

DA CIDADANIA NACIONAL À COSMOPOLITA? DEBATES EM TORNO DAS RELAÇÕES ENTRE JUSTIÇA, POLÍTICA, CULTURA E IDENTIDADES

Raquel Kritsch*
Raissa Wihby Ventura**

Resumo

Diante das múltiplas e velozes transformações experimentadas no mundo hoje, não só a economia cruzou as fronteiras nacionais: cresce a cada dia o número de pessoas que emigra de suas comunidades de origem, por motivos os mais variados. Tal movimento coloca problemas à teoria política, que se vê enfrentada a debater, entre outras coisas, a cidadania e a filiação política dentro de Estados que se autocompreendem como nacionais. Com o intuito de aprofundarmos alguns destes temas, pretendemos abordar neste artigo, primeiro, o pano de fundo analítico e normativo em que se insere a candente questão da identidade nacional num mundo ordenado sob a forma de Estados soberanos (1.). Em seguida, mostraremos, por meio da posição de C. Taylor sobre o patriotismo, uma das possíveis consequências de tal amarração paradoxal, a saber, a equivalência entre identidade cultural e identidade política (2.). Depois, trataremos duas perspectivas argumentativas acerca da cidadania de base nacional em sociedades cada vez mais diferenciadas cultural e socialmente, nas quais se torna premente a condição de exclusão de imigrantes, exilados, refugiados políticos e/ou econômicos, etc.: a de M. Walzer, que procura distinguir a unidade da identidade política da diversidade da

* Raquel Kritsch é doutora pela Universidade de São Paulo, professora junto ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina e coordenadora do GETEPOL (Grupo Estudos em Teoria Política). Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa “Para além da constelação nacional? Disputas em torno da cidadania, do cosmopolitismo e dos direitos humanos na teoria política contemporânea”, financiado pelo CNPq e apoiado pela UEL.

** Raissa Wihby Ventura é mestrandia do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política na Universidade de São Paulo (DCP-USP). Integra o Grupo de Pesquisa Estudos em Teoria Política (Getepol) desde 2008. (raissa.wventura@gmail.com)

identidade cultural (3.); e a de S. Benhabib, que recusa a validade destas proposições e propõe, para a superação de tais entraves, a adesão aos princípios normativos que organizam o Estado democrático constitucional, separando o direito à afiliação da condição da nacionalidade (4.). Por fim, procuraremos levantar problemas e dilemas suscitados por tais abordagens.

Abstract

Given the multiple and fast ongoing changes nowadays, not only the economy crossed national borders: also the flux of people emigrating from their communities of origin grows incessantly. This reality poses new problems to political theory, especially concerning citizenship and political affiliation within national states. The article aims to discuss, first, the analytical and normative background on which lies the burning question of national identity in a world ordained under the rule of sovereign states (1.). In part (2.) we will show in the light of C. Taylor's position about patriotism the possible consequences of the paradoxical equivalence between cultural identity and political identity (2.). Then we will approach two argumentative perspectives about citizenship national-based in societies increasingly culturally and socially differentiated, in which the exclusion of immigrants, exiled, political and/or economic refugees, etc. becomes a burning question: that of M. Walzer, who seeks to distinguish the unity of political identity from the diversity of cultural identity (3.); and S. Benhabib's position, which refuses Walzers formulations and proposes to overcome such barriers through the adherence to normative principles underlying the democratic constitutional state by separating the right to membership of the condition of nationality (4.). Finally, we will seek to raise issues and dilemmas (im)posed by such approaches.

Introdução

Rápidas e profundas têm sido as transformações que assolam o mundo contemporâneo. Das novas tecnologias à acentuada mudança dos padrões sociais experimentados nas últimas décadas, tudo parece mover-se em alta velocidade, enquanto imagens cada vez mais céleres, produzidas em “tempo real”, povoam o cotidiano local e global e alteram nossas percepções do mundo. Esses múltiplos processos têm sua cadência marcada pelo descompasso entre aceleradas mudanças sociais e econômicas, movimentos migratórios, reivindicações por autonomia regional, por cidadania plena de seres humanos marginalizados e migrantes residentes, internacionalização da economia e aceleração da mobilidade de capitais, desenvolvimento de leis supraestatais, demandas de reconhecimento à diferença mobilizadas por povos e grupos sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero, sexualidade, entre tantas outras transformações dignas de nota.

Nestes múltiplos contextos, indivíduos que atravessam as fronteiras dos Estados nacionais – imigrantes, exilados, refugiados ou solicitantes de asilo – revelam-se essencialmente “deslocados”: aparecem como pessoas sem lugar e/ou *entre lugares*, inoportunas, destituídas de cidadania, no limiar entre o *ser* e o *não-ser social*. Uma realidade cruel, muita vez desumana, que nos impõe (re)pensarmos as categorias e os fundamentos da cidadania e seu reconhecimento bem como os do Estado, da nação e dos direitos proclamados como humanos (Sayad, 1998:11-12).

Uma tentativa de interpretar tais fluxos e dinâmicas novas provocados pelos deslocamentos de pessoas entre fronteiras é oferecida, entre outros, por David Held (1999: 32), para quem o sistema do Estado-nação, caracterizado pelo “mundo interno” da política territorialmente delimitada e pelo “mundo externo” das relações exteriores diplomáticas e militares, estaria sendo reconfigurado de maneira profunda e caminharia na direção de uma “desterritorialização da política, do governo e da lei”. Num cenário mundial cada vez mais volátil e mutável, o Estado nacional teria se tornado pequeno demais para lidar com os vários problemas que surgem no mundo

globalizado, ao mesmo tempo em que tem se mostrado incapaz, por ser muito vasto, de conter as aspirações identitárias de movimentos sociais locais e regionalistas.

De acordo com Seyla Benhabib (2002: 179-181), que subscreve o diagnóstico de Held, a territorialidade teria se convertido numa delimitação anacrônica das funções materiais do Estado e das identidades culturais dos povos. As transformações promovidas pela globalização econômica, financeira, cultural e política estariam provocando mudanças também no conceito de cidadania, até agora concebida como nacional. Um fenômeno que, segundo a autora, pode ser detectado quando voltamos nossa atenção para o constante incremento de um discurso mundial em prol dos direitos humanos e para o notável crescimento de redes de solidariedade transnacionais entre culturas e regiões do globo em torno de questões comuns, como os imigrantes ou o meio ambiente. Tais movimentos indicariam o surgimento de novas modalidades de ações e coordenações políticas e éticas em um novo mundo, que caminhará para o fim da cidadania unitária.

Muitos especialistas, e particularmente aqueles voltados para as relações internacionais, tenderiam a retrucar que tais argumentos – a respeito da incapacidade dos Estados territorialmente limitados e nacionalmente definidos de enfrentarem as transformações da contemporaneidade – parecem constituir muito mais uma resposta ligeira ao atual “estado das coisas”. Afinal, as entidades políticas estatais têm sido, com frequência, os atores centrais a serem invocados por quase todos os setores sociais quando se afiguram diante dos cidadãos cenários de crise econômica, insegurança, necessidade de proteção das fronteiras nacionais, demandas pelo reconhecimento da diferença, etc.

No intuito de aprofundar alguns dos problemas aqui levantados, pretendemos neste artigo, primeiro, mostrar o pano de fundo analítico e normativo em que se insere a candente questão da identidade nacional no mundo ordenado sob a forma de Estados soberanos (1.). Em seguida mostraremos, por meio da posição de C. Taylor sobre o patriotismo, uma das possíveis consequências de tal amarração paradoxal, a saber, a equivalência entre identidade cultural e identidade política (2.). Depois, trataremos duas perspectivas argumentativas, a saber, as de M. Walzer (3.) e S. Benhabib (4.),

acerca da cidadania de base nacional em sociedades cada vez mais diferenciadas cultural e socialmente, nas quais se torna mais e mais premente a condição de exclusão de imigrantes, exilados, refugiados políticos e/ou econômicos, etc. Por fim, procuraremos levantar problemas e dilemas suscitados por ambas (5.), com o objetivo de alargar e problematizar os horizontes temáticos da reflexão e da pesquisa sobre temas contemporâneos.

