

# Os limites da teoria do reconhecimento: a teoria crítica de

## Nancy Fraser

Barbara Cristina Soares Santos

*Trabalho preparado para apresentação do VII Seminário Discente de Pós-Graduação  
em Ciência Política da USP de 8 a 12 de maio de 2012*

**Resumo:** A teoria do reconhecimento aparece no atual contexto em que as teorias totalizantes não conseguem mais dar conta dos conflitos sociais contemporâneos. De acordo com Fraser, as lutas por reconhecimento tornaram-se o modelo de conflito social do fim do século XX, em que as identidades dos grupos são mais valorizadas do que interesses de classe, tornando-se principal motivador das ações políticas. Diante desse deslocamento da luta, a teoria do reconhecimento parece trazer limitações consideráveis à emancipação que merecem atenção. Fraser faz muitas ressalvas ao se considerar o reconhecimento como categoria central de diagnóstico nos problemas sociais contemporâneos, já que há uma preponderância a uma filosofia do reconhecimento, o que despolitiza essas questões sociais. Busca-se, assim, analisar aqui brevemente as principais críticas trazidas por Fraser à teoria do reconhecimento.

### **Introdução**

A política do reconhecimento representa um debate fundamental na teoria política contemporânea, sendo desenvolvido especialmente por Axel Honneth e Charles Taylor, que buscaram conceitualizar a origem das injustiças culturais através de uma teoria do reconhecimento e, por isso, sofreram grande influência dos escritos do jovem Hegel sobre reconhecimento. Participando desse debate, Nancy Fraser questiona a

centralidade do conceito de reconhecimento para pensar formas de dominação social e tipos de conflitos político e social nas sociedades atuais.

Nesse sentido, há uma forte crítica em o reconhecimento ser a categoria central de diagnóstico dos problemas sociais contemporâneos. Fraser questiona principalmente o fato de a gramática do reconhecimento ter se tornado a forma normativa hegemônica da luta política atual e aos efeitos que essa gramática funda na dinâmica dos conflitos sociais, considerando-se que tal teoria pode esvaziar grande parte das reivindicações dos movimentos sociais e da teoria crítica referentes às questões distributivas, além de ser um modelo que se distancia da despolitização das lutas sociais, que são diversas e complexas.

Diante disso, Fraser aponta, basicamente, três problemas centrais à teoria do reconhecimento, uma é o reconhecimento poder deixar de lado a questão material referente à justiça distributiva, já que não é claro que tal conceito de reconhecimento permita abarcar as lutas por redistribuição; a outra é a tendência de o reconhecimento ser uma categoria reducionista que camufla e intensifica a dominação e o separatismo entre diversos grupos; e, por fim, haveria um risco de *déficit* político na teoria do reconhecimento, para o qual Fraser oferece incluir a questão da distribuição e da representação, a partir de uma participação paritária. Portanto, ela torna a teoria mais complexa por incluir três categorias que se entrelaçam a partir de uma categoria de fundamento normativo, a paridade de participação.

É diante desse contexto que se busca analisar brevemente o estudo de Fraser, que traz uma atitude crítica de caráter emancipatório para lidar com as problemáticas e as limitações que a teoria do reconhecimento, enquanto projeto central, pode acarretar no que se refere a uma emancipação possível.

## **Alguns limites do reconhecimento a partir da teoria crítica de Nancy Fraser**

De acordo com Fraser, as lutas por reconhecimento tornaram-se o modelo de conflito social do fim do século XX. A teoria do reconhecimento aparece no atual contexto em que as teorias totalizantes não conseguem mais dar conta dos conflitos sociais contemporâneos. Os agentes sociais, em especial os novos movimentos sociais, têm ampliando e pluralizado a demanda de reivindicações políticas e sociais que não são mais respondidas somente através do embate capital x trabalho, pois a dominação presente não é mais centrada na relação entre poder e economia, indo além dessa relação burocrática. Fraser caracteriza esses movimentos como parte de conflitos “pós-socialistas”, em que as identidades dos grupos sobrepõem os interesses de classe e tornam-se o principal motor das motivações políticas:

Deixe-me começar ressaltando algumas complexidades da atual vida política “pós-socialista”. Com a perda de centralidade do conceito de classe, movimentos sociais diversos mobilizam-se ao redor de eixos de diferença inter-relacionados. [...] Demandas por mudança cultural misturam-se a demandas por mudanças econômicas, tanto dentro como entre movimentos sociais. Porém, de forma crescente reivindicações com base em identidades tendem a predominar, já que prospectos de distribuição parecem retroceder (FRASER, 2001, p. 248).

O reconhecimento, portanto, não é somente um conceito da teoria crítica, mas um diagnóstico do tempo atual, diagnóstico esse que se transformou, de modo que os movimentos sociais têm novas demandas, as dominações precisam ser identificadas a partir de novas categorias de emancipação e lidas em uma nova gramática dos conflitos sociais. Esses novos conflitos vão para além da dominação de uma classe sobre a outra, e envolvem diversas causas e motivações. Entram nesse contexto, portanto, os movimentos feminista, LGBT, indígena, negro, de imigrantes, entre outros.

A partir desse contexto, a teoria crítica honnethiana coloca o reconhecimento como o centro potencial das lutas por emancipação; inclusive as motivações que envolvem luta de classes teriam como base elementar o reconhecimento. Honneth funda assim um teoria do reconhecimento partindo do jovem Hegel, em que um consolidado processo de formação do Eu enquanto pessoa autônoma ocorre por meio da experiência de luta moral por reconhecimento. Com isso, Honneth pretende trazer, de forma empírica, 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*, ele explica 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 diferenciam 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 autoconfiança, essencial à sua autorrealização; 2) o direito, relacionado à esfera jurídica, que permite todos se verem como livres e moralmente imputáveis e é formador do autorrespeito; e 3) a eticidade, que envolve a esfera da estima social, em que as

---

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).

relações entre os grupos são definidas pela solidariedade<sup>2</sup>, 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 alimenta as respectivas lutas por reconhecimento de diversos movimentos sociais em busca de uma transformação socioeconômica e de novas formas de reconhecimento recíproco.

Assim, como há três níveis de reconhecimento, há também respectivamente níveis de desrespeito relacionados a eles, que são medidos a partir dos diversos graus de negação à autorrelação prática do sujeito, impedindo-o de ser reconhecido em determinado contexto de identidade. Sendo assim, 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 – este sendo a propriedade mais substancial do ser humano –, o que ocorre em torturas ou violações. Esses tipos de maus-tratos físicos caracterizam o tipo de desrespeito que fere diretamente a confiança no outro e a autoconfiança obtida por meio da autonomia construída pelo reconhecimento do amor.

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 dentro da sociedade. Ao ser negado diante da esfera jurídica vigente socialmente o indivíduo perde o

---

<sup>2</sup> 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).

reconhecimento intersubjetivo de ser um sujeito capaz de formar seu juízo moral. Portanto, com a perda de direitos, há também a perda de autorrespeito, que é 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 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, ou seja, se são sentimentos morais articulados coletivamente em uma mesma gramática, senão, tornam-se apenas a luta primária emotiva da esfera do amor. Portanto, é necessário o interesse coletivo para haver a transformação da situação de desrespeito. Geralmente, essa situação parte de grupos sociais que têm seus direitos negligenciados, no âmbito jurídico ou social, e por isso, a partir dessa falta de reconhecimento, lutam por uma situação intersubjetiva de integridade pessoal, para transformar essa situação de desrespeito:

A hipótese evolutiva assim traçada, porém, só pode se tornar a pedra angular de uma teoria da sociedade na medida em que ela é remetida de maneira sistemática a processos no interior da práxis da vida social: são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa

coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p. 256).

