

“Acomodação transformativa”: um possível instrumento para a ampliação e institucionalização das relações de reconhecimento

Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis

INTRODUÇÃO

Tomando como referência os debates oriundos das tensões no campo da teoria crítica do reconhecimento¹ e do multiculturalismo, procuramos dialogar com Axel Honneth (1995), Nancy Fraser (1997, 2001) e Ayelet Shachar (2001) para investigar como suas respectivas teorias lidam com as interações sociais, as demandas por reconhecimento público da diferença e os arranjos institucionais. Com esta análise, pretendemos avaliar e localizar as múltiplas faces das desigualdades e injustiças, no intuito de identificar instrumentos a partir dos quais se dá a mobilização de grupos excluídos e marginalizados, com vistas à superação de tal condição e à criação de um espaço de interação social em que predomine a igualdade com respeito à diferença. O objetivo central do estudo aqui proposto é identificar, inicialmente, como surgem e se articulam as diferentes pretensões por reconhecimento público da diferença e, em um segundo momento, quais as formas ou mecanismos de acomodação dessa demanda se mostram disponíveis no plano institucional.

No percurso que realizamos, a teoria de Axel Honneth aparece, no interior da teoria crítica, como um foco de luz sobre as relações sociais, ao demonstrar que a identidade dos indivíduos só pode se formar de modo integral e não distorcido se, no processo de interação social, ele ou elas alcançam diferentes formas de reconhecimento, nas esferas das relações íntimas, do direito e da sociedade. A percepção e a avaliação que um sujeito tem de si mesmo guarda íntima conexão com o julgamento que ele ou ela recebe dos outros com os quais interage e, por isso, diferentes experiências de desrespeito, causadoras de reações emotivas nos indivíduos e grupos a elas submetidos, podem funcionar como o impulso de ações políticas.

A teoria formulada por Honneth (1995), embora identifique a experiência coletiva do não reconhecimento como o motor da ação de movimentos sociais, não oferece instrumentos para

superar as dificuldades de se alcançar acordos, na esfera pública, capazes de possibilitar transformações que garantam relações sociais paritárias, em que a diferença reconhecida não se transforme em instrumento de subordinação e opressão. É dizer, apesar de Honneth identificar os sentimentos negativos resultantes de ofensas sociais como possíveis acionadores da resistência política de grupos subalternizados, em razão da recusa de estima social a seu modo particular de vida, não é possível encontrar em sua teoria os mecanismos de contemplação dessa resistência, com vistas à acomodação institucional da demanda articulada publicamente.

Fraser (2001), partindo de uma profunda discordância em relação ao que ela denominou “modelo do reconhecimento”, cujos expoentes são Charles Taylor e Axel Honneth, procura tratar as atuais reivindicações por reconhecimento da diferença como uma questão de status. Para ela, o que está em jogo nessas demandas é a necessidade de alteração de padrões institucionalizados de valoração cultural, que codificam como piores ou degradadas determinadas identidades. Tal codificação impede que os sujeitos vinculados a essas identidades subalternizadas participem do debate acerca das questões públicas em condições de igualdade com os demais. Fraser identifica, portanto, que, nas sociedades complexas contemporâneas, determinados marcadores sociais (como cor da pele, sexo, etnia) têm sido mobilizados para codificar, segundo um padrão hierarquizado de valoração cultural, alguns sujeitos e grupos como desprezíveis e inferiores e outros como bons e superiores. Tal codificação impede que os primeiros interajam paritariamente com os demais. Como se vê, Fraser vai além de Honneth para, explicitamente, vincular reconhecimento e política, ao demonstrar que a negação do reconhecimento impede a participação igualitária dos diferentes indivíduos e grupos na esfera pública e, por isso, são necessárias políticas capazes de descabular esse padrão de interação social injusto. Mas também ela não delinea formas institucionais capazes de contemplar o reconhecimento reivindicado, especialmente por grupos minoritários, destituídos de estima social.

Buscamos, então, em Shachar (2001), o conceito de “acomodação transformativa”, dentro de um modelo de governo compartilhado, que não somente abrange as questões acima, mas cria novos mecanismos para desafiar arranjos institucionais de jurisdição, ao possibilitar o compartilhamento de poder e autoridade a fim de superar padrões assimétricos de negociação entre diferentes grupos. O que há de central para a nossa discussão, na proposta de Shachar, refere-se a como o reconhecimento de diferenças pode ser aliado a questões de um escopo mais político e institucional, permitindo a produção de arranjos capazes de responder às reivindicações formuladas, publicamente, por diferentes grupos oprimidos e desrespeitados em suas particularidades.

TEORIA DO RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH: UMA EXPLÍCITA VINCULAÇÃO ENTRE RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS BEM ESTRUTURADAS E IDENTIDADES NÃO DISTORCIDAS

Em "Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais," Axel Honneth (1995) procura identificar as experiências sociais capazes de gerar lutas por reconhecimento em um contexto histórico e, por sua vez, culminar em formas cada vez mais ampliadas de emancipação social. Honneth parte do pressuposto de que Hegel e Mead não conseguiram sistematizar as formas de desrespeito que implicariam na ausência de reconhecimento, apesar desses mesmos autores tentarem mapear as diferentes formas de reconhecimento mútuo, em três esferas distintas de interação social. Honneth, por sua vez, busca, de forma sistemática, lidar com o status psicológico de um indivíduo em experiências interativas para ilustrar as tensões que ocorrem no processo de formação de uma subjetividade autônoma e auto-realizada. A partir dessas tensões, Honneth demonstra que a identidade dos indivíduos só pode se formar de modo integral e não distorcido se, no processo de interação social, ele e elas desenvolvem autoconfiança, auto-respeito e auto-estima, em três respectivas esferas (amor, direito e solidariedade).