1. Estado, cidadania e identidade nacional: percursos e percalços de uma construção moderna

A questão nacional é tudo menos simples. E a configuração que sustenta hoje o chamado *Estado moderno* desafia a teoria política a buscar novos caminhos, de modo a poder dar conta, por meio democráticos, do problema da cidadania, num mundo cada vez mais diverso e colorido de seres humanos oriundos dos mais distantes rincões e mundos socioculturais. Como é de domínio público, Estados democráticos constitucionais consistem numa formação política particular, forjada na era moderna, cuja característica mais marcante talvez seja a da subsunção da força aos ditames do direito e, portanto, da moral, que conta com princípios universalizáveis (cf. Kritsch, 2010: 36-39).

O sistema de direitos e os princípios do Estado constitucional (ou do Estado de direito) estão, portanto, em consonância com a moral, em virtude de sua característica universalista. Ao mesmo tempo em que as ordens jurídicas estão impregnadas eticamente, elas também refletem a vontade política e a forma de vida específica de uma comunidade jurídico-política concreta. O legislador político, por sua vez, num Estado democrático constitucional, guia-se por proposições básicas fundadas em um conjunto de direitos tidos como fundamentais, que podem ser considerados o *ethos* juridicamente ordenado de uma nação que se organiza na forma de um Estado. Neste sentido, seus comandos não podem contradizer os direitos dos cidadãos. Este quadro não apresenta maiores agravantes numa formação sociopolítica homogênea; contudo,

quando nos deparamos com sociedades multiculturais e/ou multiétnicas, marcadas pelo pluralismo de valores e de visões do mundo, a construção da solidariedade social se complica de maneira extrema.

Procurando dar conta deste tipo de dificuldade, e também dos percalços históricos enfrentados ao longo da construção do chamado *Estado nacional*, Habermas (2002:256-257) explica que o teor ético de uma integração política capaz de criar certa unidade entre todos os cidadãos precisou apresentar algum grau de “neutralidade”. De outro modo, não teria sido possível “acomodar” as diferenças existentes entre comunidades ético-culturais presentes no interior de um mesmo Estado (católicos, protestantes e ateus, p. ex.) que, contudo, desejam integrar-se mantendo sua própria concepção do que seja o bem. Não obstante a separação desses dois planos, as fronteiras de uma nação que coincide com o território de um Estado só poderão manter vivas as suas instituições quando desenvolverem e forem capazes de manter uma determinada medida de lealdade em face da própria comunidade política, o Estado nacional, que não poder ser imposta juridicamente.

Na concepção de Estado que a nação expressa está suposta uma determinada identidade nacional, fundada num certo grau de consenso coletivo, de modo a permitir que exista entre o Estado e a nação certa correspondência. Num tal arranjo, a ideia de nação é singular e homogênea ou, ao menos, assim deve (a)parecer, a fim de cumprir os requisitos de legitimidade advindos do Estado (Habermas, 2001: 143-44). Nesta constelação, típica da modernidade, o Estado deriva parte de sua legitimidade da noção de nação – aquele corpo de cidadãos unidos num determinado território e governado por certas instituições políticas que centralizam o poder. Aqueles que não correspondem a esse *nós* abstrato são considerados, portanto, habitantes ilegítimos.

Dada a complexidade e a diversidade dos modos de pertencimento a uma comunidade política, prossegue o filósofo alemão, a nação precisa com frequência reiterar sua base de legitimação. Nesse sentido, fica evidente que o pertencimento que define uma nação é ao mesmo tempo classificatório e normativo, ou seja, define quem pode fazer parte e quem não é bem-vindo, circunscrevendo a perspectiva

(necessariamente interna à comunidade política) e quem pode fazer parte do *nós* que deve contar como legítimo na formulação dos princípios políticos e sociais.

Tal compreensão ético-política da nação nos mostra o papel catalisador que a “invenção da nação” desempenhou na história de transformações do Estado moderno em Estado nacional. Talvez se possa afirmar, com certo cuidado, que tais ideias adentraram o senso comum de nossa época, e que, a partir desses instrumentos conceituais, aliados à “invenção” de tradições, símbolos e rituais que remontariam ao passado imemorable de um povo (cf. Hobsbawm, 1997; Anderson, 2008), as tradições sociais circunscritas em Estados agora nacionais afirm(ar)am seus respectivos valores, continuidades, laços de lealdade e solidariedade¹.

Entretanto, na prática, o nacionalismo nem sempre pode ser caracterizado como moderadamente razoável nem racionalmente simétrico. Para constatá-lo, basta remontarmos aos processos de construção dos vários Estados nacionais hoje existentes: a delimitação de uma política de base territorial só pôde tornar-se etnicamente homogênea depois de ter matado, expulsado ou assimilado (não com menos violência) todos aqueles identificados como “não-nacionais”. É justamente essa história de exclusões que H. Bhabha (1998:1) caracteriza, não sem razão, ao analisar as ambivalências particulares que assombram a ideia coesa de nação.

No âmbito conceitual, a junção de uma associação política composta por indivíduos livres e iguais à definição de uma comunidade política cunhada por língua, história e traços culturais compartilhados permitiu que a tensão entre o universalismo de uma comunidade jurídica igualitária e o patriotismo circunscrito em uma comunidade

¹ A assunção da compreensão da construção nacional como “realidade incontestável” no plano analítico tem levado inúmeros filósofos e cientistas políticos a buscar uma determinação para a ideia de nação, como bem ilustra a posição de Hroch (2000:86), que a define como um grande grupo social, integrado por uma combinação de vários tipos de relações “objetivas” (econômicas, políticas, lingüísticas, geográficas e históricas) e por seu forte reflexo subjetivo na consciência coletiva. Como característica distintiva do processo de construção da nação, ele localiza três elementos “insubstituíveis”: a “lembrança” de algum passado compartilhado, interpretado como o “destino” do grupo; semelhanças lingüísticas e culturais que facilitaram mais a comunicação social dentro do grupo do que fora dele; e, por fim, uma concepção de igualdade entre todos os membros do grupo, em contraposição com o outro não nacional.

histórica que partilha um destino comum fizessem parte dos contornos do ideal de Estado nacional (Cf. Habermas, 2002:134-137).

Pode-se admitir que, num determinado momento histórico, a noção de identidade nacional tenha se mostrado o instrumento mais eficaz para criar entre indivíduos estranhos – porque agora autocompreendidos como autônomos – a possibilidade de coesão política e de solidariedade social. Tal desenho sócio-institucional, inclusive, é o pano de fundo para a maior parte das abordagens correntes nas ciências sociais: David Miller (1999), um renomado pensador da questão nacional, por exemplo, defende abertamente um nacionalismo “cívico-culturalista”. Para ele, o ideal de nação equivale a uma comunidade *política e ética* que depende de comportamentos, crenças e costumes bem como de valores compartilhados, geradores de uma cultura pública comum capaz de subsidiar práticas democráticas e justiça social – um ideal que só pode ser captado a partir de um raciocínio moral particularista preocupado com o contexto.

A afirmação de que este ideal de nação – que opera como qualidade distintiva fundante a partir de contextos políticos e sociais específicos – tem relevância moral inegável e é o único capaz de respeitar as relações, os laços e as lealdades construídas nos encontros interpessoais (Miller, 1999: 50-51) coincide, entre outros, com a posição de M. Walzer, a ser tratada adiante. Tal fundamentação presta-se, entre outras coisas, à justificação de exclusões “legítimas”, levadas a cabo em nome da manutenção de uma *comunidade de caráter* ou de *uma cultura pública comum*.

