**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

RECONHECIMENTO, MULTICULTURALISMO E DIREITOS

**CONTRIBUIÇÕES DO DEBATE FEMINISTA
A UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE**

Raphael Cezar da Silva Neves

**Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciência Política, do
Departamento de Ciência Política da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo,
para obtenção do título de Mestre em
Ciência Política.**

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn

**São Paulo
2005**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE CIÊNCIA POLÍTICA**

RECONHECIMENTO, MULTICULTURALISMO E DIREITOS

**CONTRIBUIÇÕES DO DEBATE FEMINISTA
A UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE**

Raphael Cezar da Silva Neves

**São Paulo
2005**

A meus pais, Regina e Paulo,
pelo amor, carinho e apoio
de todos esses anos.

*Un soir un comédien me
demanda d'écrire une pièce
qui serait jouée par des noirs.
Mais, qu'est-ce que c'est
donc un noir? Et d'abord,
c'est de quelle couleur?*

Jean Genet, *Les Nègres*

AGRADECIMENTOS

Ao apoio institucional da Universidade de São Paulo e ao CNPq por ter financiado esta pesquisa.

À Fundação Ford, na pessoa de Ana Toni, pela oportunidade de apresentar parte deste trabalho no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais na Universidade de Coimbra, Portugal, em setembro de 2004.

A meu orientador, Prof. Dr. Gabriel Cohn, pela confiança, paciência e apoio durante a elaboração deste trabalho.

Aos Profs. Drs. Sérgio Costa e Cícero Araújo, que integraram a banca de qualificação, pelas opiniões e críticas que me foram apresentadas.

Ao Prof. Dr. Álvaro de Vita pela sua disposição em debater comigo os problemas do multiculturalismo e por me apresentar questionamentos importantes a partir de uma perspectiva liberal igualitária.

Aos colegas do projeto temático Direito e Democracia, financiado pela FAPESP e desenvolvido junto ao CEBRAP, pela convivência de sete anos, ao longo dos quais tive a oportunidade de acompanhar debates da maior significância para minha formação pessoal e intelectual. Ao Rúrion Melo, Felipe Gonçalves, Denílson Werle, Luiz Repa, Maurício Keinert, José Rodrigo, Geraldo Miniuci, Bruno Nadai, Raquel Weiss e ao grande camarada Mauro Soares. Em especial, aos Profs. Drs. Ricardo Terra e Marcos Nobre, sem os quais nada disso teria começado, declaro desde já minha impagável dívida intelectual.

À Rai e ao pessoal do departamento de Ciência Política, sobretudo pela paciência e solicitude.

Aos meus amigos da política e do futebol, Hélio Alves, João Bachur, Rafael Cortez, Wagner Pralon, Rodrigo Rodrigues e aos “pobres” argentinos, que sempre perdiam para nós, Amílcar Oroño, Gonzalo Rojas e Patricio Tierno.

Aos meus amigos de “república”, Said Adi, Fábio Lubacheski, Leonardo Takuno e Vicente Bezerra e aos amigos de faculdade Ricardo Loreto, Paulo Furlan, Sofia Piza, Reubens Ferraz, Ricardo Fiala e William Gomes por tornar meus primeiros anos nesta hoje amada São Paulo tão felizes.

A meus pais, Regina e Paulo Neves, pela dedicação e amor de toda uma vida.

Pelo companheirismo, pelo carinho e pelo amor. A você, Isabela.

RESUMO

Em discussões recentes, algumas teóricas feministas (Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib) têm posto em evidência as pretensões de reconhecimento das identidades de grupos culturais, étnicos, “raciais”, sexuais, etários, assim por diante. Essas pretensões têm revelado a existência de sociedades multiculturais e também implicado uma crescente demanda por políticas e direitos de afirmação das diferenças por parte dos movimentos sociais. Retomando a vertente crítica dessas teorias, o presente trabalho procura mostrar em que medida é possível mediar tais pretensões por reconhecimento no âmbito do Estado democrático de direito. Nesse sentido, parece promissora a idéia de uma esfera política pública que é capaz de dar vazão a esses movimentos e, ao mesmo tempo, oferecer um critério democrático de legitimidade política.

PALAVRAS-CHAVE

Reconhecimento, Multiculturalismo, Democracia Deliberativa, Feminismo, Teoria Crítica.

ABSTRACT

In recent discussions, some feminist theorists (Iris Young, Nancy Fraser and Seyla Benhabib) have focused on claims for recognition of identity-based groups (cultural, ethnic, “racial”, sexual, aged, and so forth). These claims have showed the existence of multicultural societies and have also given rise to an increasingly demand for affirmative policies and rights by social movements. This work will review those feminist critical theorists in order to show how it is possible to mediate such claims for recognition within democratic constitutional states. In this sense, a political public sphere seems to be a promising idea, which is able to give an outlet for social movements at the same time it gives a democratic criterion of political legitimacy.

KEY WORDS

Recognition, Multiculturalism, Deliberative Democracy, Feminism, Critical Theory

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 – AS LUTAS POR RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS	11
1.1 – Os “Novos” Movimentos Sociais.....	11
1.2 – O Debate Feminista.....	18
1.3 – A Política da Diferença e o Multiculturalismo	27
1.4 – Redistribuição e Reconhecimento	36
CAPÍTULO 2 – DILEMAS DE UMA DEMOCRACIA MULTICULTURAL.....	45
2.1 – Por uma Noção Construtivista de Cultura	45
2.2 – Direitos Culturais de Grupos.....	49
2.3 – Mas, afinal, a Cultura Importa?.....	56
2.4 - Espaço Público como Mediação: um Modelo Deliberativo de Democracia para os Dilemas Multiculturais.....	64
CONCLUSÃO	81
BIBLIOGRAFIA	83

INTRODUÇÃO

Durante o período de preparação deste trabalho, tive a oportunidade de freqüentar um curso sobre discursos racistas e anti-racistas no Brasil. O professor, antropólogo e ativista do movimento negro, dizia entusiasmado a uma platéia não menos militante, que os negros no Brasil, a exemplo de seus irmãos afro-americanos, precisavam afirmar sua “negritude”. Que era em nome de sua “africanidade”, sua identidade comum, que os negros deveriam mobilizar-se para reivindicar políticas e direitos que pudessem reverter uma situação de inferioridade social e cultural que se perpetua. Essa experiência, da qual não pude sair ileso, talvez tenha condicionado a trajetória aqui percorrida.

Os movimentos sociais dos anos 60 e 70, formados por negros, mulheres, gays e lésbicas, jovens minorias culturais e étnicas, despertaram a atenção para um elemento importante na formação da ação coletiva: a identidade. O campo da sociologia dos movimentos sociais passou então a privilegiar certos atores e determinados processos de formação das identidades coletivas como forma de compreender os conflitos contemporâneos. Na arena política, esses movimentos representaram uma forte mobilização em favor de uma “política de reconhecimento”, para usar a expressão de Charles Taylor, a partir da qual as identidades passaram a ser consideradas na formulação de políticas públicas, como ações afirmativas e inclusão de conteúdos culturais particulares em currículos escolares, e na constituição de direitos específicos de grupos, como, por exemplo, direitos culturais de minorias, direitos de bem-estar e de representação política para mulheres, assim por diante.

Essa remissão ao plano de referências do direito e da política tem implicações importantes.¹ De um lado, as pretensões por reconhecimento das diferenças, ao repercutir na esfera jurídica, esbarram nos limites estabelecidos pelo Estado de direito. Isso significa que os conflitos em torno das identidades coletivas não podem prescindir de uma regulamentação do direito positivo para poder se

¹ HABERMAS, Jürgen, “Struggles for recognition in the democratic constitutional state”, in GUTMANN, Amy (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 107 – 148.

efetivar em sociedades complexas. O problema é que o tipo de relação resguardada pelo Estado de direito tem caráter individualista, uma vez que o direito moderno assume a forma de direitos subjetivos. Com isso, parece haver pouco espaço, dentro dos contornos legais, para a afirmação de identidades coletivas. De outro lado, a necessidade de uma ordem jurídica legítima torna imprescindível um processo democrático de constituição do próprio direito. É no jogo político que os atores coletivos incumbem-se da tarefa de orientar seu destino comum, podendo, inclusive, articular suas identidades e preencher o conteúdo de suas relações jurídicas.

Assim, a proposta deste trabalho é discutir uma possível mediação das pretensões por reconhecimento das diferenças no âmbito do Estado democrático de direito. Bem compreendida, uma democracia constitucional contém os elementos capazes de garantir a formação intersubjetiva das identidades coletivas, respeitar os direitos fundamentais da autonomia privada dos cidadãos e fornecer o critério de legitimidade democrática, fruto da soberania popular.

No primeiro capítulo, o objetivo é apresentar parte do problema, ou seja, em que consistem as lutas por reconhecimento das diferenças, levadas a cabo pelos movimentos sociais. Procura-se mostrar como a sociologia ajuda a compreender por que a afirmação das identidades tornou-se uma reivindicação política crescente em nossos dias (1.1). Essas considerações preliminares de ordem sociológica constituem um arcabouço importante para justificar o tema e afastar a idéia de que o reconhecimento seja uma mera estratégia política de elites ou uma forma de conservadorismo.

Ainda na primeira parte, o debate feminista norte-americano é reconstruído em termos históricos e argumentativos (1.2). O interesse pelas discussões feministas recentes não se dá apenas em função das questões de gênero, mas pelas interconexões que o movimento das mulheres tem com outras formas de mobilização social que giram em torno da identidade coletiva.

Em seguida, busca-se reconstituir os argumentos de Iris Young que tenta formular uma teoria política dos movimentos sociais (1.3). Seu objetivo é expressar rigorosa e reflexivamente algumas reivindicações sobre justiça e injustiça presentes na política desses movimentos, explorar seus significados e implicações. Depois disso, é apresentada a crítica que Nancy Fraser faz à Young.

Em termos gerais, Fraser acredita que Young tenha cedido demais às reivindicações pelo fim das desigualdades culturais e, por isso, negligenciado aspectos econômicos que só uma integração entre redistribuição e reconhecimento pode contemplar (1.4).

No segundo capítulo, a tarefa é tratar das implicações que as lutas por reconhecimento têm no Estado democrático de direito. Para isso, é preciso repensar o próprio conceito de cultura, que é a base daquelas reivindicações, a fim de evitar os perigos de teorias contaminadas por uma perspectiva reificada de identidade cultural (2.1). Isso serve para analisar e criticar as propostas de uma “política do reconhecimento” e de “cidadania multicultural” que pretendem traduzir a proposta de afirmação das diferenças diretamente em termos de direitos de grupos (2.2).

Um contra-ponto importante à política da diferença surge como forma de garantir a liberdade e a igualdade, bases da noção moderna de cidadania, e propor que as questões envolvendo identidades culturais sejam deixadas para a esfera privada (2.3).

Finalmente, um modelo deliberativo de democracia parece contribuir para a tarefa proposta ao indicar que na esfera pública é possível encontrar a mediação esperada entre as pretensões por reconhecimento e os princípios do Estado democrático de direito (2.4).

CAPÍTULO 1 – AS LUTAS POR RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS

1.1 – Os “Novos” Movimentos Sociais

Desde que as teorias sociológicas da ação voltaram-se para o papel dos atores, a análise sociológica parece ter sido reorganizada em torno de uma nova idéia: os movimentos sociais.² De um lado, as teorias da ação coletiva presenciaram o enfraquecimento de explicações com base na reação irracional a crises ou à desintegração social, como as teorias da sociedade de massa e do comportamento coletivo e, de outro, perderam força as interpretações marxistas que viam os movimentos como expressão de uma condição de classe decorrente de uma posição estrutural comum.

Sem contar mais com a certeza de uma categoria-chave,³ a tarefa da sociologia e, em particular, da sociologia dos movimentos sociais passou a ser tentar encontrar os traços comuns que pudessem caracterizar a nova dinâmica social e os conflitos contemporâneos. Assim, busca-se compreender, a partir da ação de atores, como surgem e em que medida se desdobram os conflitos sociais. Mas isso não traz apenas dificuldades de ordem conceitual, como a substituição ou introdução de categorias, é também preciso enfrentar a heterogeneidade observável de reivindicações, atores, códigos, enfim, dos próprios movimentos sociais.⁴

² TOURAINE, Alain, *La Voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978, p. 105.

³ Quando o trabalho deixou de ser o fato social privilegiado para uma descrição geral da sociedade, a teoria sociológica perdeu uma categoria que servia à sua tarefa de “análise dos princípios que formam a estrutura da sociedade, programam sua integração ou seus conflitos e regulam seu desenvolvimento objetivo, sua auto-imagem e seu futuro”. Claus Offe chamou a atenção para o fato de que a hipótese de unidade e coerência interna da realidade social estivesse sendo ameaçada por uma diferenciação e diversidade objetivas do trabalho. Quanto mais as situações de trabalho específicas são marcadas por uma ampla variação na renda, nas qualificações, na estabilidade do emprego, na visibilidade e reconhecimento social, nas oportunidades de carreira, nas possibilidades de comunicação e autonomia, mais cresce a dúvida de que o trabalho assalariado enquanto tal possa ainda ter um significado preciso e compartilhado pela população trabalhadora e seus interesses e atitudes sociais e políticas. Esses sintomas, diz ele, “levantam a possibilidade de o trabalho, em certo sentido, ter-se tornado *abstrato*, de tal forma que pode ser considerado apenas uma categoria estatística descritiva, e não uma categoria analítica para explicar as estruturas sociais, os conflitos e a ação”. OFFE, Claus, “Trabalho: a categoria sociológica chave?”, in OFFE, Claus, *Capitalismo desorganizado*, São Paulo, Brasiliense, 1995, pp. 167 - 197.

⁴ A inadequação de outros modelos tornou-se patente quando movimentos sociais emergiram na Europa e nos Estados Unidos nos anos 60 e 70. A eclosão desses movimentos na sociedade civil, compostos por atores heterogêneos e com reivindicações políticas democráticas pouco se parece

Colabora para essa tarefa o diagnóstico de uma sociedade pós-industrial ou “programada”, como prefere Alain Touraine, em que o conflito industrial não desaparece, mas na qual a luta do capital e do trabalho na fábrica deixa de ser essencial e cede lugar a novas formas de controle definidas em termos de geração e circulação da informação. Uma consequência disso é que os conflitos da sociedade mercantil e da sociedade industrial foram pouco a pouco sendo institucionalizados: os sindicatos tiveram uma influência considerável sobre as condições de trabalho e as carreiras profissionais, foram importantes na conquista de salários, viram crescer sua capacidade de negociação e puderam intervir cada vez mais nos poderes públicos através da legislação do trabalho e da política social. “Essa institucionalização dos conflitos do trabalho, que transforma o movimento operário em uma força propriamente política, o fez perder seu papel de movimento social central, mas lhe deu uma importância crescente na vida nacional”.⁵

Interessa agora, retomando um pouco a sociologia dos movimentos sociais, levantar problemas que irão ressurgir, em outros termos, na teoria política. Certamente essa preocupação é tanto maior quanto mais a análise do plano político aproxima-se da do plano social, mas, de todo o modo, assume-se que os pontos de vista normativos que serão apresentados aqui têm, em graus variados, certo lastro social.⁶ Considerações preliminares de ordem sociológica ajudam a compreender por que a afirmação das identidades tornou-se uma reivindicação política crescente nos dias de hoje. Isso também serve para legitimar o tema e afastar a idéia de que o “reconhecimento das diferenças” seja uma estratégia política de elites, uma defesa do conservadorismo *à la* Burke ou uma corrente de pensamento contra-iluminista.

Ao apontar para uma mudança na explicação sociológica, queremos indicar um novo padrão de conflito e de relações sociais. Isso significa dizer que o modelo do conflito de classes cedeu lugar a um tipo diferente de luta e de

com a imagem de um comportamento desviante, anômico, e irracional, das teorias da Escola de Chicago ou com a luta de classes. Para uma comparação e análise desses paradigmas, *vide* COHEN, Jean, “Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements”, *Social Research*, v. 52, n. 4, 1985, pp. 663 – 716 e OFFE, Claus, “New social movements: challenging the boundaries of institutional politics”, *Social Research*, v. 52, n. 4, 1985, pp. 817 - 68.

⁵ TOURAINE, Alain, *op. cit.*, 1978, p. 23.

⁶ Em que medida as teorias normativas tratadas aqui *derivam* de uma teoria social é outra questão.

movimento social. Saber o que há de “novo”, por si só, já daria um trabalho muito árduo. No entanto, buscam-se aqui ao menos dois elementos que nos levariam a justificar uma investigação a respeito do “reconhecimento” e das “diferenças”. Nesta seção, são apresentadas duas definições de movimento social. Ambas têm semelhanças, dentre elas a referência a conflitos estruturais ou antagonistas que, como já foi dito, não são mais descritos em termos de luta de classes. O outro elemento comum é a noção de identidade como constitutiva dos movimentos sociais. Por ora, talvez baste para propor uma investigação de teorias com enfoque político sobre os conflitos por reconhecimento das diferentes identidades em torno das quais se mobilizam os atores sociais contemporâneos.

A concepção de movimento social diferencia-se da representação do conflito nas sociedades industriais por duas razões principais. Em primeiro lugar, ela não faz alusão a um ator histórico guiado por um projeto ou que manifeste as contradições objetivas de um sistema de dominação. O movimento é uma ação culturalmente orientada por atores. Em segundo lugar, as ações não são dirigidas contra o Estado e, portanto, não podem ser identificadas com uma ação política para a conquista de poder. Ao contrário, elas se dirigem contra um adversário social, em uma disputa pelos padrões culturais que definem o conhecimento, a produção e os princípios éticos de uma sociedade. Touraine estabelece uma tipologia interessante para distinguir, de um lado, movimentos sociais definidos em termos de identidade (i) do ator, conflito contra um oponente (o) e totalidade cultural em jogo (t), e cuja eficácia depende de quanto mais (i-o-t) estiverem presentes e, de outro, pressões políticas (i-o) em busca de uma decisão institucional ou reivindicações (i;o) motivadas apenas pelo auto-interesse dos atores.⁷

De modo análogo, Alberto Melucci utiliza movimento social para designar “a forma da ação coletiva cuja orientação comporta solidariedade, manifesta um conflito e implica a ruptura dos limites de compatibilidade do sistema ao qual a ação se refere”.⁸ Esses elementos – conflito, identidade e ruptura dos

⁷ TOURAINE, Alain, *op. cit.*, 1978, pp. 107 – 8 e TOURAINE, Alain, “An Introduction to the study of social movements”, *Social Research*, v. 52, n. 4, 1985, pp. 749 – 787.

⁸ MELUCCI, Alberto, *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 28. A definição de cada um desses elementos é a seguinte: “Eu defino conflito como uma relação entre atores opostos lutando pelos mesmos recursos e para os quais ambos dão valor. Solidariedade é a capacidade de um ator compartilhar uma identidade

limites do sistema – têm um caráter analítico e expressam quando reunidos uma espécie, dentre outras, de ação coletiva presente no fenômeno empírico heterogêneo.

Para que se possa falar em “ruptura de limites” é preciso pressupor relações que sirvam de referência à ação coletiva. Nesse sentido, Melucci identifica quatro delas e as chama de sistemas de referência, entendidos como “estruturas analíticas, como formas específicas de relações sociais que podem ser diferenciadas levando-se em conta a natureza da ligação social que une indivíduos ou grupos”.⁹ São eles: (1) o sistema que assegura a produção dos recursos de uma sociedade; (2) o sistema da tomada de decisões sobre a distribuição desses recursos; (3) o sistema de funções que permite a troca e fruição dos mesmos recursos e (4) o sistema de reprodução da vida cotidiana.

O primeiro sistema é constituído de *relações antagonistas* que incluem a produção, apropriação e alocação dos recursos básicos de uma sociedade. Esse sistema de relações antagonistas define os modos pelos quais a sociedade apropria-se de seus recursos básicos, incorpora desequilíbrios de poder e manifesta um conflito básico sobre os meios e orientações da produção social, que é entendida não apenas em termos materiais, mas também em termos cognitivos, simbólicos e relacionais. O segundo é o *sistema político* composto por regras compartilhadas e processos de representação e dentro do qual decisões normativas entre interesses concorrentes são tomadas. O terceiro é o *sistema organizacional* que inclui as relações cujo propósito é assegurar o equilíbrio interno de uma sociedade e sua adaptação ao ambiente através de processos de integração e troca entre as diferentes partes do sistema. O último corresponde ao *sistema de reprodução* da vida social, também chamado por Melucci de mundo da vida, através de processos de interação e comunicação.¹⁰

Vale notar que o aspecto da ruptura possui uma graduação em função dos diferentes sistemas de referência. A cada nível corresponde um

coletiva, isto é, a capacidade de reconhecer e ser reconhecido como parte do mesmo sistema de relações sociais. Limites de um sistema indicam a extensão de variações toleradas dentro de sua estrutura existente. Uma ruptura desses limites leva o sistema para além da extensão aceitável de variações”. In MELUCCI, Alberto, “The Symbolic challenge of contemporary movements”, *Social Research*, v. 52, n. 4, 1985, pp. 794 – 5.

⁹ MELUCCI, Alberto, *op. cit.*, 1996, p. 25.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 27.

determinado movimento social. Se o movimento envolve a ruptura das regras no mundo da vida, então existe uma *rede de conflito*. A ação ocorre contra as regras da reprodução social na vida cotidiana através da criação de redes de relações sociais conflituosas. Formas de resistência popular, por exemplo, estão sempre presentes na sociedade, criando um espaço livre que precede a ação visível. Dentro de um sistema organizacional caracterizado por papéis e funções, a ação é um *movimento reivindicatório*. Ele pressiona por uma distribuição diferente de recursos na organização e esforça-se por um funcionamento mais eficiente do aparato. Um *movimento político* luta para estender o critério de participação ao ator nas tomadas de decisão e contra o viés do jogo político que sempre privilegia alguns interesses em detrimento de outros. Finalmente, um *movimento antagonista* consiste na ação coletiva sobre a produção dos recursos sociais. Ele não apenas procura atingir os recursos produzidos, mas também os objetivos da produção social e a direção do desenvolvimento.¹¹

Em um passado recente, os movimentos antagonistas eram caracterizados por atores que se compreendiam como revolucionários lutando por uma ruptura total com as instituições e a cultura da sociedade civil burguesa. Os “novos” movimentos sociais, ao contrário, possuem um caráter muito mais autolimitado.¹² Normalmente, sujeitam-se às regras do jogo democrático e sua ação se dá na sociedade civil, sem entrar em conflito direto com o Estado ou com a economia de mercado, levantando questões acerca da democratização das estruturas da vida cotidiana e se concentrando nas formas de comunicação e na identidade coletiva.

Nas sociedades em que vivemos, diz Melucci, a identidade é fundamental para definir a capacidade reflexiva de produzir consciência da ação, isto é, sua representação simbólica. “Pode-se dizer, agora, que a definição da identidade em estruturas sociais precedentes advinha, principalmente, do pertencimento a grupos ou a classes, em cada caso através da identificação com a coletividade socialmente estável e circunscrita; nas sociedades de massa de alta complexidade, a identidade social, que permite participar de processos coletivos, como a educação, o consumo, e mesmo a política, tende sempre mais a coincidir

¹¹ *Idem, ibidem*, pp. 34 – 5.

¹² COHEN, Jean, *op. cit.*, 1985, pp. 669 – 70.

com a condição de ator social *tout court*".¹³ Isso faz com que os conflitos se dêem em torno da apropriação do sentido da ação, pois é ela mesma que define a capacidade de agir. É como se, além de objetivos específicos, aquilo que está em jogo nos conflitos emergentes fosse a possibilidade de reapropriação do sentido e da motivação da ação.