A primeira esfera ou estágio do reconhecimento recíproco é encontrado nas relações de amor. O amor deve ser entendido, aqui, de uma forma mais ampla, capaz de abranger todos os relacionamentos nos quais existe uma vinculação emocional forte entre poucas pessoas. Honneth se apóia em pesquisas empíricas, ao focar os estágios de desenvolvimento psicológico de uma criança e a relação com sua mãe, para ilustrar as tensões e, até mesmo, os danos patológicos possíveis de se desenvolverem a partir desse relacionamento. O amor representa um estágio no qual indivíduos se encontram em uma relação de tensão entre dependência e independência, ou seja, os sujeitos são unidos por suas carências. A superação desta tensão se dá quando um sujeito consegue expressar suas necessidades e desejos sem o medo de ser abandonado pelo outro. O reconhecimento é aqui representado como um processo dual, caracterizado por relações simbióticas que envolvem, ao mesmo tempo, independência e apoio mútuo (Honneth 1995: 107). Para Honneth, é o amor encontrado nessa esfera que faz com que o indivíduo nutra autoconfiança, garantindo, então, a base emocional necessária para a sua participação na vida pública.

A segunda forma de reconhecimento, para Honneth, é encontrada na esfera do direito. Os direitos estabelecem uma condição de igualdade e de imputabilidade moral entre todos os membros de uma comunidade política. Isso significa que, ao mesmo tempo em que os indivíduos devem respeitar os outros, eles e elas também podem legitimamente esperar que os outros respeitem os seus direitos, independentemente de qualquer hierarquia ou posição social. Nesse sentido, é possível entender o reconhecimento proporcionado pelos direitos como universal, ou pelo menos, universalizante, já que a noção subjacente é de uma integração cada vez mais ampla na esfera jurídica.

Da mesma forma que a autoconfiança é adquirida quando um indivíduo consegue afirmar sua autonomia, suas vontades e, enfim, sua independência, em uma relação íntima na qual recebe apoio, o auto-respeito é estabelecido quando um indivíduo, em um leque de interações mais

abrangentes, se reconhece merecedor de respeito social, dentro de condições nas quais direitos são garantidos igualmente e para todos. O que torna, portanto, o direito uma forma de acessar o auto-respeito é seu caráter público e universal. Essa dimensão possibilita que o indivíduo se reconheça enquanto portador de direitos compartilhados por toda a comunidade política, facilitando sua interação com os demais e sua participação nas questões coletivas. Honneth afirma que existem grupos que são excluídos e marginalizados, sendo-lhes, portanto, negada a possibilidade de alcançar auto-respeito, por meio da fruição de direitos. Em face disso, ele (Honneth 1995: 121) enfatiza a relevância do reconhecimento na esfera do direito, por justamente conferir as bases para a discussão pública dessa exclusão, seja por ações de protesto, seja por resistência.

Cabe salientar que, apesar das duas formas de reconhecimento até aqui descritas recaírem sobre o mesmo padrão de socialização – um processo de reconhecimento recíproco em que um indivíduo se entende e se conhece a partir da sua relação com o outro –, essas duas formas se diferem. A condição de reconhecimento em uma interação legal só poderá acontecer dentro de um contexto histórico. Isso implica dizer que as relações afetivo-amorosas podem ser avaliadas como necessárias à aquisição de autoconfiança sob um ponto de vista ahistórico e atemporal: é irrelevante o espaço ou o tempo em que se processam as relações afetivas, elas sempre serão indispensáveis para que o sujeito adquira confiança em si mesmo. Já os direitos devem ser analisados sob uma perspectiva ancorada em um contexto histórico e social: o que é ou não direito varia de acordo com o horizonte de valores de uma comunidade política específica (Honneth 1995).

Honneth, baseando-se em Hegel e Mead, aponta que, além das formas de reconhecimento mútuo estabelecidas em interações nas esferas do amor e do direito, há ainda uma outra forma de reconhecimento, capaz de garantir estima social. A função da estima social é conferir os elementos necessários a que o indivíduo se relacione positivamente com seus traços e habilidades específicas (Honneth 1995: 121). Estima social, como a terceira categoria de reconhecimento mútuo, é direcionada às qualidades distintivas do indivíduo ou do grupo. Essa forma de reconhecimento é conferida dentro de um contexto de vida social mais amplo, em que sujeitos constituem uma comunidade de valores. Nas relações geradoras de estima social, o que impulsiona grupos diferentes a se mobilizar é a tentativa de ampliar o valor atribuído a certas habilidades e particularidades encontradas na forma de vida daquele mesmo grupo (Honneth 1995: 127). A noção subjacente à luta por estima social diz respeito, portanto, à atribuição de igual valor a diferentes formas de realização ou a concepções diversas do que represente a boa vida. É por meio da aquisição de estima social que indivíduos e grupos nutrem sua auto-estima e passam a se entender como sujeitos valiosos para a coletividade, em razão de suas características e capacidades.

