

Introdução. 1. Uma definição rasa, uma razão espessa. 2. Controvérsia em torno do conceito de reconhecimento. 2.1. Reconhecimento ou morte violenta; 2.2. Reconhecimento entre teorias da justiça; 3. Movimento LGBT, luta por reconhecimento de identidades e estratégias institucionais.

Introdução.

Para interpelar a relação *identidade, movimento social e reconhecimento*, adotarei como estratégia partir de uma exposição dos cânones da teoria contemporânea que trata do tema do reconhecimento. Entendo-o como campo teórico de elaboração de ferramentas úteis tanto para a análise de estratégias práticas de construção de identidades para os movimentos sociais, quanto para a construção individual de identidades dos sujeitos. Partirei, assim, de uma definição de reconhecimento, isto é, da recuperação do tratamento moderno dado ao tema, o qual remonta, segundo Hegel, a Thomas Hobbes, para interpelar, especificamente, os tratamentos dados ao reconhecimento por Nancy Fraser e Axel Honnet. Com isto, pretendo apontar o fato de que as consequências do *mal reconhecimento* são, no presente, as mesmas identificadas no passado pela teoria política moderna, isto é, a morte violenta, e preparar o terreno, digamos, para tratar de uma específica expressão do movimento LGBTQIA+. A escolha da expressão niteroiense de tal movimento não repousa exclusivamente sobre sua pertinência em que pese a relação entre reconhecimento e suas agendas. Ela se deve também às estratégias mobilizadas contemporaneamente pelo movimento, que se caracterizam por uma forma específica de interação do movimento com instituições estatais, e o inscrevem no que se convencionou chamar de “novos movimentos sociais”. Tal traço é de interesse em razão de ser problematizado por Evelina Dagnino que, no debate que o localiza na noção de

“amornamento” do *ethos* contra-cultural original do movimento, interpreta as operações do movimento LGBTQIA+ como estratégias de participação.

1. Uma definição rasa, uma razão espessa.

O reconhecimento tem ao mesmo tempo uma dimensão psicológica e uma normativa. Se alguém quer ser reconhecido em razão de determinado traço, quer não só que se admita que tem tal traço, como que se adote sobre ele uma atitude positiva. Quer que o reconhecimento produza obrigações. Essa dimensão de expectativa é a normativa. Mas o reconhecimento não importa apenas normativamente. Ele também importa psicologicamente. A maioria das teorias sobre o reconhecimento assumem que para desenvolver uma identidade prática, as pessoas dependem do retorno de outros sujeitos, da sociedade como um todo. Deste ponto de vista, aqueles a quem é negada a experiência do reconhecimento, ou que dela usufruem em chave negativa, terão mais dificuldade de desenvolver sobre si mesmos aceitação e perceber seus projetos como valorosos. A ausência ou o mau reconhecimento destrói o relacionamento de uma pessoa com ela mesma e, conseqüentemente, com o entorno. É o típico de impacto sofrido por vítimas de racismo, colonialismo, sexismo etc. que faz com que o reconhecimento seja, segundo Charles Taylor, uma “necessidade humana vital”.

2. Controvérsia em torno do conceito de reconhecimento.

2.1. Reconhecimento ou morte violenta.

A mutualidade é o que está no centro da discussão contemporânea sobre reconhecimento. A maior parte das teorias remonta a Hegel, o qual esteve neste aspecto fortemente influenciado por Fichte. De acordo com Fichte, nós nos tornamos

conscientes de nossa própria autonomia quando somos desafiados pelas ações de outros sujeitos. Apenas ao compreendermos que as ações dos outros são intencionais poderemos nos apropriar de nossas próprias ações como expressões de um ser intencional. Essa proposição foi expressa com mais fama na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, na qual essa luta interpessoal culmina logicamente no limite entre vida e morte. Na *Fenomenologia*, essa ideia assume a forma da tese de que atingimos autoconsciência enquanto agentes autônomos apenas pela interação com outros sujeitos autônomos. O que, por seu turno, levou Hegel a considerar a importância de distinguir entre as formas de reconhecimento mútuo.

