

## **43º Encontro Anual da Anpocs**

SPG30 Teoria Política e Fundamentos da Democracia: problemas normativos e conceituais

**PENSANDO A TEORIA CRÍTICA DO RECONHECIMENTO EM PERSPECTIVA:  
*uma discussão sobre identidades, espacialidade e subversão política***

**Barbara Cristina Soares Santos  
Mestranda em Teoria Política – USP  
Agência de fomento: CAPES**

**2019**

## Introdução

Parte fundamental da teoria política contemporânea, em especial autores e autoras que compõe a tradição de pensamento conhecida como *teoria crítica*, tem afirmado que o paradigma de conflito social do fim do século XX deslocou a centralidade das demandas redistributivas em direção às lutas por reconhecimento. Os agentes sociais, em especial os movimentos sociais contemporâneos, têm ampliado e pluralizado as demandas de reivindicações sociais que não são mais respondidas somente por meio do embate capital x trabalho. Trata-se da constatação de um diagnóstico de tempo a respeito das próprias formas de dominação do presente, as quais não estariam mais centradas na relação entre poder e economia, de forma que nos movimentos sociais as reivindicações por transformação cultural se interpuseram às reivindicações de transformação econômica, ao passo que as demandas por identidade e por respeito às diferenças acabaram se sobressaindo e as demandas econômicas foram se ofuscando nesse movimento de deslocamento da luta.

A partir desse cenário, predominaram no debate teórico uma polaridade vertiginosa entre posições referentes às formas de superação da injustiça. Por um lado, teóricos como Karl Marx (1985), John Rawls (1971), Amartya Sen (1985) e Ronald Dworkin (1981) enxergam a redistribuição material como a solução uma vez que as causas da injustiça seriam unicamente econômicas; por outro, teóricos como Axel Honneth (1992), Charles Taylor (1992), Iris Young (1990) e Patrícia J. Williams (1991) defendem a superação via reconhecimento social, pois o conjunto de injustiças derivaria da hierarquização dos valores culturais atribuídos aos diferentes grupos que compõem a sociedade.

Segundo outros teóricos, como Nancy Fraser e Jürgen Habermas, entretanto, essa polarização constitui uma falsa disputa entre as duas concepções de justiça que deveriam caminhar juntas. De fato, os conflitos sociais contemporâneos transbordam a questão da dominação de uma classe sobre a outra e envolvem diversas causas e motivações. Por conseguinte, também envolvem novas categorias de emancipação, como bem ilustram os movimentos feminista, LGBT, indígena, negro, de imigrantes, entre outros. Mas vale lembrar que podem existir demandas de reconhecimento social tanto por

parte de movimentos sociais de resistência cultural quanto por grupos que promovem o genocídio e o ódio.

Diante desse panorama, este trabalho pretende questionar, como objetivos principais, como se forma a ideia de sujeito emancipado e autônomo na teoria crítica e como é possível a luta por reconhecimento numa sociedade racializada como a brasileira, fundamentada na ideia sociopsicológica de oposição intrínseca e concreta entre branco e negro. De forma secundária, também será questionado o papel de uma teoria crítica engajada, mas que ainda parece se limitar ao dualismo hierárquico entre economia e cultura, entre redistribuição e reconhecimento, e política da igualdade e da diferença.

Para tentar responder a esses questionamentos haverá dois momentos nessa análise. Primeiro, será exposto um breve panorama sobre como a teoria do reconhecimento é fundamentada e debatida na teoria crítica entre Axel Honneth e Nancy Fraser, e entre Charles Taylor e Jürgen Habermas. Segundo, considerando as limitações que a teoria do reconhecimento pode ser oferecida por esses autores, será desenvolvido uma possibilidade alternativa de olhar para o conceito de reconhecimento a partir da teoria de Franz Fanon, um teórico, não considerado da teoria crítica, mas que também fundamentou uma teoria do reconhecimento a partir de Hegel.

A hipótese defendida é a de que articular o reconhecimento da teoria crítica com o reconhecimento fanoniano pode ser um caminho para desenvolver o potencial emancipatório. Todos esses teóricos críticos sofreram grande influência de Hegel para desenvolver uma teoria do reconhecimento que abarcasse a origem e a superação da dominação do seu tempo presente, de modo a fundamentar um reconhecimento intersubjetivo e dialógico. Mas afinal de contas, como seria possível se especificar enquanto sujeito de reconhecimento se não há espaço ontogênico de formação de humanidade? Como se especificar como sujeito sem ser parte do todo? Como lutar por identidades se ser negro é uma identidade imposta do *não-ser*, em oposição ao que é branco e definidor de sujeito autônomo?

## 1. Teoria crítica do reconhecimento: fundamentos e limitações

### 1.1 O debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser

Partindo da teoria do reconhecimento do jovem Hegel, que afirma que o processo de formação do Eu enquanto pessoa autônoma ocorre por meio da experiência de luta moral por reconhecimento, Axel Honneth pretende trazer o pensamento hegeliano para dentro do mundo social com o intuito de fazer sua própria teoria crítica teórico-explicativa e crítico-normativa<sup>1</sup>.

Para tanto, em um de seus principais livros, *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003), fundamenta que os sujeitos só se formam e consolidam suas identidades pessoais ao serem reconhecidos intersubjetivamente em formas de sociabilidade comum, de modo que sua autonomia está diretamente ligada a essa relação recíproca de reconhecimento com o outro. Esse reconhecimento recíproco desenvolve três formas de relações de reciprocidade, que se diferem pelo nível de autonomia que o sujeito possui em cada relação: 1) o amor, referente às relações primárias pertencentes à esfera emotiva, que dá ao indivíduo a possibilidade de formar sua auto-confiança, essencial à sua auto-realização; 2) o direito, relacionado à esfera jurídica, que permite todos se verem como livres e moralmente imputáveis, formador do auto-respeito; e 3) a eticidade, que envolve a esfera da estima social, em que as relações entre os grupos são definidas pela solidariedade<sup>2</sup>, isto é, quando um indivíduo se sente reciprocamente estimado pelos demais na coletividade.

Quando essas relações recíprocas são perdidas, ou seja, quando o reconhecimento é denegado, principalmente na esfera jurídica e social, os indivíduos passam por uma situação de desrespeito e rompimento da identidade pessoal ou coletiva, cujo sofrimento alimentaria as respectivas lutas por reconhecimento, tal como os de

---

1 Werle e Mello explicam essas definições em “Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade em Axel Honneth”: “O propósito explicativo básico é o de dar conta da ‘gramática’ dos conflitos e da ‘lógica’ das mudanças sociais, tendo em vista o objetivo mais amplo de ‘explicar a evolução moral da sociedade’ (HONNETH, 2003, p. 265). O lado crítico-normativo consiste em fornecer um padrão para identificar patologias sociais e avaliar os movimentos sociais (seu caráter emancipatório ou reacionário) para distinguir ‘a função que desempenham para o estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento’ (ibid., p. 265)” (WERLE & MELO, 2015, p.187).

2 Solidariedade aqui, segundo Honneth, quer dizer: “uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica” (HONNETH, 2003, p. 209).

diversos movimentos sociais em busca de uma transformação socioeconômica e de novas formas de reconhecimento recíproco.