Desse modo, o que encontramos é o estabelecimento de um sistema de valor social no qual o valor do sujeito ou grupo é medido, em boa parte, por aquilo que pode oferecer de contribuição para a sociedade, com referência às suas capacidades e propriedades. A estima social gera reconhecimento por meio de um processo interno, que ocorre no grupo social, e também por um processo externo ao grupo. Dentro do grupo, as formas de interação são marcadas pelo traço da solidariedade, pelo fato de que cada indivíduo se sente reconhecido pelo outro e, então, reconhece também as qualidades desse outro. Fora do grupo social, a estima social cria, mais uma vez, solidariedade, por estabelecer entre todos os indivíduos da comunidade não apenas sentimentos de tolerância, mas de preocupação com o outro. As demandas por reconhecimento articuladas por grupos diferenciados, sejam eles grupos culturais ou caracterizados por marcadores sociais², no interior de uma coletividade, pode ser inserida no marco dessa terceira esfera. Trata-se, sobretudo, de uma demanda por reconhecimento à forma de vida escolhida e privilegiada por aquele grupo, que se diferencia dos padrões usuais. Ou seja, é nessa terceira esfera que se processam as demandas por reconhecimento da diferença, das especificidades que identificam grupos e indivíduos. E, por isso, é exatamente ela a que mais interessa para os fins deste trabalho, já que nossa preocupação central é como processar, institucionalmente, as reivindicações por reconhecimento das particularidades de grupos e indivíduos.

Como visto até aqui, na teoria social desenvolvida por Honneth (1995), a integridade do ser humano depende diretamente da manutenção de relações positivas de reconhecimento e, por isso, a negação desse reconhecimento representa uma séria injustiça, não apenas porque distorce a identidade do sujeito, mas especialmente porque abala a auto-compreensão positiva que esse sujeito tem de si. Nessa perspectiva, a recusa de reconhecimento é caracterizada como desrespeito e, a cada um dos diferentes padrões de reconhecimento corresponde uma forma de desrespeito. Essas diferentes ofensas podem ser distinguidas entre si pelo grau de abalo que geram no sujeito, por representarem negação da pretensão de reconhecimento de sua identidade.

A primeira forma de desrespeito identificada por Honneth (1995: 132) é aquela em que o sujeito tem violados seu corpo e sua integridade física, em situações extremas de maus tratos e profundas lesões. O ser humano é submetido a intervenções, em seu corpo, sem o seu consentimento, tornando-se um objeto nas mãos daquele ou daquela que dele ou dela se apoderou. Tais situações são representadas, em seu grau mais extremo, pela tortura e pelo estupro, e correspondem à forma mais primitiva de rebaixamento pessoal. A pessoa violentada é submetida à mais profunda forma de humilhação e perde a confiança que tem em si mesma. Tais situações destroem a forma mais básica de auto-relação prática do sujeito, adquirida por meio da experiência do amor, da amizade e do reconhecimento de si enquanto um ser autônomo, capaz de dirigir o próprio corpo. Nesse sentido, as experiências de maus-tratos físicos rompem a estrutura do reconhecimento gerada na primeira esfera, a das relações primárias,

minando, assim, a autoconfiança, pois atingem a dimensão afetiva da personalidade do sujeito. Para Honneth (1995: 133), o sofrimento gerado por experiências desse tipo não varia segundo o momento histórico ou o quadro cultural de referências: ele sempre é profundo e perturbador da personalidade.

A segunda forma de desrespeito está vinculada à esfera das relações jurídicas e se verifica sempre que um sujeito é excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade (Honneth 1995: 133-134). A situação compreende a negação de direitos e a exclusão social e infringe sérios danos ao indivíduo a ela submetido, já que se trata de negar-lhe a mesma imputabilidade moral dos demais integrantes da sociedade. Entendendo-se os direitos como pretensões que o sujeito pode legitimamente esperar que serão satisfeitas pelos demais integrantes da comunidade política, a negação de direitos a um indivíduo, a sua vinculação a um quadro de completa exclusão social, significa subtrair-lhe a condição de partícipe da sociedade e a qualidade de parceiro integral na interação social. Por isso, essa experiência conduz à perda de auto-respeito, da capacidade do sujeito reconhecer-se como um participante das interações sociais, em condições de igualdade com os demais. Aqui, o indivíduo tem ameaçada a sua integridade social: à medida que é submetido a situações de exclusão e privação de direitos, passa a compreender-se como um pária da sociedade. Esse tipo de desrespeito não pode ser avaliado de modo universal e atemporal: ele sempre se refere a uma determinada configuração histórica das relações jurídicas, que podem (e devem) caminhar em um sentido cada vez mais amplo de generalização e materialização de direitos reivindicados.

