

Paper preparado para o XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, organizado pela Universidade Federal da Bahia, Bahia, 07 a 10 de agosto de 2011.

## **CIDADANIA, COSMOPOLITISMO E DIREITOS HUMANOS: UMA EQUAÇÃO POSSÍVEL?**

Raquel Kritsch<sup>1</sup>  
Raissa Wihby Ventura<sup>2</sup>

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 cidadãos marginalizados e não-cidadãos 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, os indivíduos que atravessam as fronteiras dos Estados nacionais – imigrantes, exilados, refugiados ou solicitantes de asilo – revelam-se essencialmente “deslocados”: aparecem como pessoas *sem lugar*, inoportunas, destituídas de cidadania e, em muitos casos, nem estrangeiro, isto é, nem totalmente do lado do *Mesmo*, nem totalmente do lado do *Outro*, no limiar entre o *ser* e o *não-ser social*, obrigando-nos a repensar as categorias e os fundamentos – historicamente construídos como legítimos – da cidadania e seu reconhecimento, do Estado, da Nação e dos direitos proclamados como humanos (SAYAD,1998:11-12).

---

<sup>1</sup> Raquel Kritsch é doutora pela Universidade de São Paulo e professora junto ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Investigação vinculada ao projeto de pesquisa intitulado “Direitos humanos universais e Estados nacionais: fundamentos históricos e problemas teóricos II”, financiado pelo CNPq e apoiado pela UEL (kritsch@uel.br).

<sup>2</sup> Raissa Wihby Ventura é mestranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista de mestrado do CNPq (raissa\_wihby@hotmail.com).

Uma tentativa de interpretar tais fluxos e dinâmicas novas colocadas pelos deslocamentos de pessoas entre fronteiras é oferecida, entre outros, por David Held (1991:70-74), 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 que é entendido como 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 diante das transformações promovidas pela globalização econômica, financeira, cultural e política, as quais estariam provocando mudanças também no conceito de cidadania ao fomentarem um discurso mundial de direitos humanos e o crescimento de redes de solidariedade transnacionais entre culturas e regiões em torno de questões comuns, como os imigrantes ou o meio ambiente – movimentos que indicariam o surgimento de novas modalidades de ações e coordenações políticas e éticas em um novo mundo, que caminharia para o fim da cidadania unitária.

Assim, a partir dos problemas teóricos e práticos que o movimento de pessoas através de fronteiras cria, e mais especificamente focando-se a relação entre cidadania, Estado nacional e direitos humanos, este trabalho tem como objetivo compreender e debater, com base na discussão feita por autores que discutem as especificidades da teoria cosmopolita na contemporaneidade: 1) se o movimento de pessoas, objetos e identidades culturais através de fronteiras teria, de fato, convertido a territorialidade em uma delimitação anacrônica; e 2) em caso positivo, que tipo de transformações tal fato acarreta para a cidadania democrática de base territorial.

## 1. Cidadania e justiça distributiva: uma leitura a partir do comunitarismo de Michael Walzer

O tema da justiça é central para a filosofia política desde a *República*, de Platão. Trata-se de uma questão antiga, porém, atual, que a todo o momento é respondida e ressignificada – e não somente naquilo que se refere ao seu conteúdo normativo, mas também com relação à fundamentação metódica de uma teoria da justiça política e social. O cerne das preocupações de uma teoria da justiça pode ser resumido, em linhas gerais, nas seguintes perguntas: “como podem ser justificadas as normas – e quais são elas? – que legitimam as relações jurídicas, políticas e sociais no interior de uma comunidade política?” (Forst,2010:9). Contemporaneamente, o problema clássico de uma teoria da justiça política e social moralmente fundamentada está no centro da discussão entre liberalismo, comunitarismo e deliberativismo.

“Comunitarismo” e “liberalismo”, por sua vez, são conceitos genéricos vagos para designar duas posições no interior de uma controvérsia que, durante os anos 1980, constituiu-se como núcleo irradiador das discussões sobre questões normativas fundamentais das comunidades políticas. A polêmica ganhou força com a publicação de *Uma Teoria da Justiça* [1971] de John Rawls, que pretendeu – por meio de uma atualização de argumentos kantianos no quadro de uma teoria liberal do contrato social, e contra as teorias utilitaristas predominantes à época – proporcionar um impulso ao desenvolvimento de propostas normativas liberais alternativas que permitissem reconciliar liberdade individual e igualdade social. Em especial, a fundamentação da teoria rawlsiana, fortemente subtraída dos contextos sociais concretos, e a ênfase na prioridade das liberdades individuais diante de concepções substantivas de bem provocaram críticas que, de modos distintos, destacam o enraizamento da justiça na autocompreensão e em tradições constitutivas de uma comunidade<sup>3</sup>.