No que diz respeito à noção de identidade coletiva, Melucci prefere entendê-la como *processo* e não como uma "essência" daquilo que é o movimento social: ao invés de tratar de um modo reificado as relações que ocorrem na formação dos atores sociais, a ação coletiva é analisada a partir de um ponto de vista construtivista.¹⁴ Isso, sem dúvida, não deixa de ser uma relação problemática. Quando se fala em identidade, a referência é sempre algo que possui certa unidade e permanência, que contrasta com a idéia de processo. Os atores sociais, em um dado momento, tentam delimitar e estabilizar uma definição de si mesmos (e também o fazem os observadores). Mas o conceito de identidade coletiva como processo ajuda a entender que o que ocorre em uma dada realidade, mais ou menos permanente, é sempre o resultado, ao menos em certa extensão, de um processo ativo que não é imediatamente visível. À medida que esse processo vai atingindo níveis cada vez mais institucionalizados da ação social, ele cristaliza-se em formas organizacionais, sistemas de regras e relações de lideranças. A tendência e necessidade de estabilizar a própria identidade e dar-lhe uma forma permanente criam uma tensão entre os resultados do processo e o processo em si, que está oculto por trás dessas formas.¹⁵

Os movimentos de feministas, jovens, ambientalistas, pacifistas, de defensores dos direitos civis e dos direitos dos homossexuais do final da década de 60 e durante os anos 70 e 80, diz Melucci, foram os primeiros sinais da transição de movimentos como atores organizacionais ou políticos para movimentos como *mídia*. Os movimentos do século dezenove, em contrapartida, foram ao mesmo tempo atores sociais (atores de classe) e atores políticos. "Em

¹³ MELUCCI, Alberto, *op. cit.*, 1996, p. 89.

¹⁴ "A questão de como um ator coletivo é formado assume nesse ponto uma importância teórica decisiva: o que foi anteriormente tido como dado (a existência do movimento) é precisamente o que necessita ser explicado. A análise deve voltar-se para a pluralidade de aspectos presentes na ação coletiva e explicar como eles são combinados e preservados ao longo do tempo. Ela deve nos dizer, portanto, para qual tipo de 'construção' estamos voltados em uma ação visível e como o ator é ele mesmo 'construído'". *Idem, ibidem*, p. 70.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 72.

sistemas complexos esses dois aspectos estão desunidos, criando processos diferentes e separados. De um lado, há atores políticos envolvidos em ações por reforma, inclusão, novos direitos, abertura dos limites dos sistemas políticos, redefinição das regras políticas, assim por diante. De outro, há atores dirigindo as questões de uma forma puramente cultural ou em termos puramente culturais – trazendo as questões à frente e a público”.¹⁶ Todavia, a ausência completa de mediação deixa essas formas de ação muito frágeis. E sem uma ação política ou organizacional, há sempre o risco de os movimentos transformarem-se em mera contracultura ou violência marginal.

Quando se fala em movimento antagonista, deve-se ter em mente que se trata sempre de uma categoria analítica e que, portanto, não existe em uma sociedade concreta tal movimento “puro” sem passar por mediações políticas ou organizacionais. Isso de certo modo incomoda bastante Touraine e Melucci. Da perspectiva da sociologia dos movimentos sociais, a institucionalização parece coincidir com o fim dos próprios movimentos. Touraine diz textualmente que “quando as relações institucionalizam-se, os movimentos sociais degradam-se em pressão política”.¹⁷ O oposto, isto é, reivindicações ou pressões institucionais virarem movimentos sociais, também pode ocorrer, desde que o conflito transponha os limites institucionais e se dê em nome de uma “totalidade cultural”, ou em outros termos, que ele assuma um caráter estrutural.¹⁸

A fim de que possamos entrar no campo propriamente político, passaremos a analisar mais de perto um dos movimentos sociais mais relevantes do final do século XX. Uma breve retomada do debate feminista ajuda a

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 36. Recorrendo ainda a uma distinção analítica, Melucci mostra o que acontece com a passagem de conflitos reivindicatórios ou movimentos políticos para os movimentos antagonistas: aumento do conteúdo simbólico, diminuição da divisibilidade (ou negociabilidade) dos objetivos, diminuição da reversibilidade dos conflitos, diminuição da calculabilidade e tendência para um resultado de soma-zero. *Idem, ibidem*, pp. 38 – 9.

¹⁷ TOURAINE, Alain, *op. cit.*, 1978, p. 132.

¹⁸ Recentemente, a investigação empírica de Touraine procura mostrar como os movimentos de defesa dos “sem” (sem-casa, sem-trabalho, sem-documentos), aparentemente definidos de maneira negativa, podem indicar que um verdadeiro movimento social está em formação. Nesse sentido, ele destaca a luta dos sem-documentos (*sans-papier*) na França como um movimento social que não visa diretamente transformar a sociedade: seu único objetivo em princípio é a regularização dos sem-documentos. Para Touraine, a “defesa dos direitos culturais e sociais dos indivíduos e das minorias é, hoje, a finalidade positiva dos movimentos sociais que se opõem tanto ao reinado dos mercados quanto à dominação de movimentos de inspiração comunitarista. (...) A forma assumida hoje pelo princípio geral sobre o qual repousam todos os movimentos sociais é esta: o direito à igualdade cultural”; in TOURAINE, Alain, *Como sair do liberalismo?*, Rio de Janeiro, Vozes, 1999, pp. 72 – 3 (grifo RN).

compreender de que modo os desafios internos e externos ao próprio movimento fizeram surgir uma ampla variedade de argumentos e teorias.

1.2 – O Debate Feminista

Os movimentos sociais promovidos pelas mulheres são extremamente relevantes não só pelas inúmeras conquistas no âmbito do direito, da família e da sociedade, mas também pelo intenso debate de idéias e teorias geradas ao longo dos últimos anos. Por isso, gostaria aqui de reconstruir brevemente o histórico dessas discussões a fim de destacar algumas posições que poderiam ajudar-nos a entender do que se trata o “reconhecimento das diferenças”. Apesar de focar o debate feminista norte-americano, o interesse aqui não é o feminismo (ou o gênero) *per se*. Ao contrário, a retomada desse debate pode ajudar a ilustrar uma trajetória mais geral; partindo-se de alguns dos argumentos, pode-se chegar a outros debates envolvendo noções de cultura, “raça”, etnia, dentre outras formas de identidade.

Nas últimas décadas, o debate feminista nos Estados Unidos divide-se em três fases. Na primeira, que vai dos anos 60 até meados da década de 80, o foco é a “diferença de gênero” (*gender difference*). Na segunda, que vai da metade dos anos 80 até o início dos 90, a discussão principal deu-se em torno das “diferenças entre as mulheres”. Uma terceira fase, que se estende até os dias de hoje, é focada nas “diferenças de múltiplas intersecções” (*multiple intersecting differences*).¹⁹

O início dos debates foi marcado pelo antagonismo entre as feministas pela igualdade (*equality feminists*) e as feministas pela diferença (*difference feminists*). As principais questões em disputa diziam respeito à natureza e à causa das injustiças de gênero, à solução para essas injustiças e ao significado da equidade de gênero.

¹⁹ Utilizo boa parte da reconstrução história feita por Nancy Fraser. Para isso, vide FRASER, Nancy, “Multiculturalism, antiessentialism, and radical democracy. A genealogy of the current impasse in feminist theory”, in FRASER, Nancy, *Justice interruptus. Critical reflections on the “postsocialist” condition*, Nova York e Londres, Routledge, 1997, pp. 173 – 188.

As feministas pela igualdade viam a diferença de gênero como um instrumento e um artefato da dominação masculina. Elas alegavam que, em uma sociedade sexista, as supostas diferenças seriam mentiras misóginas usadas para justificar a subordinação das mulheres e os resultados socialmente construídos da desigualdade. No primeiro caso, por exemplo, serviria para dizer que as mulheres são sentimentais, inaptas ao trabalho intelectual e adequadas ao trabalho doméstico. No segundo, serviria para explicar que as mulheres tornaram-se impacientes para as ciências exatas ou têm medo do sucesso porque foram tratadas e educadas de forma diferente. Em ambos, portanto, reforçar a diferença de gênero implicaria prejudicar as mulheres. Seria reforçar seu confinamento a um papel doméstico inferior e excluí-las de todas as atividades que promovem a auto-realização humana, privando-as do acesso equitativo aos bens sociais essenciais, como renda, trabalho, saúde, educação, autonomia, respeito, prazer sexual, integridade de seus corpos e segurança física.²⁰

Da perspectiva da igualdade, portanto, a diferença de gênero parecia ser algo inerente ao sexismo. A tarefa política estava clara: o objetivo do feminismo era tirar as algemas da diferença e estabelecer a igualdade. Feministas liberais, feministas radicais e feministas socialistas disputavam a melhor forma de alcançar esse objetivo, mas compartilhavam uma visão igualitária do gênero, que procurava minimizar as diferenças.

Essa perspectiva igualitária dominou o movimento feminista norte-americano por quase uma década, até o final dos anos 60. No final da década de 70, porém, houve uma mudança em direção a um novo feminismo, este, por sua vez, passou a valorizar a diferença de gênero. As feministas pela diferença rejeitavam a visão igualitária que seria, segundo elas, androcêntrica e assimilacionista. Para o feminismo a favor da diferença, a inclusão da mulher nas atividades tradicionais dos homens é um objetivo insuficientemente radical, pois significa adotar de forma não-crítica a concepção enviesada de que apenas as atividades masculinas são verdadeiramente humanas e que o fato de ser mulher é algo depreciativo. Longe de mudar o sexismo, o feminismo pela igualdade o reproduzia por meio da desvalorização da feminilidade. Era preciso, ao invés disso,

²⁰ *Idem, ibidem*, pp. 175 – 6.

um outro tipo de feminismo que opusesse a depreciação das mulheres ao reconhecimento da diferença de gênero e à feminilidade.

As feministas pela diferença propunham “uma interpretação nova e *positiva* da diferença de gênero”.²¹ Algumas asseveravam que as mulheres eram realmente diferentes dos homens, mas tal diferença não significava inferioridade. Elas insistiam, ao contrário, que mulheres zelosas e amáveis eram moralmente superiores a homens competitivos e militaristas. Outras preferiam abandonar toda a discussão de inferioridade e superioridade para reconhecer duas “vozes” diferentes de valor equivalente, e pedir que se dessem ouvidos à voz das mulheres. Em ambos os casos, elas concordavam que a diferença de gênero era real e profunda, a diferença humana mais fundamental. Todas, na condição de mulheres, compartilhavam uma “identidade de gênero” e seriam prejudicadas caso essa identidade fosse depreciada. As feministas tinham, por isso, de articular o conteúdo positivo da feminilidade a fim de mobilizar essa solidariedade latente. O modo de fazer justiça para com as mulheres era *reconhecer*, e não minimizar, a diferença de gênero.

Para Fraser, em resumo, as proponentes da igualdade viam a diferença de gênero como criação da dominação masculina. Nesse sentido, as injustiças centrais do sexismo eram a marginalização das mulheres e a má distribuição de bens sociais. A chave pra entender a equidade de gênero seria uma igual participação e uma justa redistribuição de bens. As feministas pela diferença, em contraste, viam a diferença de gênero como o fundamento da identidade das mulheres. Para elas, o androcentrismo era o principal dano sexista. A base da igualdade de gênero estava no reconhecimento e na reavaliação da feminilidade.²²

Na metade dos anos 80, o quadro do debate alterou-se tão radicalmente que o problema não podia mais ser posto nesses termos. Nesse ínterim, as correntes feministas rejeitaram a visão de que a diferença de gênero pudesse ser proveitosamente discutida de modo isolado de outras linhas de diferença, especialmente a “raça”, a etnia, a sexualidade e a classe. O debate igualdade/diferença foi deslocado. O foco na “diferença de gênero” deu lugar à

²¹ *Idem, ibidem*, p. 176, (grifo RN).

²² *Idem, ibidem*, p. 177.

preocupação com as “diferenças entre as mulheres”, inaugurando uma nova fase no debate feminista.

Essa mudança de enfoque deve-se em particular ao trabalho de feministas lésbicas e negras. Por muitos anos, elas reivindicaram formas de feminismo capazes de dar conta de seus problemas e esclarecer suas vidas. Mulheres afro-americanas, por exemplo, invocaram a história da escravidão e resistência, trabalho assalariado e ativismo comunitário para contestar as afirmações de uma dependência feminina universal aos homens e confinamento à domesticidade. Enquanto isso, feministas judias, latinas, indígenas e asiáticas protestavam contra as referências implícitas às mulheres brancas anglo-saxãs presentes em muitos textos feministas. As lésbicas ajudaram ainda a desmascarar uma heterossexualidade normativa nas abordagens feministas tradicionais sobre maternidade, sexualidade, identidade de gênero e reprodução.²³

O feminismo norte-americano predominante, como diziam essas novas vozes, não era um feminismo voltado a todas as mulheres. Ele privilegiava o ponto de vista de mulheres de classe média, heterossexuais, brancas e anglo-saxãs que haviam dominado o movimento. Ocorreu uma extrapolação inapropriada das experiências e das condições de vida de um grupo “privilegiado” dentro do próprio movimento, que se tornou prejudicial às demais mulheres. Portanto, ao mesmo tempo em que as feministas reivindicavam a liberação das mulheres, elas acabavam por reproduzir, com o racismo e o heterossexismo, com as divisões de classe e o viés étnico, uma hierarquização dentro do próprio gênero. De um lado, as “feministas pela diferença” foram responsabilizadas, pois em suas abordagens acerca da identidade de gênero não se deram conta do que elas realmente defendiam, isto é, idealizações culturalmente estereotipadas. De outro lado, o “feminismo pela igualdade” também era culpado por assumir que todas as mulheres estavam subordinadas a todos os homens da mesma forma e do mesmo modo.

Ao suprimir outros eixos de subordinação que não o gênero, como “raça”, etnia, nacionalidade e sexualidade, o movimento suprimiu também as diferenças entre os homens. Assim, o movimento das mulheres perdeu muitas chances de unir-se aos movimentos *gay* e anti-racista, por exemplo. Agora, a cena

²³ *Idem, ibidem*, p. 178.

política estava repleta de novos movimentos sociais, cada qual politizando uma “diferença” diferente. Gays e lésbicas estavam mobilizados em torno da diferença sexual a fim de lutar contra o heterossexismo; movimentos de afro-americanos, nativo-americanos e outros povos de cor haviam politizado diferenças “raciais” a fim de contestar a subordinação racial; e um amplo espectro de grupos identificados étnica e religiosamente estava lutando por reconhecimento de diferenças culturais dentro de uma nação cada vez mais multiétnica. Portanto, as feministas viam-se dividindo um espaço político com todos esses movimentos, mas sem coexistir lado a lado com eles. Ao invés disso, todos os movimentos cruzavam-se uns com os outros. E cada um seguia ao longo de um percurso análogo de descoberta das outras diferenças em si mesmo.²⁴

Por volta de 1990, o debate feminista nos Estados Unidos sofreu uma nova mudança. Do enfoque nas “diferenças entre as mulheres” passou-se para o de “diferenças de múltiplas intersecções”. Para Fraser, isso resultou em um enorme ganho. Não apenas gênero, mas também “raça”, etnia, nacionalidade, sexualidade e classe exigiam agora uma teorização feminista. E o contrário também passou a ser verdade: o gênero teve de ser teorizado da perspectiva dessas outras diferenças. E todas as lutas contra a subordinação precisariam de algum modo estar agora ligadas ao feminismo.

Atualmente, pode-se dizer que o debate sobre identidade de grupos e diferenças culturais encontra-se novamente polarizado. De um lado, as defensoras de um assim chamado “antiessencialismo”, que opõe uma forte resistência a qualquer noção de identidade ou diferença, preferindo antes falar em construções discursivas dessas categorias. De outro, as defensoras do “multiculturalismo”, que cultivam uma visão positiva de identidades e diferenças de grupos a fim de valorizá-las e promovê-las. Para Fraser, o feminismo ainda não desenvolveu uma abordagem adequada sobre a terceira fase do debate sobre a diferença, e as políticas de reconhecimento estão dissociando-se das políticas de redistribuição. Ela acredita que ambas as correntes resultaram numa problemática demasiadamente “culturalista”, e tenta mostrar que isso tem uma causa comum, isto é, uma falha em perceber que diferenças culturais só podem ser livremente

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 179.

elaboradas e democraticamente mediadas em uma base de igualdade social.²⁵ Antes de quaisquer críticas, porém, vejamos de perto a posição “antiessencialista” e, na seção seguinte, uma abordagem feminista do “multiculturalismo”.

Talvez a representante mais significativa daquilo que estamos denominando aqui de “antiessencialismo” seja Judith Butler. Sua proposta é explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder e, para isso, ela supõe uma forma de investigação que Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica, diz ela, “recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos”.²⁶

Butler inicia seu trabalho mostrando que um dos problemas centrais do feminismo é ter de presumir a existência de uma identidade definida, compreendida pela categoria de “mulheres”, que serve tanto para deflagrar os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso quanto para dar visibilidade ao sujeito da ação política. Não se pode negar que em um primeiro momento a *representação* das “mulheres” foi de fundamental importância, pois o desenvolvimento de uma linguagem capaz de dar-lhes visibilidade ajudou a alterar a condição cultural na qual viviam sem serem notadas. Todavia, como a própria história do movimento mostrou, a representação passou a ser questionada a partir do interior do próprio discurso feminista. Os domínios da representação política e lingüística estabeleceram *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, gerando um resultado perverso: de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito.²⁷

A tarefa crítica passa a ser então compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder pelas quais se busca a emancipação. Para Butler, a própria

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 181. A posição de Fraser aparece de forma mais clara na última seção deste capítulo.

²⁶ BUTLER, Judith, *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 9 (grifos no original).

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 18.

idéia de que haja um sujeito do feminismo “perante” a lei, esperando encontrar nela ou por ela sua representação, oculta ao mesmo tempo em que produz esse sujeito.²⁸ Nesse sentido, não há um sujeito transcendental, um “eu” anterior que mantém sua integridade à entrada desse campo conflituoso.

As supostas universalidade e unidade do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam. A insistência prematura em se buscar um sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria una das mulheres acaba por gerar, inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria. Ainda que tenha sido elaborada com propósitos emancipatórios, essa exclusão revela as conseqüências coercitivas e reguladoras dessa construção. Não resta dúvida para Butler de que a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo – por parte de “mulheres” que o feminismo afirma representar – sugerem os limites necessários da política de identidade. A sugestão de que o feminismo pode buscar representação mais ampla para um sujeito que ele próprio constrói gera a conseqüência irônica de que os objetivos feministas correm o risco de fracassar, justamente em função de sua recusa a levar em conta os poderes constitutivos de suas próprias reivindicações representacionais. E de pouco adianta apelar à categoria das mulheres em nome de propósitos meramente “estratégicos”, pois as estratégias sempre têm significados que extrapolam os propósitos a que se destinam. Nesse caso, a própria exclusão pode restringir como tal um significado inintencional, mas que tem conseqüências. Por sua conformação às exigências da política representacional de que o feminismo articule um sujeito estável, o

²⁸ O que Butler tem em mente é a idéia foucaultiana de que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequenteiramente passam a representar. “As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos – isto é, por meio de limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo ‘proteção’ dos indivíduos relacionados àquela estrutura política, mediante uma ação contingente e retratável de escolha. Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas. Se esta análise é correta, a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como ‘sujeito’ do feminismo é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional. E assim, o sujeito feminista se revela discursivamente constituído – , e pelo próprio sistema político que supostamente deveria facilitar sua emancipação, o que se tornaria politicamente problemático, se fosse possível demonstrar que esse sistema produza sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação, ou os produza presumivelmente masculinos”. *Idem, ibidem*, pp. 18 – 9.

feminismo abre assim a guarda a acusações de deturpação cabal da representação.²⁹

O que Butler faz é desconstruir tudo o que possa servir como fundamento de um sujeito feminista – o sexo, o gênero e o desejo. É o “sexo” um atributo natural, anatômico, cromossômico ou hormonal? Ou será que o caráter imutável do sexo é contestável e o próprio “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero? Para Butler, “o gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos”.³⁰ Ela utiliza a expressão *matriz heterossexual* para designar essa grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados. Assim, pode-se caracterizar o modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e dotados de sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um *sexo estável*, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade.³¹

Se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim *se torna* mulher, lembra Butler, decorre que *mulher* é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e ressignificações.³² O gênero é a estilização repetida do corpo, uma imitação persistente, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. A genealogia política que Butler faz das ontologias do gênero e, em última instância, da própria noção de sujeito, quer desconstruir essa aparência substantivada.

Se tudo então é “construído”, como se pode postular uma sexualidade normativa que esteja “antes”, “fora” ou “além” do poder? Certamente,

²⁹ *Idem, ibidem*, pp. 21 – 2.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 25.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 215, n. 6.

³² *Idem, ibidem*, pp. 58 – 9 (grifos no original).

dirá Butler ³³, isso não só é impossível, como também um sonho politicamente impraticável, que adia a tarefa de repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder. Mas essa tarefa crítica ainda precisa supor que “operar no interior da matriz de poder não é o mesmo que reproduzir acriticamente as relações de dominação”. ³⁴ Nesse ponto, a saída encontrada por Butler parece pouco convincente.

À idéia de que a existência anterior de uma categoria de “mulheres” possa ser preenchida e completada com vários componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade, Butler prefere contrapor a hipótese de uma *incompletude essencial*, que permite à categoria servir permanentemente como espaço disponível para os significados contestados. “A incompletude por definição dessa categoria poderá, assim, vir a servir como um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva”. ³⁵ Nesse sentido, ela também desacredita qualquer necessidade de “unidade” para a ação política efetiva. Certas formas aceitas de fragmentação podem facilitar a ação, justamente porque a “unidade” da categoria das mulheres não é nem pressuposta, tampouco desejada. “Sem a pressuposição ou o objetivo da ‘unidade’, sempre instituído no nível conceitual, unidades provisórias podem emergir no contexto de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade”. ³⁶

Certamente a contribuição de Butler ajuda a entender e contestar certas tentativas de buscar uma “essência” feminina, ou leva a pensar os limites que uma categoria como a de “mulheres” tem. Mas é difícil enxergar na proposta de Butler uma saída política efetiva. A idéia de uma “incompletude essencial” que é normativa, mas sem força coercitiva, não parece ajudar muito. E sua suposição de que não é necessária uma identidade para a ação política carece de uma explicação mais detalhada, pois é justamente esse o elemento central que a sociologia recente tem procurado enfatizar como condição da ação dos

³³ Na verdade, não é a autora/sujeito que diz. Em determinado ponto da conclusão do livro, Butler emprega a primeira pessoa para dizer: “eu afirmo”; mas ressalva que “o ‘eu’ manifesta a gramática que rege o estilo da conclusão filosófica, mas note-se que *é a própria gramática que posiciona e faculta esse ‘eu’*, mesmo quando o ‘eu’ que insiste aqui, repete, reposiciona e – como determinarão os críticos – contesta a gramática filosófica através da qual é facultado e restringido” in BUTLER, *op. cit.*, p. 210 (grifo RN).

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 55.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 36.

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 36.

movimentos sociais. Mas o problema fundamental está mesmo no papel do agente, do sujeito e das fontes da resistência individual humana à cultura e à sociedade. Butler desacredita totalmente qualquer explicação que leve em conta atores reivindicando e lutando pelo fim de sua opressão. Por ora, resta abandonar uma posição desconstrutivista para a qual simplesmente não faz sentido perguntar pela possível mediação entre as lutas por reconhecimento e o Estado democrático de direito.