A terceira forma de desrespeito identificada por Honneth (1995:134) refere-se ao valor social conferido às diferentes formas de vida individuais ou coletivas: determinados sujeitos ou grupos não têm reconhecida como valiosa, no quadro de referências socialmente compartilhado, a forma como conduzem suas vidas e perseguem sua auto-realização. Assim, pode-se dizer que vigora, em determinado espaço-tempo, um sistema hierarquizado de valoração social que confere a determinados modos de vida e crenças um valor inferior em relação aos outros. Tal experiência, designada por “ofensa” ou “degradação”, impede que os sujeitos e grupos a ela submetidos atribuam um valor positivo às suas próprias capacidades e formas de realização pessoal. Por isso, ela significa um sério dano à auto-estima dos indivíduos e grupos, já que eles/elas não se entendem enquanto sujeitos capazes de serem estimados socialmente por suas especificidades e capacidades. O modo de vida escolhido por esses sujeitos para a sua realização pessoal não é socialmente estimado como os demais, e essa situação lhes ameaça gravemente a personalidade, especialmente sua honra e sua dignidade. Tratam-se, portanto, de distúrbios nas formas de reconhecimento mais amplas, que são justamente aquelas advindas do relacionamento com a comunidade de valores. O que se rompe, nessas situações de negação de reconhecimento, é o vínculo de solidariedade que deve existir entre os diferentes grupos e indivíduos

que compõem a coletividade: a idéia de que diferentes formas de auto-realização devem receber igual estima social. Essa terceira espécie de desrespeito é também a que mais nos interessa, pois acreditamos que, em grande medida, os grupos hoje organizados em torno de reivindicações pelo reconhecimento positivo de suas especificidades falam justamente desse tipo de ofensa social³.

Verifica-se, portanto, que a cada uma das diferentes formas de desrespeito ou de negação do reconhecimento devido corresponde um dano à integridade psíquica do sujeito a elas submetido, e são justamente esses danos os componentes ressaltados por Honneth em sua discussão. Para ele, é no plano psíquico das diferentes experiências de desrespeito que se encontra a principal motivação das lutas por reconhecimento, do engajamento dos sujeitos em um conflito moral por relações de reconhecimento não fragmentadas. Isso porque, conforme já demonstrado, o ser humano depende da manutenção de relações de reconhecimento recíproco, nas diferentes esferas, para alcançar uma bem sucedida auto-relação prática, ou seja, para se reconhecer enquanto alguém estimado socialmente e nutrir auto-respeito e autoconfiança, ele/ela requer o reconhecimento de suas capacidades, habilidades e características pelos demais.

Nesse sentido, Honneth (1995) identifica as profundas ofensas sociais, decorrentes de maus-tratos físicos, privação de direitos e degradação, como possíveis motores da resistência política e da luta por reconhecimento, capazes de conduzir o progresso moral da sociedade e gerar uma ampliação decisiva das relações de solidariedade. Mas essas situações de vexação, privação e vergonha só se tornam realmente a fonte de motivação da luta e da resistência política quando experimentadas coletivamente ou, nas palavras do próprio Honneth (1995: 139), "quando o meio de articulação de um movimento social está disponível".

O DÉFICIT POLÍTICO DA TEORIA DE HONNETH

Ao apontar os elementos constitutivos de sua teoria de reconhecimento, Honneth (1995) faz poucas alusões à dimensão política que ela contempla. Na verdade, o único momento em que o autor se refere a esse aspecto diz respeito à possibilidade de vivências coletivas de experiências de desrespeito, mobilizadas por movimentos sociais, se constituírem em lutas por reconhecimento e, conseqüentemente, em ações políticas. Ele ressalta que, nas sociedades modernas, as lutas por estima social, travadas por grupos específicos, só podem ser contempladas a partir do momento em que elas se tornam um tema relevante na esfera pública, ou seja, quando esses grupos conseguem mobilizar a atenção do público maior para as suas questões. Muito embora a sua teoria do reconhecimento tenha uma nítida vinculação com a política – não se trata apenas de descrever os efeitos perversos da negação do reconhecimento, mas de apontar como eles se articulam em elementos da luta social – Honneth não caminha no sentido de apontar os meios de canalização das diferentes demandas para o sistema político. Para Deranty e Renault

(2007: 93), a razão pela qual Honneth se esforça conscientemente em evitar o uso do termo político está relacionada ao seu conceito de “ética formal”, que aponta para a impossibilidade do teórico distinguir qualquer conteúdo substantivo do significado do reconhecimento. Nesse sentido, “a formalidade do modelo de vida ética é sinônimo de um tipo de agnosticismo político” (Deranty, Renault 2007: 93).

Não são apenas esses autores que identificam um aparente déficit político na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Nancy Fraser (2001) também acusa Honneth de desenvolver uma teoria do reconhecimento excessivamente psicologizante, que tem como preocupação fundamental os danos advindos do não reconhecimento para a subjetividade dos indivíduos e não propriamente o substrato ou a consequência política de tais danos. A teoria do reconhecimento, tal como formulada por Honneth, embora seja capaz de identificar como se dão as interações sociais geradoras de reconhecimento nas diferentes esferas de sociabilidade – ela consegue apontar perfeitamente todo o ciclo de produção do reconhecimento e da negação do reconhecimento –, não estabelece uma ligação suficientemente nítida entre esse reconhecimento e o campo da política, especialmente a política institucional.

Fraser (2001), ao contrário, apesar de não se dedicar à descrição de como se processa o reconhecimento nas relações intersubjetivas, fornece os elementos necessários à demonstração dos efeitos perversos, em termos de participação política, da negação do reconhecimento devido. Ao identificar, como a condição intersubjetiva da paridade de participação, a necessidade de que “os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade, a todos, de alcançar estima social” (Fraser 2001: 29), Fraser politiza, de modo explícito, as questões vinculadas ao reconhecimento, transferindo o reconhecimento para uma forma específica de alcançar justiça social, entendida de modo ampliado.