Assim, como há três níveis de reconhecimento, há, respectivamente relacionado a eles, níveis de desrespeito que são medidos a partir dos diversos graus de negação à autorrelação prática do sujeito, impedindo de ser reconhecido em determinado contexto de identidade. Desse modo, a forma mais elementar de rebaixamento pessoal é aquela que, de forma violenta, retira do sujeito seu livre direito de ser dono do próprio corpo, o que ocorre em torturas ou violações, que caracterizam um tipo de desrespeito que fere diretamente a confiança no outro e a autoconfiança. As duas outras formas de desrespeito já estão, por sua vez, relacionadas a um processo de mudança histórica. A segunda está ligada às experiências de rebaixamento que atingem o autorrespeito moral, portanto, a desrespeitos pessoais, à exclusão do sujeito da posse de determinados direitos na esfera jurídica vigente socialmente, o que o impede ao acesso do reconhecimento intersubjetivo capaz de formar seu juízo moral, o seu autorrespeito, ou seja, a perda de se ver como um igual diante dos outros. Por fim, há o desrespeito ligado à denegação da estima social correspondendo aos comportamentos de ofensa e degradação de valores sociais de indivíduos ou grupos. Se a hierarquia da estima social de valores se constrói de forma a degradar certas maneiras de vida ou de crença, estabelecendo-os como de valor menor, ela exclui dos sujeitos qualquer forma de imputar um valor social a suas próprias capacidades, de modo que, junto com a desvalorização social o indivíduo, este também perde sua autoestima pessoal.

Os sentimentos de desrespeito, para Honneth, são a base das experiências morais que passaram por uma denegação de reconhecimento nas interações sociais, e isso, segundo ele, estaria intimamente ligado à integridade psíquica do indivíduo, daí o sofrimento e a sensação de injustiça. Essas sensações particulares podem ser o motor de ações coletivas se forem experienciadas por um grupo social. Portanto, é necessário o interesse coletivo para haver a transformação da situação de desrespeito que geralmente parte de grupos sociais que têm seus direitos negligenciados, no âmbito jurídico ou social. Por isso, a partir dessa falta de reconhecimento, esses sujeitos lutam por uma situação intersubjetiva de integridade pessoal para transformar essa situação de desrespeito.

Desse modo, a teoria crítica honnethiana coloca o reconhecimento como o centro potencial e normativo das lutas por emancipação, de tal modo que inclusive as motivações que envolvem luta de classes teriam como base elementar o reconhecimento. É diante desse contexto que Nancy Fraser faz um estudo aprofundado, envolvendo uma atitude crítica de caráter emancipatório, para lidar com as problemáticas e as limitações que a teoria do reconhecimento, enquanto projeto central, podem acarretar no que se refere a uma emancipação possível.

Opondo-se a Honneth, e produzindo uma articulação entre um caráter prático particular e sua análise crítica, Fraser mostra, como uma das críticas principais à teoria do reconhecimento, sua preponderância a uma filosofia do reconhecimento que resulta num afastamento de um modelo de ação e luta, despolitizando essas questões sociais contemporâneas e resultando num *déficit* político. Nesse sentido, ela faz muitas ressalvas ao se considerar o reconhecimento como categoria central de diagnóstico dos problemas sociais contemporâneos, como faz Honneth. O questionamento principal de Fraser é o fato de a gramática do reconhecimento ter se tornando a forma normativa hegemônica da luta política atual, bem como os efeitos que essa gramática funda na dinâmica dos conflitos sociais, considerando-se que essa teoria pode esvaziar grande parte das reivindicações dos movimentos sociais e da teoria crítica referentes às questões distributivas: “Dominação cultural suplanta a exploração como injustiça fundamental. E reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como o remédio para injustiças e objetivo da luta política” (FRASER, 2001, p. 245).

De acordo com Fraser, Honneth é inserido na chave identidade e cultura<sup>3</sup>, pois o teórico coloca o reconhecimento como o princípio moral que norteia as motivações políticas dos conflitos, a tal ponto que as mobilizações por redistribuição seriam uma expressão de luta por reconhecimento. A filósofa procura, assim, resgatar as lutas que envolvem a pauta distributiva e propõe uma perspectiva bifocal de justiça, em que as categorias reconhecimento e redistribuição não se sobrepõem, sendo ambas elementares na análise teórica da dominação. Nessa análise bidimensional, ela busca entender a realidade social contemporânea ao defender uma integração entre as duas categorias,

---

<sup>3</sup> Embora Fraser leia Honneth na esfera da identidade e da cultura, é preciso notar que o próprio não se reconhece nessa descrição.

considerando-as como interdependentes, mas com características próprias, sem reduzir uma à outra.

Nesse sentido, para Fraser, é um fator essencial à teoria crítica, que tem como fundamento sempre apontar os diagnósticos de seu tempo em busca dos potenciais emancipatórios possíveis, não secundarizar as lutas por redistribuição das riquezas, em especial, por vivermos em um contexto capitalista extremamente violento e explorador, de modo que as patologias sociais das sociedades contemporâneas têm como característica imanente a questão material. Por isso, a condição do sofrimento vindo das opressões, decorreria tanto de injustiças econômicas quanto de dominações culturais, o que impõe a necessidade de enxergar essas duas origens de dominação de forma interligada, sem subsumir uma a outra, ou priorizar uma delas como único fator do qual procederia as injustiças, sendo muito mais frutífero para a superação delas enxergá-las de forma interligada.

Justamente por isso, Fraser questiona como pode ser problemático a formação normativa da crítica partir somente da visão dos sujeitos em situação de desrespeito, tal como presente em Honneth. Isso porque as experiências fundamentadas no reconhecimento podem camuflar formas de dominação implícitas nas relações sociais. Por isso, para a autora, as motivações vindas da denegação de reconhecimento ainda não abarcariam de fato o ponto originário das injustiças sociais. Por isso também, a crítica de Fraser a Honneth é referente a sua limitação a uma psicologia moral do sofrimento, o que faz sua teoria crítica depender da expectativa do reconhecimento subjetivo dos sujeitos para criar seu referencial normativo.

Axel Honneth, por exemplo, assume uma visão culturalista reducionista da distribuição. Supondo que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas na ordem cultural, que privilegia algumas formas de trabalho em detrimento de outras, ele acredita que a alteração dessa ordem cultural é suficiente para prevenir todo tipo de má distribuição (HONNETH, 1995). De fato, entretanto, nem toda má distribuição é um subproduto do não reconhecimento. Para lidar com tais casos, uma teoria da justiça deve ir além dos padrões de valoração cultural e examinar a estrutura do capitalismo (FRASER, 2007, p.117).

Diante disso, a autora quer romper com a ideia de reconhecimento na chave da identidade, que, segundo ela, é o modelo padrão que coloca a identidade cultural de um grupo como o ponto crucial do reconhecimento. Desse modo, o não-reconhecimento

resultaria no desprezo dessa identidade pela cultura dominante e, com isso, na depreciação da subjetividade do indivíduo pertencente a esse grupo não reconhecido, atingindo, portanto, a psique do sujeito, como descreveu Honneth. A luta por reconhecimento significaria, nesse contexto, luta por identidade. Isso, para Fraser, é problemático, por focar no caráter psicológico e não no social, já que o indivíduo é pressionado moralmente a se modelar à cultura do grupo, considerada como autêntica e autoafirmativa, mas sem levar em conta a complexidade das experiências vividas por seus membros, a pluralidade de identificações e as intersecções adquiridas.