1.3 – A Política da Diferença e o Multiculturalismo

Nesta seção, será retomada a outra corrente do debate feminista contemporâneo, ou seja, a versão “multiculturalista”, que defende uma política da diferença e o reconhecimento de direitos particulares para grupos. Ainda que uma versão forte do multiculturalismo seja aqui apresentada através dos argumentos de uma feminista (Iris Young), ela não vale apenas para o grupo das mulheres. A idéia de uma política da diferença é desenvolvida por ela a fim de abranger todos os grupos que fazem parte dos novos movimentos sociais. Por esse motivo, preferimos tratar separadamente do multiculturalismo.

Young está interessada nas consequências que as reivindicações dos novos movimentos sociais têm para a filosofia política. Seu objetivo é expressar rigorosa e reflexivamente algumas das reivindicações sobre justiça e injustiça presentes na política desses movimentos, explorar seus significados e implicações.³⁷ Essa preocupação justifica-se a partir de uma posição crítica, adotada por Young, que “projeta possibilidades normativas não realizadas mas percebidas em uma dada realidade social particular”.³⁸ Assim, ela pretende extrair diretamente de uma teoria dos movimentos sociais uma base normativa de crítica orientada pela emancipação, que deve ocorrer através de uma política da diferença. Para melhor compreender as considerações que levam Young a

³⁷ YOUNG, Iris, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 7. Apesar de Young ter revisto alguns pontos de sua teoria, esse livro ainda continua sendo bastante polêmico. A breve reconstrução feita aqui tem por finalidade entender como se articulam os argumentos favoráveis ao multiculturalismo e à diferença.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 6.

defender uma política da diferença em favor de grupos oprimidos, é preciso antes entender o estatuto teórico de seus textos.

A segunda fase do debate feminista mostrou que uma tentativa de universalização da idéia de “mulheres” acabou por silenciar as vozes de muitos grupos sociais que faziam parte do próprio movimento. Desde então, as teorias feministas em grande parte tiveram de abdicar de premissas transcendentais, descoladas de seus contextos ou livres de quaisquer juízos valorativos. Com isso, o feminismo aliou-se a um tipo de questionamento da idéia de modernidade que procura contestar uma noção de subjetividade, de história como algo linear e evolutivo e da possibilidade de um pensamento filosófico.³⁹

Os “pós-modernos” ultrapassaram a concepção historicista de um pensamento humano inevitavelmente “situado”, para focar nos próprios critérios pelos quais as pretensões de conhecimento são legitimadas. A mudança mais radical da “virada pós-moderna” foi alegar que os critérios que demarcam o verdadeiro e o falso, bem como as distinções entre ciência e mito, ou fato e superstição, são internos às tradições da modernidade e não podem ser legitimados fora delas. Dessa perspectiva, a própria idéia de uma teoria do conhecimento, da justiça ou da beleza reside na concepção moderna de uma razão transcendental, uma razão capaz de separar-se do corpo, do tempo e do lugar histórico. Para evitar isso, o que feministas como Young pretendem é basear suas teorias na observação e no reconhecimento de suas construções como algo enraizado nas preocupações do presente.⁴⁰ Ao longo de todo o texto, Young parece assumir mais a postura de uma ativista cujas posições emergem “da reflexão *na experiência* e idéias de movimentos e outros grupos oprimidos” do que a de uma teórica preocupada com fundamentações de ordem filosófica.⁴¹

³⁹ A referência fundamental aqui é Jean-François Lyotard. Por ora, o que mais nos interessa é o último ponto da contestação. O “pós-moderno” põe em cheque qualquer tentativa de fundamentação teórica que se valha de grandes narrativas (*grands récits*) para legitimar-se, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou do trabalhador. A nova opção cognitiva proposta por Lyotard é definida como “paralogia”, “agonística” e “reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem”. Essas categorias são alternativas autênticas, diz ele, à experiência das sociedades pós-industriais e ao papel do conhecimento dentro delas. Cf. LYOTARD, Jean-François, *A Condição pós-moderna*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2004, p. xv.

⁴⁰ Sobre a recepção do pós-modernismo nas teorias feministas, vide NICHOLSON, Linda, “Introduction”, in NICHOLSON, Linda (ed.), *Feminism/postmodernism*, Nova York, Routledge, 1990, pp. 1 – 16.

⁴¹ YOUNG, Iris, *op. cit.*, 1990, p. 14 (grifo RN).

É assim que ela observa que nas sociedades contemporâneas, e na norte-americana em particular, muitos apelos públicos à justiça não dizem respeito prioritariamente à distribuição de bens materiais. Uma mudança significativa trazida pelos novos movimentos é o que ela denomina “deslocamento do paradigma distributivo”. Segundo Young, as teorias contemporâneas da justiça tendem a restringir o significado da justiça social à distribuição moralmente adequada de ônus e benefícios entre os membros da sociedade. Ela vê aí dois problemas. Primeiro, porque isso leva a pensar a justiça social como alocação de bens materiais, tais como recursos, renda, riqueza, ou distribuição de posições sociais, especialmente empregos. Esse foco ignora a estrutura social e o contexto institucional que freqüentemente ajudam a determinar os padrões de distribuição. Daí a preocupação de Young em deslocar a análise para temas como poder de decisão, divisão do trabalho e cultura.⁴² Pode-se, é verdade, tentar pensar a justiça distributiva em termos também de poder, oportunidade e auto-respeito. Mas aí surge o segundo problema: quando se amplia o conceito de distribuição para bens sociais que não são de ordem material, o conceito de distribuição os representa como sendo coisas estáticas, quando na verdade existem em função de relações e processos sociais.⁴³

A idéia de justiça social vista “como a que provê em primeira instância um padrão por meio do qual aspectos distributivos da estrutura básica da sociedade devem ser determinados”⁴⁴ soa, para Young, como uma tendência excessiva de se entender a justiça social e a distribuição como conceitos de mesma extensão. É preciso reconhecer os limites da aplicação da lógica distributiva, caso contrário, corre-se o risco de reificar aspectos da vida social que são mais bem entendidos em função de regras e relações do que como coisas materiais ou algo quantitativamente mensurável. O paradigma distributivo implicitamente assume que os julgamentos sociais dizem respeito ao que indivíduos têm, quanto têm e como isso se compara ao que outras pessoas têm.

⁴² *Idem, ibidem*, pp. 22 – 3. Young afirma que ao invés de focar na redistribuição, uma concepção de justiça deve começar com conceitos de dominação e opressão. Apesar de não escrever uma teoria da justiça, ela entende que não se pode “fazer justiça” sem antes combater as tomadas de decisão não-democráticas, a exploração do trabalho, o imperialismo cultural e demais formas de opressão.

⁴³ *Idem, ibidem*, pp. 24 – 30.

⁴⁴ Cf. RAWLS, John, *A Theory of justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 9.

Young dá três exemplos que não se encaixariam no esquema distributivo: direitos, oportunidade e auto-respeito.

Rawls afirmara que a justiça dizia respeito à distribuição de “direitos e obrigações”.⁴⁵ Mas que significa distribuir um direito? Pode-se falar em ter um direito à divisão de bens materiais, recursos ou renda. Mas, nesses casos, o bem é distribuído, o direito não. “Direitos não são proveitosamente concebidos como posses. Direitos são relações, não coisas; eles são regras definidas institucionalmente que especificam o que as pessoas podem fazer umas em relação às outras. Direitos referem-se mais a fazer do que ter, a relações sociais que permitem ou proíbem agir”.⁴⁶

A distribuição de oportunidades provoca uma confusão similar. Se por oportunidade quer-se dizer “chance”, podemos falar em distribuir oportunidades ou em algumas pessoas terem mais oportunidades que outras. Quando se aposta em três números na roleta, há menos chance de acertar do que quando se aposta em seis: nesse sentido, há menos oportunidades. Porém, existe aqui algo diferente. As oportunidades são definidas como um estado de coisas que combina a ausência de obstáculos insuperáveis com a presença de meios - internos ou externos - que dão a alguém uma chance de superar os obstáculos que restam.⁴⁷ Nesse sentido, oportunidade é uma condição de possibilidade, que normalmente envolve uma configuração de regras e relações sociais, bem como habilidades e concepções individuais. Quando falamos que algumas pessoas têm “menos” oportunidades, isso soa como se as oportunidades fossem bens separáveis que possam ser aumentados ou diminuídos. Mas as oportunidades têm mais a ver com uma idéia de possibilidade que de posse. Não faz sentido falar de oportunidade como algo que se possui. Avaliar a justiça social de acordo com as oportunidades que as pessoas têm ou não, portanto, deve envolver a compreensão não de um resultado distributivo, mas de estruturas sociais que habilitam ou constroem os indivíduos em situações relevantes.

Por fim, assume-se que o auto-respeito é um bem primário que todas as pessoas devem ter para que a sociedade seja justa, ou ainda, fala-se em distribuição de auto-respeito. Mas o auto-respeito, diz Young, não é uma entidade

⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 7.

⁴⁶ YOUNG, Iris, *op. cit.*, 1990, p. 25.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 26.

ou um agregado mensurável. Rawls não fala em auto-respeito como algo em si passível de distribuição, mas sugere que arranjos distributivos provêem as condições de fundo para o auto-respeito. Certamente a posse de certos bens materiais pode ser condição do auto-respeito. Mas o auto-respeito também envolve condições não-materiais que não podem ser reduzidas aos arranjos distributivos.⁴⁸

Como entender então a idéia de justiça? Quando Young critica a noção de “justiça distributiva”, parece claro que o que ela tem em mente é o Estado providência (*welfare state*). Por outro lado, fica difícil compreender até que ponto as críticas podem ser estendidas também ao liberalismo igualitário de Rawls. Há, ao longo de toda a discussão proposta por Young, um emaranhado conceitual que precisa ser explicado. Todas as objeções apresentadas servem para mostrar que modelos distributivos de poder, direitos, oportunidades e auto-respeito funcionam de modo inadequado e que, por isso, a justiça deve ser concebida em outras bases. Para Young, a justiça deve ser pensada como a eliminação da dominação e da opressão. Apesar de oferecer uma definição um tanto confusa para ambas as categorias,⁴⁹ o que está em jogo aqui são os arranjos político-institucionais que deverão refletir as mudanças ocorridas no plano social em virtude do surgimento dos novos movimentos sociais.

A prova disso é que Young vai oferecer uma explicação para o conceito de opressão que ela entende ser o usado por esses movimentos nos Estados Unidos a partir da década de 60. Isso inclui uma reflexão sobre as condições de grupos oprimidos de mulheres, negros, chicanos, porto-riquenhos e outros hispânicos, índios, judeus, lésbicas, gays, árabes, asiáticos, idosos, classe trabalhadora, deficientes físicos e mentais. Tradicionalmente, a opressão está associada aos atos tirânicos de um grupo dominante. Os novos movimentos

⁴⁸ “As pessoas têm ou não auto-respeito em virtude de como elas se definem e como os outros as estimam (...). O ponto aqui é que nenhuma das formas nem todas as condições do auto-respeito podem ser concebidas significativamente como bens que os indivíduos possuem; elas são mais propriamente relações e processos nos quais as ações individuais são fixadas”. *Idem, ibidem*, p. 27.

⁴⁹ A opressão é entendida como “processos institucionais sistemáticos que impedem algumas pessoas de aprender e usar habilidades expansivas e satisfatórias em cenários socialmente reconhecidos, ou processos socialmente institucionalizados que inibem as habilidades das pessoas de agir e comunicar-se umas com as outras ou expressar seus sentimentos e perspectiva da vida social em contextos onde outros possam ouvir”. Já a dominação consiste em “condições institucionais que inibem ou impedem as pessoas de participar na determinação de suas ações ou condições de suas ações. As pessoas vivem em estruturas de dominação se outras pessoas ou grupos podem determinar sem reciprocidade as condições de suas ações, ou diretamente ou em virtude de conseqüências estruturais de suas ações”. *Idem, ibidem*, p. 38.

sociais, porém, introduziram um significado distinto ao apontar não para uma coerção imposta por um tirano ou por um grupo opressor, mas para práticas cotidianas muitas vezes inconscientes, reproduzidas institucionalmente e de forma sistemática nos procedimentos de tomada de decisão, na divisão do trabalho e na cultura. Racismo, sexismo, homofobia e discriminação em função da idade são formas distintas de opressão com suas próprias dinâmicas, distintas das dinâmicas de classe, ainda que possam interagir com elas.⁵⁰

Com o intuito de descrever as várias formas de opressão que afligem os grupos sociais, ela distingue cinco categorias: exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência.⁵¹ A idéia central expressa pelo conceito de *exploração* é a de que a opressão ocorre por meio de um processo estrutural de transferência de resultados do trabalho de um grupo social para beneficiar outro. Mas para Young, a exploração não se restringe às relações marxistas de classe, ela também ocorre sob as formas de gênero e raça, como por exemplo em decorrência do trabalho doméstico que as mulheres fazem para os homens e dos trabalhos de baixa remuneração reservados aos negros. O remédio para a exploração é uma reestruturação das instituições de tomada de decisão, da divisão do trabalho e também de uma mudança cultural. A *marginalização* é definida em termos de uma expulsão ou exílio do sistema do trabalho e da participação útil na vida social. Isso incluiria os casos que a sociologia do trabalho tem designado de *underclass*. A marginalização não é só uma questão de possuir ou não bens materiais. Muitos idosos, por exemplo, têm meios suficientes para viver confortavelmente, mas continuam oprimidos em seu *status* marginal. A *impotência* ocorre à medida que o poder é exercido sobre as pessoas, sem que elas possam participar ativamente das tomadas de decisão que afetam suas condições de vida e suas ações. Isso ocorre com aqueles que sempre têm de

⁵⁰ *Idem, ibidem*, pp. 40 - 2. Durante certo tempo, a teoria marxista mais ortodoxa limitou-se a uma análise da atividade produtiva e das relações de produção, cabendo às teóricas feministas ampliar esses conceitos para incluir atividades reprodutivas e relações de reprodução. Nesse sentido, uma questão importante era a de saber qual a relação entre as categorias de classe e gênero. Há quem diga, e Young parece nesse texto concordar, ter havido um “deslocamento do paradigma da produção” e que esse paradigma, portanto, não seria capaz de explicar também as relações de gênero. Sobre marxismo e feminismo, *vide* NICHOLSON, Linda, “Feminismo e Marx: integrando o parentesco com o econômico”, in BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (eds.), *Feminismo como crítica da modernidade. Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1987, pp. 23 – 37.

⁵¹ YOUNG, Iris, *op. cit.*, 1990, cap. II.

receber ordens, mas nunca podem dá-las, têm de ocupar uma posição na divisão do trabalho que lhes oferece pouca oportunidade de desenvolver suas habilidades, e estão sujeitos a um tratamento desrespeitoso. Essa opressão, segundo Young, é sofrida em grande parte pelos trabalhadores não-profissionais.

As três categorias precedentes de opressão têm em comum o fato de refletirem relações estruturais e institucionais que limitam os recursos materiais das pessoas oprimidas. Teóricos dos movimentos feministas e negros têm dado proeminência a uma outra forma de opressão, que ela vai chamar imperialismo cultural. O *imperialismo cultural* envolve a universalização da experiência e cultura dominantes de um grupo, e as estabelece como norma. Alguns grupos têm acesso exclusivo aos meios de interpretação e comunicação na sociedade. O grupo dominante, mesmo sem às vezes ter noção disso, expressa sua própria experiência como representativa de toda a humanidade. Enquanto isso, as outras culturas são reconstruídas como um “outro” estereotipado, como inferiores e desviantes do padrão “normal”. Por fim, a *violência* é uma ação sistemática contra membros de determinados grupos e que ocorre pura e simplesmente pelo fato de serem membros daqueles grupos. A opressão da violência consiste não somente na vitimação direta, mas na percepção diária, compartilhada por todos os membros de grupos oprimidos, de que eles estão sujeitos à violência apenas por causa de sua identidade. A xenofobia, o estupro, assassinato e espancamento de mulheres, pessoas de cor, gays e outros grupos é motivada pelo medo e ódio desses grupos.

Importa notar que Young atribui um caráter abrangente à sua descrição e pretende que ela dê conta de todas as formas de injustiça sofridas por grupos, tal como vêm sendo apontadas pelos movimentos sociais. Mas, afinal, que são grupos sociais? “Um grupo social é uma coletividade de pessoas distinta de pelo menos um outro grupo por formas culturais, práticas, ou modo de vida”.⁵² Os membros de um grupo têm uma afinidade específica uns com os outros em virtude de uma experiência similar ou modo de vida, que os levam a associar-se mais

⁵² *Idem, ibidem*, p. 43. Young quer contrastar sua definição de grupo com as de agregado e associação. “Um agregado é qualquer classificação de pessoas de acordo com algum atributo externo, arbitrário ou acidental. (...) Uma associação é uma instituição formalmente organizada, como um clube, corporação, partido político, igreja, sindicato. Ao contrário do modelo de agregação, a associação reconhece que grupos são definidos por práticas específicas. O problema é que esse modelo implicitamente concebe o indivíduo como ontologicamente anterior à coletividade. Um modelo contratualista de relações sociais é apropriado para conceber associações, normalmente voluntárias, mas não grupos”. *Idem, ibidem*, pp. 43 – 4.

entre si do que com aqueles não identificados com o grupo. Apesar de certos atributos objetivos, como cor da pele, sexo, idade, serem uma condição necessária para classificar a si mesmo ou outros como pertencentes a um grupo, é a identidade com certo *status* social, uma história comum que o *status* social produz e a auto-identificação que definem um grupo como tal.

A relação entre grupos, identidade e indivíduos é um tanto quanto ambígua em Young. O grupo, diz ela em determinado momento, constitui *parcialmente* a identidade das pessoas.⁵³ Logo em seguida ela afirma que as normas e categorizações de grupo são as que em grande medida constituem a identidade individual,⁵⁴ e que “a gente se descobre como membro de um grupo”.⁵⁵ Em todo o caso, o grupo é ontologicamente anterior ao indivíduo. Por essa razão, o que Young parece querer dizer é que ela defende a idéia de que um grupo constitui em parte a identidade do indivíduo, mas vários grupos sobrepostos constituem integralmente a identidade pessoal.

A política da diferença é a que oferece um tratamento diferenciado para grupos oprimidos a fim de permitir o autodesenvolvimento e a autodeterminação, que Young associa a ausência, respectivamente, de opressão e dominação. É a diversidade de grupos que possibilita o objetivo de uma “participação plena e inclusão de todos nas instituições mais importantes da sociedade e a oportunidade substantiva e socialmente provida de que todos possam desenvolver e exercitar suas capacidades e realizar suas escolhas”⁵⁶

Esse tratamento diferenciado é então traduzido da afirmação dos grupos oprimidos para normas e políticas públicas: ela quer, além de um sistema geral de direitos que são os mesmos para todos, um sistema mais específico de políticas e direitos de grupos (*group-conscious*),⁵⁷ como, por exemplo, direitos especiais para mulheres e índios, ensino bilíngüe nas escolas e ações afirmativas para afro-descendentes. Só assim pode-se desmascarar o privilégio de alguns grupos e que uma retórica da mesmice (*sameness*) ajuda a esconder. A cegueira às diferenças não permite ver que os grupos oprimidos sofrem grandes

⁵³ YOUNG, *op. cit.*, 1990, p. 44, (grifo, RN).

⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 45.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 46.

⁵⁶ É esse o objetivo da justiça e que ela denomina “igualdade social”. *Idem, ibidem*, p. 173.

⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 174.

desvantagens na luta com grupos privilegiados e que estes, ao defender um ideal de humanidade universal, não se dão conta de sua própria especificidade.

A afirmação positiva da diferença ajuda a entender o relacionamento entre os grupos privilegiados e não-privilegiados. Para Young, quando as feministas afirmaram a validade e o valor de um comportamento afetivo e carinhoso; quando os *gays* descreveram o preconceito dos heterossexuais como homofóbico e sua própria sexualidade como positiva e capaz de prover um autodesenvolvimento; quando os negros afirmaram uma tradição afro-americana distinta, então a cultura dominante foi forçada a descobrir pela primeira vez sua especificidade: anglo-saxã, européia, cristã, masculina e heterossexual. Na luta política em que os grupos oprimidos insistem no valor positivo de sua cultura e experiência específica, torna-se cada vez mais difícil para os grupos dominantes ostentar normas neutras e universais, e construir os valores e comportamentos dos oprimidos como algo desviante, pervertido ou inferior.⁵⁸

Há o receio de que a política de diferença possa provocar um efeito colateral, ou seja, aumentar o estigma que os grupos oprimidos carregam. Mas a aposta de Young é que uma politização das diferenças, já presentes na vida social, possa trazer os ganhos emancipatórios que esses movimentos tanto buscam.⁵⁹ Ao colocar a própria noção de diferença no terreno da luta política, Young também visa a escapar de outro problema, já discutido no debate feminista: o de uma “diferença reificada”. Não se trata, portanto, de formular uma concepção essencialista, mas sim de pensar a diferença como um processo por meio do qual o grupo é definido e alterado. “Certamente é difícil articular elementos positivos de afinidade do grupo sem transformá-los em essência, e esses movimentos nem sempre conseguem fazê-lo. Mas eles estão desenvolvendo uma linguagem para descrever sua posição social similar, as relações de uns com os outros, e suas percepções e perspectivas similares da vida social”.⁶⁰ A relação entre diferentes grupos é importante, pois além de denunciar o suposto universalismo dos grupos

⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 166.

⁵⁹ “Uma vez que ignorar as diferenças na política pública não quer dizer que as pessoas as ignorem na vida e interação cotidianas, não importa como, a opressão continua mesmo quando a lei e a política declaram todos iguais. Portanto, eu penso que para muitos grupos e em muitas circunstâncias há um maior empoderamento quando se afirma e reconhece na vida pública as diferenças que já existem na vida social”. *Idem, ibidem*, p. 169.

⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 172.

opressores, contrastando-os com a especificidade, por exemplo, de grupos de negros, mulheres, homossexuais e deficientes, impede que os grupos oprimidos fiquem insulados uns dos outros. Assim, grupos de mulheres podem sobrepor suas experiências, atributos e objetivos a grupos de negros, homossexuais, idosos, dentre outros.

O que se viu até agora foi o estabelecimento de uma relação entre a diferença no plano social, detectada pela emergência dos novos movimentos sociais, com o que seria o reflexo dessa diferença no plano político-institucional. Na seção seguinte, com as críticas que Nancy Fraser faz à Young e a partir de uma proposta de integrar redistribuição e reconhecimento, vai-se tratar de uma tensão entre diferença e igualdade. Essa tensão cresce à medida que se quer conjugar as reivindicações por diferença com políticas e direitos igualitários, tendo-se às vezes de optar ora por um, ora por outro.

1.4 – Redistribuição e Reconhecimento

A crítica fundamental que Fraser faz à Young é a de que há ambigüidades em alguns de seus conceitos centrais e que ela mistura elementos de dois paradigmas – redistribuição e reconhecimento – sem, porém, integrá-los.⁶¹ Young não utiliza os termos “redistribuição” e “reconhecimento”, e pretende rejeitar qualquer tipo de dualismo que possa dividir questões de justiça desse modo. Ao contrário, ela prefere a definição de “cinco faces da opressão” a fim de evitar a distinção entre cultura e economia política. No entanto, alega Fraser, um esquema bifocal de redistribuição e reconhecimento perpassa por todo o livro *Justice and the Politics of Difference*.⁶² Assim, a descrição da opressão inclui tanto as injustiças enraizadas na economia política, como por exemplo a “exploração”, quanto as enraizadas na cultura, como o “imperialismo cultural”.

⁶¹ Cf. FRASER, Nancy, “Culture, political economy, and difference. On Iris Young’s *Justice and the Politics of Difference*”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, pp. 189 – 205; YOUNG, Iris, “Unruly categories: a critique of Nancy Fraser’s dual systems theory”, *New Left Review*, n. 222, 1997, pp. 147 – 160; FRASER, Nancy, “A Rejoinder to Iris Young”, *New Left Review*, n. 223, 1997, pp. 126 – 129.