Desse modo, para Fraser (2001), é necessária a implantação de uma política de reconhecimento sempre que os padrões institucionalizados de valoração cultural impeçam, a determinados indivíduos ou grupos, sua participação no debate público em condições de igualdade com os demais, em razão de determinadas características que os diferenciam e são valoradas negativamente, segundo uma hierarquia perversa e não justificada. Ela identifica como uma forma de injustiça a existência de uma hierarquia de valoração que estabelece determinadas qualidades ou características como algo ruim e outras como desejáveis, vinculando, assim, grupos e indivíduos a uma ou outra forma de valoração. A necessidade de reconhecimento, para Fraser, refere-se, portanto, muito mais a um problema de subordinação de status do que a uma questão de auto-realização. Para a feminista, os danos à subjetividade decorrentes da negação do reconhecimento são um problema secundário ou, muitas vezes, irrelevante. O que realmente interessa é a consequência política da negação de reconhecimento, que passa a funcionar como um impedimento à participação paritária dos sujeitos na esfera pública.

Todavia, Fraser (1997) se limita a distinguir tais políticas (tanto de reconhecimento quanto de redistribuição) em afirmativas e transformativas⁴, apontando os possíveis efeitos de cada uma delas, sem, contudo, indicar formas institucionais de concretizá-las. Acreditamos que a idéia de “acomodação transformativa”, desenvolvida por Shachar (2001), pode funcionar como um instrumento de contemplação dessas políticas de reconhecimento, respondendo, assim, institucionalmente, às reivindicações formuladas tanto por grupos quanto por indivíduos.

“ACOMODAÇÃO TRANSFORMATIVA”: CONTEMPLANDO O RECONHECIMENTO EM ESPAÇOS DE PODER

Em “Multicultural Jurisdictions: cultural differences and women’s rights,” Shachar problematiza a questão de como o estado “multicultural” distribui os direitos e a autoridade para acomodar certos grupos frente à dinâmica de interação dos três atores envolvidos na questão: o Estado, o grupo *nomoi* e o indivíduo. Enquanto críticos do multiculturalismo se preocupam com o fato de que a acomodação de certos grupos colocaria em risco a coesão e a unidade social, promovendo, assim, fragmentação, Shachar procura formular um modelo capaz de promover o respeito às especificidades dos grupos e, ao mesmo tempo, enfocar os interesses e conflitos de seus membros mais vulneráveis. Ciente das tensões que ocorrem nos debates teóricos que percorrem o campo do multiculturalismo, a autora ressalta a importância de enfatizar as dimensões de poder e as novas estruturas institucionais que poderiam estabelecer formas de seu compartilhamento. Ela investiga, desse modo, as dimensões políticas, legais e institucionais do reconhecimento da diferença. A questão chave que impulsiona sua investigação é qual seria o desenho institucional capaz de congrega, por um lado, a acomodação de tradições de grupos minoritários, promovendo, assim, o reconhecimento de sua específica forma de vida, e, por outro lado, proteger os direitos individuais dos integrantes desses grupos.

O que torna a “acomodação transformativa” um conceito potencial de transformação é que, ao buscar acomodar os integrantes da sociedade, levando em conta que um indivíduo pertence a mais de uma comunidade, ele amplia os espaços de negociação e, por sua vez, cria novas condições a que grupos historicamente vulneráveis possam desafiar tradições que mantêm uma discriminação sistêmica (Shachar 2001: 124). Nesse sentido, Shachar não caracteriza as identidades como algo estático, imutável ou singular. Ao contrário, ela salienta que o modelo de acomodação transformativa se baseia em quatro pressupostos, dentre os quais está a noção de que os membros de grupos integrantes de uma comunidade política mais ampla representam identidades multifacetadas, que se vinculam aos mais distintos elementos de afiliação (Shachar 2001: 118) e, por isso, eles podem transitar de um grupo para outro, de acordo com o elemento identificado como mais relevante por eles naquele momento.

“Acomodação” é o termo usado pela autora para discutir como é possível garantir direitos a certos grupos distintos e, por conseguinte, como assegurar seu *nomos*⁵, promovendo o reconhecimento da diferença e garantindo a possibilidade de aquisição de estima social, sem que isso implique em violação de direitos individuais. A acomodação multicultural apresenta um problema que Shachar nomeia de o “paradoxo da vulnerabilidade multicultural”. Esse paradoxo surge quando políticas que procuram igualar as condições de certos grupos na sociedade, promovendo, assim, formas específicas de reconhecimento da diferença, acabam, por sua vez, nulificando os direitos individuais e perpetuando uma situação de subordinação e opressão no interior do grupo. Quando tal acomodação é feita apenas no estado, muitos indivíduos, membros de grupos minoritários, sofrem injustiças dentro do próprio grupo, e o respeito à diferença garantido ao grupo acaba servindo para reforçar elementos hierárquicos de poder daquela cultura. Isto significa que o conceito de justiça⁶ utilizado nesse tipo de acomodação, que tenta incorporar e reconhecer a autonomia de certos grupos, garantindo-lhes, assim, estima social, não promove o interesse de todos os membros do grupo. Devido a esse paradoxo, Shachar propõe-se um desafio: desenvolver um conceito de cidadania diferenciada que terá como objetivo a diminuição das injustiças *entre* grupos, garantindo, assim, uma esfera em que todos tenham estima social, e o enriquecimento de justiça *dentro* do grupo (Shachar 2001: 4), com respeito aos direitos individuais⁷.