Podemos nos perguntar, entretanto, se ainda é possível, em sociedades democráticas cada vez mais entrecortadas pelo pluralismo de valores e de visões do mundo e por uma acelerada movimentação de pessoas, mercadorias, informações, etc., afirmar a existências de identidades tão unificadas e homogêneas. A ideia de nação é a única capaz de criar os laços de solidariedade e lealdade necessários para dar forma e conteúdo ao Estado democrático constitucional? A resposta mais adequada, normativamente, para o problema da motivação e da integração social é, de fato, a pressuposição de uma cultura pública nacional compartilhada?

Questões como essas não têm resposta fácil e conformam hoje o cerne dos debates e das disputas em curso nas mais variadas áreas de conhecimento das ciências humanas. Discutir seus limites e possibilidades pode mostrar-se, portanto, um proveitoso exercício para explorar as fronteiras dos saberes constituídos. Nesse sentido, a contenda entre M. Walzer e S. Benhabib em torno da cidadania nacional e do problema da imigração talvez possam ilustrar bem o tipo de confrontação que essas novas realidades têm imposto às ciências sociais, em geral, e à teoria política, em particular.

2. C. Taylor e a defesa do patriotismo com base na junção entre identidade cultural e identidade política: o *revival* do republicanismo cívico

A interpretação segundo a qual a nacionalidade ainda é a única opção plausível e normativamente aceitável para a sustentação das comunidades políticas circunscritas nos limites dos Estados nacionais tem se mostrado extremamente resistente, tanto teórica quanto praticamente. Do *revival* de grupos e movimentos de caráter nacionalista experimentado recentemente em muitos lugares aos reclamos por medidas de segurança e intensificação do controle e tráfego de pessoas pós-11 de setembro, tudo parece apontar na direção da permanência do velho tripé – a sagrada tríade povo-Estado-território, no dizer de H. Arendt (2007:263) – que vem sustentando as unidades políticas modernas, organizadas sob a forma estatal.

O receio de desagregação e/ou enfraquecimento dos laços sociais que vinculam as pessoas em comunidades altamente diferenciadas e plurais, com elevado grau de divisão social do trabalho, tem sido objeto de preocupação de inúmeros pensadores políticos. Vem também gerando uma literatura imensamente sofisticada, que tem como objetivo, entre outras coisas, forjar uma justificação nova aceitável para ideias tão antigas quanto a de patriotismo, procurando combiná-la e/ou adequá-la às novas realidades impostas pelo mundo globalizado.

A asserção do filósofo canadense Charles Taylor (2000:213) de que “O patriotismo não apenas tem sido um importante bastião da liberdade como continuará a sê-lo insubstituívelmente” talvez expresse bem a dimensão que tal insegurança pode gerar. Essa frase poderia ser usada como *slogan* da posição defendida pelo autor sobre o tema. De acordo com Taylor, a sociedade que deveríamos nos esforçar para criar – livre, democrática, e com algum grau de igualdade – requer forte identificação entre os cidadãos. Essa prescrição faz parte de uma longa tradição cívico-humanista, de acordo com a qual sociedades livres, que contam com o apoio espontâneo de seus membros, dependem de um sentido forte de aliança, que Montesquieu chamou de *vertu*.

A aliança entre os cidadãos das democracias de tipo representativas integra, como já havia argumentado o notório barão, “a liberdade dos modernos” ao valor da liberdade política. A reivindicação da necessidade desses laços fortes advém justamente do fato dessas sociedades serem “liberais”, isto é, de terem unido historicamente liberdade negativa (entendida como a ausência de impedimentos externos à ação individual) a direitos individuais. Uma democracia de cidadãos só pode funcionar adequadamente se a maioria de seus membros estiver convencida de que a sociedade da qual fazem parte é um empreendimento comum que depende da sua participação para mantê-la em bom funcionamento (Taylor, 1996:119).

Essa participação não requer somente união em torno de um projeto comum, esclarece Taylor (1996:118), mas também um senso especial de ligação entre pessoas que se relacionam e trabalham conjuntamente em prol daquilo que é coletivo. Talvez seja esse componente que se encontre em falta nas democracias contemporâneas, pondera o filósofo canadense. Uma democracia de cidadãos é altamente vulnerável à alienação que resulta de fortes desigualdades e do sentimento que surge frente à negligência e ao esquecimento sofridos por pessoas e grupos abandonados. Esse é o motivo pelo qual, segundo o autor, democracias não podem ser desiguais. De acordo com Taylor, para lidar com realidades caracterizadas por desigualdades excessivas, é necessário formular políticas redistributivas que dependem do comprometimento mútuo entre co-cidadãos – um sentimento de solidariedade entre compatriotas que é maior do

que em relação à humanidade em geral. Esse contexto de solidariedade só é possível a partir de relações fortes de identificações.

Na tradição cívico-humanista, a resposta para a demanda em torno da construção de uma sociedade “livre” impõe, primeiro, a substituição da coerção pela identificação voluntária dos indivíduos que a compõem com a *polis* (ou Estado), no sentido de que as instituições políticas em que vivem sejam uma sua expressão. Nesta visão, as leis são entendidas como um reflexo da dignidade dos cidadãos, constituindo, por conseguinte, extensões deles. Essa é, segundo Taylor, a base da *vertu*: as instituições políticas são a garantia comum da dignidade dos cidadãos. Tal *vertu* é capaz de transcender o egoísmo individual e de criar um vínculo entre as pessoas, em nome do bem comum e da liberdade geral – o patriotismo².

A lealdade patriótica não obriga pessoas individuais de maneira familiar, prossegue Taylor: é possível que cidadãos não reconheçam a maior parte dos seus compatriotas como parte das suas relações familiares nem como parte do seu círculo de amigos. A particularidade da relação entra como fator relevante quando o vínculo entre tais pessoas se traduz na participação em uma entidade política comum. Nesse aspecto, as repúblicas funcionam como famílias: parte daquilo que une as pessoas é uma história comum. “Os vínculos familiares ou as velhas amizades são profundos por causa do que vivemos juntos, e as repúblicas recebem coesão do tempo e das transições climáticas” (Taylor, 2000:204).

Esse ideal de patriotismo viveu, segundo o autor, uma época pré-moderna, em que não precisou enfrentar grandes rivais, até o surgimento de modalidades atomistas de pensamento. Segundo esta vertente, o que há são indivíduos com inclinações, metas e

²Vale ressaltar aqui que o argumento formulado por Taylor não está de acordo com o “princípio universal” do qual faz parte o sistema do direito moderno. O patriotismo resgatado pelo filósofo “se baseia numa identificação com os outros num empreendimento comum específico. Não me dedico a defender a liberdade de qualquer um, mas sinto o vínculo de solidariedade com os meus compatriotas em nossa empresa comum, a expressão comum de nossa respectiva dignidade” (Taylor, 2000:204). O patriotismo encontra-se assim em algum lugar entre a amizade civil ou o sentimento particular, de um lado, e a dedicação altruísta que inclina os cidadãos à ação em prol do bem comum, do outro. O patriotismo é o amalgama que une pessoas particulares.

planos de vida definidos. Tais inclinações respondem a relações com outras pessoas, e, na medida em que são mútuas, produzem vínculos. Desse modo, família e amizade encontram seu espaço. Em contrapartida, as instituições coletivas devem ser entendidas a partir de seus instrumentos coletivos.