⁶² FRASER, Nancy, “Culture, political economy, and difference. On Iris Young’s *Justice and the Politics of Difference*”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, p. 190.

Segundo Fraser, as objeções de Young ao “paradigma distributivo” não constituem um argumento persuasivo contra as abordagens que avaliam a justiça dos arranjos sociais em termos de como eles distribuem vantagens e desvantagens econômicas.⁶³ Apesar de serem feitas a partir de um “ponto de vista da distribuição”, essas avaliações não implicam necessariamente que remédios contra a injustiça sejam limitados a medidas paliativas de alocação de recursos. Eles podem prover uma justificativa para condenar a “estrutura básica” da sociedade e almejar sua completa transformação (o que Fraser vai chamar “redistribuição transformativa”).⁶⁴

Certamente o reconhecimento é o “centro gravitacional” do trabalho de Young, porém a redistribuição também tem aí um papel, ainda que modesto, a ser desempenhado. Nesse sentido, a tarefa de Fraser será apontar como essa distinção dual dá conta das categorias criadas por Young e que, além disso, uma integração de ambos os paradigmas oferece uma perspectiva emancipatória mais ampla do que a proposta pela política da diferença.

A definição de opressão⁶⁵ tem um aspecto cultural que corresponde aos impedimentos da expressão de experiências pessoais. A inibição da expressão e da comunicação, diz Fraser, encontra-se enraizada na falta de reconhecimento cultural. O aspecto político-econômico, por sua vez, surge quando se fala em processos institucionais sistemáticos que impedem as pessoas de aprender e usar habilidades. A inibição do desenvolvimento dessas habilidades encontra-se enraizada na divisão do trabalho. A dimensão cultural sugere que as capacidades e habilidades das pessoas oprimidas estejam de certo modo intactas, pois o que as aflige é a falta de reconhecimento e menosprezo de seus modos de expressão cultural, definidos em termos de grupos. A dimensão político-econômica, por outro

⁶³ “Em um aspecto, ela [a crítica de Young ao ‘paradigma distributivo’] recapitula a objeção marxiana às abordagens que focam exclusivamente padrões estatais finalísticos de alocação de bens e posições tangíveis entre indivíduos, tais como renda, cargos ou posições, enquanto negligenciam os processos estruturais fundamentais que os produzem. Aqui, o alvo da crítica é ‘o ponto de vista da distribuição’, ao invés do ‘ponto de vista da produção’. Em outro aspecto, porém, Young recapitula a objeção de Amartya Sen às abordagens que focam a distribuição de bens, ao invés de capacidades, pela qual as pessoas são dadas a atuar como consumidores passivos e não como agentes. Aqui o objetivo da crítica não é a distribuição *per se*, mas a distribuição dos bens errados. Em um terceiro aspecto, finalmente, a crítica de Young objetiva precisamente as abordagens, como as de Sen, que tratam de intangíveis tais quais as capacidades como focos e objetos da distribuição. Aqui o alvo é a ‘reificação’”. *Idem, ibidem*, p. 191.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 191.

⁶⁵ Cf. n. 49 *supra*.

lado, sugere que certas capacidades dos oprimidos não foram realizadas, pois eles sofrem com a falta de oportunidade para crescer, aprender e aumentar suas habilidades em um trabalho socialmente valorizado. “A face cultural da definição, portanto, é um problema de menosprezo; a face político-econômica, ao contrário, é um problema de subdesenvolvimento”.⁶⁶

A mesma diferenciação bipartida ocorre também com a definição que Young dá de grupo social. Um grupo diferencia-se dos demais em função de formas culturais, práticas ou modos de vida específicos.⁶⁷ Ao longo do livro, diz Fraser, há diferentes entendimentos sobre o modo de formação da afinidade de grupo. Em alguns casos, a afinidade de grupo é simplesmente resultado de *formas culturais compartilhadas*, como, por exemplo, nos grupos étnicos. Em outros casos, Young declara que a afinidade resulta da *posição compartilhada pelas pessoas na divisão do trabalho*, dando curiosamente como exemplo o gênero. Por fim, ela sugere que a afinidade de grupo advém do resultado de *uma experiência compartilhada de hostilidade*, caso em que as pessoas do grupo são estigmatizadas como o “outro”. O exemplo é o dos judeus na Alemanha nazista.⁶⁸ Mais uma vez, Young invoca um conceito singular – o grupo social – para cobrir fenômenos culturais e político-econômicos. Enquanto isso, Fraser prefere falar em “grupos baseados na cultura” e “grupos baseados na economia política”: o primeiro corresponde a grupo étnico e o segundo, à classe social.

A grande atração exercida pela idéia de grupo social é que ela oferece a possibilidade de uma noção singular para vários modos distintos de coletividade. O problema, porém, é que isso acaba por simplificar demais as coisas. É o caso, para Fraser, em que ocorre uma assimilação de gênero, “raça”, grupos étnicos, sexualidade, nacionalidade e classes sociais ao modelo único do grupo social afim. Isso pode implicar a preponderância de um determinado tipo de coletividade na própria noção de grupo. Nesse sentido, a política da diferença oferece uma visão emancipatória muito restrita, pois está especialmente ligada à situação dos grupos étnicos. Os grupos étnicos servem de paradigma tanto para

⁶⁶ FRASER, Nancy, “Culture, political economy, and difference. On Iris Young’s *Justice and the Politics of Difference*”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, p. 194.

⁶⁷ Vide p. 33 *supra*.

⁶⁸ FRASER, Nancy, “Culture, political economy, and difference. On Iris Young’s *Justice and the Politics of Difference*”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, p. 195.

coletividades de judeus, irlandeses e italianos que vivem nos Estados Unidos, como para gays, lésbicas, mulheres, afro-descendentes, idosos, pessoas com algum tipo de deficiência, indígenas e classe trabalhadora.⁶⁹ Nos casos em que a diferença em questão é a do tipo das culturas étnicas, pode ser plausível considerar justa a afirmação e o fomento da diversidade cultural. Porém, e esse é o argumento de Fraser, quando as diferenças culturais estão associadas à posição econômica, a política da diferença pode estar sendo mal empregada. O que se busca é justamente o oposto, ou seja, o fim da diferenciação com a reestruturação da divisão do trabalho. A partir daí, a redistribuição pode tornar o reconhecimento desnecessário.⁷⁰

Fraser cria uma teoria do reconhecimento baseado no *status* social. Para isso, ela pensa o conceito não em termos de uma auto-realização ética,⁷¹ mas de um *status* que precisa ser reconhecido pelos padrões institucionalizados de valor cultural a fim de que os atores possam participar de modo paritário na interação social. Ao conceito de reconhecimento, Fraser atribui um conteúdo ao mesmo tempo empírico e analítico que pode estar faltando em outras abordagens,

⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 196.

⁷⁰ Após os debates com Fraser, Young muda radicalmente sua posição e passa a empregar fortemente a perspectiva redistributiva em sua teoria. Vale destacar três pontos principais da mudança. Em primeiro lugar, ela reforça a idéia de uma dimensão estrutural que tem como paradigma a classe econômica e que não estava presente em trabalhos anteriores. Nesse sentido, há uma distinção entre grupos sociais culturais e estruturais. As pretensões fundamentais de justiça referem-se mais a experiências de desigualdade estrutural do que a diferenças culturais, por isso, o combate à injustiça, em grande parte provido pelo Estado, deve prioritariamente atacar a opressão aos grupos estruturais, incluindo aí políticas distributivas. Young, quem diria, chega a afirmar que a “regulação estatal autorizada pode limitar os efeitos nocivos do poder econômico. Planejamento econômico, políticas redistributivas e a provisão direta de bens e serviços pelo Estado podem minimizar a privação material e suprir o bem-estar de todos os membros da sociedade”. Em segundo lugar, ela assume uma posição mais individualista, pois o aspecto relacional de sua teoria não se dá mais entre grupos, mas entre grupos e indivíduos. Os agentes têm uma autonomia maior para decidir sobre a influência dos grupos na formação de suas identidades. Por último, a política da diferença, que antes era praticamente sinônima de política da identidade (*identity politics*), não é mais o critério emancipatório. Agora, o crucial é a inclusão nos processos democráticos, o que sugere um tratamento mais igualitário. De todo o modo, a política de identidade pode continuar sendo usada, mas como resposta a experiências de desrespeito sofridas pelo grupo. Ela alerta, porém, que questões aparentemente culturais geralmente envolvem aspectos estruturais e, portanto, econômicos. Cf., YOUNG, Iris, *Inclusion and democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000; (citação da página 189).

⁷¹ O contraste aqui ocorre com as teorias do reconhecimento de Charles Taylor e Axel Honneth. TAYLOR, Charles, “The Politics of recognition”, in GUTMANN, Amy (ed.), *op. cit.*, pp. 25 – 73 e HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*, São Paulo, 34, 2003.

⁷² e ainda procura integrar duas perspectivas distintas para formar uma concepção “bidimensional” de justiça que inclua tanto a distribuição e o reconhecimento, sem reduzi-los um ao outro.

De um lado, a justiça tem relação com a estrutura político-econômica da sociedade. O que conta como sua violação é a má distribuição de recursos e que ocasiona uma separação de classes a partir da qual o proletário tem suas energias usurpadas a fim de beneficiar outros, constituindo um esquema de exploração. De outro, a justiça tem uma base cultural. Segundo Fraser, a luta por reconhecimento tornou-se a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Nesses conflitos, denominados por ela de “pós-socialistas”, as identidades de grupos substituem interesses de classe como principal fator de mobilização política. O que esses movimentos contestam são as injustiças de caráter cultural ou simbólico, arraigadas no *status* social e em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Exemplos do primeiro tipo de injustiça incluem “exploração (ter os frutos do próprio trabalho apropriado para o benefício de outros); marginalização econômica (estar limitado a trabalho indesejável ou pobremente remunerado ou ter o acesso ao trabalho assalariado completamente negado) e privação (ter negado um padrão material adequado de vida)” ⁷³ e do segundo, “dominação cultural (estar sujeito a padrões de interpretação e de comunicação associados a outra cultura e que são estranhos e/ou hostis à sua própria); não-reconhecimento (tornar-se invisível por meio de práticas representacionais autoritárias, comunicativas e interpretativas de sua própria cultura); e desrespeito (ser rotineiramente difamado ou injuriado em representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana)”. ⁷⁴

Mas ela faz questão de dizer que essa distinção entre injustiça econômica e injustiça cultural é analítica. Na prática, as estruturas da economia política e os significados da representação cultural são inseparáveis: até “as instituições econômicas mais relevantes têm uma dimensão cultural irredutível,

⁷² Para uma comparação, vide ZURN, Christopher, “Identity or status? Struggles over ‘recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor”, *Constellations*, v. 10, n. 4, 2003, pp. 519 – 37 e MATOS, Patrícia, “O Reconhecimento, entre a justiça e a identidade”, *Lua Nova*, n. 63, 2004, pp. 143 – 161.

⁷³ FRASER, Nancy, “From Redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a ‘postsocialist’ age”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, p. 13.

⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 14.

constitutiva; elas estão repletas de normas e significados. Por outro lado, mesmo as práticas culturais mais discursivas têm uma dimensão político-econômica irreduzível, constitutiva; elas são escoradas por suportes materiais”.⁷⁵ Fraser propõe, então, que os aspectos emancipatórios envolvidos nas duas problemáticas sejam integrados em um esquema abrangente singular. Em termos teóricos, a tarefa é delinear um conceito bidimensional de justiça que possa acomodar reivindicações por igualdade social e reivindicações por reconhecimento das diferenças. Em termos práticos, a tarefa é delinear uma orientação política programática que possa integrar o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas de reconhecimento.⁷⁶

Fraser constrói um *continuum* onde se localizam, em um extremo, casos de justiça distributiva e, em outro, casos relacionados ao modelo de reconhecimento. A posição intermediária é ocupada pelas situações que oscilam entre ambos os remédios da injustiça: a redistribuição e o reconhecimento. No primeiro caso, a opressão de classe é a que está mais próxima desse tipo ideal. No final do espectro, grupos que sofrem opressões culturais “puras” servem de parâmetro, como os que padecem de uma sexualidade menosprezada, arraigada na estrutura cultural-valorativa da sociedade. Nesse sentido, gays e lésbicas são as vítimas da segunda forma de injustiça.

Essas duas situações requerem remédios distintos. “Quando lidamos com coletividades que se aproximam do tipo ideal da classe trabalhadora explorada, estamos diante de injustiças distributivas que exigem remédios redistributivos. Quando lidamos com coletividades que se aproximam do tipo ideal da sexualidade menosprezada, ao contrário, estamos diante de injustiças de não-reconhecimento que exigem remédios de reconhecimento. No primeiro caso, a lógica do remédio é a de extinguir o grupo como tal. No segundo caso, ao contrário, é a de valorizar a condição de grupo através do reconhecimento de sua especificidade”.⁷⁷

⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 15.

⁷⁶ FRASER, Nancy, “Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation”, in FRASER, Nancy; HONNETH, Axel, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Nova York, Verso, 2003, p. 9.

⁷⁷ FRASER, Nancy, “From Redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a ‘postsocialist’ age”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, p. 19.

No meio do *continuum*, encontram-se os casos ambivalentes. Raça e gênero, afirma Fraser, são dois casos paradigmáticos, pois englobam dimensões político-econômicas e cultural-valorativas. Por um lado, o gênero estrutura a divisão entre trabalho “produtivo” assalariado e trabalho “reprodutivo” e doméstico não-assalariado, por outro, também apresenta elementos ligados ao sexismo cultural, à desvalorização do que é visto como “feminino” e outras formas de discriminação. De modo análogo, a raça tanto serve para estruturar uma divisão do trabalho que reserva aos “brancos” as melhores posições, empregos e salários, quanto para servir a vários tipos de racismo e depreciação. Essa ambigüidade ajuda a explicar, segundo ela, por que a história dos movimentos feministas e negros, principalmente nos Estados Unidos, apresentam um padrão de oscilação entre integração ao grupo majoritário da população e afirmação das diferenças.

Uma outra distinção ainda é feita a respeito dos remédios cabíveis em cada caso de injustiça. Ela denomina remédios afirmativos os voltados para a correção de resultados indesejáveis de arranjos sociais, sem perturbar o arcabouço que os gera. Por remédios transformativos, ao contrário, entendem-se os remédios orientados para a correção dos resultados indesejáveis precisamente pela reestruturação do arcabouço que os produz. Nesse sentido, o remédio afirmativo para a opressão da classe trabalhadora explorada é o Estado de bem-estar liberal, enquanto o remédio transformativo seria uma reestruturação profunda das relações de produção. Já o remédio afirmativo das injustiças culturais ou simbólicas é um multiculturalismo reparador do desrespeito por meio da diferenciação entre grupos, enquanto o remédio transformativo seria uma desconstrução de categorias como gênero e “raça”.⁷⁸

Em trabalhos mais recentes, Fraser tem preferido uma abordagem mais pragmática e contextualizada das políticas de redistribuição e reconhecimento. Ao invés de fazer uma recomendação geral e *a priori* das políticas a serem adotadas, como, por exemplo, reivindicar o reconhecimento das diferenças, ela diz que é preciso considerar antes o que as pessoas necessitam para serem tratadas de forma paritária. O núcleo normativo de sua teoria passou a ser então a noção de *paridade de participação*. Segundo esse preceito, a justiça exige que os arranjos sociais permitam a todos os membros da sociedade interagir

⁷⁸ *Idem, ibidem*, p. 27 – 8.

entre si como pares. Para isso, ao menos duas condições precisam ser satisfeitas: uma distribuição de recursos materiais deve assegurar aos participantes independência e “voz”, e os padrões institucionalizados de valor cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e assegurar igual oportunidade para que eles obtenham estima social.⁷⁹

Apesar de reivindicar redistribuição e reconhecimento, a tentativa de Fraser de integrar ambas as pretensões de justiça pode ser questionada. Há certa preponderância do paradigma redistributivo/igualitário em seu modelo. Prova disso é que o reconhecimento deve ser concedido apenas como meio para se chegar a um ideal de igualdade – a paridade de participação. Se ela responsabiliza Young por derivar toda a sua política da diferença do modelo de grupos étnicos, Fraser não oferece um remédio satisfatório para as questões de identidade étnica ou para as lutas por reconhecimento derivadas de identidades lingüísticas ou religiosas.⁸⁰ A solução transformativa, que parece ser a preferida por Fraser, implica o fim das diferenças através da desconstrução das categorias de gênero, “raça”, etnia ou qualquer outra marca de distinção.

Neste primeiro capítulo, procurou-se mostrar a origem das discussões feministas e alguns de seus desdobramentos recentes, além de como o reconhecimento das diferenças, não só de gênero, mas de cultura, “raça”, sexualidade, tornou-se uma forma de reivindicação política. Some-se a isso uma tentativa de integrar essas pretensões por reconhecimento com uma política de redistribuição a fim de combater não só as desigualdades “culturais”, como também as injustiças de natureza “político-econômica”.

O capítulo seguinte prossegue com a apresentação de uma proposta que busca oferecer alternativas à noção de grupo social. Nesse sentido, a cultura, que parece ter-se tornado uma reificação da identidade dos movimentos sociais,

⁷⁹ FRASER, Nancy, “Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation”, in FRASER, Nancy; HONNETH, Axel, *op. cit.*, p. 36. Segundo Fraser, aqueles que reivindicam reconhecimento devem, para justificar suas exigências, mostrar em processos públicos de deliberação democrática que padrões institucionalizados de valor cultural negam-lhes injustamente as condições intersubjetivas de paridade de participação e que a remoção desses padrões representa um passo em direção à paridade. “(...) [A] justiça poderia em princípio requerer o reconhecimento da diferença, em adição à nossa humanidade comum; mas se ela o faz, então cada caso dado só pode ser determinado pragmaticamente à luz dos obstáculos à paridade de participação específica para o caso”. *Idem, ibidem*, p. 48.

⁸⁰ PHILLIPS, Anne, “From inequality to difference: a severe case of displacement?”, *New Left Review*, n. 224, 1997, p. 152.

precisa ser pensada em termos de negociação política. Talvez apenas por esse caminho possa ser possível encontrar uma mediação entre aquelas reivindicações por reconhecimento e o Estado democrático de direito. Propostas como a “política da diferença” ou a do multiculturalismo correm o risco de representar uma ameaça aos indivíduos, à medida que pretenderem impor uma forma de vida de um grupo aos seus membros individuais. Somente se a cultura for pensada em termos de negociação no âmbito da esfera pública democrática é que se torna possível pensar na mediação entre liberdade, igualdade e diferença.

CAPÍTULO 2 – DILEMAS DE UMA DEMOCRACIA MULTICULTURAL

2.1 – Por uma Noção Construtivista de Cultura

A contribuição de Seyla Benhabib ao debate feminista norte-americano talvez seja a que mais se distancie da aliança com o pós-modernismo. Ela é bastante cética quanto aos ganhos a serem obtidos pelo movimento feminista junto a uma versão forte da tese de “morte do sujeito”. A visão segundo a qual o sujeito que produz o discurso não é nada mais do que produto do discurso criado, ou melhor, não é nada mais do que “uma outra posição na linguagem” (Butler) não apenas indetermina a visão normativa das políticas e da teoria feminista, mas acaba indeterminando o discurso do próprio teórico. Não apenas a política feminista, como também a teorização coerente torna-se impossível se a fala e o pensar do *self* são substituídos por “posições de autoridade”, e se o *self* torna-se um ventríloquo para os discursos “mobilizados” ou operados por meio dele.⁸¹

Benhabib é árdua defensora da idéia de que não pode haver crítica social sem filosofia. Ela insiste que uma crítica social situada, como defendem algumas feministas⁸², tem de pressupor que as narrativas de nossa cultura são tão

⁸¹ BENHABIB, Seyla, “Feminism and the question of postmodernism”, in BENHABIB, Seyla, *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Nova York, Routledge, 1992, p. 216. Quando se vai discutir sexo, gênero e orientação sexual, nem tudo pode ser tomado como exterior aos agentes. Benhabib distingue a “construção social e cultural da sexualidade” de um lado, e a “formação da direcionalidade do desejo corporal”, de outro. Considerando, diz ela, toda a informação de que dispomos hoje sobre a multiplicidade desviante e a variedade do erotismo humano e dos rituais, jogos, fantasias, mitos e ideais sexuais – do homoerotismo da cultura grega antiga ao mágico e generoso erotismo da antiga arte indiana do amor (*kamasutra*), dos elaborados rituais de sedução e cortejo das culturas islâmicas antigas à ostensividade de uma sexualidade óbvia e simplória, nas democracias ocidentais de massa, tal qual um bem a ser obtido, como qualquer outro, a um preço – considerando tudo isso, disputar a construção social e cultural da sexualidade seria temerário. Porém, ela continua, a formação da direcionalidade do desejo para o indivíduo humano é um processo extremamente complexo, no qual a “memória do corpo”, do “soma”, da “carne” desempenha um papel crucial. A cultura não “constrói” tudo – o corpo humano não é uma tábua rasa na qual tudo é inscrito através de mecanismos de ação e socialização. O corpo é um meio ativo com suas próprias disposições e “hábitos”, que processa, direciona e desvia as influências que chegam a ele de fora, de acordo com seus próprios modos acumulados de ser em relação ao mundo. *Idem, ibidem*, p. 236, n. 37.

⁸² FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda, “Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism”, in NICHOLSON, Linda (ed.), *Feminism/postmodernism*, Nova York, Routledge, 1990, pp. 19 – 38 e FRASER, Nancy, “False antitheses. A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, pp. 207 - 223. Fraser e Nicholson opõem-se a qualquer tentativa de formulação de uma metanarrativa histórica e de uma teoria fundacionista do feminismo. Ao invés disso, preferem pensar em narrativas locais, situadas histórica e socialmente.

unívocas e incontroversas que ao apelarmos a elas podemos nos livrar da tarefa de uma reconstrução avaliativa. A crítica social precisa da filosofia justamente porque as narrativas de nossas culturas são tão conflitantes e irreconciliáveis que, mesmo quando apelamos a elas, uma certa ordem das prioridades normativas, uma declaração de nossas pressuposições metodológicas guiando a escolha das narrativas e uma clarificação desses princípios em nome dos quais falamos são inevitáveis.⁸³

Em lugar de uma crítica situada ou de uma “reflexão na experiência”, Benhabib prefere manter uma certa distância em sua análise da era “pós-socialista”. A crítica social não necessita, contudo, ser um exílio, diz ela. Mas pressupõe um “distanciamento das certezas cotidianas”, que podem ser elas mesmas reafirmadas à medida que passam por um nível mais alto de análise e justificação. “Talvez a nostalgia de uma crítica situada seja ela mesma uma nostalgia do lar, das certezas de nossa própria cultura e sociedade em um mundo em que nenhuma tradição, nenhuma cultura e nenhuma sociedade podem continuar existindo sem interação e colaboração, confrontação e troca”.⁸⁴

Ao contrário, portanto, de Iris Young, que busca fazer política diretamente a partir da sociologia dos movimentos sociais, e de Nancy Fraser, que evita qualquer estratégia fundacionista de crítica social, preferindo antes a reconstrução de narrativas situadas, Seyla Benhabib defende uma maior separação entre o teórico e o objeto a fim de preservar a dimensão crítica de uma teoria social cuja pretensão de validade não está no contexto. Para isso, ela se propõe a dar três passos em direção a um universalismo pós-metafísico. Primeiro, o ceticismo geralmente encontrado nas teóricas feministas quanto às pretensões “legislativas” da razão cede lugar à idéia, proposta por Karl-Otto Apel e Jürgen

Isso inclui relatos locais dos modos de resistência das mulheres, histórias que reavaliem formas previamente menosprezadas da cultura feminina e genealogias de categorias naturalizadas que escondem formas de opressão. A vantagem desse tipo de “teoria pós-moderna”, dizem elas, é sua utilidade para a “prática política feminista contemporânea”. Para Benhabib, isso não seria pós-moderno. Uma historiografia pós-moderna é uma proliferação “estética” de estilos que cada vez mais embaça as distinções entre história e literatura, narrativa factual e criação imaginária. Para os pós-modernos, “o conteúdo é derivado do estilo”. Fraser e Nicholson podem reconciliar seus compromissos políticos com sua simpatia pelo pós-modernismo apenas porque elas substituíram o pragmatismo teórico pelas pretensões “hiperteóricas” da historiografia pós-moderna. Cf. BENHABIB, Seyla, “Feminism and the question of postmodernism”, in BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 1992, p. 221.