Tomada de um modo geral, no entanto, é possível, de acordo com Rainer Forst (2010:11), vislumbrar uma tese comunitarista central e justificar o uso desse conceito. Segundo essa visão, o *contexto da justiça* deve ser o de uma comunidade que, em seus

---

<sup>3</sup> É importante ressaltar que as objeções dos teóricos denominados “comunitaristas”, como Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre ou Michael Walzer, apresentam diferenças metodológicas e normativas essenciais, que não permitem facilmente a subsunção de todos eles a uma “vertente teórica” clara e homogênea.

valores, práticas e instituições historicamente amadurecidos – enfim, em sua “identificação coletiva” –, forma uma 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.

Muitos pensadores políticos de nossos dias partem exatamente dessa base argumentativa quando afirmam que a coesão social das sociedades e a integridade de suas instituições políticas estariam sendo ameaçadas pelas migrações massivas e pela crescente porosidade entre as fronteiras. Autores comunitários, republicanos cívicos e/ou nacionalistas liberais 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 possuiriam 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 tem como objetivo descrever uma sociedade na qual nenhum bem social sirva, ou possa servir, de meio para 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 das sociedades modernas ocidentais<sup>4</sup>.

Sua argumentação é radicalmente particularista: ao invés de partir de uma perspectiva e objetivo universalistas, que concebam a justiça e a igualdade como atributos filosóficos, Walzer busca um “um outro modo de filosofar”, que se traduza

---

<sup>4</sup> “Nossa percepção comum: o ideal é relevante para o mundo social no qual se desenvolveu; não é relevante, ou não o é obrigatoriamente, a todos os mundos sociais. Encaixa-se em certas concepções de como os seres humanos se relacionam uns com os outros e como usam o que criam para engendrar suas relações” (WALZER, 2003: XVII).

numa interpretação para os semelhantes que repartem um mundo de significados partilhados entre si. Essa prescrição tem sua fonte em um conceito pluralista de bens.

A diferença mais relevante, do ponto de vista metodológico, entre a teoria da justiça proposta por J. Rawls e aquela sustentada por Walzer reside na crítica deste à tentativa daquele de construir uma teoria “ideal” da distribuição de bens estabelecidos *a priori*. Rawls pretende descrever um arranjo ideal que permita definir um padrão para julgar instituições reais e indicar o que deve ser mantido para a justificação de desvios desse ideal. Walzer considera falso esse ponto de partida, isto é, fundamentar uma teoria ideal da justiça distributiva em uma situação inicial “ideal”, a partir de uma teoria “fraca” de bens sociais a serem distribuídos.

Em Walzer, parte-se 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 da justiça”, nas quais determinados bens estão em uma relação de correspondência com as concepções do 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 idéia de direitos subjetivos – isto é, 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”.

Nota-se que esta defesa encontra-se em confluência com a idéia de que as tentativas de fundamentação deontológica – como a teoria do liberalismo político proposta por John Rawls – de normas de equidade fundadas na prioridade dos direitos individuais ou dos procedimentos formais permanecem alheias ao *contexto* em que surgem os princípios de justiça e no qual eles devem ser realizados e, por isso, são passíveis de crítica. Tais teorias pressuporiam a existência de “não-pessoas” descontextualizadas, as quais deveriam decidir sobre a justiça de modo “imparcial” e “impessoal”, independente da sua identidade comunitariamente constituída

(FORST,2010:11). Diante desta crítica, Walzer pretende, partindo de uma teoria mais substancialista e comunitarista da justiça social, afirmar um ideal de cidadão(ã) de uma sociedade na qual os bens são distribuídos de acordo com convicções e princípios *universais* compartilhados: o “valor” da liberdade e dos direitos dos cidadãos encontra-se assegurado onde é possível uma vida no auto-respeito.

Com o conceito de cidadania, Walzer (1990d:204) propõe dar conta ao mesmo tempo da diferença ética, da igualdade jurídica, e da inclusão social e política. Constatando o fato do *pluralismo cultural* (cf. Horace Kallen, 1924) e diferenciando comunidades e identidades étnicas e 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 liberal. Nesse sentido, a multiplicidade é determinada culturalmente e a unicidade politicamente. Disso deriva-se a afirmação segundo a qual a cidadania é 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.

Uma sociedade pode, portanto, ser considerada justa, no raciocínio de um comunitarista, quando é fiel aos valores substantivos e compartilhados de seus membros, já que não existiriam princípios universais ou eternos capazes de substituir os significados sociais; e é também dessa maneira que o autor formula suas considerações sobre a justiça distributiva.