Sociedades políticas, de acordo com Hobbes, Locke e Bentham, nomeia Taylor, ou segundo o senso comum do século XX que eles ajudaram a construir, são estabelecidas por conjuntos de indivíduos, a fim de obterem benefícios, por meio da ação conjunta, que não poderiam alcançar individualmente. A ação é desenhada coletivamente; seu fim, entretanto, é individual. Sendo assim, a concepção de bem comum derivada dessa posição equivale à soma de bens individuais. Essa ontologia – atomista – não oferece espaço para sociedades que funcionam ligadas por patriotismo explica Taylor. Pois estas estão alicerçadas em um fundamento mais forte do que aquele que o atomismo permite.

Em linhas gerais, a “tese republicana” descrita nos termos de Taylor vincula patriotismo e liberdade. O patriotismo, nessa visão, é a essência para a manutenção das democracias livres, afirma explicitamente Taylor (2000:213). Os Estados Unidos são peculiarmente felizes, explica, pelo fato de que, desde a fundação do país, seu patriotismo uniu o sentido de nacionalidade a um regime representativo fundado nas liberdades individuais. A estabilidade das democracias ocidentais contemporâneas depende justamente da fusão entre identidade nacional e regimes livres, de modo tal que, hoje, enfatiza Taylor, os países de língua inglesa têm orgulho de partilhar uma civilização democrática. O patriotismo exerce nesses contextos papel essencial, e deverá continuar exercendo, profetiza o filósofo canadense.

A concepção a respeito dos *vínculos especiais* que ligam os cidadãos nas democracias contemporâneas teorizada por Taylor e outros tantos pensadores políticos de relevo está por trás de várias das reflexões a respeito do papel e lugar do imigrante no debate contemporâneo. A figura do imigrante apela tanto para políticas em torno do reconhecimento da igualdade (de direitos, responsabilidades, bens sociais, etc., com base no *valor em si* de cada pessoa) quanto para a necessidade do reconhecimento da diferença, especialmente quando seu “estar no mundo” vincula-se a tradições culturais

e/ou religiosas alheias às ou incompatíveis com as da sociedade receptora. O ideal unitário de identidade, que vincula as pessoas em nome uma história, língua e fins comuns, aparece assim como uma “condição” incompatível em muitos aspectos com o respeito e a manutenção da “identidade originária” do imigrante.

3. Pluralismo cultural e unidade política: a cidadania e política de admissão nos termos de M. Walzer

A preocupação com a fragilidade dos laços comunitários em sociedades crescentemente plurais tem levado muitos pensadores políticos de nossos dias a afirmarem que a coesão social e a integridade das instituições políticas de sociedades democráticas estariam sendo ameaçadas pelas migrações massivas e pela crescente porosidade entre as fronteiras. No âmbito da teoria política, tanto autores comunitários (M. Sandel, A. MacIntyre) quanto republicanos cívicos (M. Viroli, C. Laborde) e/ou nacionalistas liberais (D. Miller, S. Krasner) estão preocupados com o fato de que os teóricos do cosmopolitismo – adeptos ou não do liberalismo – não seriam suficientemente sensíveis aos *vínculos especiais* que os indivíduos teriam com seu país, com sua comunidade e com seu lar. Michael Walzer é um dos teóricos que representa bem tais concepções, além de abordar de maneira direta o significado do pertencimento a uma comunidade política para as teorias da justiça e da democracia.

Em seu livro *Esferas da Justiça* [1983], o filósofo norte-americano se propõe a refletir sobre as bases de uma sociedade justa, na qual nenhum bem social sirva, ou possa servir, de instrumento para a dominação. Walzer (2003: XVII) acredita que “[um]a sociedade de iguais está ao nosso alcance”: trata-se de uma possibilidade prática que já estaria latente na própria percepção comum/coletiva dos bens sociais – segurança, propriedade, honra, cargos, poder, direitos e liberdades políticas – das sociedades modernas ocidentais.

Sua argumentação é de natureza particularista: ao invés de partir de uma perspectiva que concebe a justiça e a igualdade como atributos filosóficos, Walzer

busca, em oposição sobretudo a esse modo de raciocínio universalista, “uma outra maneira de filosofar”, que se traduza numa interpretação para os semelhantes que repartem um mundo de significados partilhados entre si. Tal raciocínio particularista encontra-se, a seu ver, nos limites das comunidades políticas, e seu objetivo maior – delimitar as possibilidades reais de uma sociedade mais igual, o que passa pela defesa de um ideal de justiça social – não pode prescindir da definição do modo pelo qual os grupos são constituídos. E a resposta para tal definição a respeito da estrutura do pertencimento político é importante para uma teoria da justiça social na medida em que determina quem fará parte das escolhas (ou seja, define um *nós* que legitima as práticas políticas), de quem se pode cobrar obediência e pagamento de impostos, para quem os bens e serviços devem ser alocados numa sociedade, etc.

Walzer parte, assim, do interior das “convicções compartilhadas” de uma comunidade política. E a justiça deve necessariamente levar em consideração o particularismo dessa comunidade, desenvolvido historicamente, isto é, o particularismo de suas “esferas de justiça”, nas quais determinados bens (cidadania, direitos, liberdades) estão em uma relação de correspondência com as concepções de bem nela presentes e devem ser distribuídos de acordo com critérios específicos (Forst, 2010:182). Assim, o autor desprezará as vantagens que sua argumentação poderia extrair da ideia de direitos subjetivos, entendidos como humanos ou naturais. Pois, segundo Walzer (2003:XIX),

A tentativa de produzir uma teoria completa da justiça ou uma defesa da igualdade por meio da multiplicação dos direitos logo transforma em farsa aquilo que multiplica. Dizer, de qualquer coisa que acreditamos que as pessoas devem ter, que têm o direito de tê-lo não é dizer muito. Os seres humanos têm, de fato, direitos que transcendem a vida e a liberdade, mas eles não provêm da humanidade que temos em comum; provêm de conceitos compartilhados de bens sociais; são locais e particulares em caráter.

Como mostra Forst (2010:11), esta defesa encontra-se em consonância com a ideia de que as tentativas de fundamentação deontológica de normas de equidade baseadas na prioridade de uma concepção de justiça e de direitos (ou de procedimentos formais), como a teoria do liberalismo político proposta por John Rawls (2002), permanecem

alheias ao *contexto* do qual emergem os princípios de justiça e no qual eles devem ser realizados, sendo, por isso, passíveis de crítica. Tais teorias universalizantes pressuporiam a existência de “não-pessoas”, porque descontextualizadas, as quais deveriam decidir sobre a justiça de modo “imparcial” e “impessoal”, independentemente da sua identidade comunitariamente constituída (Forst, 2010:11). Partindo de uma teoria mais substancialista e comunitarista da justiça social, Walzer pretende afirmar um ideal de cidadão de uma sociedade na qual os bens são distribuídos de acordo com convicções e princípios compartilhados: o “valor” da liberdade e dos direitos dos cidadãos encontra-se assegurado onde é possível uma vida no auto-respeito. Rainer Forst (2010:11) sustenta que, de modo geral, é possível vislumbrar uma tese comunitarista central e justificar o uso desse conceito. Segundo a visão comunitarista, sob a qual se pode agrupar também M. Walzer, o *contexto da justiça* deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições historicamente amadurecidos – enfim, em sua “identificação coletiva” –, forma um horizonte normativo que é constitutivo para a formação da identidade dos seus membros e, com isso, constitutivo para as normas que definirão o que é justo. Somente no interior dos valores que constituem esse horizonte é possível colocar as questões da justiça e, desse modo, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando necessariamente o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão. Princípios de justiça resultam assim, nessa interpretação, de um dado contexto comunitário, valem somente nele e apenas ali podem ser de fato realizados.