⁸³ *Idem, ibidem*, p. 226.

⁸⁴ *Idem, ibidem*, p. 227.

Habermas, de uma racionalidade comunicativa e de uma reformulação universal-pragmática de filosofia transcendental. Segundo, adota a premissa de uma “estrutura narrativa de ações e identidade pessoal” a partir da qual se pensa o *self* não como *cogito* desencarnado ou como continuidade de uma substância no tempo, e sim como sendo formado através de processos de socialização, em que se torna uma pessoa, adquire uma linguagem e uma razão, desenvolve um senso de justiça e autonomia e é capaz de projetar uma narrativa em um mundo onde não é só autor, mas também participante. Por fim, pensa um ponto de vista moral como o resultado contingente de uma forma interativa de racionalidade, que reflete um certo estágio no desenvolvimento de seres humanos linguisticamente socializados.⁸⁵

O que particularmente interessa aqui é ver como Benhabib responde com seu “projeto de universalismo interativo” a um certo tipo de relativismo que vem a reboque da política da diferença e do multiculturalismo. Frequentemente, as discussões sobre o multiculturalismo têm sido dominadas por teses de “incomensurabilidade” e “intradutibilidade” das culturas, de coerência e pureza dos grupos sociais baseados na identidade e por suposições de limites bem definidos entre as peças do “mosaico multicultural”. Em contraste, diz ela, devemos ver as culturas humanas como constantes criações, recriações e negociações de limites imaginários entre “nós” e os “outros”.⁸⁶

Hoje, mais do que nunca, é difícil conceber a cultura sem olhar para as interligações existentes entre os diversos grupos sociais. Uma teoria da cultura, seja ela pensada a partir da idéia de *Kultur* ou, em contraste, por meio da categoria de *civilisation*, deixa de ser útil no momento em que percebemos que as diferenças culturais operam não apenas entre, mas dentro das sociedades. Como a própria história do movimento feminista mostrou, a cultura tem de ser pensada como negociação, e é isso que sugere Benhabib.⁸⁷

⁸⁵ As interlocuções de Benhabib com a tradição da teoria crítica e o desenvolvimento de sua teoria moral encontram-se, respectivamente, em BENHABIB, Seyla, *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of Critical Theory*, Nova York, Columbia University Press, 1986 e BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 1992.

⁸⁶ BENHABIB, Seyla, *The Claims of culture. Equality and diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 8.

⁸⁷ Sobre as teorias clássicas da cultura, vide WIEVIORKA, Michel, *A Diferença*, Lisboa, Fenda, 2002, p. 27 e ss.

Em *The Claims of Culture*, Benhabib oferece, em lugar da noção essencialista de grupos sociais, uma visão segundo a qual as ações e a cultura que as informa são constituídas através de relatos narrativamente contestados. Partindo-se do olhar do observador, a unidade e coerência de uma cultura parecem ser necessárias para a própria compreensão de quem está “de fora”. Os participantes “de dentro” da cultura, entretanto, vivenciam suas tradições, histórias, rituais e símbolos, por meio de relatos narrativos que apesar de compartilhados são (ou podem ser) contestados. Isso porque (1) as ações e relações humanas são formadas por uma dupla hermenêutica – identificamos o *que* fazemos através de um *relato* do que fazemos – que implica que palavras e ações sejam cooriginárias e (2) as ações e interações humanas não são apenas constituídas por descrições que juntas formam uma “rede de narrativas”, mas também se constituem por meio das instâncias dos atores que avaliam seus próprios atos. Há narrativas de segunda-ordem que impõem uma atitude normativa em relação aos feitos de primeira-ordem. O que chamamos “cultura” é o horizonte formado por essas instâncias avaliativas, através das quais uma cadeia infinita de seqüências espaço-temporais é demarcada como “boa” e “má”, “sagrada” e “profana”, “pura” e “impura”.⁸⁸

É preciso entender que o fato de as culturas serem narrativamente construídas não significa que elas sejam fictícias, pelo contrário. Os limites das culturas são sempre bem guardados, suas narrativas purificadas e seus rituais cuidadosamente monitorados pelos que dela fazem parte, diz Benhabib. Ao observador, no entanto, cabe a precaução de não tomar as narrativas dos grupos e indivíduos por seu valor nominal. Quando ativistas de um movimento social, por exemplo, se referem a um conjunto de práticas, rituais e símbolos como “negritude”, é possível que eles próprios guardem divergências sobre o significado dessa denominação (se o que a define é o penteado, as roupas, a religião, o modo de vida) e, ao mesmo tempo, façam dela sua identidade comum para combater o racismo. O problema é fazer derivar, diretamente da “negritude”, e, portanto, sem mediações, uma pretensão normativa que afete a todos, ativistas ou não.

Benhabib repensa, assumindo um tom quase “antropológico”, a categoria cultura. Porém, ao mesmo tempo em que ela tem de prover uma

⁸⁸ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, pp. 6 – 7.

conceitualização mais adequada dos problemas enfrentados pelas sociedades multiculturais, ela também precisa pensar em como uma noção construtivista de cultura responde às pretensões normativas que lhe são dirigidas.⁸⁹ É difícil dizer em que medida Benhabib está desenvolvendo um conceito puramente normativo, contudo importa verificar quais implicações são tiradas daí.

2.2 – Direitos Culturais de Grupos

Não resta dúvida de que a teoria que Benhabib desenvolve para entender a cultura é uma proposta interessante tanto do ponto de vista analítico como do ponto de vista normativo. No primeiro caso, ela refuta a hipótese, sempre presente nos debates atuais, de que as culturas sejam entidades holisticamente concebidas. Isso traz consequências para o segundo caso, que é o de saber como a teoria democrática pode lidar com os conflitos envolvendo questões culturais. Não raros são os casos em que se busca uma política de reconhecimento em resposta à opressão sofrida por grupos e culturas. No entanto, isso por vezes traz o sério risco de se afirmar a necessidade de uma auto-realização coletiva em detrimento dos direitos individuais.

Segundo Benhabib, a categoria *reconhecimento*, originalmente utilizada pelo idealismo alemão para explicar a formação intersubjetiva das identidades individuais, tornou-se o conceito central na reflexão sobre todos os conflitos e movimentos sócio-culturais contemporâneos.⁹⁰ Ainda que se aceite a idéia de uma constituição intersubjetiva do *self* através de práticas dialógicas que pressupõem o reconhecimento, a tese dela é a de que isso não traz necessariamente implicações políticas; em particular, não significa que se possa tirar daí uma justificativa para a adoção de uma política da diferença/identidade.

Charles Taylor foi o primeiro autor contemporâneo a reconstruir a formação da subjetividade moderna a partir da idéia de reconhecimento. A primeira

⁸⁹ Não por acaso a palavra *Claims* aparece no título. Na história norte-americana, os exploradores do oeste tinham o direito de reivindicar as terras que ocupavam mediante *claims of land*. Para isso, deviam apresentar ao Estado um pedido com a descrição das terras, as circunstâncias relativas à reivindicação e ainda apresentar testemunhas que comprovassem a posse. De modo análogo, hoje há os que “clamam” pela posse da cultura: fazem uma descrição detalhada de seus contornos, demarcam seus limites e esperam adquirir o direito *erga omnes* sobre ela.

grande mudança ocorrida na modernidade, segundo ele, se deu com a passagem de um código aristocrático de *honra* para uma noção burguesa de *dignidade*. Isso significou o fim de uma distinção entre cidadãos de primeira e segunda classe e a adoção de políticas universalistas. A segunda mudança foi ocasionada pelo desenvolvimento da noção moderna de identidade, dando origem à política da diferença. Com a política da igual dignidade, ficou estabelecido um conjunto de direitos e imunidades iguais para todos. Com a política da diferença, temos de reconhecer, Taylor afirma, a identidade peculiar do indivíduo, aquilo que os distingue de todos os demais. A idéia é a de que o elemento distintivo, que antes havia sido ignorado, distorcido ou assimilado a uma identidade dominante, seja afirmado em nome de um ideal de autenticidade.⁹¹

Esse ideal de autenticidade é, portanto, a marca da noção moderna de identidade, segundo Taylor. Pensando em autores como Herder, ele busca articular essa idéia em dois níveis: não apenas a pessoa individual tem *seu* modo de ser no meio de outras pessoas, mas também o povo dotado de sua cultura. “Assim como os indivíduos, um *Volk* deve ser autêntico para consigo mesmo, isto é, para sua própria cultura”.⁹² Esse “modo de ser” não é algo socialmente derivado, mas é gerado de forma dialógica e pressupõe o reconhecimento. Como Taylor não dissocia claramente o reconhecimento intersubjetivo que forma a identidade das pessoas do reconhecimento que deve haver entre as culturas, lhe é possível exigir que “todos reconheçamos o igual valor das diferentes culturas; que não as deixemos simplesmente sobreviver, mas reconheçamos seu *valor*”.⁹³

Para Benhabib, Taylor deixa aberta a questão de como se passa da noção de uma identidade individualizada, diferente e única para a de um ideal normativo de autenticidade que atribui valor moral a essa singularidade. E por que a procura individual por autenticidade, pela expressão de sua identidade única, deve assumir a forma de uma procura por uma auto-expressão coletiva? Que fazer nos casos em que as pretensões dos grupos por reconhecimento de suas

⁹⁰ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 50. Vide HONNETH, Axel, *op. cit.*, 2003.

⁹¹ TAYLOR, Charles, “The Politics of recognition”, in GUTMANN, Amy (ed.), *op. cit.*, pp. 37 - 8. E complementa: “Onde a política da dignidade universal lutava por formas de não-discriminação quase ‘cegas’ aos modos pelos quais os cidadãos diferem, a política da diferença redefine com freqüência a não-discriminação como algo que exige que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado”, *idem, ibidem*, p. 39.

⁹² *Idem, ibidem*, p. 31.

⁹³ *Idem, ibidem*, p. 64, (grifo no original).

identidades forem conflitantes? Quando, por exemplo, os objetivos de movimentos nacionalistas competirem com os objetivos dos movimentos feministas, qual deve prevalecer? Por que a procura individual por um *self* autêntico tem de estar subordinada às lutas de coletividades, a não ser pelo fato de termos alguma ordenação ontológica ou hierárquica desses grupos, de modo que um deles, mais do que os outros, possa representar uma expressão mais autêntica da individualidade? ⁹⁴

Não por acaso, Taylor chega a algumas conclusões antiliberais, como a de achar que os objetivos coletivos possam em alguns casos restringir comportamentos individuais ou violar direitos subjetivos. O exemplo bem conhecido é o da legislação do Quebec que, com intuito de preservar a língua e cultura francesas, proíbe os pais de enviar os filhos para escolas de língua inglesa, a menos que eles sejam anglófonos ou imigrantes. ⁹⁵ Ainda segundo Benhabib, Taylor supõe que autonomia e autenticidade sejam princípios normativos complementares e não concorrentes. “O direito à igual dignidade – autonomia – está [em Taylor] circunscrito ao direito à autenticidade”. ⁹⁶ Talvez o engano teórico e político de Taylor, ela sugere, seja misturar a procura individual pela expressão de uma identidade singular com a política da identidade/diferença. De um lado, ele atribui uma semelhança excessiva entre as pretensões individuais e coletivas, ajudado pela ambigüidade do termo reconhecimento. De outro, ele subordina a autonomia moral em relação a movimentos de identidade coletiva. Benhabib supõe que o direito do *self* moderno à auto-expressão autêntica deriva do direito moral do *self* à busca autônoma da vida boa, e não o contrário.

Uma tentativa de evitar implicações antiliberais causadas pela realização de fins coletivos baseados na identidade cultural foi empreendida por Will Kymlicka. O desafio, em termos gerais, é o de conceber direitos de grupos que sejam compatíveis com as liberdades individuais garantidas pelo Estado democrático de direito. Nesse sentido, Kymlicka identifica dois fenômenos que têm, por assim dizer, fomentado demandas por direitos especiais para grupos. O primeiro são os Estados *multinacionais*, cuja diversidade resulta da incorporação

⁹⁴ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, pp. 52 – 53.

⁹⁵ TAYLOR, Charles, “The Politics of recognition”, in GUTMANN, Amy (ed.), *op. cit.*, pp. 52 – 53.

⁹⁶ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 53.

de culturas autônomas por um determinado Estado. O segundo fenômeno é o de Estados *poliétnicos*, cuja diversidade resulta da imigração de pessoas de outras culturas. Ambos os termos costumam confundir-se sob a denominação *multiculturalismo*, o que, para Kymlicka, causa o inconveniente de não distinguir bem as duas formas de pluralismo cultural (multinacionalismo e polietnicidade). Em um sentido estrito, cultura pode abranger costumes distintos, perspectivas ou *ethos* de um grupo ou associação, como se diz, por exemplo, “cultura *gay*” ou “cultura burocrática”. Já em um sentido mais amplo, pode-se dizer que todas as democracias ocidentais compartilham uma “cultura comum” ⁹⁷. O problema, no primeiro caso, de se usar cultura como sinônimo de estilo de vida é que mesmo Estados etnicamente homogêneos serão considerados multiculturais. No segundo, no qual cultura equivale à civilização, há uma extensão demasiada que acaba por encobrir todas as sociedades modernas.

Kymlicka propõe usar o termo cultura de outra maneira: “Estou usando ‘uma cultura’ como sinônimo de ‘uma nação’ ou ‘um povo’ – isto é, uma comunidade genealógica, mais ou menos completa em termos institucionais, ocupando um dado território ou pátria, compartilhando uma língua e história inconfundíveis. E um Estado é multicultural se seus membros pertencem a diferentes nações (um Estado multinacional), ou recebeu imigrantes de diferentes nações (um Estado poliétnico), e se esse fato é um aspecto importante da identidade pessoal e da vida política”. ⁹⁸

Diante do fato de haver essa diversidade cultural, Kymlicka propõe uma teoria liberal dos direitos de minorias ⁹⁹, ou seja, explicar como direitos de minorias podem coexistir com direitos humanos e como os direitos de minorias estão limitados pelos princípios da liberdade individual, da democracia e da justiça social. Com isso em mente, ele consegue distinguir três formas de direitos diferenciados para grupos. Direitos de autogoverno, que respondam à reivindicação por unidades políticas e por exercício soberano na tomada de

⁹⁷ KYMLICKA, Will, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 18.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 18.

⁹⁹ A expressão “direitos de minorias” não mostra muito claramente o contraste entre direitos individuais e específicos para grupos. Melhor seria, diz Kymlicka, se disséssemos “exigências dos membros de grupos étnicos e nacionais por direitos diferenciados para grupos, poderes, *status* ou imunidades, além dos direitos comuns de cidadania”, *Idem, ibidem*, p. 206.

decisões importantes para sua cultura, como em questões de educação, língua e família. Direitos de representação especial para o grupo nas instituições políticas da sociedade majoritária, evitando com isso que a minoria nacional ou étnica não seja levada em conta em decisões que afetem a todos. Direitos poliétnicos, que protejam religiões específicas e práticas culturais que poderiam não ser adequadamente assistidas.¹⁰⁰

Esses direitos devem fornecer uma proteção externa aos grupos que os possuem e, nesse sentido, minimizar a vulnerabilidade das minorias em face do poder econômico e político da sociedade majoritária. Alguns grupos minoritários de natureza étnica ou nacional buscam essa proteção externa como garantia de sobrevivência.¹⁰¹ Sob essas circunstâncias, diz Kymlicka, “não há necessariamente um conflito entre proteções externas e os direitos individuais dos membros dos grupos”.¹⁰² Trata-se apenas de estabelecer normas regulando a relação entre grupos minoritários e a maioria, e não entre grupos e seus membros. Na verdade, isso não apenas seria consistente com a liberdade dos indivíduos, como também a promoveria.

¹⁰⁰ Os direitos poliétnicos não são, para Kymlicka, temporários. Ao contrário do que se poderia supor, ele não está pensando em ações afirmativas de justiça compensatória: “estes direitos poliétnicos não são vistos como temporários porque as diferenças culturais que eles protegem não são algo que se procura eliminar (...) direitos poliétnicos querem normalmente promover integração”, *Idem, ibidem*, p. 31.

¹⁰¹ Ele diz que uma proteção externa análoga pode ser também requerida por grupos não-étnicos, tais como mulheres, gays e deficientes. *Idem, ibidem*, p. 202. No entanto, ao longo do texto, fica claro que a preocupação de sua teoria é oferecer uma base de proteção a grupos étnicos e nacionais, exclusivamente.

¹⁰² *Idem, ibidem*, p. 38. Ainda segundo Kymlicka, os direitos individuais fundamentais podem não ser suficientes para garantir sozinhos o acesso à cultura, logo, é preciso acrescentar outros direitos a fim de tornar isso possível. Juntamente com os direitos “clássicos” de cidadania - direitos civis, políticos e sociais - os “direitos de grupos” comporiam o que ele chama “cidadania multicultural”. Há quem entenda que se trata de duas aspirações inconciliáveis: de um lado, permitir que comunidades culturais por si só cuidem dos seus interesses, sem interferências externas; de outro, atender aos interesses individuais daqueles que se acham em desvantagem dentro da comunidade. Apesar de insistir que está tratando apenas de princípios liberais fundamentais que dizem respeito a minorias culturais, o argumento de Kymlicka forçosamente levaria à imposição desses princípios. Assim, levada ao extremo, a defesa dos direitos civis individuais acarretaria um custo à comunidade que não se encaixasse nos princípios liberais. Partilhando dessa crítica, Chandran Kukathas defende que o direito à livre-associação deva prevalecer sobre os direitos civis individuais. Assim, segundo ele, os que optam, deliberada ou tacitamente, por pertencer a uma comunidade devem submeter-se aos termos da associação ou retirar-se dela. KUKATHAS, Chandran, “Are there any cultural rights?”, *Political Theory*, v. 20, n. 1, 1992, pp. 105-139; *Idem*, “Cultural rights again: a rejoinder to Kymlicka”, *Political Theory*, v. 20, n. 4, 1992, pp. 674-680; *Idem*, “Liberalism and multiculturalism: the politics of indifference”, *Political Theory*, v. 26, n. 5, 1998, pp. 686-699 e KYMLICKA, Will, “The Rights of minority cultures: reply to Kukathas”, *Political Theory*, v. 20, n. 1, 1992, pp. 140-146.

A estratégia adotada por Kymlicka para desenvolver uma teoria liberal dos direitos específicos de grupos é tentar mostrar a existência de uma forte ligação entre cultura e liberdade. Kymlicka diz referir-se a um típico específico de cultura, por ele denominada “cultura social” (*societal culture*), isto é, “uma cultura que provê seus membros com modos de vida significativos, através de todas as atividades humanas, incluindo a vida social, educacional, religiosa, recreativa e econômica, circundando ambas as esferas pública e privada. Essas culturas concentram-se em um território e partilham uma língua comum”.¹⁰³

A cultura, nos termos de Kymlicka, é importante do ponto de vista liberal justamente porque oferece e provê de significado as opções que a liberdade permite-nos escolher. No momento em que optam por certas práticas sociais, as pessoas decidem com base na crença dos valores dessas práticas. Essa crença é, antes de tudo, um entendimento dos significados ligados a ela por nossa cultura. Para Kymlicka, “culturas são valiosas não por si mesmas, mas porque é apenas através do acesso a uma cultura social que as pessoas têm acesso a um conjunto de opções significativas”.¹⁰⁴ O problema é saber quais são as condições para que a cultura cumpra esse papel.

Isso envolve não apenas memórias e valores compartilhados, mas também instituições e práticas comuns. Em culturas sociais modernas, um “vocabulário compartilhado de tradição e uso” é utilizado cotidianamente na vida social e se encontra inscrito nas instituições. É importante atentar que esse aspecto preocupa Kymlicka: a relação entre cultura e instituições é algo determinante no tratamento político do multiculturalismo. Dado o enorme significado que as instituições sociais têm em nossas vidas e na formação de nossas opiniões, uma cultura que não esteja de algum modo institucionalizada está sujeita à marginalização e tem sua sobrevivência comprometida. Ainda que haja indivíduos com uma forte vocação cosmopolita e que possam assimilar-se a outras culturas sem problemas, esse não deve ser o comportamento esperado de todos os demais. De modo análogo, o fato de algumas pessoas terem feito voto de pobreza e conseguirem viver com poucos recursos materiais, não implica que o

¹⁰³ KYMLICKA, Will, *op. cit.*, 1995, p. 76. Para Kymlicka, culturas sociais tendem a ser identificadas com culturas nacionais.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 83. Kymlicka chega a afirmar que o acesso à cultura é, nos termos de Rawls, um bem primário e tem um papel na teoria liberal da justiça. *Idem, ibidem*, p. 214.

arranjo institucional seja constituído como se todos devessem agir da mesma forma. Kymlicka reconhece que os laços que nos ligam à nossa cultura são muito fortes para serem negados. O arranjo institucional de uma sociedade liberal não pode exigir tal sacrifício, ainda que em alguns casos ele ocorra voluntariamente.¹⁰⁵

Quando se compara a teoria dos direitos culturais de Kymlicka com uma concepção construtivista de cultura, logo se percebe que o primeiro privilegia certas formas estanques de identidade coletiva, tais como nação e etnia, em detrimento de outras. Além disso, há uma clara preocupação em atender reivindicações de grupos culturais institucionalizados, cercando-os com um muro de proteção jurídica.

Nesse sentido, a crítica que Benhabib dirige a Kymlicka é a de que ele presta pouca atenção a “construções dinâmicas da identidade”.¹⁰⁶ Ao usar critérios objetivos, tais como a concentração de grupos em um dado território ou a língua compartilhada, Kymlicka não é capaz de entender corretamente as transições fluidas que ocorrem dentro dos próprios grupos. Ele repete com sua noção de cultura o mesmo holismo de Taylor, ignorando as contradições e antagonismos dos grupos e das interpretações da cultura. Os direitos culturais de grupos e a política do reconhecimento derivam da premissa de que as condições da escolha individual dependem necessariamente da cultura social ou das “redes de interlocução”. O que ambos fazem, Kymlicka e Taylor, é transformar um argumento filosófico geral de ordem ontológica em recomendações institucionais e na defesa de uma política da identidade/diferença.

Os argumentos baseados em uma noção reificada de cultura têm conseqüências antiliberais, como “(1) o desenho de limites rígidos e firmes em torno de identidades culturais; (2) aceitação da necessidade de ‘patrulhar’ esses limites a fim de regular a condição interna de membro e formas de vida ‘autênticas’;

¹⁰⁵ Dessa perspectiva, o fato de algumas culturas terem sido incorporadas de forma involuntária reforça ainda mais a legitimidade dos direitos específicos para grupos. As populações indígenas são o melhor exemplo disso, uma vez que tiveram seus territórios ocupados para a formação de Estados com uma cultura social distinta da sua. Por outro lado, populações que imigram voluntariamente escolheram deixar sua própria cultura e não têm direito de constituir instituições de auto-governo ou de ter serviços públicos oferecidos em sua língua materna. Afirma Kymlicka: “Imigrantes adultos devem estar dispostos a aceitar uma existência marginalizada em seu novo país, a não ser integrados à cultura majoritária ou a não poder recriar sua antiga cultura. Porém, isso não é aceitável para as crianças. (...) As crianças devem ter o direito de crescer como participantes plenos na cultura social que lhes fornece um variado conjunto de opções, e os pais não podem renunciar a esse direito”, *Idem, ibidem*, p. 216.