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 entre si. 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.

Aqui, Walzer (2003:39) alerta para o fato de que a suposição da existência de um grupo estabelecido e de uma população determinada leva à omissão daquilo que acredita ser a mais importante pergunta acerca da distribuição: “como está constituído

esse grupo?”. A questão não faz referência direta às origens históricas dos diversos grupos, mas às decisões – presentes e futuras – que tomam sobre suas populações. Walzer 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: define com quem são feitas essas escolhas, de quem é exigida a obediência, de quem são cobrados os impostos, para quem são reservados bens e serviços.

Aquele que não tem filiação alguma, portanto, é considerado apátrida. Porém, essa situação não exclui todos os tipos de relação distributiva: os mercados, p. ex., costumam estar abertos a todos. Mas os não-filiados estão vulneráveis e desprotegidos no mercado, reconhece o autor: embora tenham participação livre nas esferas de intercâmbio de bens, não participam da partilha desses bens. São excluídos de qualquer provisão comunitária de segurança e bem-estar social, pois não possuem lugar garantido na coletividade e estão sempre sujeitos a expulsão. Por isso, “a condição de apátrida proporciona riscos infinitos” (WALZER, 2003:40).

Segundo esse raciocínio, o cidadão está mais seguro contra eventuais abusos, negligências burocráticas ou mesmo contra a opressão social quando inserido num grupo. Como membro de um grupo, tem mais condição de julgar a qualidade da proteção que recebe, e é mais capaz de proteger-se. O cidadão é mais responsável no âmbito dos seus grupos e no do Estado, pois governa e é governado, ajuda a determinar estratégias e a implantá-las. Aliado a isso, segundo esta posição, os acordos sobre os princípios políticos da cidadania é que garantem a unidade da comunidade política. Isso quer dizer que a cidadania é pensada como um conceito político, e não cultural (FORST,2010:137), que tem como valor essencial a proteção e a responsabilidade (WALZER:1975:192).

Porém, para Walzer, a filiação 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 favorecidos.. Mais precisamente, enquanto cidadão de um país, deve-se 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?<sup>5</sup>

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 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).

A formalização do princípio de assistência mútua, segundo Walzer, pode ser um dos caminhos para a elaboração de uma análise sobre o reconhecimento ao estrangeiro. No caso de dois estrangeiros se encontrarem, não está claro o que um deve ao outro, argumenta o filósofo, procurando fundamentar sua concepção de auxílio mútuo; mas costuma-se dizer de tais casos que é preciso haver um auxílio concreto se: “(1) uma das partes precisa ou necessita com urgência; (2) se os riscos e os custos desse auxílio forem relativamente baixos para a outra parte” (Walzer ,2003:42). Dadas essas condições, tem-se o dever de parar e ajudar o estrangeiro ferido, onde quer que se encontre, seja qual for sua afiliação.

Essa é, segundo Walzer, uma moralidade que se pode anunciar mais ou menos da mesma forma para o coletivo: os grupos de pessoas têm o dever de parar e ajudar os estrangeiros necessitados com quem se deparem no seu caminho. O que o autor pretende com essa formulação é assinalar o princípio do auxílio mútuo como (possível) princípio externo para a distribuição de afiliação, o qual não dependeria

---

<sup>5</sup> 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.

necessariamente da idéia predominante acerca da afiliação de nenhuma sociedade específica. Todavia, assinala Walzer(2003:42),“a força do princípio é incerta, em parte devido à própria imprecisão e, também em parte, porque às vezes se insurge contra a força interna dos significados sociais. E esses significados podem ser especificados, e o são, por meio de processos decisórios da comunidade política”.

Poderíamos optar por um mundo sem determinados significados e sem comunidades políticas onde ninguém fosse membro ou todos “pertencessem” a um único Estado global, propõe Walzer. Estas são as formas de igualdade simples com relação à afiliação. Porém, é improvável que algum desses dois sistemas venha a se realizar em um futuro previsível, admite ele; então, enquanto os membros e os estrangeiros forem grupos distintos – e Walzer defende essa diferença –, é preciso tomar decisões relativas à admissão, é preciso aceitar ou recusar seres humanos. Dados os pré-requisitos incertos do auxílio mútuo, tais escolhas não estão restritas a um padrão amplamente aceito. Por isso, o autor propõe-se a definir princípios internos e externos que regem a distribuição de afiliação.