Com o conceito de cidadania, Walzer (1977:204) propõe dar conta ao mesmo tempo da diferença ética, da igualdade jurídica e da inclusão social e política – este o campo dos elementos que darão conteúdo à concepção de esferas de justiça que o autor procura formular. O primeiro passo então é o de definir o modo como o grupo que compõe a comunidade política é constituído. Constatando o fato do *pluralismo cultural* (cf. Horace Kallen, 1924) e diferenciando comunidades e identidades étnicas das identidades políticas, o autor afirma que a unidade da comunidade política não é

conferida por meio de uma identidade cultural, e sim por um acordo sobre os princípios políticos da cidadania. Uma distinção que a visão tradicional de identidade nacional, como a de Taylor, discutida antes, não faz.

Aquilo que define o pertencimento a uma comunidade política em termos da cidadania não é, portanto, segundo o raciocínio de Walzer, a identificação cultural ou étnica de um grupo, e menos ainda o compartilhamento de uma história ou passado comum, mas sim o *acordo sobre os princípios, práticas e instituições políticas* constitutivas da organização do poder em uma comunidade política. Nesse sentido, a multiplicidade (de concepções de bem e modos de vida) é determinada culturalmente, enquanto a unicidade – institucional – o é politicamente. É esta fundamentação que permite a Walzer afirmar que a cidadania constitui um conceito *político*, e não cultural. Nesse sentido, lembra Forst (2010:181), a teoria proposta por Walzer concilia princípios universais com a sensibilidade ao contexto.

A defesa de uma concepção de justiça distributiva qualquer pressupõe um mundo no qual tais distribuições ocorrem, postula Walzer: supõe, em primeiro lugar, um grupo de pessoas comprometidas com algum tipo de divisão, intercâmbio e partilha de bens sociais. Esse mundo representa, segundo o filósofo, a comunidade política, cujos membros distribuem poder uns aos outros e evitam, quando possível, compartilhá-lo com outras pessoas. Quando se analisa a justiça distributiva, tem-se como condição primeira a existência de cidades ou países independentes e capazes de organizar seus próprios modelos de divisão e troca, sejam eles justos ou injustos.

Walzer (2003:39) entende que o principal bem que se distribui é a *afiliação* a alguma comunidade humana. Conseqüentemente, afirma o autor, aquilo que se determina com relação à filiação estrutura todas as outras escolhas distributivas daquela sociedade. É importante frisar, no entanto, que a distribuição da cidadania não constitui um objeto próprio para os constrangimentos da justiça. Dentre um número considerável de possíveis escolhas, os Estados são simplesmente livres para aceitarem ou não estrangeiros: isto é, seguindo as reivindicações advindas da coletividade, podem escolher quais pessoas estão aptas a fazer parte de seus arranjos políticos e sociais. Desse modo, em um mundo delimitado por Estados nacionais, aquele que não tem

filiação alguma é considerado apátrida – uma condição que, para Walzer (2003:40), “proporciona riscos infinitos”.

Segundo essa argumentação, o cidadão está mais seguro contra eventuais abusos, negligências burocráticas ou mesmo contra a opressão social quando inserido num grupo. Como membro de um coletivo, tem mais condição de julgar a qualidade da proteção que recebe, e é mais capaz de proteger-se. O cidadão também é mais responsável no âmbito dos grupos e no do Estado, pois governa e é governado, ajuda a determinar estratégias e a implantá-las. E o que garante a unidade da comunidade, de acordo com Walzer, são justamente os princípios políticos de cidadania, e não as identidades culturais.

O que está em debate, portanto, quando o tema é a filiação numa comunidade política são os arranjos institucionais e a possibilidade de cada indivíduo que pertence a essa comunidade política poder concordar com os termos dessa organização sustenta Walzer. Esta concepção de cidadania remete não a uma unicidade cultural (ou a um acordo a respeito de valores e costumes), mas sim ao sentido político e institucional de tal unidade. Isso quer dizer que a cidadania é pensada como um conceito político, mas não cultural (Forst, 2010:137), que tem como valor essencial a proteção e a responsabilidade (Walzer, 1990:179) – termos que são socialmente construídos dentro de uma *comunidade de caráter*, isto é, de associações historicamente estáveis e contínuas de pessoas com comprometimentos especiais umas para com as outras, que repartem um sentido especial sobre os significados de uma vida comum.

Porém, para Walzer, a afiliação e seu contrário não constituem o único grupo de possibilidades existentes. É possível ser membro de um país pobre ou rico, estar sujeito a um regime autoritário ou democrático. Ou seja, devido à mobilidade dos seres humanos, grande parte das pessoas está sempre tentando mudar de residência e afiliação, locomovendo-se de ambientes menos favorecidos para outros mais vantajosos. Tal movimento exige que se pense critérios para a distribuição da afiliação.

Walzer (2003:42 e seg) levanta a possibilidade de se viver em um mundo sem comunidades políticas particulares, no qual todos “pertencessem” a um único Estado global – uma ideia que requer formas de igualdade simples com relação à afiliação. Conclui, no entanto, que é improvável a efetivação de tal sistema em um futuro previsível. Assim, prossegue o autor, enquanto os membros e os estrangeiros forem grupos distintos – e Walzer defende que essa diferença deve ser sustentada –, é preciso tomar decisões relativas à admissão: é preciso aceitar ou recusar seres humanos. Mais precisamente, enquanto cidadão de um país, é preciso decidir: Quem será admitido? As admissões devem ser abertas? Pode haver alguma seleção entre os candidatos? Quais os critérios mais adequados para a distribuição de afiliação?³

Walzer responde que os cidadãos devem fazer estas escolhas de acordo com a sua interpretação do que significa a afiliação na comunidade à qual pertencem, e que precisam saber qual o tipo de comunidade que querem para o futuro.

“O bem social da afiliação consiste na nossa interpretação; seu valor é fixado pelo nosso trabalho e pelas nossas conversas e ficamos, então, encarregados (quem mais poderia encarregar-se?) de sua distribuição. Mas não distribuimos entre nós mesmos; já é nosso. Nós os fornecemos a estrangeiros. Por conseguinte, a escolha também é governada pelas nossas relações com estrangeiros – não só pela interpretação desses relacionamentos, mas também por contatos, conhecimentos, alianças que fazemos e pelas consequências que surgiram além das fronteiras. (...) [os estrangeiros são] iguais a nós, mas não um de nós: quando nos decidimos com relação à afiliação, precisamos incluí-los e a nós mesmos na análise” (Walzer, 2003:40,41).

As normas de admissão ganham forma, em parte, por meio das discussões sobre as condições econômicas e políticas do país anfitrião, pelos debates acerca do seu caráter e “destino” e, também em parte, por meio de questionamentos sobre o caráter dos países em geral. Segundo Walzer, do ponto de vista teórico, o caráter da

³ Walzer reconhece a existência de um grupo de estrangeiros necessitados cujas reivindicações não é possível atender com a cessão de territórios ou com a exportação de riquezas, mas apenas por meio da admissão de pessoas. Os grupos de refugiados são um exemplo, cuja necessidade é a afiliação que não representa um bem exportável. A liberdade que torna certos países possíveis lares para aquelas pessoas cuja política ou religião não é tolerada onde vivem não é exportável: segundo o autor, só é possível compartilhar esses bens dentro de um espaço protegido de determinado Estado.

comunidade política é a discussão mais importante, pois o modo como o país se entende estabelecerá que motivos específicos determinarão o direito de distribuir afiliação.

A política e a cultura da democracia moderna parecem requerer o tipo de amplitude, como também de limitação, que os Estados propiciam, afirma o autor. Com este argumento, Walzer não tem a intenção de negar o valor das culturas setoriais e das comunidades étnicas; o que ele pretende indicar são os rigores que seriam impostos a ambas na ausência de Estados abrangentes e protetores – um mundo, segundo ele, de pessoas radicalmente desarraigadas. “Demolir os muros do Estado não é (...) criar um mundo sem muros, pelo contrário, cria mil fortalezas pequenas” (Walzer, 2003:49-50).