Para expor a primeira, Hegel expande a proposição fichteana recorrendo a um argumento que tem lastro hobbeasiano. A ideia de luta fundamental, que remonta a Hobbes com frases conhecidas como guerra de todos contra todos ou coisas desse tipo, em Hegel não tem que ver com o auto-interesse de seres apetitosos, tal como define a antropologia filosófica de Hobbes. Ela tem que ver com o reconhecimento. Na narrativa do história do estado de natureza feita por Hegel, já há relações sociais. Uma pessoa que atenta contra a propriedade de outra, não o faz somente visando àquele bem, mas também visando lembra-la de que ela é uma pessoa dotada de statuto moral a qual foi negligenciada pelo ato do proprietário de apropriar-se. O limite disto, como em Hobbes, é a morte violenta. Numa linha, isso quer dizer o seguinte: você não me reconhece e por isso acha que pode ter o que eu não tenho. E eu, porque não te reconheço, te mato.

É uma proposição forte, porque guarda a ideia de que o reconhecimento da identidade se faz na interação. Mas, posta assim, leva a um impasse. Como em Fichte, para Hegel é na disputa que se constrói a autoconsciência. Ao recorrer a Hobbes, Hegel extrapola o ponto de Fichte e faz o seu: essa disputa não põe a possibilidade do reconhecimento mútuo. O que faz todo sentido para um autor como Hegel, que não participa da expectativa do XVIII de que os homens alçarão o aperfeiçoamento moral pela etapa da autonomia. Deixados livres, um dos envolvidos na moderna disputa por reconhecimento sempre morre. Para Hegel, o reconhecimento adequado só pode ser

atingido numa ordem institucionalizada de direitos que assegure genuinamente o reconhecimento mútuo. Não por acaso, a reflexão hegeliana sobre o reconhecimento será sistematizada e amadurecida na *Filosofia do Direito*.

2.2. Reconhecimento entre teorias da justiça.

Feito esse ponto sobre o pensamento moderno, gostaria de dar um salto relativamente grosseiro para um diálogo famoso da teoria do reconhecimento contemporânea, notadamente entre Nancy Fraser e Axel Honnet. Não pretendo com isto estabelecer qualquer nexos entre as teses destes e aqueles autores. Gostaria apenas de apontar que os modernos anteciparam elementos centrais das teorias contemporâneas do reconhecimento, sobretudo em que pese a associação entre reconhecimento e formação da autoconsciência e entre reconhecimento e as consequências da justiça deixada a cargo da liberdade. Embora, ao final, pretenda fazer o ponto de que as consequências contemporâneas da ausência ou do mau reconhecimento seguem sendo as mesmas.

As teorias do reconhecimento são entendidas como especialmente bem equipadas para iluminar os mecanismos psicológicos de resistência social e política. As ocorrências de mau reconhecimento e consequentes violações da identidade dos sujeitos faz dos afetados sujeitos particularmente motivados a resistir e se engajar em lutas por reconhecimento. Pelo menos desde os anos 1990, as teorias do reconhecimento prometem iluminar uma variedade de novos movimentos sociais, como as lutas de minorias étnicas ou religiosas, de LGBTs etc.

Em princípio, nenhum desses grupos, lutaria por uma mais favorável distribuição de bens. Lutariam antes pela afirmação de uma identidade particular e seriam então pensados como engajados numa nova forma de política, conhecida como “política da diferença” ou “política da identidade”. Entretanto, as muitas abordagens acabam por produzir um papel consideravelmente mais fundamental ao conceito de

reconhecimento, cobrindo com ele a inteireza da moralidade das relações humanas, inclusive em sua dimensão material. Deste ponto de vista, as lutas por direitos iguais, sejam de trabalhadores, mulheres ou negros, devem ser entendidas todas como lutas por reconhecimento.

O centro do famoso debate entre Nancy Fraser e Axel Honnet reside precisamente no significado de reconhecimento, isto é, nas expectativas sobre suas potencialidades. Bem cedo no diálogo entre eles, Nancy Fraser coloca a seguinte questão: o reconhecimento é uma questão de justiça ou de auto-consciência? Ambos, Fraser e Honnet, sem dúvida, fundam suas concepções de reconhecimento numa teoria da justiça. Entretanto, para este último, como para, antes dele, Charles Taylor, o reconhecimento é uma necessidade humana vital, um profundamente assentado fato antropológico pertinente à natureza intersubjetiva dos seres humanos. Nós não apenas desejamos reconhecimento, precisamos dele de muitas formas: respeito na esfera política, estima na esfera social e cuidado a esfera íntima da família. Não gozar destas experiências interligadas de reconhecimento impede os sujeitos de alcançar plenamente sua realização pessoal. Não nos tornamos quem queremos ser, não realizamos a vida que queremos para nós. Para Honnet, o estrago produzido pela ausência de ou pelo mau reconhecimento é a pior forma de injustiça social. De fato, para o autor, é a chave que destranca a injustiça social como um todo. Experiências de não ou mau reconhecimento violam putativamente expectativas normativas transhistóricas que marcham no sentido da confirmação social ou da afirmação das identidades que reclamamos. Sem tais confirmações, não seremos capazes de desenvolver identidades pessoais intactas e, por consequência, não seremos agentes completos de nossas próprias realizações.