¹⁰⁶ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 64.

(3) o privilégio da continuidade e preservação das culturas ao longo do tempo em oposição à sua reinvenção, reapropriação ou mesmo subversão; (4) a legitimidade das elites que controlam a cultura através da ausência de confrontação aberta com suas práticas culturais não-igualitárias e excludentes”.¹⁰⁷ Pode-se acrescentar ainda que a defesa dos direitos culturais de grupos, tal como aparece em Kymlicka e Taylor, é estranha aos direitos liberais porque faz derivar indiretamente dos grupos, e não dos indivíduos que os compõem, os benefícios que se espera obter com tais garantias.¹⁰⁸ Em oposição, uma política preocupada em preservar as culturas deveria antes buscar o empoderamento dos membros dos grupos culturais para que eles mesmos pudessem apropriar, enriquecer ou subverter os termos de suas próprias culturas.

2.3 – Mas, afinal, a Cultura Importa?

As propostas de uma “política da diferença” e de uma “cidadania multicultural” acirram a tensão entre, de um lado, as pretensões por reconhecimento e afirmação das diferenças e, de outro, certos arranjos institucionais presentes nas sociedades em que essas reivindicações ocorrem. Ao repercutir na esfera jurídica, os movimentos sociais que lutam por reconhecimento acabam por esbarrar nos limites estabelecidos pelo Estado de direito. Por isso, as tentativas de constituição de direitos especiais de grupos baseados na identidade provocam fortes reações dos que buscam, ao contrário, garantir um tratamento equitativo e um conjunto de iguais oportunidades a todos os cidadãos, resguardando-os dos perigos que a politização dessas identidades e culturas possa causar à liberdade individual.

Nesse sentido, uma crítica ferrenha ao tipo de mudança proposta pelos defensores dos direitos de grupos é formulada pelo “liberalismo-igualitário”. Denomina-se dessa forma “uma posição normativa segundo a qual uma sociedade democrática justa é aquela comprometida com a garantia de direitos básicos iguais

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 68.

¹⁰⁸ OFFE, Claus, “‘Homogeneity’ and constitutional democracy: coping with identity conflicts through group rights”, *The Journal of Political Philosophy*, v. 6, n. 2, 1998, pp. 127 – 8.

e uma parcela eqüitativa dos recursos sociais escassos - renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais - a todos os seus cidadãos”.¹⁰⁹

É em *A Theory of Justice*, de John Rawls que se pode encontrar a melhor formulação desse ideal político. Com seus dois princípios de justiça, Rawls procura enunciar as bases de cooperação dos cidadãos, definindo para tanto alguns arranjos institucionais. Assim, com o primeiro princípio, trata-se de garantir por parte da sociedade o provimento de iguais liberdades a todos os cidadãos. A estrutura básica da sociedade deve assegurar que um cidadão não seja beneficiado ou prejudicado em função de sua concepção particular de bem, de seu *status*, “raça”, etnia, sexo ou qualquer outro fator moralmente arbitrário. Com essas garantias institucionais, cabe, portanto, a cada cidadão decidir livremente sobre a realização de sua forma de vida. O segundo princípio estabelece que, do ponto de vista da justiça, as desigualdades sociais e econômicas devem atender a duas condições: a de estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos e a de redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade. Juntamente com o primeiro, o segundo princípio forma um *continuum* que vai da noção de liberdade individual, passando pela igualdade eqüitativa de oportunidades até uma noção de justiça distributiva. O sentido desses dois princípios é eliminar as desigualdades, da mais moralmente arbitrária à que resulta da ausência de laços de fraternidade.¹¹⁰

O componente igualitário dessa teoria, que está presente em outras categorizações, como, por exemplo, na idéia de cidadania de T. H. Marshall, tem um duplo viés. Em certo sentido, busca assegurar os meios para que os indivíduos possam ser igualmente capazes de alcançar seus objetivos e estabelece um padrão distributivo de transferência de recursos para os menos afortunados na

¹⁰⁹ VITA, Álvaro de, “Liberalismo igualitário e multiculturalismo”, *Lua Nova*, n. 55 – 56, 2002, p. 5.

¹¹⁰ “A distribuição natural [de talentos naturais] não é nem justa nem injusta; tal como não é injusto que se nasça em uma determinada posição social. Trata-se de simples fatos naturais. A forma como as instituições lidam com esses fatos é que pode ser justa ou injusta. As sociedades aristocráticas ou de casta são injustas porque fazem desta circunstância a base que determina as classes sociais mais ou menos fechadas e privilegiadas. A estrutura básica dessas sociedades incorpora a arbitrariedade que encontramos na natureza. Mas não é necessário que os homens conformem-se a tais contingências. O sistema social não é uma ordem imutável, para lá do controle humano, mas sim um padrão de ação humana. Na teoria da justiça como eqüidade, os homens acordam em aproveitar os incidentes da natureza e as circunstâncias sociais apenas quando ele resulta em benefício comum. Os dois princípios são uma forma eqüitativa, de contrariar a arbitrariedade da sorte e, embora sejam sem dúvida imperfeitas sob outros aspectos, as instituições que satisfazem esses princípios são justas”, in RAWLS, John, *op. cit.*, p. 102.

sociedade. Ao mesmo tempo, trata-se de estabelecer a “igualdade de todos perante a lei”, para usar a expressão jurídica presente nas constituições modernas, definida em termos de respeito aos indivíduos independentemente de sua posição social.¹¹¹ Nesses termos, não é difícil imaginar que as implicações derivadas do multiculturalismo e da afirmação de direitos de grupos criem tensões com princípios normativos comprometidos com ambos os vieses da igualdade. Uma política da diferença que almeje promover uma forma de vida particular, seja em nome de um ideal de autenticidade e preservação, seja porque julga todas as formas de vida merecedoras de mesmo valor, é uma ameaça, nessa perspectiva, à noção moderna de cidadania igualitária.

É a partir da teoria da justiça de Rawls que Brian Barry lança um contra-ataque liberal igualitário aos “multiculturalistas”.¹¹² A começar pelo uso do termo que, segundo ele, é enganador, pois designa simultaneamente um estado de coisas e um programa político. “O reconhecimento do fato do multiculturalismo pode facilmente ser usado para vincular um compromisso com o programa multicultural; ao contrário, qualquer um que discorde do multiculturalismo normativo é automaticamente acusado de ser cego ao fato do multiculturalismo”.¹¹³ Sem negar a existência das diferenças e seus conflitos na sociedade, ele acredita poder oferecer um melhor tratamento político da questão.

Por diversas vezes, Barry estabelece uma analogia entre os conflitos contemporâneos em torno das questões de identidade e cultura e o tipo de conflito religioso desencadeado pela Reforma. Em ambos os casos é preciso entender que o problema não surge das diferenças culturais ou religiosas em si, mas de reivindicações políticas que delas derivam. A saída encontrada no caso das guerras entre católicos e protestantes, e que parece servir de paradigma para as disputas culturais, foi o que ele denomina “estratégia de privatização”. Consciente

¹¹¹ Segundo Rawls: “A primeira espécie de igualdade é definida através do segundo princípio de justiça, que regula a estrutura das organizações e da distribuição, de forma a que a cooperação social seja, ao mesmo tempo, eficaz e justa. Mas a igualdade da segunda espécie é fundamental. Ela é definida pelo primeiro princípio da justiça e por deveres naturais, como o de respeito mútuo; é devida aos seres humanos enquanto sujeitos morais. A base natural da igualdade explica seu significado profundo. A prioridade do primeiro princípio sobre o segundo permite-nos evitar ter de equilibrar essas concepções de igualdade de uma forma *ad hoc*, enquanto a argumentação feita a partir do ponto de vista da posição original mostra como é que esta relação de precedência se estabelece”. *Idem, ibidem*, p. 511.

¹¹² BARRY, Brian, *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

¹¹³ *Idem, ibidem*, p. 22.

do potencial conflituoso na sociedade por conta das pretensões de realização das várias formas de vida existentes, Barry quer distinguir muito claramente alguns limites entre elas e o Estado. Isso implica exigir das religiões (e também das culturas) que deixem de lado a ambição de promover suas visões de mundo por meio do uso do poder coercitivo estatal, ou seja, implica empurrá-las para a esfera privada, de onde poderão influir sobre as concepções individuais de vida boa, mas não diretamente sobre a vida pública.

Para Barry, “é precisamente porque os liberais reconhecem o importante papel que a religião desempenha nas vidas de muitas pessoas, que eles enfatizam a importância de *neutralizá-la como força política*”.¹¹⁴ Essa mesma linha de argumentação também serve para rejeitar a idéia de que os arranjos institucionais devam necessariamente levar em conta as diferenças culturais e promover um tratamento desigual para acomodar crenças religiosas e práticas culturais. O que o liberalismo oferece às partes é igualdade de tratamento a fim de conciliar suas diferenças. Para isso, a cultura simplesmente não deve ser relevante no momento de se definir os direitos e as políticas objetos de regulação por parte dos princípios de justiça. Nos demais casos, a exigência de igual tratamento não permite que à regra geral sejam feitas exceções, salvo raríssimos exemplos, cujas justificativas serão analisadas aqui.

A idéia de igualdade de tratamento requer que sejam estabelecidas regras definidoras de um conjunto de opções, que deve ser o mesmo para todos, independentemente de filiação cultural. A partir disso, cabe às pessoas escolher qual curso particular de ação tomar dentro desse conjunto. Do ponto de vista liberal igualitário, o que importa são “iguais oportunidades”. Se regras uniformes criam um conjunto idêntico de opções, então as oportunidades são iguais. As preferências que guiam as escolhas individuais podem estar baseadas em aspectos de uma cultura compartilhada ou ser idiossincráticas. Mas não importa, isso é irrelevante para as exigências de justiça, desde que haja iguais oportunidades.¹¹⁵

Assim, a justiça liberal igualitária está garantida pela igualdade de oportunidades oferecida aos cidadãos e que é capaz de anular os efeitos da “loteria natural”, deixando o acesso a bens e recursos aberto a características

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 25, (grifo RN). Os termos liberal/liberalismo são aqui empregados como sinônimos de liberalismo igualitário.

¹¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 32.

como talento e esforço. Ainda que concordem com a idéia de que devam ser oferecidas iguais oportunidades, alguns teóricos do multiculturalismo questionam a suposição de que um conjunto de opções igual para todos garante que os resultados obtidos pelos cidadãos serão justos. Se as oportunidades servem para que as pessoas realizem seus planos de vida, então o liberalismo igualitário deveria levar em conta os grupos culturais e religiosos existentes na sociedade e, a partir daí, oferecer um conjunto de oportunidades genuinamente igualitário, isto é, relevante para os membros de cada grupo. Nesse sentido, Bhikhu Parekh acredita que a “oportunidade é um conceito que depende do sujeito no sentido de que um auxílio, um recurso ou um curso de ação é apenas uma possibilidade calada e passiva e não uma oportunidade para um indivíduo se lhe falta a capacidade, a disposição cultural ou o conhecimento cultural necessário para tirar proveito dela”.

116

Barry vai contrapor a isso a idéia de que a existência de oportunidade é um estado de coisas (*state of affairs*) objetivo. Uma “incapacidade cultural” à que se refere Parekh não se encontra no mesmo patamar de uma deficiência física quando se trata de providenciar rampas de acesso a um local público. A diferença fundamental nesse caso é que a restrição física justifica exigências de compensação porque ela limita a oportunidade de exercer uma atividade que outros são capazes de realizar. O fato de ter suas crenças moldadas pela cultura não exige um tratamento diferenciado para os membros de grupos culturais, da mesma forma que indivíduos com gostos caros – que se contentam apenas tomando *vintage claret*, por exemplo – não têm legitimidade para reivindicar recursos extras a fim de alcançar o mesmo nível de satisfação dos demais.

A proposta política do multiculturalismo também considera necessária a conformação de normas gerais a crenças religiosas ou práticas culturais sempre que a lei trouxer impactos diferentes nos membros dos grupos. Isso é o que Barry chama políticas de regra-e-exceção (*rule-and-exemption*). Ele não duvida que diferentes resultados sejam gerados pelas leis em diferentes pessoas. Mas, pergunta: que há de injusto nisso? Os interesses dos não-fumantes são priorizados em relação aos interesses dos fumantes, de acordo com a lei que proíbe fumar em lugares públicos. A lei claramente tem um impacto mais oneroso naqueles que são

¹¹⁶ PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, Cambridge,

acometidos pelo vício do cigarro, mas é absurdo sugerir que a lei seja injusta. A noção de desigualdade de impacto como um sinal de injustiça não é uma concepção de justiça mais sofisticada do que aquela encontrada na filosofia política, é meramente um engano.¹¹⁷

Por mais intransigente que Barry possa parecer em relação ao multiculturalismo, ele admite que, em alguns casos, a regra geral até pode ser modificada a fim de permitir exceções. Todavia, e esse é o ponto central, essas exceções ocorrem não por uma exigência de justiça liberal igualitária, mas por prudência política ou balanço de vantagens e desvantagens.¹¹⁸

Um caso conhecido é o da lei britânica que, visando minimizar o sofrimento de animais, determinou que as reses estivessem desacordadas durante o abate. Ocorreu que muçulmanos e judeus, por questões religiosas ou culturais, reivindicaram o direito de comer carne *halal* ou *kosher*, isto é, de animais abatidos ainda conscientes e segundo certos rituais. Para tentar solucionar o problema, o governo decidiu criar um comitê para estudar o caso. Foram ouvidas algumas lideranças religiosas e decidiu-se pela exceção à lei. Outro exemplo de demanda por exceção à regra geral é o da lei aprovada pelo parlamento britânico em 1972 e que tornou obrigatório o uso de capacete para os motoristas de motocicletas, objetivando a segurança nas ruas e estradas. Para os *sikhs*, povo cujo costume obriga os homens a usar turbante, a lei gerava um ônus excessivo e, nesses termos, deveria ser-lhes aberta uma exceção. A lei foi emendada em 1976 e os desobrigou do uso do capacete.

Em ambos os casos, diz Barry, nenhuma das leis em questão restringiu as oportunidades dos membros dessas comunidades religiosas ou culturais. A proibição de comer carne abatida de uma determinada forma não significa que essas pessoas estejam impedidas de comer carne ou de exercer sua crença ou prática cultural. Do mesmo modo, a imposição do uso do capacete está longe de ser uma regra do tipo: “*Sikhs* não podem dirigir motos”. É um falso dilema pensar que nesses casos ou se afirma o direito de liberdade religiosa ou o princípio de igualdade de tratamento. A preocupação de Barry é de que nessas situações “a perseguição de um objetivo público legítimo teria como um subproduto o efeito de

Harvard University Press, 2000, p. 241.

¹¹⁷ BARRY, Brian, *op. cit.*, 2001, p. 34.

¹¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 33.

atingir distintamente membros de diferentes culturas. Em tais casos, quero asseverar, uma minoria cultural ou religiosa que fracassa em ganhar uma concessão do processo político não poderia propriamente reclamar ter sofrido uma injustiça”.¹¹⁹

Outros exemplos citados por ele dizem respeito a discriminações no trabalho. Barry reconhece que a igualdade de oportunidade é um conceito difícil e que “tem de ser interpretado diferentemente em diferentes contextos”.¹²⁰ Por isso, em se tratando de relações de emprego, a igualdade de oportunidade exige que “aqueles que são igualmente bem qualificados para executar um trabalho tem uma chance igual de conseguir o emprego”.¹²¹ Desse modo, não constitui uma violação ao princípio empregar como neurocirurgiões apenas pessoas qualificadas para tal e excluir essa possibilidade do conjunto de oportunidades dos demais. O problema aparece quando um fator cultural ou religioso impede que se cumpram as leis de segurança do trabalho que determinam o uso do capacete para os trabalhadores da construção civil (novamente o turbante dos *sikhs*). Ou, para dar outro exemplo, quando uma mulher muçulmana é demitida de seu trabalho em um escritório em Londres por usar véu.

Em relação a esses dois casos, Barry parece endossar a Lei britânica de Relações Raciais, de 1976, que incorporou a idéia de discriminação indireta ao estabelecer que é ilegal para empregadores e estabelecimentos educacionais “impor regras padronizadas sobre uniformes, vestimentas e aparência com as quais os membros de grupos minoritários não podem conscientemente concordar, a menos que essas regras possam ser comprovadamente justificáveis”.¹²² Isso significa indagar se é legítimo ao empregador reclamar que o véu de sua funcionária interfere nas operações de seu escritório. Aparentemente, não.

Já a obrigatoriedade do uso de capacete como redutor de riscos de acidentes de trabalho é uma exigência legítima. Ocorre que quase metade dos *sikhs* que trabalham na Inglaterra são contratados pela construção civil. Portanto, a dispensa desses trabalhadores causaria enormes problemas sociais. A sugestão

¹¹⁹ BARRY, Brian, “Second thoughts – and some first thoughts revived”, in KELLY, Paul (ed.), *Multiculturalism reconsidered*, Cambridge, Polity, 2002, pp. 213 – 214. Esse artigo é a resposta de Barry aos ataques presentes em uma coletânea de artigos que discutem seu livro.

¹²⁰ BARRY, Brian, *op. cit.*, 2001, p. 54.

¹²¹ *Idem, ibidem*, p. 55.

¹²² *Idem, ibidem*, p. 56.

de Barry é de que os já empregados possam continuar seu trabalho sem o capacete. Segundo ele, essas são “anomalias a serem toleradas porque a cura poderia ser pior que a doença. Mas elas não oferecem suporte para nenhuma extensão a novos casos”.¹²³

O único caso que, segundo Barry, serve de exemplo para uma exceção às regras com base na justiça liberal igualitária é o de um menino *sikh* de treze anos que não foi admitido em uma escola privada em Birmingham, pois se recusava a seguir as regras do colégio, que prescreviam um tipo particular de uniforme, incluindo quepe, e exigiam que se usasse cabelo curto. Nesse *leading case*, a escola teve de justificar essa discriminação, conforme determinava a Lei de Relações Raciais. Isso foi feito alegando-se que o objetivo do uniforme era minimizar as diferenças externas entre os meninos de diferentes “raças” e classes sociais e desencorajar a competitividade entre adolescentes. Para Barry, o argumento dado pela escola é legítimo, uma vez que poderia ser do interesse de alguns pais enviar os filhos para um colégio onde o uniforme é obrigatório. Entretanto, não é justo obrigar o menino *sikh* e sua família a escolher entre o uso do turbante e ir à escola. Nesse caso, a exceção à regra justifica-se por uma questão de justiça.¹²⁴

Esses exemplos servem para mostrar até onde se pode ir com as reivindicações por direitos de grupos dentro da perspectiva liberal igualitária. Em alguns casos, como o da lei de abate de animais e do uso de capacete por motociclistas, Barry não hesita em apontar um déficit democrático muito grande e afirma que as leis aprovadas (e suas exceções) ficaram restritas à discussão no âmbito das comissões do governo.¹²⁵ Justamente questões passíveis de transformar-se em objetivos públicos legitimamente estabelecidos pela sociedade – como a proteção de animais e a segurança no trânsito – são tiradas da pauta do debate político. Ou ainda, como lembra David Miller, casos em que “a maioria possa razoavelmente tentar estabelecer o quão custoso seria para a minoria moderar um pouco suas normas culturais”¹²⁶ não se submetem ao crivo democrático. Nas palavras de Barry: “se às minorias culturais serão conferidas

¹²³ *Idem, ibidem*, p. 51.

¹²⁴ *Idem, ibidem*, pp. 61 – 62.

¹²⁵ *Idem, ibidem*, pp. 295 – 297.

exceções a leis genericamente aplicáveis, isso deveria acontecer como resultado de um processo de tomada de decisão no qual todos os cidadãos têm o direito de tomar partido em iguais condições”.¹²⁷

2.4 – Espaço Público como Mediação: um Modelo Deliberativo de Democracia para os Dilemas Multiculturais

O objetivo desta última seção é retomar o problema central do trabalho, ou seja, a tensão entre as pretensões por reconhecimento e os princípios do Estado democrático de direito, e verificar em que medida um modelo deliberativo de democracia pode oferecer as bases de mediação entre ambos. Nesse sentido, a força do modelo deliberativo reside em sua abordagem política de “via dupla”, para usar uma expressão de Seyla Benhabib. De um lado, foca instituições estabelecidas, como, por exemplo, o Legislativo e o Judiciário nas sociedades liberais democráticas e, de outro, as atividades políticas e lutas dos movimentos sociais, associações e grupos na sociedade civil que são trazidos à tona na esfera pública.¹²⁸

Há uma consonância entre muitos pontos defendidos por uma concepção liberal igualitária de justiça e a proposta de Benhabib para os dilemas multiculturais.¹²⁹ Depois de apontar essas convergências, a presente seção procura mostrar também em que aspectos um modelo deliberativo de democracia pode lidar de forma mais adequada com o problema proposto e passa então a tratar da categoria de esfera pública, incorporando inclusive as contribuições de outras autoras feministas.

Assim como Barry, ela acredita que os argumentos de incomensurabilidade e de igualdade de valor entre as culturas, levantados por alguns defensores do multiculturalismo, pode significar uma ameaça aos direitos

¹²⁶ MILLER, David, “Liberalism, equal opportunities and cultural commitments”, in KELLY, Paul (ed.), *op. cit.*, p. 57.

¹²⁷ BARRY, Brian, *op. cit.*, 2001, p. 305.

¹²⁸ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 106.

¹²⁹ Estou me referindo particularmente ao capítulo 5 de *The Claims of Culture*. Parte desse texto encontra-se em um trabalho mais antigo e bem conhecido de Benhabib, vide BENHABIB, Seyla, “Toward a deliberative model of democratic legitimacy”, in BENHABIB, Seyla (ed.), *Democracy and*

liberais. Ambos fazem referência ao que nos Estados Unidos é chamado de “defesa cultural” (*cultural defence*), ou seja, em uma série de julgamentos, os advogados de defesa alegam, e as cortes têm aceitado, que as evidências de pertença a uma cultura servem para excluir a imputabilidade de quem cometeu um ato criminoso.¹³⁰ Esses casos abrem o perigoso precedente para que se violem direitos de mulheres e crianças em nome do reconhecimento de práticas culturais estranhas ao contexto em que são julgadas e que, por isso, não poderiam ser questionadas a partir da perspectiva dos que estão “de fora”.

Benhabib também rejeita a “tendência de assumir que atributos culturais distintivos sejam as características definidoras de todos os grupos”.¹³¹ Isso levaria à conclusão não só de que grupos são formados por identidades reificadas, mas também de que quaisquer problemas que eles possam enfrentar surgem de seus traços culturais. A consequência dessa “culturalização” é desconsiderar outras causas da desvantagem de um grupo. Desse modo, os membros de um grupo podem sofrer não porque têm objetivos culturais distintos da maioria, mas por também levarem a pior em questões de redistribuição, como educação, emprego e saúde.

Quando se trata de pensar as reivindicações dos homossexuais, por exemplo, a idéia de que os direitos liberais têm pouco a oferecer, em contraste com uma “política de reconhecimento”, gera polêmica. Assim, uma política da diferença insiste na afirmação da sexualidade e experiência de vida do grupo oprimido como forma de promover seu autodesenvolvimento. Mesmo Fraser, que tem uma preocupação em integrar redistribuição e reconhecimento, classifica o tipo

difference. Contesting the boundaries of the political, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 67 – 94.

¹³⁰ Benhabib oferece alguns exemplos de imigrantes asiáticos que cometeram crimes de infanticídio, homicídio e estupro e tiveram suas penas reduzidas em função de alegar que em suas culturas de origem essas atitudes não seriam repreendidas. BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, pp. 87 e ss. *Vide* também BARRY, Brian, *op. cit.*, 2001, p. 334, n. 57.