Num tal cenário, adverte Walzer, a coesão desapareceria, pessoas iriam se mudar voluntariamente para dentro e para fora. A individualidade dos grupos, depende necessariamente, segundo este argumento, da clausura; e, sem ela, não pode ser considerada uma característica estável da vida humana. Se a individualidade for entendida enquanto um valor, então a clausura deveria ser permitida em algum grau. Em algum nível da organização política, alguma coisa como o Estado soberano deveria tomar forma e reivindicar a autoridade de criar sua própria política de admissões, para controlar, e até mesmo restringir, o fluxo de imigrantes. Contudo, uma vez que os indivíduos são admitidos em um país, eles não podem continuar como estrangeiros para sempre e devem ser naturalizados⁴.

Esse direito de controlar a imigração não implica, todavia, o direito de controlar a emigração. A comunidade política pode controlar a própria população de uma maneira, mas não da outra: esta é uma diferença que aparece de diversas formas ao longo de toda a teoria da afiliação. A defesa do argumento de que se deve restringir a entrada presta-se à defesa da liberdade e do bem-estar social, da política e da cultura de um grupo de pessoas comprometidas umas com as outras e com sua vida em comum. Mas a restrição da saída, adverte Walzer (2003:50 e seg.), substitui o compromisso pela

⁴ Segundo o autor, devem ser aplicados os mesmos padrões tanto à naturalização quanto à imigração, ou seja, todo o imigrante e todo o residente devem ser cidadãos. É por isso que a admissão territorial traz conseqüências sérias nesse raciocínio, já que os membros devem estar preparados para aceitar as pessoas que admitem como seus iguais em um mundo de obrigações compartilhadas.

repressão. Por isso, no que tange aos membros reprimidos, não há mais comunidade digna de defesa. A não ser em épocas de emergência nacional, quando todos estão empenhados em trabalhar pela sobrevivência da comunidade, os Estados não podem impedir seus cidadãos de irem embora⁵.

Do que foi dito até aqui, é possível depreender que, para Walzer, o direito que um Estado tem de escolher uma política de admissão está relacionado ao exercício da sua soberania e à busca dos interesses nacionais; faz parte, nesse sentido, da ação no mundo destes Estados. O que está em questão é o formato da comunidade que age no mundo, que exercita a sua soberania. A admissão e a exclusão estão, portanto, no âmago da independência comunitária, indicando o significado mais profundo de sua autodeterminação. Sem tais políticas não haveria, segundo o autor, *comunidades de caráter*.

Entretanto, a autodeterminação dos Estados na esfera da afiliação não é absoluta. Por conseguinte, no exercício do direito de escolher uma política de admissão, o Estado está sujeito tanto a decisões internas dos próprios membros quanto ao princípio externo do auxílio mútuo⁶. A imigração representa, então, para o autor, uma questão tanto de opção política como de restrição moral. A naturalização, ao contrário disso, é totalmente restrita: a todo novo imigrante, a todo refugiado, a todo residente e a todo trabalhador acolhido é necessário que se ofereçam oportunidades de cidadania.

A teoria da justiça distributiva formulada por Walzer começa, assim, com a explanação dos direitos de afiliação, passa pela justificação do direito (limitado) de clausura, sem o qual não haveria comunidade alguma, e termina com a defesa da

⁵ Com relação à vida moral das comunidades políticas, os cidadãos se acham moralmente obrigados a abrirem as portas do país não a qualquer um que pretenda entrar, mas, talvez, a um determinado grupo de estrangeiros reconhecidos como “parentes” nacionais ou étnicos. O Estado reconhece um tipo de “princípio do parentesco” quando confere prioridade à imigração de parentes de cidadãos.

⁶ Por auxílio mútuo Walzer (2003:42) entende o princípio que poderia ser pensado como um caminho para o reconhecimento do estrangeiro. No caso do imigrante, o dever do auxílio mútuo só existe quando uma das partes precisa com urgência de ajuda, e se os riscos e os custos desse auxílio forem relativamente baixos para a outra parte. O dever que sociedades têm para com indivíduos nessas condições pode ser um princípio externo para a distribuição de filiação. Entretanto, alerta Walzer, a força desse princípio é incerta, em parte devido à sua própria imprecisão e, também em parte, porque às vezes se insurge contra a força interna dos significados sociais que devem definir uma política de filiação de acordo com a autodeterminação de cada comunidade. Os significados e os termos de uma comunidade política, sustenta o autor, podem e devem ser especificados por meio de processos decisórios internos.

abrangência política das comunidades existentes em virtude das várias diferenças de contexto. “Pois é somente como membro de algo que se pode esperar compartilhar todos os outros bens sociais – segurança, propriedade, honra, cargos e poder – que a vida comunitária torna possível” (Walzer, 2003:83).

Como vimos, então, a partir de contextos conformados por uma multiplicidade de concepções de bem, Walzer justifica, em sua análise, o uso da ideia de comunidades de caráter. Contudo, avança, ousada mas perigosamente, quando procura sustentar que sociedades multiculturais devem encontrar um modo de integração capaz de fazer a mediação entre a unidade política necessária e a multiplicidade cultural possível, ou seja, sem excluir as identidades particulares, mas sem abandonar também o horizonte de uma identidade abrangente. Segundo Forst (2010:138), Walzer compreende as sociedades multiculturais com base numa noção de identidade coletiva capaz de resolver o dilema de uma *substância sem substância*. Isto significa, de um lado, não entender a identidade política de modo muito substantivo nem marginalizar minorias; porém, de outro lado, não entendê-la de modo tão fraco a ponto de tornar impossível a integração política e a solidariedade social. Uma posição que será duramente criticada por S. Benhabib, entre outros autores de relevo.

4. Decadência da cidadania ou cidadania flexível? Dos paradoxos da cidadania nacional num mundo marcadamente plural

*Quem canta o Estado-nação?*⁷ Em um episódio já famoso, imigrantes ilegais – em sua grande maioria, de origem hispânica – mobilizaram-se nas ruas de Los Angeles e, durante a manifestação, cantaram o hino nacional estadunidense em espanhol. Esse evento, e a pergunta aparentemente simples que dele foi derivada, suscita inquietações

⁷ Judith Butler e Gayatri Spivak dedicaram-se especificamente a essa questão, e suas conseqüências, em *Who sings the Nation-State?* (2007), texto no qual abordam as aporias e os limites de um mundo hoje delimitado em termos nacionais mas povoado por grupos multicolores que, a todo momento, questionam e/ou (re)significam arraigados mitos e símbolos considerados “patrimônios” intocáveis de “culturas nacionais”, como cantar um hino nacional numa língua estranha ao idioma no qual e para o qual foi concebido.

teóricas importantes. Dada a pluralidade (política, cultural, étnica, identitária, etc.) de que é composta o *nós* nacional, qual é o grau de sustentação de um raciocínio particularista quando pressionado pela realidade de indivíduos que buscam fazer parte de uma comunidade, mas apresentam especificidades irreduzíveis? A ficção da existência de algo como uma comunidade acabada e definida gera que tipos de desconfiâncias frente à necessidade inescapável de lidarmos com a diferença representada pela presença do imigrante?

Segundo Seyla Benhabib, os teóricos da escola que afirma a *decadência da cidadania* (Sandel, 1996; Walzer, 2001, 2003) teriam acertado ao construírem argumentos direcionados a preocupações acerca das mudanças da cidadania nas democracias contemporâneas. Porém, estariam equivocados ao rastrear as causas destas transformações nas práticas liberalizadas de afiliação praticada pelos Estados e na crescente mobilidade mundial dos povos. A imigração e a porosidade das fronteiras, para esta filósofa nascida na Turquia, radicada nos EUA, ao invés de causarem o declínio do exercício da cidadania, são causadas, muitas vezes, pelos mesmos motivos que afetam as instituições políticas nacionais, a saber: a globalização dos mercados de capitais, financeiros e de trabalhadores, a falta de controle sobre o mercado de ações, a ascensão das políticas dos meios de comunicação de massa, e o conseqüente eclipse das votações e campanhas locais, entre outros motivos de relevo.