Todos esses fatores desconsiderados têm como origem a imposição de ser reconhecido por determinada identidade, o que pode gerar separatismos e dominações dentro dos próprios grupos não reconhecidos e, portanto, contribuir para a reificação da cultura – já que nesse contexto acaba-se por não levar em conta as interrelações transculturais, tratando as culturas de forma fixa e definida, como se fosse bem demarcado onde uma começa e a outra termina, no lugar de promover a interação e a troca entre elas. Além disso, o modelo de identidade, quando impede a heterogeneidade e multiplicidade dentro dos próprios grupos, pode esconder as competições presentes internamente, contribuindo para camuflar o poder de facções e fortalecer a dominação intragrupal, que pode ser autoritária e monopolizar o poder.

Diante dessa perspectiva da teoria do reconhecimento, as expectativas do indivíduo para ser reconhecido estariam diretamente ligadas a padrões de comportamentos socialmente construídos, ou seja, envolveriam relações de poder e dominação. Por isso, as motivações vindas da denegação de reconhecimento ainda não abarcariam de fato o ponto originário das injustiças sociais. Para romper com o modelo da identidade, que, muitas vezes, carrega diversas formas de dominação e reificação dentro dos próprios grupos não reconhecidos, Fraser propõe, como alternativa, um novo paradigma de reconhecimento: o modelo de *status*, no qual a demanda do reconhecimento não é por identidade, mas envolve a participação igualitária dos indivíduos na interação social de forma a não serem hierarquicamente subordinados. Assim, a luta por reconhecimento se afastaria de uma luta por identidade e reivindicaria superar a subordinação social, tendo como base fundamental a *participação paritária*, que se tornou o ponto normativo principal da teoria crítica de Fraser, um critério



normativo que perpassa pelo reconhecimento e pela redistribuição para atingir a justiça social.

Para conseguir deslocar a luta por reconhecimento de um caráter psicológico para o âmbito das relações sociais, Fraser faz uma separação entre estima e respeito, de modo que as reivindicações por reconhecimento envolveriam mais a segunda categoria do que a primeira. Para ela, a estima seria algo particular do indivíduo, envolvendo características e condições específicas vividas por ele, que o faz poder considerar ou não, internamente, os vários grupos sociais. O respeito, ao contrário, teria caráter universal e deve ser direcionado a todas as pessoas, devido a uma humanidade universalmente compartilhada, ou seja, não tem caráter valorativo, mas universal (FRASER, 2007). Por isso, para ela, é complicado centralizar a luta por reconhecimento em uma luta por identidade formadora da auto-estima e da individualidade, pois isso pode legitimar ações preconceituosas de determinado grupo que sofre alguma dominação em favor do desenvolvimento psicológico da sua auto-estima. Segue o exemplo de Fraser, a partir de Honneth:

De acordo com Axel Honneth, por exemplo, todos precisam ter suas particularidades reconhecidas a fim de desenvolver auto-estima, o que (junto com a autoconfiança e o auto-respeito) é um ingrediente essencial para uma identidade não distorcida (Honneth, 1995) [...] Sob essa hipótese, entretanto, identidades racistas pareceriam merecer algum reconhecimento, já que elas permitem a alguns europeus e euro-americanos pobres manter o seu senso de valor próprio por meio do contraste entre eles e seus supostos inferiores. Reivindicações anti-racistas enfrentariam um obstáculo, ao contrário, já que elas ameaçam a auto-estima dos brancos pobres (FRASER, 2007, p. 124-125).

Por isso, Fraser atenta para necessidade de mudar a estratégia de centralidade da gramática dos conflitos sociais contemporâneos no reconhecimento. Segundo ela, para as lutas sociais avançarem, é necessário retirar a identidade como eixo central, incluindo neste a pauta da participação paritária, tanto na luta por reconhecimento quanto por redistribuição, como norte motivador da transformação social:

Em vez de simplesmente endossar ou rejeitar toda a simplicidade da política da identidade, devemos encarar isso como uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, uma teoria que identifique e defenda apenas versões da política cultural da diferença que possa ser coerentemente combinada com a política social da igualdade (FRASER, 2003, p. 246).

Dessa maneira, priorizar e centralizar a luta por reconhecimento, secundarizando as demais lutas, tende a bloquear o potencial emancipatório dos movimentos sociais e contribuir para a reificação cultural e para diversas dominações dentro dos próprios grupos, além de depreciar psicologicamente os indivíduos. Qualquer desigualdade, presente na redistribuição ou no reconhecimento significaria bloqueios à paridade de participação e, portanto, impediria a emancipação. Daí a necessidade de um conceito amplo de justiça que dê conta dessas duas categorias de forma igual e que possibilite ações reais de transformação das desigualdades. A mudança de foco que Fraser traz envolve superar a subordinação social no lugar de valorizar as identidades grupais, ou seja, é a luta por tornar o sujeito dominado um parceiro integral na vida social, podendo, enquanto direito prático, interagir com o outro em pé de igualdade em todos os âmbitos da sociedade

No entanto, para além da crítica de Fraser a Honneth, é importante considerar algumas contiguidades entre os autores. Pode-se, de começo, notar uma proximidade normativa entre eles, já que ambos possuem uma única categoria de caráter normativo que fundamentam suas teorias, a paridade de participação e o reconhecimento, respectivamente. No entanto, o desenvolvimento de suas teorias sociais leva a caminhos distintos. Honneth parte de uma teoria baseada no sentimento de desrespeito como motivador moral das diversas lutas sociais. Fraser vai justamente contra isso, partindo das origens sociais de subordinação para desenvolver uma teoria democrática de justiça e de poder que, segundo ela, Honneth não realiza, pois sua teoria do reconhecimento não o permite desenvolver uma teoria do poder que possibilite diagnosticar completamente as diversas formas de dominação que bloqueiam a emancipação dos novos movimentos sociais. De acordo com a autora, ao limitar sua teoria a uma psicologia moral do sofrimento, Honneth depende da expectativa do reconhecimento subjetivo dos sujeitos para criar seu referencial normativo.

No entanto, ainda fica sem resposta como é possível realizar de fato a paridade de participação, proposta por Fraser, como modo de solucionar as várias injustiças sociais (CYFER, 2011). Não seria necessário que os sujeitos ou grupos se auto-reconhecessem como injustiçados para lutarem por uma participação paritária? Se sim, isso não envolveria uma motivação moral por autoestima, ou seja, uma luta por identidade? São

questões que busca-se desenvolver neste trabalho, enquanto teoria ligada a práxis, em busca dos potenciais emancipatórios das democracias contemporâneas.

### *1.2 O debate entre Jürgen Habermas e Charles Taylor*

Charles Taylor faz uma breve genealogia do termo reconhecimento, buscando explicar como ele se tornou uma questão de identidade na contemporaneidade, de modo que ser reconhecido envolveria não apenas ser respeitado mas também estaria ligado a uma necessidade humana e vital de identidade. A partir disso, não ser reconhecido ou ter um reconhecimento errôneo significaria, em concordância com Honnetth, distorcer a compreensão do que se é, danificando o próprio autoconhecimento, o que privaria a pessoa a uma forma de ser limitada, falsa e depreciativa. Isso faria com que o sujeito acreditasse nisso, tornado o seu próprio movimento de autodesprezo uma das formas mais fortes de opressão:

No âmbito dessas perspectivas, o reconhecimento errôneo não se limita a faltar ao devido respeito, podendo ainda infligir uma terrível ferida, aprisionando suas vítimas num paralisador ódio por si mesmas. O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital (TAYLOR, 2000, p. 243).