No entanto, diferentemente de Honneth e de outros teóricos do reconhecimento, como Taylor, e dialogando com um caráter prático próprio de sua análise crítica, Fraser aponta para o fato de que focar os conflitos e as mobilizações sociais na chave da luta pelo reconhecimento acaba por marginalizar e substituir as lutas que envolvem demandas econômicas e não por fortalecê-las: “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” (*ibidem*, p. 245). Assim, há um *déficit* político na teoria do reconhecimento quando esta se afasta dos modelos de ação e luta que envolvem também as injustiças materiais, predominando numa filosofia do reconhecimento.

Por isso, de acordo com Fraser, Honneth é inserido na chave identidade e cultura, pois o teórico coloca o reconhecimento como o princípio moral que norteia as motivações políticas dos conflitos, inclusive as mobilizações por redistribuição seriam uma expressão de luta por reconhecimento. Porém, não há como o reconhecimento abarcar todas as demandas de luta, que são diversas e imbricadas umas às outras:

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, 2007b, p.117)

Para Fraser, pelo contrário, ao considerar que, no mundo real, economia política e cultura estão inter-relacionados, não há como separar e priorizar o reconhecimento para compreender a dominação social, já que a subordinação dos indivíduos é muito mais complexa, envolvendo tanto questões culturais quando econômicas: “longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normalmente estão imbricadas, dialeticamente, reforçando-se mutuamente” (FRASER, 2001, p. 251).

Fraser aponta, desse modo, ser fundamental à teoria crítica, enquanto produtora de diagnósticos que indiquem potenciais emancipatórios possíveis, não negligenciar as lutas por redistribuição, devido ao caráter material imanente às patologias sociais do capitalismo vigente. Situações de sofrimento decorrentes da opressão envolveriam, portanto, injustiças de economia política, como o caso da exploração, da privação e da marginalização econômica; e injustiças de base cultural, como o desrespeito, o imperialismo e a dominação cultural. A integração dessas duas categorias apresentaria um campo emancipatório mais desobstruído, do que somente a unitária luta por reconhecimento, limitadora e, muitas vezes, reprodutora de dominações sociais.

Para Fraser, nem os teóricos do reconhecimento nem os teóricos da distribuição conseguiram dar conta do problema da desigualdade ao focar em apenas uma das categorias. Por isso, ela propõe, inicialmente, uma perspectiva bifocal de justiça, em que as categorias reconhecimento e redistribuição não se sobrepõem, sendo ambas fundamentais e elementares na análise teórica da dominação: “A minha concepção trata distribuição e reconhecimento como distintas perspectivas sobre, e dimensões da, justiça. Sem reduzir uma perspectiva à outra, ela encampa ambas as



dimensões dentro de um modelo mais abrangente e inclusivo” (FRASER, 2007b, p. 118). Ao propor uma integração entre redistribuição e reconhecimento, Fraser pretende dar conta de parte do *déficit* político da teoria do reconhecimento, presente em Honneth, ao retomar as pautas de luta e ação política.

Essa interrelação entre reconhecimento e representação é comprovada nas principais demandas reivindicadas pelos movimentos feministas, que são definidos por Fraser como “coletividades ambivalentes”, pois envolvem tanto a questão da divisão social do trabalho (trabalho “produtivo assalariado” e trabalho “reprodutivo” e doméstico não-assalariado) quanto o problema sexista referente à desvalorização cultural da mulher na sociedade. O mesmo acontece com o movimento negro, onde se problematiza a questão do trabalho, em que as melhores condições trabalhistas são direcionadas aos brancos, e também o problema cultural do racismo e da depreciação.

Quando consideramos coletividades localizadas no meio do espectro conceitual, encontramos modelos híbridos que combinam características da classe explorada com características da sexualidade menosprezada. Essas coletividades são “ambivalentes”. São diferenciadas como coletividades em virtude tanto da estrutura político-econômica como da cultura-valorativa. Então, quando oprimidas ou subordinadas, sofrem injustiças ligadas à economia política e à cultura simultaneamente. Coletividades ambivalente, em suma, podem sofrer injustiças socioeconômicas e não-reconhecimento cultural em forma nas quais nenhuma dessas injustiças é um efeito indireto da outra, mas em que ambas são primárias e originais. Nesse caso, nem remédios redistributivos nem de reconhecimento isoladamente são suficientes; coletividades ambivalentes precisam de ambos. “Raça” e gênero são coletividades ambivalentes paradigmáticas” (FRASER, 2001, p. 259).