Todas estas características, que são aqui entendidas como possíveis causas para as mudanças da cidadania e sua decadência, dificilmente poderiam ser achatadas nas ou reduzidas às figuras dos migrantes, refugiados e asilados. Também não seria correta a percepção de que os migrantes são agentes passivos e apolíticos, movidos simplesmente pelas forças do mercado global. Benhabib (2002:180-181) afirma que novas modalidades de ação política estão emergindo em meio às instituições desagregadas da cidadania, inclusive, por parte daqueles que não são membros plenos. Estas novas modalidades de ação seriam responsáveis pela transformação do significado da cidadania e do ativismo político. Os autores da *decadência da cidadania*, segundo ela, estariam ignorando a aparição de novos atores e novos modos de ativismo político.

Walzer, como vimos, é um dos teóricos contemporâneos que abordam os significados do pertencimento político – definição necessária, para o autor, quando se pretende formular uma concepção de justiça distributiva e (re)pensar as teorias sobre a democracia. Na interpretação de Benhabib, sua posição concentra-se em torno de um aspecto principal, merecedor de crítica: a autodeterminação coletiva. Embora se ocupe das possíveis injustiças e iniquidades que poderiam resultar de tais atos e políticas, a partir de considerações sobre a justiça e a compaixão, a razoabilidade contextual sensível e a abertura moral, sua análise privilegiaria demasiado a vontade do soberano político.

Os argumentos que Benhabib propõe vão justamente de encontro a esta formulação: ela sustenta que as políticas de afiliação nas democracias contemporâneas tocam o cerne da autodeterminação das comunidades políticas bem como da autoconstituição destes entes políticos. Pois, como democracias constitucionais soberanas, elas encontram-se assentadas sobre uma tensão que lhes é constitutiva: aquela existente entre os direitos humanos (que constituem um rol de princípios passíveis de universalização) e as reivindicações de soberania política (ou da autodeterminação coletiva).

Com isso, Benhabib (2004:119-120) questiona, a partir das proposições de Walzer, quais seriam exatamente as políticas de admissão baseadas na compreensão de que uma comunidade política deve poder se autodeterminar. De acordo com a filósofa política, Walzer não teria diferenciado a ficção metodológica que constitui uma “comunidade cultural” unitária do ente político institucional concreto. Um ente político democrático com tradições pluralistas é formado por diversos grupos e subgrupos culturais, por distintas tradições e contradições culturais. Mesmo a “cultura nacional”, alerta Benhabib, é formada por uma multiplicidade de tradições, narrativas e apropriações históricas.

Benhabib (2004:120) discorda da necessidade de se manter a distinção feita por Walzer entre culturas e grupos politicamente organizados. Ela formula seu argumento

partindo da distinção entre *interações culturais* e *interações políticas*, e defende que, em democracias constitucionais robustas, a porosidade entre fronteiras não seria uma ameaça, mas um enriquecimento da diversidade democrática existente. As comunidades culturais, explica Benhabib (2004:120), são construídas em torno de uma adesão de seus membros a valores, normas e tradições que têm um valor prescritivo para a sua identidade; e o não cumprimento destas condições afetaria o entendimento de cada um do que significa ser membro e pertencer a algum grupo. Contudo, indubitavelmente, haverá sempre questionamentos e inovações em torno destas definições e narrativas culturais.

As tradições culturais são formadas a partir destas narrativas, de interpretações e reinterpretações, apropriações e subversões; e quanto mais viva é uma tradição cultural, tanto maiores os questionamentos em torno dos seus elementos centrais (cf. Benhabib: 2002:21-57). Ao invocar a existência de um “nós” circunscrito territorialmente, Walzer sugere, segundo ela, a existência de uma identidade compartilhada sem conflito, de uma unidade sem fissuras, o que para Benhabib constitui uma ficção metodológica com conseqüências perigosas para o debate e para as práticas políticas.

Os modos de integrar politicamente estão fundados naquelas práticas, regras, tradições constitucionais e hábitos institucionais que fazem os indivíduos confluírem para (con)formar uma comunidade política que funcione. Este funcionamento tem uma dupla dimensão: não permite conduzir a economia, o Estado e seu aparato administrativo, sem a existência da crença na legitimidade das principais instituições dessa sociedade. A autoridade racional-legal do Estado moderno não repousa somente na eficiência administrativa ou econômica, mas também na sua legitimidade.

Precisamente pela pressuposição, nas sociedades modernas, da existência de uma pluralidade de visões de mundo que podem competir entre si para coexistir, os princípios de integração política são necessariamente mais abstratos e generalizáveis do que os princípios de identidades culturais. No Estado moderno, a vida política representaria somente uma das esferas de existência, entre muitas outras, com suas demandas múltiplas; as distinções entre identidade pessoal e lealdades públicas, eleições

públicas e compromissos privados, são constitutivas da liberdade dos cidadãos nos regimes democráticos.

É claro que há variações entre as comunidades políticas existentes, no que se refere aos participantes desta integração política, prossegue Benhabib. Porém, ainda assim, nas democracias liberais, as concepções referentes aos direitos do homem e dos cidadãos, as tradições constitucionais assim como as práticas democráticas de eleição e representação constituem *os elementos normativos centrais da integração política*. Nesse sentido, tanto os estrangeiros, residentes ou não, quanto os cidadãos deveriam mostrar respeito e lealdade a estes elementos normativos que integram politicamente pessoas, e não a uma tradição cultural específica.

É justamente porque Walzer, em *Esferas da justiça*, teria feito coincidir a integração cultural com a integração política, que muitas das suas afirmações sobre a afiliação política e sobre as políticas de imigração e naturalização parecem repousar apenas na boa vontade moral e na generosidade política do povo democrático, e não em princípios que poderiam ser universalizáveis. Benhabib até concorda com a importância da boa vontade e da generosidade política para a cultura da legitimidade democrática em qualquer comunidade política; porém, Walzer não teria explicitado que limitações, se é que elas existiriam, deveriam ser impostas à vontade das majorias democráticas. Nas palavras da autora,

“Walzer does not thematize the dual, fractured identity of the members of the modern democratic sovereign as bearers of human rights qua moral persons on the one hand, and as bearers of citizens’ rights and members of the sovereign on the other. In his view, the dualism between universal human rights principles and the exigencies of sovereign self-determination are eliminated in favor of the right to collective self-determination. (Benhabib, 2004:122-123)

O povo democrático se constitui como soberano porque sustenta certos princípios de direitos humanos e porque os termos de sua associação interpretam e dão sustentação a estes direitos. Nesse sentido, explica Benhabib, uma compreensão precisa dos direitos humanos tanto quanto o conteúdo dos direitos de cidadania têm de ser

articulados à luz de tradições históricas concretas e das práticas de uma dada sociedade. Porém, estes princípios não se esgotariam – nem em sua validade nem em seu conteúdo – na sua incorporação a tradições históricas concretas e a práticas de uma sociedade específica, pois teriam uma reivindicação de validade que transcenderia o contexto, em nome da qual os excluídos, os marginalizados e os despossuídos se mobilizariam e reclamariam afiliação a uma comunidade política, por exemplo. É justamente porque tais direitos têm uma qualidade que transcende os contextos, que eles podem ser invocados por aqueles que são excluídos das concepções socialmente compartilhadas de bem, e por aqueles a quem o local e o particular significam o estigma da exclusão e da desigualdade, da opressão e da marginalização.