Para buscar entender o que levou a esse movimento contemporâneo de ligar o reconhecimento à identidade, Taylor realiza essa genealogia para mostrar o desencadeamento dessa conceitualização, apresentando que a relação entre identidade e reconhecimento é uma preocupação moderna que nasce a partir do desenvolvimento de uma noção de dignidade em detrimento das hierarquias sociais do Antigo Regime, baseadas na honra que fortaleciam as desigualdades. Nessas sociedades hierárquicas, a identidade está demarcada na sua posição social; a dignidade, pelo contrário, fundada em um regime democrático, teria um caráter universal e intrínseco ao seres humanos, ou seja, todos compartilhariam dela.

Além disso, segundo o autor, é no fim do século XVIII que a valorização do reconhecimento se transfigura em uma nova noção de identidade individual que se concebe na chave de uma forma própria e particular de ser e que se encontra em si mesmo, revelando um ideal de autenticidade, onde Rousseau aparece como importante referência. No entanto, Taylor destaca que esse olhar para dentro de si não se fundamenta

monologicamente, mas tem caráter dialógico, ou seja, formar a identidade de si envolve, necessariamente e sempre, o outro, a troca da diversidade da linguagem humana com outras pessoas.

Embora essa noção de identidade tenha se destacado na modernidade, a relação de dependência do outro sempre existiu, mas anteriormente esse outro era a sociedade, e o reconhecimento não surgia como um problema, pois era baseado nas identidades socialmente construídas a partir de categorias sociais fixas, em *status*. Na modernidade, portanto, a questão que aparece não é a necessidade de ser reconhecido, que já existia, mas as circunstâncias que tornam o reconhecimento uma investida que pode falhar. O reconhecimento igual, vindo da dignidade universal, pode gerar alguns prejuízos íntimos e sociais às pessoas quando ele é negado, e isso pode ser sentido principalmente pelos movimentos sociais e grupos marginalizados:

A projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada. Não só o feminismo contemporâneo mas também as relações entre raças e as discussões do multiculturalismo são movidos pela premissa de que negar reconhecimento pode ser uma forma de opressão (idem, p. 247).

Nesse contexto, o reconhecimento a nível de esfera pública, para Taylor, passou a ter dois significados, de um lado, por meio da transição da honra para a dignidade o reconhecimento esteve ligado a uma *política do universalismo*, que dava destaque à dignidade comum a todos os cidadãos (o que envolveria os mesmos direitos na esfera socioeconômica). Por outro lado, o segundo significado estaria relacionado ao desenvolvimento de uma *política da diferença*, que também possui uma base universal, mas no sentido de que todos devem reconhecer as identidades particulares. E, de acordo com o autor, é nesse ponto da política da diferença que o reconhecimento tem malogrado, quando o caráter distintivo da identidade é desprezado, distorcido e incorporado a uma identidade dominante, que aparece como universal.

Taylor defende, com isso, que a política do universalismo deveria na verdade contribuir para o reconhecimento da diferença, considerando que a característica universal do ser humano é de que todos possuem identidades particulares: “só damos o devido reconhecimento àquilo que está universalmente presente – todos têm uma

identidade – por meio do reconhecimento do que há de peculiar em cada um. A exigência universal fortalece um reconhecimento da especificidade” (idem, p. 249).

Segundo o autor, foi a mudança do entendimento de *política diferença* que fez com que o conceito se afastasse da política da dignidade universal, quando “uma nova compreensão da condição social humana atribui um significado radicalmente novo a um antigo princípio” (idem, p. 251). Movimento semelhante ocorre com a política do universalismo, quando esta mostra que a desigualdade socioeconômica se mantém, de modo que mesmo sem a distinção via *status* social, nas democracias, forma-se a distinção via classes sociais. No tocante à política da diferença, ponto central desse escrito, a política da dignidade universal promoveu modos de não discriminação que ignoraram as formas pelas quais os próprios sujeitos se diferenciam. Assim, a identidade não se torna mais uma categoria fortalecida pelo caráter universal de que *todos* são diferentes, mas sim pelo caráter da diferença em si que resulta em nunca se superar ou se transmutar no espaço social. A diferença, nesse sentido, se fixa numa identidade que não se transforma.

Pode-se considerar assim que a política da universalidade está colonizada por uma falsa ideia de universal que promove, no fim, a imposição de uma particularidade hegemônica como neutra e que todos deveriam seguir para cumprir o princípio de dignidade humana. Nesse sentido, perde-se a base de uma potência universal das particularidades e das identidades em favor do que foi feito *concretamente* a partir desse potencial. Isso tende a promover profundos problemas de dominação, um exemplo interessante destacado pelo autor é referente ao escritor Saul Bellow:

Quando se citam palavras de Saul Bellow, algo como ‘quando os zulus produzirem um Tolstoi, vamos lê-lo’, toma-se isso como uma afirmação quintessencial da arrogância europeia, não só porque Bellow se demonstra claramente insensível ao valor da cultura zulu mas frequentemente também porque essas palavras são vistas como reflexo de uma negação em princípio da igualdade humana. A possibilidade de que os zulus, embora tendo o mesmo potencial de formação de cultura de qualquer outro povo, apresentem uma cultura menos valiosa é descartada desde o início. O próprio fato de se admitir essa possibilidade é uma negação da igualdade humana. O erro de Bellow aqui não seria um erro particular (possivelmente inconsciente) de avaliação, mas a negação de um princípio fundamental (idem, p. 254).

Taylor, questiona, a partir disso, se a supressão das identidades se deveria a um liberalismo específico que desconsidera o diferente em favor de um falso universal que

favoreça à cultura dominante ou se o próprio fundamento do liberalismo já é em si uma contradição pragmática, “um particularismo mascarado de universal” (idem, p. 255). Para o autor, as sociedades demarcadas por certo liberalismo dos direitos se baseiam na implementação homogênea de normas que determinam esses direitos sem considerar os objetivos coletivos de sobrevivência de grupos e comunidades que não compartilham desses direitos supostamente universais. O teórico, apesar disso, ainda é um defensor de um liberalismo “brando”, cuja universalidade de direitos não implique na exclusão das diferenças em favor das sobrevivências culturais. Porém, como o próprio autor explana, esse tipo de liberalismo vai se tornando cada vez mais impossível quando as sociedades vão ficando mais multiculturais e permeáveis. Pensar o reconhecimento nessa chave, segundo Taylor, exige a leitura de Fanon sobre a luta explícita por reconhecimento que rompa com esse falso universalismo:

Um dos autores-chave dessa transição é sem dúvida Frantz Fanon, que, em seu influente *Les Damnés de la terre* (1961), alegou que a principal arma dos colonizadores era a imposição de sua imagem do colonizado aos povos subjugados. O colonizado, a fim de libertar-se, tem antes de tudo de se purgar dessas auto-imagens depreciativas. Fanon recomendou a violência como o caminho para essa liberdade, em correspondência à violência original da imposição estrangeira. Nem todos os que se basearam em Fanon o seguiram nisso, mas a noção de que há uma batalha para uma auto-imagem modificada, luta que ocorre tanto no interior do subjugado como em oposição ao dominador, tem sido amplamente aplicada. Essa ideia se tornou crucial para certas tendências do feminismo, sendo também um importante elemento do debate contemporâneo sobre o multiculturalismo (idem, p. 271).