As normas de admissão ganham forma, em parte, por meio das discussões sobre as condições econômicas e políticas no país anfitrião, pelos debates acerca do caráter e do “destino” e, também em parte, por meio de questionamentos sobre o caráter dos países (comunidades políticas) em geral. Segundo Walzer, do ponto de vista teórico, o caráter da comunidade política é a discussão mais importante, pois o modo como o país se entende estabelecerá quais os motivos específicos que 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. Walzer, com este argumento, 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 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).

Nesta realidade, adverte Walzer, a coesão desapareceria, pessoas iriam se mudar voluntariamente para dentro e para fora. A individualidade dos grupos, neste

argumento, depende necessariamente 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 lugar. 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 poderiam continuar como estrangeiros para sempre e deveriam ser naturalizados<sup>6</sup>.

Todavia, esse direito de controlar a imigração não implica 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 aperece 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, substitui o compromisso pela 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 embora. Com relação à vida moral das comunidades políticas, os cidadãos se acham moralmente obrigados a abrir 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.

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 com o exercício da sua soberania e com a 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

---

<sup>6</sup> 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 consequências 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.

âmago da independência comunitária, indicando o significado mais profundo de sua autodeterminação. Sem tais políticas não haveria, segundo o autor, *comunidades de caráter*<sup>7</sup>, isto é, associações historicamente estáveis e contínuas de pessoas com um compromisso especial umas com as outras e dotadas de uma noção especial de sua vida em comum.

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 mútuo. A imigração, então, representa 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 acolhido, a todo residente e a todo trabalhador acolhido é necessário que se ofereçam oportunidades de cidadania.

Nesse sentido, a teoria da justiça distributiva formulada por Walzer começa 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 existência de uma 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).

## 2. Decadência da cidadania ou cidadania desagregada?

Segundo Seyla Benhabib, os teóricos da escola que afirma a *decadência da cidadania* (Sandel,1996; Walzer, 1993, 2001) teriam acertado ao construírem argumentos direcionados a preocupações acerca das mudanças da cidadania nas democracias contemporâneas; porém, estariam equivocados ao rastrear as causas destas

---

<sup>7</sup> A partir de contextos conformados por uma multiplicidade de concepções de bem, como Walzer justifica, em sua análise, o uso da idéia de comunidades de caráter? De acordo com o autor, uma sociedade multicultural deve encontrar um modo de integração capaz de fazer a mediação entre a unidade necessária e a multiplicidade possível, sem excluir as identidades particulares, e não obstante não abandone uma identidade abrangente. Segundo Forst (2010:138), Walzer compreende as sociedades multiculturais com base em uma identidade coletiva que possa 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.

transformações nas práticas liberalizadas de filiação praticada pelos Estados e na crescente mobilidade mundial dos povos. A imigração e a porosidade das fronteiras, para a filósofa nascida na Turquia, radicada nos EUA, ao invés de causar o declínio do exercício da cidadania, são causadas, em muitos casos, 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 aparição de partidos de massa que incorporam o todo sem distinguir exatamente suas ideologias; a ascensão das políticas dos meios de comunicação de massa e o conseqüente eclipse das votações e campanhas locais.

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 afirma haver novas modalidades de ação política surgindo em meio às instituições desagregadas da cidadania, inclusive, por parte daqueles que não são membros plenos. Estas novas modalidades de ação seriam responsáveis por transformar o significado da cidadania e do ativismo político. Os autores da *decadência da cidadania* ignorariam a aparição de novos atores e novos modos de ativismo político.

Walzer, como explicitado até aqui, é um dos teóricos contemporâneos que abordam os significados dos questionamentos sobre a afiliação política para a justiça assim como para as teorias sobre a democracia. Na interpretação de Benhabib, sua posição concentra-se em torno de um aspecto principal: a autodeterminação coletiva. Sua análise privilegiaria a vontade do soberano político, sem, no entanto, abandonar a análise 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. Os argumentos que Benhabib propõe vão justamente de encontro a esta formulação: ela sustenta que as políticas de afiliação nas democracias liberais tocam o cerne da auto-definição bem como da auto-constituição destes entes políticos precisamente porque, como democracias liberais, estão

construídas sobre a tensão constitutiva entre os direitos humanos e as reivindicações de soberania política.

Com isso, Benhabib (2005:90-91) questiona, a partir das proposições de Walzer: quais seriam exatamente as políticas de admissão baseadas na compreensão que uma comunidade política tem de si mesma? De acordo com a filósofa política, Walzer não teria diferenciado a ficção metodológica de uma “comunidade cultural” unitária e o ente político institucional concreto. Um ente político democrático com tradições pluralistas é formado por diversos grupos e subgrupos culturais, distintas tradições e contradições culturais; mesmo a cultura “nacional” é formada por uma multiplicidade de tradições, narrações e apropriações históricas. Walzer dificilmente negaria estas idéias; então, por que seria necessário manter a distinção entre culturas e grupos?