A partir desta análise, Benhabib (2004:126) afirma que a escola da decadência da cidadania parte de um modelo empobrecido de identidade democrática como comunidade etnocultural, além de minimizar o debate acerca do movimento de pessoas dentro e fora das democracias liberais. Centrando-se somente em um aspecto idealizado da cidadania – o da herança comum, da linguagem, dos valores e dos aspectos culturais –, os autores que reiteram os riscos da presença do imigrante deixam de lado espaços institucionais que exibem a relação entre *os direitos políticos e as identidades culturais*.

É importante reconhecer que essa crítica vai além daquilo que o argumento construído por Walzer pode alcançar. Aqui a ideia direciona-se contra a defesa segundo a qual cada Estado nacional, por ser autodeterminado, tem o direito inquestionável de proteger a cultura pública comum de sua comunidade em nome da possibilidade de consolidação da deliberação democrática, da justiça social e do reconhecimento dos laços e responsabilidades interpessoais que correspondem à identidade nacional.

Exatamente porque as migrações, independente das suas causas, colocariam desafios novos e fundamentais para a autocompreensão dos povos nas democracias constitucionais, seria falso empiricamente supor que as comunidades culturais sempre se impõem às reivindicações de direitos humanos. Diferente disso, a filósofa defende positivamente a necessidade de operarmos com comunidades políticas fraturadas internamente, que seguem negociando os termos de suas próprias identidades coletivas no marco dos debates migratórios.

Mais do que isso, para que se possa pensar a questão da justiça em relação à filiação política, é preciso reconhecer alguns aspectos cruciais, propõe Benhabib (2004:220-221): o direito moral dos refugiados e dos asilados a uma primeira adesão; um regime de fronteiras porosas para os imigrantes; uma lei contra as desnacionalizações e contra a perda dos direitos de cidadania; e a reivindicação de todo o ser humano ao direito a ter direitos, isto é, de ser reconhecido como uma pessoa legal, possuidora de certos direitos inalienáveis, independente da sua filiação política. A condição de estrangeiro, insiste ela, não deveria privar um ser humano de usufruir de seus direitos fundamentais (cf. Kritsch, 2010:46). O desafio, portanto, segundo ela, é pensar um regime internacional – preferencialmente, de base cosmopolita – capaz de separar o direito a ter direitos da condição nacional da cidadania.

Considerações Finais

O ator central que habita a fronteira da comunidade nacional, o imigrante, deflagra a necessidade de desvelarmos os fundamentos da cidadania baseada no Estado e na nacionalidade, ou na língua e na(s) cultura(s) delimitadas pela comunidade de pertença. A presença do imigrante – que pode ser ao mesmo tempo ausência, principalmente no caso dos ilegais –, esbarra nos limites dos fundamentos da noção de cidadania vinculada à condição de nacional. Estamos aqui no limite da comunidade política, entre o nacional e o *Outro* não-nacional. É cada dia mais evidente que se impõe hoje a todos nós – num movimento que é tanto teoricamente inovador quanto politicamente inescapável – a necessidade de desvendarmos as narrativas que compõem momentos e processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais, linguísticas e identitárias.

As fronteiras são os “entre-lugares” (*in-between*), dos quais fala Homi Bhabha. Fornecem o lugar próprio para a elaboração de estratégias de subjetivação – particulares e coletivas – que dão início aos processos de criação de novos signos identitários e de novos locais de colaboração, inter-relação e contestação da própria autodefinição da

ideia que de si faz uma sociedade. É justamente na emergência dos interstícios que as experiências coletivas e intersubjetivas da nação, o interesse comunitário ou os valores culturais que dão conteúdo a essa comunidade são negociados e (re)significados. A figura do imigrante representa, entre outras coisas, essa possibilidade de transformação do contexto, dos laços de compromisso e das identidades que surgem na relação entre a nação, o Estado e o território a eles correspondente.

Tanto no modelo explicativo proposto por Walzer quanto na análise construída por Benhabib, imigrantes, exilados, refugiados ou solicitantes de asilo representam o essencialmente deslocado e/ou inoportuno; como sugere Sayad (1998:11-12), localizam-se em uma esfera entre o *ser* e o *não ser social*, e sua persistência demanda a análise e, especialmente no caso de Benhabib, a ressignificação da relação historicamente construída entre cidadania, Estado-nação e direitos humanos. As duas propostas, como se procurou argumentar até aqui, divergem em muitos aspectos na elaboração dessas relações e significações.

Entretanto, parecem concordar, por caminhos distintos, estar ainda demasiado inscrito na linguagem cotidiana que a integridade do ser humano se deve a padrões de assentimento ou reconhecimento. Pois, na autodescrição daqueles que se vêm discriminados e/ou maltratados por outros, desempenham papel dominante as categorias morais que – como a “ofensa” ou o “rebaixamento” – referem-se a formas de desrespeito, ou seja, a formas de reconhecimento recusado (Honneth, 2003:213).

Nesse sentido, a partir de conceitos negativos dessa espécie, o não reconhecimento da condição dos indivíduos que se movimentam através de fronteiras representa um comportamento injusto. Pois, além de atrapalhar ou impedir os sujeitos de agirem concretamente, essas pessoas são de certo modo feridas ou agredidas, já que a elas não é conferida a possibilidade de manterem a compreensão positiva que têm de si mesmas.

Se Hegel (2003; Taylor, 2005) estava certo em sustentar que todo reconhecimento negado é uma forma de opressão – e, portanto, uma injustiça, tanto do ponto de vista pessoal quanto do ponto de vista sociopolítico –, então é urgente que nós repensemos a questão e o lugar dos imigrantes, dos refugiados ou dos asilantes com

tanto empenho quanto combatemos qualquer outra forma de opressão social, apesar de todas as dificuldades e limitações impostas pela cidadania de base territorial e nacional.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BENHABIB, Seyla. *The claims of culture*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- _____. *The rights of others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press, 2006.
- _____. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”. In: WERLE, D. MELO. R. *Democracia deliberativa*. São Paulo: Esfera pública, 2010.
- BUTLER, J.; SPIVAK, Gayatri C. *Who sings the nation state?*. Calcutta: Seagull Books, 2007.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- FORST, R. *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- HELD, David et al. *Global Transformations*. Standford: Standford University Press, 1999.
- HOBBSAWM, E; RANGER, T. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997
- HONNETH, Axel. 2003. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HROCH, Miroslav. “Do Movimento Nacional à Nação Plenamente Formada: o Processo de Construção Nacional na Europa”. In: BALAKRISHNAN, G. (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- KALLEN, H. *Culture and Democracy in the United States*. New York: Boni and Liveright, 1924.
- KRITSCH, Raquel. “Entre o analítico e o prescritivo: disputas em torno dos direitos humanos.” *Revista Mediações*, Londrina, v.15, 2010. p.30-53.
- MILLER, David. *On Nationality*. Oxford: Clarendon press, 1999.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANDEL, Michael. *Democracy's Discontent*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

SAYAD, A. *A Imigração*. São Paulo: Edusp, 1998.

TAYLOR, Charles. "Why Democracy Needs Patriotism". In: COHEN, J. (ed.). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon press: 1996. p. 119-121.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

WALZER, Michael. *Das Obrigações Políticas: Ensaio Sobre Desobediência, Guerra e Cidadania*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

_____. "Liberalism and the art of separation". *Political Theory*, n.12, Agosto 1984. p. 315-330.

_____. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

_____. "The Communitarian critique of Liberalism". *Political Theory*. v.18, 1990. p. 6-23.

_____. "In response: support for modesty and the nation-state". *Responsive Community*, v. 11, n. 2, 2001. p. 28-31.

_____. *Esferas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.