Jürgen Habermas, em resposta a Taylor – partindo do Estado democrático de direito, fundado a partir de um caráter liberal, ou seja, baseado nos direitos individuais –, questiona se o reconhecimento de formas de vidas e de tradições culturais de regiões colonizadas não exigiriam a garantia de direitos coletivos, o que mudaria todas esse autoentendimento de Estado democrático de direito de forte apelo liberal, focado nos direitos particulares.

Retomando Taylor, Habermas destaca o quanto o autor comunitarista é contra a ideia de Estado com padrões éticos e jurídicos universais e neutros e como defende a ideia de que o próprio Estado de direito incita determinadas formas de bem viver em detrimento de outras. Concepção bastante diferente de liberais consagrados como Rawls

e Dworkin que defendem uma esfera do direito que seja eticamente neutra e concedida igualmente a todos, que, individualmente, podem escolher suas formas próprias de boa vida.

A crítica de Habermas a Taylor é que este, ao fazer uma defesa de um liberalismo “brando” que assegure a política da diferença a partir de direitos fundamentais, leva a uma leitura paternalista dos direitos, pois não garante a autonomia (no sentido kantiano) dos concernidos, já que os mesmos não se entendem como autores dessas leis dos direitos. Para Habermas, portanto, há nessa leitura um desacordo entre autonomia privada e pública que impede os sujeitos de exercerem sua autonomia como cidadãos do Estado bem como compreenderem as delimitações dessa autonomia. Habermas defende que quando essa relação entre Estado de direito e democracia se harmoniza é notável que a esfera dos direitos se vale para as desigualdades sociais e a para as diferenças culturais:

uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso, não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos, sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer (HABERMAS, 2002, p. 235).

Exemplificando a partir da luta feminista, Habermas defende que, se não houver um entendimento correto e efetivo entre os direitos subjetivos da pessoa particular e a autonomia pública do cidadão do Estado, a política liberal do Estado de direito tende a malograr. O autor mostra que a tentativa da política liberal de garantia de direitos às mulheres referentes a iguais chances de trabalho, educação e poder político no fim acabou por prejudicar concretamente a luta feminista, pois adquiriu-se uma igualdade formal que só contribuiu para intensificar a desigualdade concreta às quais as mulheres já estavam submetidas em relação aos homens. Daí a necessidade urgente de debates públicos entre as concernidas para que possibilidades de interpretação das demandas sejam discutidas entre a opinião pública, permitindo a incorporação igualitária das liberdades de ação entre os sujeitos. Habermas faz, com isso, o caminho contrário ao de Taylor, propondo uma *concepção procedimental do direito*:

o processo democrático pode assegurar *a um só tempo* a autonomia privada e a pública: os direitos subjetivos, cuja função é garantir às mulheres uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que antes os próprios atingidos possam articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos (idem, p. 237).

Assim, para o teórico é somente a partir da garantia ativa da autonomia, enquanto cidadão do Estado, que é possível obter a autonomia privada, enquanto cidadão de direitos iguais. Por isso, o autor considera um equívoco a leitura liberal de Taylor sobre o sistema de direitos, pois parte da fundação de um universalismo que já vem pronto aos cidadãos, não sendo construído conjuntamente a eles em esfera pública de modo a considerar as reivindicações particulares para, a partir desse tratamento factual, pensar abstratamente em direitos fundamentais: “caso se queira tornar o sistema de direitos efetivos por via democrática, é preciso que se considerem as diferenças com uma sensibilidade sempre maior para o contexto” (idem, p. 237).

Habermas também mostra que é importante haver uma diferença entre direito e política, de modo que o primeiro teria uma estrutura e uma forma própria para fundamentar as normas jurídicas, porém as decisões necessárias a sua fundamentação não caberiam apenas ao legislador, mas também à coletividade que seria atingida por tal norma; essa seria a vinculação política no direito. Considerando que a sociedade concreta pode influenciar nas decisões jurídicas, diferente do que ocorre no âmbito moral, isso também resulta em imprimir na esfera jurídica a vontade particular de determinados grupos, no lugar de apenas ser arena dos direitos universais:

faz parte da natureza concreta de matérias carentes de regulamentação que a normatização das vias de relacionamento no *medium* do direito – diversamente do que ocorre na moral – venha abrir-se para as demarcações de objetivos pela vontade política de uma sociedade. Toda ordem jurídica é *também* expressão de uma forma de vida particular, e não apenas o espelhamento do teor universal dos direitos fundamentais. [...]. Isso se revela no espectro amplo das razões que desempenham um papel na formação racional da opinião e da vontade do legislador político: ao lado de ponderações morais, considerações pragmáticas e dos resultados de negociações justas e honestas, também as razões éticas desempenham um papel nos aconselhamentos e justificações de decisões políticas (idem, p. 245).



Nesse sentido parece haver uma concordância entre Habermas e Taylor quando aquele também mostra que nenhum direito é neutro e universal, mas que justamente por partir do debate público, a esfera jurídica passa a atender a voz de determinados grupos. Porém, diferente de Taylor, Habermas destaca em sua teoria a importância da esfera pública para a formação de sujeitos autônomos, de cidadãos que se sintam parte do caráter democrático de formação de leis e acesso a direitos.

Além disso, o autor discute as disputas por território entre diferentes grupos étnicos e multiculturais. Para ele, quando há um acordo entre esses distintos grupos é possível optar pela federalização, porém isso não ocorre em muitos países onde a formação étnica muda progressivamente por meio dos fluxos migratórios e devido à própria história fundada entre várias etnias, como é o caso dos Estados Unidos, da Alemanha e da França.

Para Habermas, nesses casos de contexto liberal, é possível *uma coexistência equitativa* caso já exista uma opinião pública efetiva, com arranjos de comunicação capazes de permitir e impulsionar discursos de auto-entendimento. Supondo que haja essa esfera pública consolidada, também seria possível que o processo democrático de efetivação dos direitos individuais e iguais se desdobrasse na garantia do convívio entre os diferentes grupos étnicos:

se é possível garantir a integridade da pessoa de direito em particular, de um ponto de vista normativo, isso não pode ocorrer sem a defesa dos contextos vitais e experiências partilhados intersubjetivamente, nos quais a pessoa foi socializada e nos quais se formou sua identidade (idem, p. 249).

Esse movimento de convivência igualitária é impossível de ocorrer considerando apenas a dimensão valorativa de determinada cultura (como poderia defender Taylor), sendo fundamental o fortalecimento das reivindicações jurídicas: “A política do reconhecimento de Taylor estaria assentada sobre um alicerce muito fraco, caso dependesse de uma ‘suposição de valor idêntico’ em relação às culturas e à sua respectiva colaboração com a civilização mundial” (idem, p. 231).

Habermas defende que, num Estado democrático de direito, a convivência entre diferentes grupos étnicos e seus modos culturais de vida não devem ser assegurados a partir de direitos coletivos que ultrapassam os limites de uma teoria dos direitos

fundamentada em considerar as pessoas individuais. A preservação de formas de vida e costumes que produzem identidades deve contribuir ao reconhecimento de seus integrantes, e não à defesa universal de preservação da espécie humana:

O ponto de vista ecológico da conservação das espécies não pode ser transportado às culturas. Normalmente, as tradições culturais e as formas de vida que aí se articulam reproduzem-se ao *convencer* do valor de si mesmas os que as assumem e as internalizam em estruturas de personalidade, ou seja, elas se reproduzem ao motivar os indivíduos e a uma apropriação e continuação produtivas de si mesmas. O caminho do direito estatal nada pode senão *possibilitar* essa conquista hermenêutica da reprodução cultural de universos vitais. Pois uma garantia de sobrevivência iria justamente privar os integrantes da liberdade de dizer sim ou não, hoje tão necessária à apropriação e manutenção de uma herança cultural (idem, p. 250).