¹³¹ *Idem, ibidem*, p. 305. O alvo das críticas aqui é a concepção de grupo social de Iris Young. Barry chega a afirmar (p. 96) que a definição de certos grupos é um atributo fisiológico, no caso das mulheres, etário, no de idosos e de preferência sexual, em relação a gays e lésbicas. Mas aí é Barry quem exagera ao não reconhecer que um movimento social importante, como o feminismo, por exemplo, é muito mais do que um agrupamento de pessoas em função de suas características “naturais”. Em um trabalho recente, Amy Gutmann procura distinguir grupos de identidade (*identity groups*), cuja característica principal é a identificação mútua dos indivíduos uns com os outros em torno de marcadores sociais compartilhados e grupos de interesse (*interest groups*) que reúnem indivíduos em torno de um objetivo instrumental comum que precede a formação do grupo. *Cf.* GUTMANN, Amy, *Identity in democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

de injustiça ligada a essa questão como arraigada na estrutura cultural da sociedade e, portanto, carecedora de uma valorização da condição do grupo e do reconhecimento de sua especificidade. Da perspectiva liberal, não há nada que impeça as pessoas que desejarem de engajar-se na “afirmação” dessa diferença. Todavia, para Barry, o que não se pode fazer é determinar que o Estado promova o modo de vida homossexual. Para ele, iguais direitos, além de justiça, também propiciam a melhor maneira de eliminar a estigmatização da homossexualidade: “o estabelecimento de uma igualdade legal plena para os homossexuais é a única coisa que está no escopo da intervenção política legítima. (...) As idéias de Fraser são má política e também má sociologia”.¹³²

A despeito das exceções que Barry admite em raríssimos casos ao tratamento igualitário, ele nutre profunda antipatia pelo multiculturalismo e o considera um engano, má-vontade, fruto de correntes contra-iluministas do pensamento ou ainda manobra de elites.¹³³ É justamente nesse ponto que Benhabib opõe-se a Barry. Sua intenção, como a de Fraser, é tentar integrar de algum modo redistribuição e reconhecimento, pois uma recusa geral das considerações do multiculturalismo é, isso sim, má sociologia. A emergência global da política da diferença, da qual o multiculturalismo faz parte, não pode ser desconsiderada como se refletisse apenas as invenções e o raciocínio errado das elites. Como teórica crítica, Benhabib tem de se perguntar “por que as demandas multiculturais têm uma particular ressonância em nosso tempo?”¹³⁴

Falta no liberalismo igualitário de Barry considerar as lutas por reconhecimento não apenas do ponto de vista da adjudicação ou da regulação jurídica, mas também a partir de como a atividade política e cultural dos movimentos sociais amplia a agenda de debates nas democracias liberais e expande o significado dos próprios direitos igualitários. É esse lapso de análise

¹³² BARRY, Brian, *op. cit.*, 2001, p. 276. Barry chama a atenção para a crescente força que vêm ganhando os conservadores nos Estados Unidos e o risco que isso tem para as liberdades civis. Ele acredita que os teóricos do multiculturalismo, talvez sem se darem conta, possam contribuir para isso. “Young, Fraser e aqueles que pensam como elas põem em risco a sobrevivência dos direitos liberais que já foram conquistados e ainda mais sua ampliação a fim de tornar plena a ação rumo à igualdade legal”. *Idem, ibidem*, pp. 276 – 277.

¹³³ Essas expressões estão por todo o texto (*vide*, por exemplo, pp. 9 – 11, 39, 317). No início do capítulo VIII, Barry faz um comentário interessante, comparado à posição de Benhabib que será apresentada aqui: ele aposta que se as políticas multiculturais fossem colocadas para valer na agenda pública de debates, elas não sobreviveriam; *idem, ibidem*, p. 295.

¹³⁴ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 113.

sociológica que a concepção de democracia deliberativa apresentada por Benhabib vai tentar sanar, baseando-se na interação entre direitos humanos, devido processo legal e lutas políticas democráticas na sociedade civil. Para isso, ela vai valer-se da ética do discurso a fim de estabelecer os princípios gerais e as intuições morais por trás das pretensões de validade de um modelo deliberativo de democracia.

A premissa básica da ética do discurso é a de que “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático”.¹³⁵ Os discursos práticos desempenham o papel de procedimento que dá forma e articulação ao ponto de vista imparcial em virtude das suposições idealizadoras que tem de assumir faticamente todo aquele que ingressa em argumentações práticas. Essas suposições são o caráter público das discussões, a autonomia de cada participante, o igual acesso aos discursos, a ausência de coerção pelo poder, ideologia e manipulação, a não exclusão de temas e questões, assim por diante.

A partir da reconstrução dessas suposições, Benhabib estabelece os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária.¹³⁶ O respeito moral universal exige que reconheçamos o direito de todos os seres capazes de falar e agir de participar na discussão moral. Ele reflete o ideal moral de que devemos respeitar os outros seres humanos cujo ponto de vista é merecedor de igual consideração. A reciprocidade igualitária, interpretada dentro dos limites da

¹³⁵ BENHABIB, Seyla, “In the Shadow of Aristotle and Hegel. Communicative ethics and current controversies in practical philosophy”, in BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 1992, p. 37 e BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 107. A citação que ela faz é de Habermas, cf. HABERMAS, Jürgen, “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso”, in HABERMAS, Jürgen, *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2. ed., 2003, p. 116.

¹³⁶ Não serão discutidos aqui os pormenores da teoria moral de Benhabib. Entretanto, para diferenciar-se de Habermas, que usa uma estratégia baseada em um “argumento transcendental fraco”, Benhabib defende um “universalismo historicamente consciente de si”. Para ela, “os princípios do respeito universal e reciprocidade igualitária são nossa clarificação filosófica dos componentes do ponto de vista moral a partir do *interior* do horizonte hermenêutico normativo da modernidade. Esses princípios não são nem a interpretação *unicamente possível* dos componentes formais da competência de atores morais pós-convencionais, nem são os pressupostos transcendentais inequívocos que todo agente racional, à custa de profunda reflexão, deve admitir. Esses princípios são alcançados por um processo de ‘equilíbrio reflexivo’, em termos rawlsianos, por meio do qual, como filósofo, se analisa, refina e julga intuições morais culturalmente definidas à luz de princípios filosóficos articulados. O que se obtém ao fim de tal processo de equilíbrio reflexivo é uma ‘tosca descrição’ dos pressupostos morais do horizonte cultural da modernidade”; in BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 1992, p. 30 (grifos no original).

ética do discurso, estipula que, nos discursos, cada um deve ter o mesmo direito a vários atos de fala, de iniciar novos tópicos e de exigir justificações dos pressupostos da conversação.¹³⁷

O passo seguinte é estabelecer uma distinção entre o nível dos discursos práticos e o nível institucional. Isso não significa, todavia, que a relação entre a metanorma da ética do discurso, os princípios de respeito moral e reciprocidade igualitária e os fundamentos constitucionais das democracias liberais seja de inferência ou dedução. As garantias de direitos e liberdades básicas admitem várias reconstruções normativas, como a teoria rawlsiana do liberalismo político, baseada em uma reformulação da concepção kantiana de pessoa ou o modelo habermasiano de democracia deliberativa.¹³⁸

Os princípios do respeito moral e da reciprocidade igualitária, pressupostos pela ética do discurso, realizam-se no modelo deliberativo de democracia pelos arranjos institucionais que garantem direitos e liberdades básicas e também pelas práticas e associações não institucionalizadas na sociedade civil.¹³⁹ Isso ocorre porque um modelo deliberativo oferece um procedimento a partir do qual os próprios cidadãos livres e iguais têm de justificar publicamente, mediante a apresentação de boas razões, a normatividade a que têm de se submeter. Assim, a teoria possui um critério de legitimidade democrática ao mesmo tempo em que assegura um grau de racionalidade do processo de tomada de decisão política.¹⁴⁰

¹³⁷ *Idem*, *op. cit.*, 2002, p. 107.

¹³⁸ *Idem*, *ibidem*, pp. 107 – 108. Para uma reconstrução dos direitos liberais a partir de uma ética do discurso, *vide* HABERMAS, Jürgen, *Between facts and norms. Contributions to a discourse theory of law and democracy*, Cambridge, MIT Press, 1996, cap. III.

¹³⁹ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 107. “O modelo deliberativo de democracia é um modelo de via dupla: ele aceita tanto a regulação legal e a intervenção através de métodos estatais diretos e indiretos nas disputas multiculturais, e vê o diálogo normativo e a contestação na esfera pública civil como essenciais para uma política multicultural democrática. Não há uma pressuposição de que os diálogos morais e políticos produzirão consenso normativo, porém assume-se que, mesmo quando eles falham nessa tarefa, e nós devemos apelar à lei para redesenhar as fronteiras da coexistência, as sociedades nas quais tais diálogos multiculturais têm lugar na esfera pública vão articular um ponto de vista cívico e uma perspectiva cívica de ‘mentalidade alargada’ O processo de ‘dar boas razões em público’ não apenas determinará a legitimidade das normas seguidas; ele também aumentará as virtudes cívicas da cidadania democrática por cultivar os usos da razão e da troca públicas”. *Idem*, *ibidem*, p. 115.

¹⁴⁰ Os processos de deliberação pública são essenciais para a racionalidade prática da tomada de decisão coletiva por três motivos. Primeiro, porque são processos de troca de informações, segundo, as preferências individuais não são tidas como prévias ao processo político, mas, ao contrário, são formadas durante a própria deliberação e, principalmente, porque o processo de apresentar boas razões em público obriga os indivíduos a refletir sobre o que valeria como boa razão para todos os demais envolvidos, *vide* BENHABIB, Seyla, “Toward a deliberative model of democratic legitimacy”, in BENHABIB, Seyla (ed.), *op. cit.*, pp. 71 – 72.

Benhabib acredita que direitos e outros princípios sobre os quais repousa o Estado democrático liberal, como a *rule of law*, a separação de poderes e revisão judicial, necessitam ser periodicamente transformados e rearticulados na esfera pública a fim de preservar e enriquecer seu significado original. Apenas quando novos grupos pleiteiam um direito, diz ela, entendemos os limites fundamentais de cada reivindicação em uma tradição constitucional, bem como a validade transcendente ao contexto dessa reivindicação. Nesse sentido, o diálogo democrático e também o jurídico-hermenêutico intensificam-se através do reposicionamento e da rearticulação das reivindicações por direitos nas esferas públicas das democracias liberais. “A lei pode às vezes guiar esse processo, no qual a reforma jurídica pode antecipar-se à consciência popular e fazê-la elevar-se ao patamar da constituição; a lei pode também ficar atrás da consciência popular, e pode precisar ser estimulada a ajustar-se a ela”.¹⁴¹

No âmbito legal, segundo Benhabib, alguns arranjos institucionais que codificam as diferenças de grupos culturais são defensáveis apenas quando obedecem a três condições normativas. Reciprocidade igualitária (membros de minorias culturais, religiosas, lingüísticas, dentre outras, não podem, em virtude de seu *status* de membro, ter menos direitos civis, políticos, econômicos e culturais do que a maioria), adesão voluntária (a pertença a grupos legalmente reconhecidos não é atribuída pelo Estado em virtude do nascimento, mas deve incluir oportunidades para a afirmação ou rejeição individual da condição de membro) e liberdade de associação e de saída. Para ela, essas normas ampliam os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, cruciais à ética do discurso. Enquanto a primeira é uma especificação do que esses princípios exigiriam sob as condições de uma democracia deliberativa, as duas últimas ampliam o conceito de pessoas como seres que se auto-interpretam e se autodefinem, e que têm suas ações constituídas através de narrativas culturalmente informadas. O direito à adesão voluntária, bem como o direito de associação e de saída derivam dessa visão de indivíduos como seres auto-interpretativos.¹⁴²

¹⁴¹ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 131.

¹⁴² *Idem, ibidem*, pp. 131 – 132. Essas prescrições parecem fazer parte de um programa teórico que procura preencher a “lacuna” do engajamento da teoria crítica nas questões envolvendo movimentos por identidade/diferença: “Junto com a teoria social, a filosofia moral e a psicologia, a

Na esfera pública, originalmente elaborada por Habermas, encontra-se uma estrutura comunicativa enraizada no mundo da vida através da sociedade civil. É ela que serve de “caixa de ressonância” para os problemas captados na esfera privada pelos movimentos, organizações e associações não-estatais e não-econômicos que compõem a sociedade civil. Assim, para uma teoria democrática, é na esfera pública que os fluxos comunicativos são filtrados e agrupados sob a forma de opiniões públicas a fim de atingir o sistema político de tomada de decisão.¹⁴³

Um modelo de democracia que estabeleça um critério de legitimidade com base no procedimento de deliberação entre cidadãos livres e iguais na esfera pública pode se tornar atraente para a perspectiva daqueles grupos que reivindicam mudanças nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. A participação na deliberação não é só crucial para o funcionamento da vida institucional, mas também para a reconstituição reflexiva de identidades coletivas e de tradições culturais. Por isso, Benhabib vê aí uma possibilidade de integrar ambos os aspectos de redistribuição e reconhecimento que ora faltam nas discussões sobre cultura e igualdade. Para ilustrar o funcionamento desse modelo, ela faz referência a dois casos.

Na Índia, uma divisão de competências que remonta o período colonial britânico determina que, enquanto todos os cidadãos sujeitam-se à mesma lei penal, existem direitos particulares (*personal law*) atribuídos a comunidades religiosas em matéria de direito civil, como casamento, divórcio, pensão, assim por diante. No caso do direito particular muçulmano, é permitido ao homem declarar unilateralmente o divórcio, sem o consentimento da mulher, que, por sua vez, não tem direito à pensão do marido. Em 1978, Mohammad Khan divorciou-se de Shah Bano, e esta, sem condições de sustento e sem direito à prestação alimentícia, ingressou no sistema judicial a fim de obter uma pensão. Sua alegação teve como base um artigo do Código de Processo Penal indiano, que estabelece a obrigação

teoria crítica hoje precisa focar nessas macro-questões de *desenho institucional*”. BENHABIB, Seyla, “On Culture, public reason, and deliberation: Response to Pensky and Peritz”, *Constellations*, v. 11, n. 2, 2004, p. 299 (grifos no original). Fraser tem uma preocupação semelhante em encontrar os “melhores arranjos institucionais”; vide FRASER, Nancy, “Rethinking the public sphere. A contribution to the critique of actually existing democracy”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, p. 91.

¹⁴³ Cf. HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, 1996, pp. 92 e ss.

por parte do marido de prover, nos casos de necessidade, a ex-mulher com uma pensão não superior a quinhentas rúpias.

Após sete anos, o caso chegou à Suprema Corte, que julgou procedente o pedido de Shah Bano. A Corte poderia ter utilizado duas estratégias para solucionar o problema. Poderia ter aceitado a pretensão de validade do direito particular muçulmano e, dessa forma, se privado da intervenção nas leis das comunidades religiosas ou ter simplesmente escolhido apelar a uma lei mais geral, o Código de Processo Penal. No entanto, ela não parou por aí. Surpreendentemente, uma Corte inteiramente composta por juízes hindus resolveu levantar uma discussão sobre a interpretação da lei muçulmana à luz do Alcorão. Citando um dos versos sagrados do islamismo, a Corte afirmou que não havia conflito entre a lei particular muçulmana e o Código, e que qualquer visão contrária “faria menos justiça aos ensinamentos do Sagrado Alcorão”. Em sua decisão, a Corte também chega a mencionar que um “Código Civil comum ajudará a causa da integração nacional removendo lealdades a leis que têm ideologias conflitantes”. O que se seguiu foi uma violenta reação por parte da minoria muçulmana que se sentiu perseguida pela comunidade religiosa majoritária. Tanto a Corte quanto os críticos da decisão puderam basear suas posições na ambígua Constituição indiana, que protege os direitos religiosos particulares e a igualdade perante a lei.

Dependendo do apoio muçulmano no Parlamento, o governo deixou passar uma lei, com o irônico título de Lei das Mulheres Muçulmanas (Proteção dos Direitos de Divórcio), de 1986, que reforçou a recusa do direito muçulmano em conceder pensão a mulheres divorciadas. A lei estabeleceu que as mulheres teriam direito à pensão durante o período de três meses após o divórcio ou, no caso de mulheres grávidas, até o nascimento do bebê e ficariam com os bens ou dinheiro recebidos na época do dote. Após os três meses e no caso de a mulher ainda não poder manter-se sozinha, seus parentes homens poderiam ser obrigados a pagar-lhe pensão. Em último caso, caberia à comunidade muçulmana, através de suas organizações caritativas, prover seu sustento.¹⁴⁴

¹⁴⁴ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, pp. 91 – 94. Em uma ação mais recente (*Danial Latifi v. Union of Índia*, 2001), a Suprema Corte pôde apreciar a validade da Lei das Mulheres Muçulmanas. Em sua decisão, os juízes entenderam que o dever da justiça social era universalmente reconhecido por todas as religiões. A Corte concluiu que uma interpretação literal da Lei de 1986 levaria a uma aplicação discriminatória da lei processual penal, excluindo as mulheres muçulmanas da proteção garantida a mulheres cristãs, hindus ou persas, simplesmente por causa de sua condição religiosa.

A primeira vista, diz Benhabib, a ética do discurso seria inaplicável ao caso Shah Bano, pois os princípios de respeito universal e reciprocidade igualitária são claramente contraditos pelas práticas hierárquicas e desiguais de muitas comunidades indianas. Além disso, modelos deliberativos igualitários, que exigiriam uma transformação quase que completa dessas sociedades, gerariam a suspeita de ser antiliberais. Porém, o que uma teoria democrática que leva em conta o diálogo político de cidadãos livres e iguais na esfera pública pode fazer é apresentar um critério pelo qual se pode avaliar a equidade e a legitimidade das práticas existentes e aspirar a suas reformas, *se e quando* houver vontade democrática dos participantes para isso. É justamente quando conflitos políticos e morais ocorrem e quando as certezas normativas do cotidiano perdem sua força, que nos empenhamos em práticas discursivas.¹⁴⁵

No caso Shah Bano, as normas em questão dizem respeito às práticas de poligamia e divórcio, que assimetricamente privilegiam os homens, à expectativa de uma mulher divorciada tornar-se economicamente dependente de seus parentes homens por toda a vida e à convicção de que nada pode ser feito para que ela alcance sua independência. Benhabib pergunta se é plausível acreditar que essas normas seriam mantidas se elas passassem por um processo de deliberação no qual todos afetados pudessem participar, incluindo as mulheres muçulmanas. Ainda que as ameaças de coerção e ostracismo não comprometessem a formação da opinião e da vontade coletiva, essas mulheres poderiam responder resignadamente que essa é sua tradição, seu modo de vida. Porém o que Shah Bano mostra é que a tradição está mudando, que sua condição de submissão não pode mais continuar e que, por isso, mesmo com a opinião contrária de seus familiares, ela recorreu ao judiciário. “Não há mistério da tradição nesse caso: pobreza, poder e auto-interesse descarado combinam-se para produzir a humilhação de uma mulher que tenta lutar por sua dignidade”.¹⁴⁶

Ainda que a Lei não tenha sido declarada inconstitucional e que o pagamento da pensão estivesse limitado ao período de três meses, a Corte determinou que uma mulher muçulmana divorciada tivesse direito a uma provisão justa, razoável e que fosse prorrogada para atender seu bem-estar futuro. Isso permitiu uma interpretação mais flexível da Lei à luz da Constituição. Cf. MULLALLY, Siobhan, “Feminism and multicultural dilemmas in India: revisiting the Shah Bano case”, *Oxford Journal of Legal Studies*, n. 24, 2004, pp. 671 – 692.

¹⁴⁵ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 115.

¹⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 116.

O outro caso a que nos remete Benhabib é o que ficou conhecido como *l'affaire du foulard*, ou o caso do véu, na França. A polêmica começou quando, em outubro de 1989, um diretor de uma escola proibiu três jovens muçulmanas de assitir às aulas com as cabeças cobertas. Apesar de um acordo entre a escola e os pais das alunas para que o véu não fosse usado, as três resolveram vestir novamente o *foulard*. De um lado, elas puderam basear sua pretensão no exercício da liberdade religiosa garantido a todos os cidadãos franceses. De outro, o ato das jovens pôde ser interpretado como a afirmação de suas origens muçulmanas e magrebina em meio ao contexto de um ideal secularista de cidadania republicana. É preciso lembrar que o uso do véu entre as mulheres muçulmanas é, como afirma Benhabib, uma prática complexa e varia de acordo com a comunidade ou país de origem de cada uma.¹⁴⁷

Ironicamente, elas usaram a liberdade que lhes foi dada pela sociedade e tradição política francesas para justapor um aspecto de sua identidade privada à esfera pública. Ao fazer isso, elas problematizaram a escola e o lar: “elas não trataram mais a escola como um espaço neutro de aculturação francesa, mas abertamente manifestaram suas diferenças culturais e religiosas. Elas usaram um símbolo doméstico na esfera pública, preservando a modéstia que lhes é exigida pelo Islã ao cobrir suas cabeças; mas, ao mesmo tempo, elas deixaram o lar para se tornarem atores públicos em um espaço público civil, no qual desafiaram o Estado”.¹⁴⁸

Dada a repercussão do caso, o ministro da educação levou a matéria ao *Conseil d'Etat* (o tribunal constitucional francês), que, em 27 de novembro de 1989, analisou a questão à luz do artigo primeiro da Constituição, que afirma ser a França uma República laica.¹⁴⁹ O julgamento acabou trazendo mais problemas do

¹⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 95. *Foulard, hijab, niqab, burqa e chador* vistos de fora acabam sendo reduzidos a um ou dois tipos de vestimenta que assumem a função de símbolos cruciais de negociações complexas entre religiosos muçulmanos, identidades culturais e culturas ocidentais. Em 11/12/2003, o jornal *Le Monde* publicou uma matéria explicando o significado de alguns desses símbolos: “Les Quatre grands types de voile portés par les musulmanes”.

¹⁴⁸ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 97.

¹⁴⁹ Parte da sentença dizia o seguinte: “(...) o uso pelos alunos nas escolas de símbolos através dos quais eles acreditam manifestar sua adesão a uma religião não é em si incompatível com o princípio da *laïcité*, à medida que constitui o exercício da liberdade de expressão e manifestação dos credos religiosos; mas essa liberdade não deve permitir aos alunos exibir os símbolos de pertença religiosa, que por natureza, pelas condições nas quais serão usados individual ou coletivamente, ou por seu caráter ostensivo ou reivindicativo constituiriam um ato de pressão, provocação, proselitismo e propaganda, ameaçando a dignidade ou a liberdade do aluno ou dos

que soluções. Em grande parte porque atribuía às autoridades escolares a tarefa de interpretar o significado do véu e se isso constituía ou não uma forma de proselitismo. Em 1994, o ministro da educação, lamentando as ambigüidades do julgamento, declarou que os estudantes tinham o direito de usar símbolos religiosos discretos, exceção feita ao véu. Um novo incidente, dois anos depois, provocou a expulsão de mais vinte e seis jovens muçulmanas que insistiam em usar o véu nas escolas públicas. A fim de buscar “proposições concretas” e estimando que “a *laïcité* não é negociável”, o presidente Jacques Chirac criou em julho de 2003 uma comissão encarregada de estudar o caso. O Relatório Stasi, fruto desse trabalho, foi concluído em 11 de dezembro de 2003 e sugeriu a promulgação de uma lei capaz de resolver a tensão entre o princípio da *laïcité*, que exigia a neutralidade do Estado, e o direito de liberdade de consciência.¹⁵⁰

A Lei 228, de 15 de março de 2004, pôs fim às dúvidas geradas pela decisão do *Conseil d’Etat*, alterando o Código de Educação ao estabelecer que: “Nas escolas, colégios ou liceus públicos, o uso de símbolos ou vestimentas através dos quais os alunos manifestam ostensivamente uma adesão religiosa é proibido”.¹⁵¹ Assim, o simples fato de ostentar um símbolo religioso, como crucifixos, *kippas* e, claro, véus, independente de ser causa de proselitismo, está agora proibido por lei.