O modelo de governança compartilhada inclui vários desenhos para lidar com a acomodação e com as necessidades políticas nas diversas arenas sociais. O modelo também estabelece uma estruturação de autoridade em que o estado e o grupo contemplado coordenam o exercício de poder, levando em conta que a nenhum membro do grupo poderão ser negados direitos fundamentais e recursos sociais (Shachar 2001: 7). A variável principal para o esquema de governança compartilhada de Shachar é o conceito de acomodação transformativa, que visa adaptar estruturas de poder no grupo *nomoi* e no estado, com o intuito de proteger e acomodar os membros mais vulneráveis do grupo. Além disso, para a autora, a acomodação transformativa pode ser considerada a variante mais radical em sua proposta de tentar estabelecer um diálogo permanente com diferentes fontes de autoridade e propor mudanças internas em um grupo, para que os membros vulneráveis possam nele permanecer. É dizer, estabelecer novas formas de diálogo e negociação entre todos os indivíduos, em condições de paridade, em que certas pressões efetivamente conseguem desestruturar o monopólio de poder.

A base da governança compartilhada pressupõe uma relação interdependente entre grupo e estado pelo fato de que suas interações e interesses distintos influenciam tanto um quanto o outro na tentativa de estabelecer regras que, por sua vez, controlam padrões de comportamento individual. Além disso, Shachar acredita, a partir desses pressupostos, que é do interesse tanto do grupo quanto do estado buscar apoio entre seus constituintes. Isto abriria um cami-

inho para a participação efetiva dos indivíduos nos diálogos a respeito de decisões que os afetam diretamente, seja no âmbito do estado, seja no interior do grupo a que estejam filiados naquele determinado momento. Trabalhando diretamente com o modo de compartilhamento de autoridade, existem três princípios centrais da acomodação transformativa desenvolvida pela autora: (1) a questão de alocação de jurisdição; (2) a regra do “não monopólio” e (3) o estabelecimento de opções claramente delineadas.

Tendo em vista que os membros de grupos podem ser ligados a mais de uma comunidade e, por sua vez, a mais de uma autoridade, o papel da acomodação transformativa é trabalhar com formas de circulação ou rotatividade da autoridade. Muitas vezes, áreas contestadas no estado multicultural, como o direito de família, a educação, a justiça criminal, a imigração e, assim por adiante, recaem sobre a jurisdição da autoridade exclusiva do estado ou do grupo. O que se quer sustentar aqui é que, a partir do princípio de alocação de jurisdição sobre linhas de sub-questões, essa divisão de poder nas formulações de decisões são incompletas. Essas divisões não levam em conta outras sub-contestações que estão em jogo ao mesmo tempo. Shachar enfatiza que a inovação que a acomodação transformativa traz é subverter essa dicotomização de poder e investigar arenas sociais específicas, em que a acomodação transformativa é necessária, levando em conta, ao mesmo tempo, que diferentes atores atribuem valores diferentes a cada questão e sub-questão. Dessa forma, cada entidade tem um papel diferenciado para exercitar nestas arenas.

Isto nos leva a pensar sobre o segundo princípio da acomodação transformativa: a regra de não estabelecer um monopólio de poder. Nem o estado nem o grupo podem afirmar autoridade exclusiva sobre uma área contestada, justamente por levar em conta as rivalidades que contestam jurisdição, as múltiplas questões que aparecem a partir dessas contestações e as múltiplas afiliações dos indivíduos. Para Shachar, esta separação do poder cumprirá duas funções importantes para o estado multicultural: em primeiro lugar, o estado e o grupo precisarão buscar apoio, competindo um com o outro nestas esferas sociais de contestação; em segundo lugar, essa divisão de poder poderá criar incentivos para estabelecer melhores condições para os cidadãos.

Então, em que lugar e como os constituintes participarão de forma mais efetiva? Para Shachar, será a partir do terceiro princípio que encontraremos esse lugar de participação, na qual o constituinte terá capacidade de influenciar as decisões ao aprovar ou não a jurisdição do estado ou do grupo *nomoi*, criando uma espécie de competição entre eles. O indivíduo poderá “sair” de sua arena, “entrar” em uma outra arena de jurisdição, considerada, até então, a arena de oposição e, poderá, até mesmo, “re-entrar” na sua antiga arena de jurisdição. A idéia de ter essas

opções definidas tem grande relevância para amenizar a vulnerabilidade dos membros de um grupo. Em primeiro lugar e, no curto prazo, demonstra a incapacidade da autoridade, dada naquele momento, para atender os interesses e as necessidades do indivíduo. Em um segundo momento e, no longo prazo, a possibilidade de “reverter” a jurisdição poderá fazer com que os que obtêm o poder dentro do grupo *nomoi* fiquem mais atentos às necessidades e interesses dos membros, já que sua existência depende do apoio desses. Além disso, o medo de reverter a jurisdição poderá viabilizar mudanças internas nas práticas e valores do grupo, em um sentido de maior garantia da integridade física e moral dos indivíduos que o integram. Essa transformação, porém, só acontecerá quando existir pressão suficiente dos membros do grupo sobre os outros membros no poder. A partir do momento em que membros do grupo começarem procurar a jurisdição no estado, o grupo poderá perceber que o risco de manter certos costumes e tradições que perpetuam a subordinação e a opressão é muito grande (Shachar 2001: 124). Isso pode ampliar a vontade do grupo para resolver problemas internos, em face da possibilidade de perda de espaços de autoridade.