Para o autor, em sociedades multiculturais, portanto, a coexistência equitativa das formas de vida deve dar a possibilidade de o cidadão poder articular seu anterior universo cultural com o atual, podendo escolher entre romper com a tradição, se distanciar dela, ou ainda poder continuar na cultura tradicional ou também transformá-la a partir do que se vive, articulando com o seu presente. Devido a essas grandes transformações culturais das formas de vida, a esfera jurídica não pode se sustentar nas escolhas valorativas dos indivíduos que estão a todo tempo se alterando. Na verdade, o papel do Estado seria de fornecer as garantias jurídicas para que os indivíduos fortaleçam a possibilidade de que suas culturas sempre vão mudar, já que elas só sobreviveriam ao se transformar.

Formas de vida que, do ponto de vista cultural, foram suficientemente fortes e atrativas para estimular a vontade a se auto-afirmar (foi o que se deu provavelmente com a cultura urbana e burguesa do século XIX) só lograram manter-se vivas, em alguns de seus traços, graças a uma força de *autotransformação*. Mesmo uma cultura majoritária que não se vê ameaçada só conserva sua vitalidade através de um revisionismo irrestrito, do esboço de alternativas ao que existe até hoje ou da integração de impulsos alheios – até o ponto de romper com algumas de suas próprias tradições (idem, p. 251).

No mundo moderno, para Habermas, “as formas rígidas de vida tornam-se vítimas da entropia” (idem, p. 252), isso pode ser visto, por exemplo, nos movimentos fundamentalistas, que buscam constantemente se restaurar e se estabilizar a partir da imposição de seus costumes. O autor é um ferrenho defensor da possibilidade do debate

na esfera pública como forma de intensificar o caráter democrático do Estado de direito, que, por sua vez, ofereceria uma esfera jurídica, parcialmente independente, que dialogaria com a sociedade civil, de modo a atender as suas demandas fundamentais de reconhecimento, mas sempre com um caráter mais generalizado, para garantir a autotransformação cultural de seus cidadãos.

## **2. Franz Fanon: identidade e espacialidade para pensar a teoria do reconhecimento**

Teórico atualmente disputado pela teoria crítica, Franz Fanon também realizou uma fundamentação teórica sobre o reconhecimento, mas com um olhar não-europeu, ou seja, em termos político-espaciais, ele pode contribuir intelectualmente ao reivindicar não ser somente o “outro” em relação ao europeu, mas ser um sujeito em construção não mais em oposição ao sujeito ocidental. Por isso, Fanon traz complexidades sobre o conceito de reconhecimento que tendem a contribuir direta e efetivamente na superação de dominações intrínsecas a projetos imperialistas que bloqueiam a liberdade de comunidades não-europeias, que foram brutalmente colonizadas, e portanto, fazem do reconhecimento não apenas uma falta ou um erro, mas uma negação, um impedimento de ser reconhecido.

Pensar reconhecimento para Fanon, é pensar de forma corporificada e espacializada em comunidades que foram colonizadas, sendo anterior à questão da alteridade via reconhecimento recíproco debatido por Hegel, e pelos seguidores da teoria crítica. Há uma assimetria anterior imposta como subordinação estrutural, entre colonizador e colonizado, entre branco e negro, que impede a discussão posterior sobre reconhecimento entre dois sujeitos em pé de reciprocidade em um Estado de direito. Nesse contexto, não basta apenas reconhecer o outro como diferente e autônomo, mas superar a relação desigual que coloca o outro como branco, superior. Fanon portanto mostra que o conceito de reciprocidade hegeliana ainda é insuficiente quando o branco não enxerga essa reciprocidade no negro, muito embora o reconheça como escravo, como coisa. A reciprocidade, segundo o autor, só é atingida por meio da luta, de um conflito que possa romper com o reconhecimento assimétrico.

Na filosofia política tradicional, as noções de tempo e espaço, para pensar o reconhecimento estavam ausentes ou implícitas, importando mais a formação de

conceitos abstratos de universal, de direito, de moral e de sujeito. Indo na contramão desse pensamento, pensar a dialética do reconhecimento exige, para Fanon, considerar essencialmente temporalidade e espacialidade. Considerando que o reconhecimento só é possível enquanto forma dialógica de relacionalidade, sem tempo e espaço definidos reconhecer o outro torna-se impossível. Pensar territorialidade torna-se, portanto, fundamental para compor uma dialética do reconhecimento que seja emancipadora.

A questão da territorialidade em Fanon parte do processo de perda de lugar promovido pela invasão colonizadora. Por isso, para o teórico é parte substancial da formação intersubjetiva analisar os efeitos que a reestruturação do mundo proporcionaram às relações de reconhecimento. Esse processo de olhar para a colonização a partir de um modo historicizado, encarnado e posicionado é fundante na teoria de Fanon e foi denominado sociogenia, no lugar de diagnósticos de caráter psicologizante, genérico e sem contexto.

O teórico parte então da sociogenia para averiguar a viabilidade da dialética do reconhecimento hegeliana se realizar em contextos colonizados, como Martinica, França e Argélia; percebendo que em conjunturas de dominação não ocorre somente o reconhecimento errôneo ou sua falta, como apresenta Taylor e Honneth, mas na verdade o próprio impedimento *a priori* de ser reconhecido.

Assim como Simone de Beauvoir analisa que qualquer poder de agência é desfeito em circunstâncias nas quais a opressão é estrutural – e Ingrid Cyfer (2015) reitera essa reflexão nos estudos sobre a filósofa francesa, quando argumenta que a opressão dizima a liberdade, não havendo mais espaço para manobras do oprimido – Fanon vai ao encontro desse pensamento ao sustentar que em condições coloniais emergiriam questões mais substanciais – do que aquelas desenvolvidas por Hegel ao elaborar a ideia sobre a construção da alteridade – e que atingiria também esse pensar sobre o outro. Essas questões levariam em conta que em espaços colonizados há um passo anterior àquele de meramente reconhecer o outro, o diferente: o de reconhecer o outro como desigual, “o branco não é apenas o Outro, mas o senhor, real ou imaginário” (FANON, 2008, p. 124). Esse passo anterior considera o outro posicionado de forma hierárquica e assimétrica, que está estruturalmente numa situação de subordinação, o que faz com que seja impossível partir do debate sobre o reconhecimento hegeliano com base

na já conquistada reciprocidade: “Em Hegel há reciprocidade, aqui [no contexto colonial] o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho” (idem, 2008, p. 180). Nesse sentido, para Fanon, o trabalho não seria o meio de libertação da qual Hegel se referia na dialética senhor-escravo. Enquanto pessoas escravizadas estiverem numa situação de sujeição, de trabalho forçado, elas continuarão não sendo reconhecidas enquanto pessoas em pé de igualdade, em reciprocidade.