Nancy Fraser guarda um lugar importante, mas limitado, para o reconhecimento na sua teoria da justiça, ampliando o significado e a prática da igualdade. Seu empreendimento requer uma virada: de um esquema ético-normativo de justiça, ao centro do qual está o *hiper-bem auto-consciência*, para um esquema deontológico em cujo centro está o ideal moral democrático de “paridade participativa”. Em lugar de

tratar o reconhecimento como instrumental para a auto consciência individual, ela o instrumentaliza para a aquisição de um status completo como um parceiro completo na interação social. O reconhecimento é melhor tratado como uma questão de status social do que como uma constante antropológica que funciona como a condição necessária e, aparentemente, suficiente, para a formação de uma identidade pessoal intacta. Deveríamos, ao contrário, estar atentos aos padrões culturais valorativos que constituem alguns indivíduos ou grupos como “inferiores, excluídos, outros, ou simplesmente invisíveis”. Em tais casos, pode-se genuinamente falar em mau reconhecimento e status de subordinação. O remédio para a injustiça, nesses casos, requer a “desinstitucionalização” de tais padrões culturais valorativos que abrigam o mau reconhecimento e o status de subordinação. Não se trata de reparar subjetividades distorcidas ou identidades adulteradas de atores sociais, mas de restaurar seus status como parceiros completos na interação social. É deste ponto de vista que Fraser parte para conceber o reconhecimento como redistribuição.

3. Movimento LGBT, luta por reconhecimento de identidade e estratégias institucionais.

Um dos movimentos sociais contemporâneos mais expressivamente dedicados à luta pelo reconhecimento é o movimento LGBTQIA+. De fato, após a reabertura política, ou redemocratização, verifica-se considerável aumento na diversidade de movimentos sociais no Brasil. Em sua maior parte com agendas de redistribuição. Daí a referência eles como *movimentos sociais populares*, como os denomina Maria da Gloria Gohn. Entretanto, o movimento LGBTQIA+ é de interesse para os fins desta exposição por dois motivos. Primeiro porque é da natureza mesma da pauta LGBTQIA+ lutar pelo reconhecimento de identidades que não encontram assento em nenhuma daquelas esferas de que falava Honnet: nem na casa, nem na rua, nem na política. Sem descuidar das questões distributivas, o movimento LGBTQIA+ demanda direito à diferença, às identidades específicas, a novos direitos e uma nova cidadania. E, em

segundo lugar, porque as estratégias contemporaneamente adotadas pelo movimento proporcionam uma instigante interlocução com a necessária autocrítica que os movimentos devem permanentemente fazer em que pese sua interação com o Estado.

Naturalmente que, porque se pauta por uma agenda de reconhecimento, a luta LGBTQIA+ está dirigida à sociedade, combinando convocar os militantes a defender e assumir a identidade homossexual, pela importância política de assumir-se homossexual. Não obstante, a trajetória do movimento ensejou estratégias de luta que aproveitam canais institucionais, marcando suas práticas de uma forma de interação com o Estado que, em certa medida, contraria a resistência no gueto e o *ethos* de contracultura que lhe foram originais. No Brasil, uma evidência dessa relação é o “Programa Brasil Sem Homofobia – Combate à Violência e à discriminação contra LGBT e Promoção da Cidadania Homossexual”, fundado em 2004 como fruto da atuação de uma comissão formada por representantes do Governo e da sociedade. Foi a primeira ação desencadeada pelo Poder Executivo Federal especificamente dirigida a gays, lésbicas, travestis e transexuais, e conta com 11 ações, divididas em 53 propostas de combate a discriminação e à violência contra LGBTs, envolvendo Secretarias Especiais de Direitos Humanos, de Políticas para Mulheres e de Promoção de Igualdade Racial. No município de Niterói, por exemplo, o movimento LGBTQIA+ está em permanente interlocução com a Prefeitura. Suas conquistas incluem o avanço de suas pautas por uma Coordenadoria específica e que muitas de suas ações sejam apoiadas pelo poder público.