A acomodação transformativa procura assentar as condições para que membros de um certo grupo possam reivindicar seus interesses e, ao mesmo tempo, desafiar os valores e práticas discriminatórias dentro do grupo. Cabe salientar que o objetivo de Shachar não é destruir ou eliminar os aspectos distintos ou o *nomos* do grupo, ao contrário, o seu modelo propõe, justamente, um respeito a tradições e formas de vida específicas, promovendo, assim, o reconhecimento da diferença. Mas ela aponta a alteração dos elementos mais discriminatórios e opressores no interior dos grupos diferenciados como a forma mais eficaz para a manutenção do poder do grupo.

Como uma variável significativa do modelo de governança compartilhada, a acomodação transformativa permite e garante espaço suficiente para possíveis mudanças. É uma abordagem sensível a cada caso específico, que leva em conta o contexto em que os conflitos poderão surgir. O modelo proposto por Shachar é um modelo dinâmico, aberto a ajustes, que se moldará a partir de novas experiências ao longo de contextos históricos sociais. Porém, isto não implica no abandono de qualquer princípio de governo, já que os três princípios - a questão de alocação de jurisdição; a regra contra monopólio e o estabelecimento de opções por escolhas claramente delineadas - devem ser implantados, permitindo, entretanto, que sejam reflexivos e flexíveis (Shachar 2001: 127). O que está em jogo é a criação de um equilíbrio de poder que melhor acomode os interesses e as demandas por reconhecimento de todos os indivíduos, particularmente os mais vulneráveis. E é por isto que, durante qualquer processo que envolva tentativas de redesenhar a alocação de poder, é necessário levar em conta duas coisas: primeiro, o entendimento da complexidade dos conflitos que surgem e, depois, a utilização dos três princípios como um guia para efetivar mudanças.

O fio condutor da acomodação transformativa é o seu potencial de empoderar os membros mais vulneráveis no interior de um grupo, garantindo, ao mesmo tempo, o respeito às especificidades desse grupo, o reconhecimento à sua específica forma de vida. Ao estabelecer o fator de reversão da jurisdição, a acomodação transformativa aumenta tanto a posição de negociação desses indivíduos em relação ao grupo quanto a visão que esses mesmos indivíduos têm de si mesmos (a sua auto-relação prática), ampliando, assim, os espaços em que se processam as relações de reconhecimento. O que a acomodação transformativa cria, em última instância, é, de um lado, uma pressão para que autoridades dentro dos grupos busquem formas de contemplar novas demandas formuladas por seus integrantes e modificar práticas opressivas, que lhes neguem o reconhecimento devido, e, por outro lado, garante o poder de cada indivíduo escolher sua jurisdição, enfraquecendo hierarquias que possam legitimar a subordinação e a opressão. A acomodação transformativa é um incentivo constante para o diálogo, reconhecendo as interligações entre estado, grupo e indivíduos e seus respectivos interesses.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No debate contemporâneo sobre reconhecimento, muito tem sido discutido acerca das situações em que se verificam a ausência do reconhecimento público devido, os efeitos perversos decorrentes dessa situação, os danos psicológicos causados aos sujeitos não reconhecidos, os diferentes remédios aptos a lidar com as demandas articuladas por grupos e indivíduos e as motivações conducentes a esse novo tipo de resistência público-política. Todavia, pouca atenção tem-se dispensado à vinculação entre demandas por reconhecimento formuladas por atores da sociedade civil e a política institucional, ou, de outro modo, sobre os mecanismos institucionais capazes de responder a tais reivindicações.

Neste trabalho, procuramos, inicialmente, apontar as bases sociológicas dessa discussão, com apoio na teoria de Axel Honneth e, em seguida, demonstrar o percurso de politização da questão feito por Nancy Fraser. Finalmente, como uma contribuição à continuidade do debate em uma perspectiva mais institucional, apontamos os fundamentos da noção de "acomodação transformativa" na obra de Ayelet Shachar para demonstrar como esse conceito pode funcionar como um importante e eficaz instrumento de institucionalização do reconhecimento.

Perspectivas como a de Shachar nos revelam, mais uma vez, que escolhas binárias, nesse caso, o impasse entre respeito à cultura versus direitos individuais, nos debates contemporâneos, não servem para desafiar as múltiplas facetas da opressão e subordinação, que perpetuam a recusa do reconhecimento em diferentes esferas. Além disso, transformando a dinâmica de autoridade, por um modelo de compartilhamento em que não existe uma dicotomização do poder, estabelecem-se novos modelos de jurisdição capazes de dar conta das várias áreas de contesta-

ção e das diferentes lutas por reconhecimento. Acreditamos que o paradigma da governança compartilhada e a variável da acomodação transformativa fornece importantes elementos para a compreensão da pluralidade de conflitos e interesses na dinâmica entre estado, grupos e indivíduos, particularmente porque procura elucidar como as dimensões de poder afetam diretamente certos grupos. Podemos pensar que os três princípios da acomodação transformativa incorporam as formas de reconhecimento recíproco – autoconfiança, auto-respeito e auto-estima – nas tentativas de ampliação dos espaços de negociação e escolhas para os indivíduos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERANTY, Jean-Philippe, RENAULT, Emmanuel. 2007. "Politicizing Honneth's ethics of recognition". *Thesis Eleven*, 88: 92-111.

FRASER, Nancy. 2001. "Recognition without ethics?". *Theory, Culture & Society*, 18 (2-3): 21-42.