Quando essa reciprocidade é ausente, portanto, é impossível que haja o conflito elaborado por Hegel: “não há luta aberta entre o branco e o negro. Um dia o senhor reconheceu *sem luta* o preto escravo” (idem, p. 180, grifos do autor). Seguindo esse pensamento, sem o conflito, que constrói a reciprocidade, o reconhecimento não se cumpre, o negro não é visto como *o outro*, mas como o escravo, ou seja, nesse contexto não ocorre a viabilidade para *ser*: “sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência” (idem, p. 125).

Por isso, Fanon defende que em uma sociedade colonizada é impossível pensar em qualquer forma de ontologia. A partir disso, é possível perceber que a segregação produzida pela colonização não permite reconhecer o outro, já que ele não existe enquanto pessoa ou outra consciência, somente enquanto coisa a ser explorada. É nesse sentido que a reciprocidade exige temporalidade e territorialidade; quando a organização social é fundada via colonização, *o outro* passa a não existir, ou seja, ele é fixado, isolado e marginalizado a uma posição imóvel que bloqueia o ensejo de encontro com o outro. Léa Tosold define esse processo de *desespacialização*, que faz com que o outro fixado numa posição perca o caráter humano de se transformar, é retirado dele a sua cultura, restando-lhe a natureza instintiva.

É por isso que Fanon, quando se refere à (im)possibilidade de exercício da temporalidade (p.ex. 2008 [1952], p. 29; p. 187), o faz sempre por meio de uma perspectiva contextualizada e de imagens de espacialização: p.ex., quando menciona que “serão desalienados pretos e brancos que se recusarão a *enclausurar-se* na Torre substancializada do Passado” (2008 [1952], p. 187, grifos meus) ou, ainda, quando sugere que a “sociedade burguesa” seria “uma sociedade *fechada*, onde não é bom viver, *onde o ar é pútrido*, as ideias e as pessoas em putrefação” (2008 [1952], p. 186, grifos meus), trazendo à tona a noção de uma temporalidade que estaria morta por conta de uma configuração espacial que parece impedir qualquer reciprocidade possível (TOSOLD, 2018 p. 39-40).

É possível, desse modo, defender que a dialética do reconhecimento hegeliana é obstruída por um contexto de *desespacialização* em processos de colonização. Considerando que a teoria fanoniana parte de um olhar *situado*, ela nos permite pensar que as impossibilidades do reconhecimento, bem como seus bloqueios para emancipação, tendem a estar diretamente ligados aos processos colonizadores de retirada de lugar, mostrando que *não-ser* reconhecido é ser impedido de ser situado, espacializado.

Esse processo de *não-ser* reconhecido é, segundo o teórico, realizado por meio do aniquilamento dos modos próprios de criação de referências culturais, fatores que destroem reiteradamente as formas materiais (expropriação de territórios e da força de trabalho) e simbólicas (dominação e esgotamento dos valores culturais) de existência, se impondo, e não construindo coletivamente, uma forma de vida que apaga a possibilidade de criação ou surgimento de outras referências de relacionalidade próprias de quem ali já está. Nesse sentido, Fanon atenta para o modo como a colonização se ocupa da cultura tradicional em seu favor, inferiorizando-a em relação à cultura ocidental e fixando-a como símbolo puro de um passado distante e descolado do presente. Esse processo de bloqueio a um sistema de referencial próprio é acompanhado de outro pertinente ao controle de toda e qualquer forma de movimento por meio de uma linguagem coercitiva e vigilante que monopoliza a violência, imobilizando dinamizações sociais que vão na contramão dessa paralisação.

Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos (FANON, 2008, p. 26).

Além do anulamento dos sistemas de referência e do controle de movimento, há outro elemento que para Fanon é essencial em impedir o reconhecimento, o processo de *epidermização do racismo* (idem, p. 28), que é a forma estruturante e basilar para a execução da colonização. A racialização, enquanto processo epidérmico racial, realiza mais uma fixação do outro ao aprisionar na própria pele do corpo negro o que ele não é, não havendo alternativas de transformação:

a epidermização do racismo é uma forma peculiar de desespacialização, que bloqueia *ex ante* a própria possibilidade de existência dx negrx que não seja uma mera confirmação de estereótipos, ou seja, a própria

reiteração da branquitude enquanto norma (cf. SAID, 2007 [1978]). Uma vez desespacializada x negrx, não há possibilidade de se estabelecer um campo relacional em que a dialética do reconhecimento possa ‘ter lugar’: ‘Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia’, coloca Fanon. Sem a possibilidade de espacialização, já impedida *a priori* por meio do esquema de epidermização do racismo, não há a possibilidade de confronto, de coetaneidade (FABIAN, 2014 [1983]): o exercício da temporalidade encontra-se, portanto, suspenso (*aufgehoben*) (TOSOLD, 2018, p. 46).

O racismo, então, se fortalece na ideia de uma humanidade na qual o negro não faz parte, podendo ser enxergado, no seu limite somente como corpo que é objeto do desejo de outro, mas que nunca é sujeito. Daí a impossibilidade de se completar o reconhecimento recíproco; enquanto a noção de humanidade se mantiver nesse falso universal, o reconhecimento continua a ser puro narcisismo reificado: “E avançamos num corpo a corpo com a própria negrura ou com a própria brancura, em pleno drama narcisista, cada um enclausurado na sua particularidade, embora, de tempos em tempos, com alguns vislumbres, ameaçados contudo pelas origens” (FANON, 2008, p. 55).

Mas já que a colonização impediu o reconhecimento do negro, sendo este só objeto, impedindo-o de ser sujeito de si ao se buscar no outro, só havendo racialidade e a impossibilidade de se ver no outro, a violência torna-se a possibilidade de sentir no outro. Considerando que ser branco é o critério de humanidade, pressupondo a negação de tudo que é negro, o colonizado não almeja ser livre, mas ser branco, passando a negar passionalmente, afetivamente, a si mesmo, buscando em vão se aproximar do branco, do colonizador. É o perverso reconhecimento de si para negar a si mesmo e afirmar culturalmente o branco.

Segundo o teórico, ao perceber a ineficácia da sua alienação, que nunca será branco, o negro retorna apaixonadamente à sua “cultura tradicional” que havia anteriormente rejeitado, como pode-se notar em *Os Condenados da terra* (1968). Nesse momento, o negro não aceita mais ser objeto de desejo do outro, mas luta pra ser sujeito de si, fazendo do branco seu objeto, o que é apresentado no Prefácio de Sarte onde mostra a pura agressividade dos colonizados contra os colonizadores, aqueles lutando pela sua libertação, um momento de violência na qual o colonizado põe o colono como objeto.

Porém, a proposta de Fanon é processual, e vai além dessa violência, pois para ele a violência já é intrínseca ao colonialismo, faz parte da ordem capitalista. Diante de uma realidade violenta, uma violência anticolonial que desordena a ordem colonialista parece a única forma de ter a voz sendo notada, é a única forma de existir. O autor mostra que qualquer tentativa de o colonizado se fazer sujeito de si em um mundo de desumanização será um ato violento, pois é a própria luta que liberta enquanto a origem elementar da violência for hegemonicamente branca. Por isso, superando e problematizando epistemologicamente, a violência em Fanon liberta, diferente da conciliadora dialética hegeliana, a violência é quando os negros negam ser coisa.