Há quem remonte tal estratégia ao surto de AIDS nos anos 1980, o qual teria forçado o Estado a inaugurar uma interlocução responsiva com o movimento LGBT. Não obstante, a ciência contemporânea produz fartas evidências de que mais próprio seria recuá-la à chamada crise das instituições representativas tradicionais. De acordo com Evelina Dagnino, a dinâmica da construção democrática, alimentada pela visibilidade dos movimentos sociais daquela década, ensejou um processo de alargamento da democracia que se expressa na criação de espaços públicos e na crescente participação da sociedade civil nos processos de discussão e tomada de decisão relacionadas com

questões de políticas públicas. O marco formal desse processo seria a Constituição de 1988, a qual teria consagrado como princípio a participação da sociedade civil. Por este motivo, as décadas subsequentes teriam sido cenário de um “trânsito da sociedade civil para o Estado”.

Entretanto, uma consequência desse “trânsito” pode ser que o confronto e o antagonismo que haviam marcado a relação entre Estado e Sociedade Civil antes da redemocratização cederam lugar a uma aposta na possibilidade da ação conjunta para o aprofundamento democrático. Tratar-se-ia, segundo Dagnino, de uma aposta que deveria ser entendida num contexto segundo o qual os próprios constituintes teriam desconfiado do Parlamento como arena capaz de garantir a redemocratização, fixando, então, na constituição um elenco de direitos fundamentalizados amplíssimo e ferramentas jurídicas capazes de fazê-los decantar sobre a realidade. Tudo com a finalidade de assegurar a democracia, a despeito de eventuais vícios do Parlamento. Neste contexto, também teriam sido criados espaços públicos nos quais o poder do Estado pudesse ser compartilhado com a sociedade.

É nesse sentido que Dagnino fala na necessidade de delimitar com precisão os projetos políticos que hoje convivem na vida pública brasileira, os quais, por partilharem do vocabulário democrático, tornam-se opacos em orientações ideológicas sub-reptícias. O aproveitamento do argumento de Dagnino é especialmente interessante, porque atribui chave positiva para a história política recente do Brasil, e porque produz uma possibilidade analítica política das estratégias de um movimento que, a par das muitas conquistas, continua a representar uma população relegada ao ‘gueto’. E que, embora lute hegelianamente por direitos, e nos canais institucionais, não o faz porque se amornou, mas porque a alternativa continua a ser a morte violenta.

Paula Pimenta

Bibliografia:

Benhabib, S., 1992, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.

Butler, J., 1997a, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.

—, 1997b, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London: Routledge.

Camarotti, Renata, 2009. *A trajetória do movimento LGBT: A luta por reconhecimento e cidadania no contexto brasileiro*. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia.

Dagnino, Evelina, 2004. Construção democrática, neoliberalismo e participação, os dilemas da confluência perversa. In *Política & Sociedade*.

Fraser, N., 1996, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, London: Routledge.

—, 2003a, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,” in N. Fraser/A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York: Verso, pp. 7–109.

—, 2003b, “Distorted Beyond All Recognition. A Rejoinder to Axel Honneth,” in N. Fraser/A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York: Verso, pp. 198–236.

Habermas, Jürgen, 1994, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State,” in C. Taylor et al., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, exp. 2nd ed., Princeton: Princeton University Press, pp. 107–148.

Honneth, A., 1992, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MA: MIT Press 1995.

—, 2000, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007.

—, 2002, “Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions,” *Inquiry*, 45: 499–519.

—, 2003, “Redistribution as Recognition. A Response to Nancy Fraser,” in N. Fraser/A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York: Verso, pp. 110–197.

L(E)H, UFF

Breviário de
Filosofia Pública
ISSN 2236-420X

—, 2004, “Recognition as Ideology,” in *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, B. van den Brink, and D. Owen (eds.), Cambridge: Cambridge University Press 2007, pp. 323–347.

Gohn, Maria da Glória, 1997. *Teoria dos movimentos sociais*. São Paulo: Loyola.

Olsen, K., (ed.), 2008, *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, New York: Verso.

O'Neill, J. (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, Albany: SUNY.

Ricoeur, P., 2005, *The Course of Recognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schmidt am Busch, H.-C., and C. Zurn, (eds.), 2010, *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Lanham/MD: Lexington Books.

Taylor, C., 1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

—, 1992, “The Politics of Recognition,” in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (ed.), Princeton: Princeton University Press, pp. 25–73.

Thompson, S., 2006, *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Williams, R. R., 1997, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press.

Young, I. M., 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Zurn, C., 2000, “Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's ‘Formal Conception of Ethical Life’,” *Philosophy & Social Criticism*, 26: 115–124.