FRASER, Nancy. 1997. "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a "postsocialist" age". In: N. Fraser, *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York, London: Routledge. pp. 11-39.

FRASER, Nancy. 2003. "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation". In: N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso Press. pp. 7-109.

GUTMAN, Amy. 2003. *Identity in democracy*. Princeton: Princeton University Press.

HONNETH, Axel. 1995. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Massachusetts: MIT Press.

SHACHAR, Ayelet. 2001. *Multicultural jurisdictions: cultural differences and women's rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

SOUZA, Jessé. 2000. "Uma teoria crítica do reconhecimento". *Lua Nova*, 50: 133-158.

YOUNG, Iris Marion. 1997. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton: Princeton University Press.

YOUNG, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

NOTAS

- 1 - Jessé Souza (2000: 133) é um dos autores que se valem do termo “teoria crítica do reconhecimento” para se referir a Axel Honneth e Charles Taylor que, segundo ele/ela, são “os dois representantes mais originais dessa perspectiva teórica”. No final desse mesmo artigo, Jessé trata, ainda que brevemente, dos recentes estudos empreendidos por Nancy Fraser, apontando que “a autora sugere, como uma resposta adequada à agenda político-intelectual contemporânea, o desenvolvimento de uma ‘teoria crítica do reconhecimento’ que contemple tanto os aspectos simbólico-culturais quanto os redistributivos econômicos” (Souza 2000: 157).
- 2 - Para Amy Gutmann (2003: 09, tradução nossa), “o que distingue os marcadores sociais de um grupo identitário é que ele/elas carregam expectativas sociais sobre como uma pessoa daquele/ela grupo particular irá pensar, agir ou mesmo parecer. Marcadores sociais, além disso, contribuem para a criação de identidades coletivas tanto de indivíduos quanto de grupos”. Assim, apesar dos marcadores sociais não compreenderem a totalidade da identidade de um indivíduo, ele/elas contribuem para a sua formação e apontam, em alguma medida, o que os demais integrantes da comunidade política esperarão daquele/ela sujeito. Os marcadores sociais, como se vê, podem ser vinculados aos estereótipos e aos padrões institucionalizados de valoração cultural e simbólica a que se refere Nancy Fraser (1997).
- 3 - Não desconhecemos, contudo, que vários desses grupos lutam também por algo anterior, que diz respeito à garantia de iguais direitos, ou seja, àquela segunda esfera do reconhecimento, de caráter mais universal, dada a grande dificuldade de se viver tal universalidade, especialmente em sociedades tão desiguais como a brasileira.
- 4 - Para uma discussão mais detalhada sobre os remédios afirmativos e transformativos, veja Fraser (2003).
- 5 - A expressão *nomos* é utilizada pela autora para se referir a uma identidade coletiva, a uma cultura com distintas tradições, normas e costumes.
- 6 - A noção de justiça utilizada por Shachar apóia-se no conceito de justiça elaborado por Iris Young. Para Young, a justiça é uma combinação de distribuição de direitos, comunicação e cooperação coletiva. A injustiça se refere às várias esferas de opressão e dominação.
- 7 - Essa também é uma preocupação de Fraser (2001), ao afirmar que as demandas por reconhecimento formuladas por grupos específicos devem ser avaliadas não apenas numa perspectiva “entre grupos”, mas também “intra grupos”. Ou seja, a legitimidade de determinada reivindicação por reconhecimento deve ser analisada a partir dos efeitos que gera nos demais grupos da sociedade e nos indivíduos integrantes do grupo que a formula.

“ACOMODAÇÃO TRANSFORMATIVA”: UM POSSÍVEL INSTRUMENTO PARA A AMPLIAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES DE RECONHECIMENTO

Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis

RESUMO:

Partindo dos debates oriundos do campo da teoria crítica do reconhecimento e do multiculturalismo, procuramos identificar, inicialmente, a relevância do reconhecimento para a formação de identidades integrais e não distorcidas e as motivações, de ordem subjetiva, que conduzem às lutas por reconhecimento. Partindo desse substrato, discutimos os instrumentos capazes de vincular, explicitamente, reconhecimento e política e apontamos a noção de paridade participativa como um importante elemento desse debate. Em que pese essa explícita vinculação, a teoria de Nancy Fraser não fornece aparatos capazes de contemplar, institucionalmente, as demandas pelo reconhecimento público da diferença. Por isso, buscamos na teoria de Ayelet Shachar a noção de “acomodação transformativa”, que pode funcionar como um efetivo instrumento de ampliação das relações de reconhecimento do ponto de vista institucional.

Palavras-chave: Demandas por reconhecimento – Política institucional – “Acomodação transformativa”

ABSTRACT:

Based on the debates within the field of critical theory of recognition and multiculturalism, this article attempts to initially identify the relevance of recognition, for the integral and undistorted formation of identities as well as the subjective motivations that drive struggles for recognition. Given this underlying premise, we discuss the instruments capable of explicitly integrating recognition and politics, in addition to pointing out the notion of parity of participation as an important element in this debate. Even with this explicit association, Nancy Fraser’s theory does not provide us with the elements necessary to institutionally contemplate the demands for the public recognition of difference. It is for this reason that we examine the notion of “transformative accommodation”, in Ayelet Shachar’s theory, as an effective instrument for the amplification of the relations of recognition from an institutional point of view.

Key-words: Claims for recognition – Institutional politics – “Transformative accommodation”