Entretanto, há um limite para essa violência, considerando que esta se faz necessária, pois não há práxis sem força material proporcionalmente forte que abale e transforme a ordem; ao mesmo tempo, a violência por si só não é capaz de emancipar ninguém, pois ao desumanizar o outro, também se perde a humanidade. Há um momento na luta que o negro também precisa coisificar o branco, afirmar o que foi negado; num segundo momento, no entanto, essa violência precisa ser superada, para não ter mais o hegemônico como referência, caso contrário não é emancipação. A valorização da identidade negada é essencial, mas só isso traz uma fetichização daquilo que somos. O projeto comum de transformação estrutural que Fanon propõe é uma identidade para além de si, um projeto comum de humanidade que não anule as diferenças dentro de um grupo e as proximidades com outros grupos. O autor rompe assim com um falso universalismo, que se supõe igualitário em favor de uma relacionalidade efetiva, que promova a capacidade de se transformar culturalmente sem desumanizar o outro para que de fato se promova um humanismo concretamente universal.

### **Considerações finais**

Pretendeu-se desenvolver nesse breve estudo uma análise perspectiva da teoria do reconhecimento que tem sido grande fonte de debate entre a teoria crítica contemporânea. Após trazer os fundamentos teóricos do pensamento de autores da teoria crítica, como Habermas, Honneth e Fraser, buscou-se apresentar um caminho alternativo, porém também crítico, de trazer para esse debate a contribuição reflexiva de Fanon,



como maneira de repensar a teoria do reconhecimento considerando, principalmente, seus aspectos emancipatórios da contemporaneidade.

Indo muito além da crítica de Fraser ao reconhecimento, Fanon desenvolveu uma teoria social e psicológica do reconhecimento, cujo resultado é um projeto político de transformação estrutural, propondo, portanto, um processo dialético do processo político, de modo que haja o reconhecimento da particularidade sem negar uma universalidade em constante construção, sem deixar de perceber o que está para além disso, atentando que a questão não é ser contra a categoria de universal, mas romper com o universal criado pelo pensamento europeu, por ser um falso universal, um universal reificado, como também apresentou Taylor.

O colonialismo precisa construir uma imagem reificada do outro para se consolidar e ter coerência, mantendo o branco como sujeito da razão, que desenvolve uma visão castrada do seu próprio corpo, jogando para fora suas contradições e corporalidades, sendo pura abstração colonial. Por isso, o negro aparece como ameaça por ser só corpo e *pathos*, e isso estremece as bases da abstração, perturba a ordem que está posta.

Poderia portanto se dizer que Fanon dialoga significativamente com Fraser no que se refere à crítica à identidade, defendendo a construção de um “universal verdadeiro” diretamente ligada à práxis, e envolve também questionar a própria identidade negra, considerando esta também resultado da colonização. Mas, por outro lado, ele parece superar o pensamento da filósofa quando apresenta a necessidade de se identificar como parte de um processo necessário à emancipação, é nesse sentido que para o autor o reconhecimento aparece como existência humana, espacial e corporal. Por isso, para atingir o humanismo total é necessário confrontar o reconhecimento das especificidades. Se para Fanon, ser humano é estar em movimento, vivendo as constantes contradições, ser negro não pode ser algo fixo. Dialogando com Fraser novamente, o reconhecimento da diferença por se visto como algo em si, torna-se uma posição fechada e excludente, a fragmentação identitária de negro torna-se um horizonte sem espaço para a universalização do humano.

Diante do olhar fanoniano, parece impossível haver a *coexistência equitativa*, proposta por Habermas, enquanto as existências humanas forem hierarquizadas ou

quando o suposto caráter de humanização resultar no aniquilamento social do outro. Além disso, o rico processo de transformação das culturas defendido pelo teórico crítico ainda parece insuficiente, quando não se considera fundamentalmente que há formas intrínsecas de dominação nessa relação transformadora que, como bem definiu Habermas, termina por manter a cultura hegemônica viva em detrimento de outras, parecendo essa transformação um funcionamento natural que mereceria uma problematização mais detalhada para compreender seu aspecto social. Fanon também caracteriza a humanização como o processo constante de movimento e mudança cultural, porém, mostra que para isso ocorrer de forma factual, e não ser mera categoria normativa da teoria, é fundamental reconhecer o outro como digno de existência. Enquanto a cultura hegemônica só se transmutar superficialmente para se manter, o processo de dominação estará presente e, sendo assim, continua havendo uma desumanização do outro e o reconhecimento não se efetiva.

Mas com essa estrutura de dominação, como ser reconhecido? Como voltar a ser humano? Para Fanon, a luta política é a única forma do negro (criado pelo branco) voltar a ser humano, e reconstruir o seu próprio ser negro. A práxis é o único caminho daquele que é só reconhecido coisa superar sua condição para voltar a ser humano, a emancipar-se. A emancipação está diretamente relacionada a ocupar aquilo que foi negado, mas não de forma a se manter fechado na identidade que foi negada para se libertar da opressão, pois consistiria em continuar se ver como específico e não como universal. E ser humano para Fanon é se pensar universal, de várias potências, superar as particularidades, e isso envolve reconhecer o branco como universal também, e não reproduzir a lógica colonial de negar o outro:

Não sentiremos nenhuma piedade dos antigos governantes, dos antigos missionários. Para nós, aquele que adora o preto é tão “doente” quanto aquele que o execra. Inversamente, o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco. Em termos absolutos, o negro não é mais amável do que o tcheco, na verdade trata-se de deixar o homem livre (FANON, 2008, p. 26).

Por isso, para Fanon, o reconhecimento é impossível de se realizar na sua complexa completude devido ao colonialismo, que fixa o negro enquanto objeto, que impede a movimento completo da dialética do reconhecimento. E o mundo

contemporâneo capitalista ainda está estruturado nessa perspectiva colonial. Por isso, essa organização material influencia a subjetividade dos sujeitos, de modo que se mantém construída socialmente uma subjetividade colonizada, cujas marcas dos grupos dominantes são as definidoras da aceitação social. A humanidade para Fanon está diretamente ligada a um devir, ser humano é estar sempre em movimento, viver a própria frustração e incompletude, e lidar com essas contradições. Portanto, o conflito é algo do humano, mas o racismo interrompe justamente esse processo de reconhecimento mútuo de lidar com as próprias contradições que envolve uma alienação colonial e que está posto na materialidade da organização social.

### Referências bibliográficas

BRESSIANI, N. de A. *Economia, Cultura e Normatividade O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento*. Dissertação de mestrado em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

CYFER, I. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e "a questão do sujeito" na teoria crítica feminista. *Lua Nova* [online]. 2015, n.94, p.41-77.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969 [1956]. p. 35-48.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008 [1952].

\_\_\_\_\_. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013 [1961].

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Por que Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2015.

FRASER, N. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: Souza, J. (org.). *Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001 [1995].

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?* London/New York: Verso, 2003.

FRASER, N. "Reconhecimento sem ética?" Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. *Lua Nova*, n° 70. São Paulo, 2007.

FRASER, N. *Fortunes of Feminism*. London/New York: Verso, 2013.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MELO, R. "Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea". In.: *Revista Brasileira de Ciência Política*. n. 15, 2014.

NEVES, R. *Reconhecimento, Multiculturalismo e Direitos: Contribuições do debate feminista a uma Teoria Crítica da sociedade*. Dissertação de mestrado na USP, 2005.

NOBRE, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3ªed. Papyrus Editora. Campinas, 2015.

TAYLOR, C. "A política do reconhecimento". In: Taylor, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TOSOLD, L. *Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.