Diante dessas patologias sociais, que se embaralham entre cultura e econômica política, Fraser estabelece esses “remédios”, que analiticamente são descritos em separado e em seu nível de atuação para cada tipo de injustiça. Os “remédios afirmativos” seriam aqueles que atuariam na correção de problemas sociais

sem de fato mudar o sistema que os formou; já os “remédios transformativos” atuariam diretamente na reestruturação do sistema que produz essas patologias sociais, tendo uma ação mais profunda na transformação social. Fraser tende a ir mais em defesa de uma transformação da sociedade, que envolve a desconstrução das três categorias: raça, gênero e classe, que promoveriam segundo ela o bloqueio à emancipação:

Os argumentos aqui colocados para gênero e “raça” são válidos para qualquer coletividade ambivalente. Assim, as coletividades do mundo real mobilizadas na bandeira da sexualidade e classe são mais ambivalentes do que os tipos ideais construídos [...]. Elas também deveriam preferir socialismo com desconstrução. E essa abordagem transformativa dupla deveria tornar-se orientação para um amplo número de grupos oprimidos (*ibidem*, p. 281).

Para tentar dar conta por completo desse *déficit*, a tese de Fraser é ainda mais radical e vai além da problemática redistribuição e reconhecimento. Ela mostra que a multiplicidade da luta não pode ser sintetizada em um projeto universal que englobe todas as demandas, que são múltiplas. Ao trazer principalmente as questões de gênero para o debate, a teórica defende, posteriormente, que outra categoria necessária a ser incluída nas análises dos conflitos sociais é a “representação”, que, muitas vezes, é negada aos movimentos sociais, como o feminista e o negro. Dessa forma, seu argumento envolve três categorias fundamentais: a redistribuição, o reconhecimento e a representação, ou seja, a esfera econômica, cultural e política.

A partir disso, Fraser questiona como pode ser problemática a formação normativa da crítica somente partir da visão dos sujeitos em situação de desrespeito, presente em Honneth. Isso porque, segundo ela, além de deslocar as lutas por redistribuição, as experiências fundamentadas no reconhecimento podem camuflar formas de dominação implícitas nas relações sociais. O sujeito que luta por reconhecimento pode não perceber que ao mesmo tempo vive uma situação de

dominação social ao buscar ser reconhecido. Trata-se do famoso exemplo da mulher que busca ser reconhecida como uma boa dona de casa ou do militar que cumpre muito bem seu papel de repressor. Diante dessa perspectiva, a expectativa do reconhecimento está diretamente ligada a padrões de comportamentos socialmente construídos, ou seja, envolve 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. 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.

Fraser, diante disso, quer romper com a ideia de reconhecimento na chave da identidade, que, segundo ela, é um 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, atingiria, 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 que não leva em conta a complexidade de seus membros. Isso resulta numa imposição que pode gerar separatismos e dominações dentro dos próprios grupos não reconhecidos e, portanto, contribui para a reificação da cultura:

Muitas vezes, o resultado é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as intersecções. Além disso o modelo reifica a cultura. Ignorando as interações transculturais, ele trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde uma

termina a outra começa. Como resultado, ele tende a promover o separatismo e a enclausurar os grupos ao invés de fomentar interação entre eles. Ademais, ao negar a heterogeneidade interna, o modelo de identidade obscurece as disputas, *dentro* dos grupos sociais, por autoridade para representá-los, assim como por poder. Consequentemente, isso encobre o poder das facções dominantes e reforça a dominação interna (FRASER, 2007b, p. 106).