O caso do véu é interessante porque abre a análise para uma dupla perspectiva política. Do ponto de vista jurídico e institucional, a decisão do *Conseil d’Etat* foi ruim porque trouxe insegurança e incerteza, mas ambos os problemas foram de certa forma solucionados com o novo dispositivo legal. Nesse processo, desde o incidente à promulgação da lei, seguiram-se vários debates, a Comissão Stasi entrevistou inúmeras pessoas, desde religiosos, sociólogos, familiares, assim por diante e, depois de aprovado o relatório, o assunto teve de passar finalmente pelo Legislativo. Talvez por isso Benhabib admita que a legitimidade da lei não

outros membros da comunidade educativa, comprometendo o desenvolvimento das atividades de ensino e o papel educativo dos professores, enfim, perturbariam a ordem no estabelecimento ou o funcionamento normal do serviço público”. *Idem, ibidem*, p. 98.

¹⁵⁰ A íntegra do relatório foi publicada no *Le Monde*, “Le Rapport de la Commission Stasi sur la *laïcité*”, 12/13/2003, pp. 17 – 24.

¹⁵¹ A lei está disponível em:

<http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/UnTexteDeJorf?numjo=MENX0400001L>, último acesso em 18/05/2005.

esteja em jogo.¹⁵² Mesmo sob a ótica de um modelo deliberativo de democracia, não se pode negar que a decisão tenha passado pela instância do parlamento, uma esfera pública forte por excelência.¹⁵³

Há, porém, um outro aspecto que deve ser levado em conta. Nesse sentido, é preciso tentar entender qual o significado das ações das jovens muçulmanas. É um ato de observância ou subversão religiosa? Elas expressam medo, convicção ou narcisismo? Para Benhabib, as vozes das garotas não foram suficientemente ouvidas nesse acalorado debate. Se isso tivesse ocorrido, ela acredita que as jovens tornariam claro que o véu está deixando de ser um símbolo religioso para se tornar uma provocação cultural com um crescente sentido político. Foram as normas igualitárias do sistema educacional francês que tiraram essas garotas das estruturas patriarcais do lar e as trouxeram para a esfera pública, dando-lhes confiança e habilidade para *ressignificar o uso do véu*. Utilizando-se inicialmente das esferas públicas informais de suas comunidades e de suas escolas elas puderam rearticular suas identidades coletivas, reforçando ou subvertendo a tradição cultural e religiosa de seus pais. Ao invés de penalizar suas atitudes, não seria mais plausível pedir a essas garotas que respondessem por suas ações ou ainda que se encorajassem discussões entre os jovens sobre o que significa ser um cidadão muçulmano em uma república francesa laica? Infelizmente, talvez tenham sido silenciadas as vozes daquelas cujos interesses foram os mais atingidos pela norma proibindo o uso do véu. Por sua vez, a sociedade francesa majoritária precisa aprender a não estigmatizar ou estereotipar como “criaturas oprimidas e atrasadas” todas as garotas que usam uma peça de roupa, aparentemente religiosa e obrigatória.¹⁵⁴

A compreensão dessas duas perspectivas – uma jurídico-institucional e outra focada na sociedade civil – é o que o modelo deliberativo de democracia procura. Isso não só traz a vantagem de fornecer uma melhor descrição dos processos políticos de formação da opinião e de tomada de decisões, como ainda

¹⁵² BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 118. Como o livro é de 2002, é evidente que ela se refere à legitimidade jurídica da decisão do tribunal. Em um artigo mais recente, ela volta a fazer referência ao caso do véu e, desta vez, menciona a lei. *Idem*, *op. cit.*, 2004, p. 291.

¹⁵³ Refiro-me à noção de *strong publics*, ou daquelas esferas públicas onde a discussão inclui não só a formação da opinião e da vontade, mas também a tomada de decisão. Cf. FRASER, Nancy, “Rethinking the public sphere. A contribution to the critique of actually existing democracy”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, p. 90.

¹⁵⁴ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 117 – 118.

aponta para o potencial emancipatório de certas práticas no âmbito da sociedade civil e da esfera pública.

Ao fazer referência ao caso do véu, Barry chama a atenção para dois pontos importantes. O primeiro é o de que a tradição política francesa é assimilacionista e que as escolas, assim como as forças armadas, são as instituições que melhor encarnam esse ideal republicano. O segundo ponto é que, graças a essa tradição, o significado religioso do véu é condenado na França, enquanto no contexto do liberalismo inglês seria justamente essa natureza religiosa que contaria em favor da exceção à regra do uniforme. Barry opõe-se à proibição do uso do véu, ainda mais quando se pensa que isso poderia restringir as oportunidades das jovens muçulmanas, mas admite a “privatização da religião”, representada pelo uso do uniforme. Em suas palavras, “escolas públicas seculares são uma forma possível de privatização da religião, garantindo-se que a frequência a elas não seja compulsória. Porém, a dificuldade da posição francesa parece-me ser a de que não é simplesmente plausível sugerir que os véus irão realmente solapar a *laïcité*”.¹⁵⁵

Para Benhabib, o problema é que Barry apresenta uma forte resistência a uma interdependência entre política e cultura. É de particular relevância a diferença entre sua abordagem e as abordagens feministas, que examinam processos culturais e sociológicos mais amplos ao avaliar o multiculturalismo. Ele insiste que “Young e suas aliadas não têm uma objeção de princípios a essa politização da cultura, porque, deixe-nos lembrar, *‘nenhuma prática ou atividade social devem ser excluídas como assuntos impróprios à discussão pública, expressão ou escolha coletiva’*”.¹⁵⁶ Benhabib diz que não endossa a pretensão de Young por completo, uma vez que para ela *algumas* práticas e atividades não são questões próprias para a *ação coletiva*, porém, todas as práticas e atividades sociais *podem ser* questões apropriadas à *discussão e expressão públicas*.¹⁵⁷

Ambos estão de acordo que a sociedade possa estabelecer objetivos públicos legítimos, como, nos casos citados por Barry, de bem-estar dos animais, segurança nas ruas e estradas e no ambiente de trabalho. Mas o que ele não faz é

¹⁵⁵ BARRY, Brian, *op. cit.*, 2001, p. 61.

¹⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 277 citando YOUNG, Iris, *op. cit.*, 1990, p. 120.

¹⁵⁷ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, pp. 119 – 120 (grifos no original).

mostrar qual critério utilizado para dizer que essas metas são legítimas. Os objetivos são dados *a priori* e a partir deles Barry pode dizer que nos casos de abate de animais e de uso do capacete no trânsito deveriam ter sido debatidos pela sociedade e não apenas no gabinete de governo. Mas por quê? Como saber que essas são “metas públicas”? Talvez no passado, quando as pessoas costumavam elas mesmas criar animais, a questão de como eles eram abatidos fosse simplesmente uma questão doméstica e, portanto, privada.

Também no passado o modo como a distinção público/privado foi desenhada serviu para confinar as mulheres à esfera de atividades tais como serviço doméstico, reprodução, criação dos filhos, cuidado dos doentes e idosos, ou seja, ao domínio da esfera privada. Essas questões foram mantidas como questões de vida boa, valores e interesses não generalizáveis. O que o movimento feminista fez foi trazer isso a público.¹⁵⁸ O feminismo tornou o que até então era considerado “assunto privado” em matéria pública, tematizando relações assimétricas de poder sobre as quais a divisão do trabalho sexual entre gêneros estava apoiada. Nesse processo, a linha entre público e privado, entre questões de justiça e questões de vida boa, é renegociada.

Se no modelo deliberativo a agenda de discussão está radicalmente aberta, se aos participantes qualquer questão pode ser colocada ao escrutínio público, então não há como predefinir a natureza das questões discutidas. Essas distinções são subseqüentes e não anteriores ao processo de formação discursiva da opinião e da vontade. Assim, o modelo deliberativo de democracia, baseado em uma ética do discurso, tem uma “afinidade eletiva” com o feminismo, diz Benhabib. O que os teóricos da democracia deliberativa têm a dizer é que somente a partir da deliberação pública alguns objetivos podem ser legitimados. E também as exceções, culturais ou não, têm de passar pelo crivo democrático para serem legítimas, do que Barry não discordaria.¹⁵⁹

¹⁵⁸ BENHABIB, Seyla, “Models of public space. Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas”, in BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 1992, pp. 107 – 108.

¹⁵⁹ “Barry e eu concordamos que há um direito fundamental à privacidade na sociedade liberal; mas são as leis dessa mesma sociedade liberal que também nos permitem contestar onde a linha entre negócios privados e questões públicas, entre ligações privadas e responsabilidades públicas, deve ser traçada. A cultura é política; Barry quer assumir que há uma ‘linha demarcatória’ de uma cultura não-política em uma sociedade liberal, enquanto que as teóricas críticas feministas alegam que boa parte da atividade da democracia prossegue através das trocas de idéias políticas em uma cultura politicamente já difundida”. BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 120.

Por fim, Benhabib tece considerações sobre algumas possíveis objeções ao modelo deliberativo, baseadas na suposição de que haveria um viés epistêmico comprometendo a teoria. Esse viés epistêmico assume diversas formas: primeiro, o modelo deliberativo não poderia acomodar sistemas de crença e visões de mundo profundamente divergentes e incomensuráveis; segundo, a ênfase do modelo deliberativo na “natureza pública da apresentação de razões” é enviesada em favor de “formas de fala desencarnadas e desapaixonadas” e terceiro, a condição para se atingir um “acordo razoável”, particularmente na versão habermasiana, exigiria um consenso irrealista e excludente.

A tese de forte incomensurabilidade é uma posição incoerente porque se assim fosse, diz ela, não seríamos nem mesmo capazes de descrever que certas práticas correspondem a essa ou aquela visão de mundo. Elocuções como “esse é o *meu* modo de ver o mundo” seriam incompreensíveis aos demais. Por diversas vezes nos defrontamos com o fato de nossas crenças serem mutuamente exclusivas e contraditórias com as de nossos co-cidadãos. Mas apesar de termos pouca dúvida sobre a validade cognitiva dessas suposições, na esfera pública das democracias liberais temos de aceitar a pretensão de respeito moral de nossos parceiros de diálogo.¹⁶⁰ Assim, considerando que nossas ações podem afetar outros, que por sua vez podem levantar questionamentos sobre elas, temos de nos familiarizar com seus modos de vida e suas experiências, e cada lado tem também de ser capaz de traduzir suas pretensões em um tipo de linguagem comum. A menos que se assuma um essencialismo puro dessas formas de vida, a maior parte do diálogo democrático não se dá sobre crenças incomensuráveis, mas sobre crenças divergentes e convergentes, e freqüentemente só é possível saber a profundidade dessas divergências quando se inicia o debate público.¹⁶¹

Uma outra crítica ao modelo deliberativo de democracia é a de que o foco excessivo na *publicidade* e nos *fóruns públicos* cria um viés que privilegia certo modo de discurso desencarnado e desapaixonado. Conseqüentemente, isso excluiria grupos como o de mulheres, povos indígenas, minorias sexuais, lingüísticas e étnicas, todos cujos modos de discurso podem ser mais afetivos ou

¹⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 135.

¹⁶¹ *Idem, ibidem*, p. 136.

baseados na oralidade informal.¹⁶² Em oposição a isso, Benhabib argumenta que o modelo habermasiano de esfera pública não é unitário, mas pluralista e reconhece a variedade de instituições, associações e movimentos na sociedade civil.¹⁶³ Ele também é aberto a diferentes razões, como saudações, discursos orais informais e falas afetivas. Não é estranho à lógica da democracia deliberativa que, por exemplo, as histórias orais de povos indígenas possam servir de justo título para a obtenção de terras ancestrais, como um caso ocorrido na Suprema Corte do Canadá. Foram justamente as pretensões de um grupo específico que foram reconhecidas como sendo as de melhor interesse a todos os cidadãos.¹⁶⁴ Mesmo a existência de outros públicos não invalida o princípio da esfera pública, ou seja, a necessidade de justificação racional da política democrática.

No modelo deliberativo habermasiano, a justificação da normatividade está vinculada a três dimensões da razão prática: uma dimensão moral, ou de justiça universalista, que articula uma resolução eqüitativa e imparcial de conflitos interpessoais sob um ponto de vista do que é bom para todos, uma dimensão ético-política, orientada pelas concepções de vida boa e dos valores éticos do que é bom “para nós” e uma dimensão pragmática-instrumental, orientada para a satisfação instrumental e estratégica de certos fins. Cada dimensão produz diferentes tipos de “acordo racional”. Assim, à dimensão moral está associado um acordo pelo entendimento (*Einverständnis*), à dimensão pragmática está associado um acordo negociado pelas partes (*Vereinbarung*) e à dimensão ética, um acordo acerca da autocompreensão coletiva (*Konsens*).¹⁶⁵ Nos discursos políticos, essas três dimensões articulam-se no processo de apresentação das razões em público. Em momento algum o modelo deliberativo de

¹⁶² YOUNG, Iris, “Communication and the other: beyond deliberative democracy”, in BENHABIB, Seyla (ed.), *op. cit.*, 1996, pp. 120 – 135.

¹⁶³ A questão de saber se o modelo habermasiano de esfera pública é ou não adequado para incorporar a variedade de associações na sociedade civil deve-se em grande parte a objeções feministas de que, por exemplo, um modelo unitário, presente em *A Mudança Estrutural da Esfera Pública*, não contemplaria arenas discursivas paralelas onde os membros de grupos sociais subordinados forjam e difundem contra-discursos que lhes permitem formular interpretações de identidades, interesses e necessidades opostas à esfera pública dominante. Fraser chamou essas arenas de *subaltern counterpublics*; vide FRASER, Nancy, “Rethinking the public sphere. A contribution to the critique of actually existing democracy”, in FRASER, Nancy, *op. cit.*, 1997, pp. 69 – 98. Vide também HABERMAS, Jürgen, “Further reflections on the public sphere”, in CALHOUN, Craig (ed.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 421 – 461 e COHEN, Jean; ARATO, Andrew, *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

¹⁶⁴ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 141.

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, 1996, pp. 166 – 167.

democracia supõe que as partes devam estabelecer um tipo de consenso substantivo sobre as questões levantadas.

O que se espera é que um modelo deliberativo possa contribuir para solucionar democraticamente os dilemas postos pelo multiculturalismo. Caso contrário, “o comodismo pode resultar em um tipo de ‘guerra fria’ multicultural: pode haver paz, mas não reconciliação; barganha, mas não entendimento mútuo; pode haver impasses ou equilíbrios impostos menos por respeito pelas posições dos outros do que pelo medo deles”. Mas, para Benhabib, “precisamente porque o multiculturalismo, em muitas de suas manifestações, muda suposições fundamentais das democracias liberais, ele precisa liberar seu potencial conflituoso e explosivo na esfera civil pública através do diálogo, confronto, e intercâmbio dos cidadãos comuns. A cultura importa; avaliações culturais estão em profunda ligação com nossas interpretações de nossas necessidades, nossas visões da vida boa e nossos sonhos para o futuro”.¹⁶⁶

¹⁶⁶ BENHABIB, Seyla, *op. cit.*, 2002, p. 129.

CONCLUSÃO

O presente trabalho procurou traçar um breve percurso sobre a tensão entre as reivindicações dos movimentos sociais contemporâneos por reconhecimento das diferenças e os princípios do Estado democrático de direito. Para isso, foi feita uma reconstrução do debate feminista norte-americano, em especial de algumas pensadoras da “teoria crítica da sociedade”.

Após situar o feminismo dentro da perspectiva da sociologia dos novos movimentos sociais, fizemos uma digressão histórica que pudesse esclarecer as questões que surgiram ao longo do debate feminista. E por que isso? Porque acreditamos que essas questões possam servir também para a compreensão de outros conflitos envolvendo identidades coletivas, como nos fazem supor o movimento negro, de *gays* e lésbicas e de minorias étnicas e culturais. Parece natural que o feminismo, em sua fase de debates atual e que é marcada pelas múltiplas intersecções desses movimentos, também tenha se voltado para questões culturais.

Não por acaso, portanto, que a importante posição de Iris Young, em defesa de uma política da diferença, mescla-se com as pretensões do multiculturalismo de apoiar direitos e políticas “sensíveis à diferença”. Em muitos aspectos, a teoria de Young tenta responder aos anseios dos novos movimentos sociais, correndo o risco de talvez negligenciar aspectos jurídicos e institucionais que, em hipótese nenhuma, como nos adverte Brian Barry, podem ser deixados de lado.

Em seguida, apresentamos a contribuição de Nancy Fraser e que se resume em uma tentativa corajosa de desfazer polarizações. Fraser tenta integrar não só as políticas de redistribuição e reconhecimento, mas também procura incorporar no terreno da teoria crítica outras versões impregnadas pelo pós-modernismo e pelo pós-estruturalismo. Aliás, essa é uma característica notável no debate norte-americano: não há uma demarcação muito clara entre onde começa e onde termina a teoria crítica.

Por último, o trabalho de Seyla Benhabib foi mostrado como o mais adequado para tentar solucionar o problema proposto. A “afinidade eletiva” do feminismo com a ética do discurso proporcionou uma interessante discussão sobre o modelo deliberativo de democracia. Nesse sentido, a categoria de esfera pública parece funcionar como a mediação aguardada entre as associações e movimentos da sociedade civil e o nível institucional representado pelo Estado democrático de direito.

Claro que Benhabib não pode fazer isso sem antes reformular a própria noção de cultura. A cultura, muitas vezes pensada em termos holísticos, apresenta-se aí como negociação. Combinada com a fluidez dos processos comunicativos presentes em uma esfera pública multifacetada, a diferença cultural pode ser finalmente negociada sem reforçar os limites artificiais das fronteiras entre os grupos sociais.

Resta ainda lembrar de alguns autores contemporâneos da teoria crítica que não foram contemplados por esta reconstrução, mas que, sem dúvida alguma, muito têm para contribuir no debate. É o caso, por exemplo, de Axel Honneth e de sua proposta de um modelo formal de vida ética, que reestabelece as bases de uma teoria hegeliana de “luta por reconhecimento”.

BIBLIOGRAFIA

- BARRY, Brian, *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- BENHABIB, Seyla, *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of Critical Theory*, Nova York, Columbia University Press, 1986.
- BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (eds.), *Feminismo como crítica da modernidade. Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1987.
- , *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Nova York, Routledge, 1992.
- (ed.), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- , "Toward a deliberative model of democratic legitimacy", in BENHABIB, Seyla (ed.), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 67 – 94.
- , *The Claims of culture. Equality and diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- , "On Culture, public reason, and deliberation: Response to Pensky and Peritz", *Constellations*, v. 11, n. 2, 2004, p. 291 – 299.
- BUTLER, Judith, *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- COHEN, Jean, "Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements", *Social Research*, v. 52, n. 4, 1985, pp. 663 – 716.
- COHEN, Jean; ARATO, Andrew, *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda, "Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism", in NICHOLSON, Linda (ed.), *Feminism/postmodernism*, Nova York, Routledge, 1990, pp. 19 – 38.
- FRASER, Nancy, *Justice interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition*, Nova York e Londres, Routledge, 1997.

- , “A Rejoinder to Iris Young”, *New Left Review*, n. 223, 1997, pp. 126 – 129.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Nova York, Verso, 2003.
- GUTMANN, Amy (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- , *Identity in democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- HABERMAS, Jürgen, “Further reflections on the public sphere”, in CALHOUN, Craig (ed.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 421 – 461.
- , “Struggles for recognition in the democratic constitutional state”, in GUTMANN, Amy (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 107 – 148.
- , *Between facts and norms. Contributions to a discourse theory of law and democracy*, Cambridge, MIT Press, 1996.
- HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*, São Paulo, 34, 2003.
- KELLY, Paul (ed.), *Multiculturalism reconsidered*, Cambridge, Polity, 2002.
- KUKATHAS, Chandran, “Are there any cultural rights?”, *Political Theory*, v. 20, n. 1, 1992, pp. 105-139.
- , “Cultural rights again: a rejoinder to Kymlicka”, *Political Theory*, v. 20, n. 4, 1992, pp. 674-680.
- , “Liberalism and multiculturalism: the politics of indifference”, *Political Theory*, v. 26, n. 5, 1998, pp. 686-699.
- KYMLICKA, Will, “The Rights of minority cultures: reply to Kukathas”, *Political Theory*, v. 20, n. 1, 1992, pp. 140-146.
- , *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- LYOTARD, Jean-François, *A Condição pós-moderna*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2004.
- MATOS, Patrícia, “O Reconhecimento, entre a justiça e a identidade”, *Lua Nova*, n. 63, 2004, pp. 143 – 161.

- MELUCCI, Alberto, "The Symbolic challenge of contemporary movements", *Social Research*, v. 52, n. 4, 1985, pp. 789-816.
- , *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- MULLALLY, Siobhan, "Feminism and multicultural dilemmas in India: revisiting the Shah Bano case", *Oxford Journal of Legal Studies*, n. 24, 2004, pp. 671 – 692.
- NICHOLSON, Linda, "Feminismo e Marx: integrando o parentesco com o econômico", in BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (eds.), *Feminismo como crítica da modernidade. Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1987, pp. 23 – 37.
- (ed.), *Feminism/postmodernism*, Nova York, Routledge, 1990.
- , "Introduction", in NICHOLSON, Linda (ed.), *Feminism/postmodernism*, Nova York, Routledge, 1990, pp. 1 – 16.
- OFFE, Claus, "New social movements: challenging the boundaries of institutional politics", *Social Research*, v. 52, n. 4, 1985, pp. 817 - 68.
- , "Trabalho: a categoria sociológica chave?", in OFFE, Claus, *Capitalismo desorganizado*, São Paulo, Brasiliense, 1995, pp. 167 - 197.
- , "'Homogeneity' and constitutional democracy: coping with identity conflicts through group rights", *The Journal of Political Philosophy*, v. 6, n. 2, 1998, pp. 127 – 8.
- PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- PENSKY, Max, "Comments on Seyla Benhabib, *The Claims of Culture*", *Constellations*, v. 11, n. 2, 2004, pp. 258 – 265.
- PERITZ, David, "Toward a deliberative and democratic response to multicultural politics: post-Rawlsian reflections on Benhabib's *The Claims of Culture*", *Constellations*, v. 11, n. 2, 2004, pp. 266 – 290.
- PHILLIPS, Anne, "From inequality to difference: a severe case of displacement?", *New Left Review*, n. 224, 1997, p. 143 – 153.
- RAWLS, John, *A Theory of justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- TOURAINE, Alain, *La Voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978.

- , “An Introduction to the study of social movements”, *Social Research*, v. 52, n. 4, 1985, pp. 749 – 787.
- , *Como sair do liberalismo?*, Rio de Janeiro, Vozes, 1999.
- VITA, Álvaro de, “Liberalismo igualitário e multiculturalismo”, *Lua Nova*, n. 55 – 56, 2002, p. 5 – 27.
- WIEVIORKA, Michel, *A Diferença*, Lisboa, Fenda, 2002.
- YOUNG, Iris, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- , “Communication and the other: beyond deliberative democracy”, in BENHABIB, Seyla (ed.), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 120 – 135.
- , “Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's dual systems theory”, *New Left Review*, n. 222, 1997, pp. 147 – 160.
- , *Inclusion and democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- ZURN, Christopher, “Identity or status? Struggles over ‘recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor”, *Constellations*, v. 10, n. 4, 2003, pp. 519 – 37.