Para romper com o modelo da identidade, que, muitas vezes, carrega diversas formas de dominação e reificação, 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 dos indivíduos na interação social:

o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento, conseqüentemente, não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa *subordinação social* no sentido de ser privado de *participar como um igual* na vida social. Reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa mais uma política de identidade. No modelo de *status*, ao contrário, isso significa uma política que visa a superar a subordinação, fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual (FRASER, 2007b, p. 107-108).

Diante dos três pilares que sustentam sua análise – redistribuição, reconhecimento e representação – Fraser não propõe uma prática *a priori* pronta para ser adotada pelos dominados e explorados. Ao contrário, ela destaca a importância de levar em conta as demandas das pessoas para serem consideradas de forma paritária na sociedade. Isso se tornou o ponto normativo principal da teoria crítica de Fraser: a noção de paridade de participação. De acordo com esse ponto, Fraser estabelece a paridade de participação como o critério normativo que perpassa o reconhecimento, a redistribuição e a representação, ou seja, não é um conceito apenas político, mas

também econômico e cultural, sendo o eixo que atravessa esses três níveis de relações sociais.

Considerando a paridade de participação em que “a justiça exige que os arranjos sociais permitam a todos os membros da sociedade interagir entre si como pares” (NEVES, 2005, p. 42), é essencial a distribuição dos recursos materiais que permitem aos envolvidos independência e voz política e um canal institucional de caráter cultural viável a todos, de forma a considerar todos igualmente (noção de respeito) e garantir oportunidades iguais de obtenção de estima social. Desse modo, a paridade de participação é definida por Fraser nas seguintes etapas:

- 1) A paridade de participação não é uma categoria quantitativa, mas de estado qualitativo: é “ser *igual*, estar em *igualdade* com os outros, interagir com os outros em pé de igualdade; algo que os números não podem garantir” (FRASER, 2007a, p. 624);
- 2) A paridade de participação não se restringe a romper a dominação e a limitação dos movimentos sociais diante da esfera política de representação, mas envolve todos os níveis de dominação social: “Ao contrário, eu penso que a “participação paritária” (*parity of participation*), deve levar em conta três dimensões da dominação: a distribuição econômica, o reconhecimento cultural e legal e a representação política” (*ibidem*, p. 624-625);
- 3) A paridade de participação cruza todos os níveis da relação social, não se limitando às instituições políticas: “Assim, a justiça exige [...] uma “paridade de participação” em uma multiplicidade de domínios de interação, notadamente os mercados de trabalho, as relações sexuais, a vida das famílias, as esferas públicas e as associações da sociedade civil” (*ibidem*, p. 625);

4) A paridade de participação, enquanto ação prática, é vista como uma possibilidade e não uma imposição, de forma que não é necessário participar efetivamente das ações, mas ter a possibilidade de participar no momento de sua escolha.

Percebe-se, portanto, que Fraser estabelece um novo conceito unitário de fundamento normativo, na tentativa de buscar caminhos que tornem a emancipação viável entre os movimentos que lutam por espaço de participação como um igual na sociedade, espaço de representação e por uma luta de distribuição material, ou seja, é a possibilidade de distintos grupos sociais terem as mesmas condições de interagir socialmente e reivindicar suas necessidades em meios culturais, econômicos e políticos.

Por isso, 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, no reconhecimento ou na representação significaria bloqueios à paridade e, portanto, impediria a emancipação. Daí a necessidade de um conceito amplo de justiça que dê conta dessas três categorias de forma igual e que possibilite ações reais de transformação das desigualdades.

## Referências bibliográficas

FRASER, N. (2001). “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.

FRASER, N. (2007a). “Mapeando a imaginação feminista: Da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. *Estudos feministas*, 15.

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

FRASER, N. (2010). “Rethinking Recognition”. In: Zurn, C. et. al. (org.). *The Philosophy of Recognition: Historical and contemporary perspectives*. New York: Lexington Books.

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

MELO, R. (2014). “Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea”. *Revista Brasileira de Ciência Política*. n. 15, 2014. São Paulo.

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