Benhabib discorda da necessidade de se manter esta separação; formula seu argumento partindo da distinção relevante entre *interações culturais* e *interações políticas*, e defende que em democracias liberais robustas a porosidade entre fronteiras não seria uma ameaça, mas um enriquecimento da diversidade democrática existente. As comunidades culturais, explica Benhabib (2005:91), são construídas em torno de uma adesão de seus membros a valores, normas e tradições que possuem 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, sempre haverá questionamentos e inovações em torno destas definições e narrações culturais; por exemplo: o que significa atualmente ser uma mulher negra católica a favor da opção do aborto?

As tradições culturais são formadas a partir destas narrativas, de interpretações e reinterpretações, apropriações e subversões; quanto mais viva é uma tradição cultural, tanto mais questionamentos seriam feitos sobre 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 consequências perigosas para o debate e para as práticas políticas.

As integrações políticas estão fundadas naquelas práticas, regras, tradições constitucionais e hábitos institucionais que fazem os indivíduos confluírem para formar

uma comunidade política que funcione. Este funcionamento tem uma dupla dimensão: não deve ser possível 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 identidade cultural. 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 nas democracias liberais.

É claro, prossegue Benhabib, que existem variações entre as comunidades políticas existentes no que se refere aos participantes desta integração política. 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 são os elementos normativos centrais da integração política. Nesse sentido, os cidadãos, os estrangeiros, os nacionais tanto quanto os estrangeiros residentes, deveriam mostrar respeito e lealdade a estes elementos normativos que integram politicamente pessoas, e não a uma tradição cultural específica.

É justamente porque Walzer teria feito coincidir a integração cultural com a integração política, especificamente em *As esferas da justiça*, 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. Benhabib concorda com a importância da boa vontade e da generosidade política para a cultura da legitimidade democrática em qualquer política; porém, Walzer não teria explicitado quais limitações, se é que elas existiriam, deveriam ser impostas à vontade das maiorias democráticas. Nas palavras da autora (BENHABIB, 2005:93):

“Walzer no aborda la identidad dual, fracturada, de los miembros del soberano democrático moderno como portadores de derechos humanos en su condición de personas morales por un lado, y como los portadores de derechos ciudadanos y miembros del soberano por el otro. Desde un punto de vista, el dualismo entre los principios universales de derechos humanos y las exigencias de la autodeterminación soberana, son eliminados a favor del derecho a la autodeterminación colectiva.

O povo democrático se constitui como soberano porque sustenta certos princípios de direitos humanos e porque os termos de sua associação interpretam assim como dão sustentação a estes direitos. Nesse sentido, explica Benhabib, uma compreensão precisa dos direitos humanos e o conteúdo dos direitos de cidadania devem 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 apenas em sua corporificação em tradições históricas concretas e em 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 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 e dos aspectos culturais, os autores que compõem esta escola deixam de lado espaços institucionais que exibem a relação entre *os direitos políticos e as identidades culturais*.

Precisamente porque as migrações, independente das suas causas, colocariam desafios novos e fundamentais para a autocompreensão dos povos nas democracias liberais, seria falso empiricamente supor que as comunidades culturais sempre se impõem às reivindicações de direitos humanos. Diferente disso, a filósofa defende a

idéia da existência de comunidades políticas fraturadas internamente, que seguem negociando os termos de suas próprias identidades coletivas no marco dos debates migratórios.

Tanto no modelo explicativo proposto por Walzer quanto na análise construída por Benhabib, imigrantes, exilados, refugiados ou solicitantes de asilo, como sugere Sayad, representam o essencialmente deslocado e/ou inoportuno; 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 resignificação 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, que ainda está demasiado inscrito na linguagem cotidiana que a integridade do ser humano se deve de maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento. Pois na autodescrição dos que se vêem maltratados por outros, desempenham papel dominante as categorias morais que, assim 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 dos conceitos negativos dessa espécie, o não reconhecimento da condição dos indivíduos que se movimentam através de fronteiras representa um comportamento injusto porque, além de atrapalhar ou impedir os sujeitos de agirem concretamente, essas pessoas são feridas, já que a elas não é conferida a possibilidade de manterem a compreensão positiva que possuem de si mesmas.

## REFERÊNCIAS

- BENHABIB, Seyla. **Situating the self**. New York: Routledge, 1999.
- \_\_\_\_\_. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Los derechos de los otros**. Barcelona: Gedisa, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Las reivindicaciones de la cultura**. Buenos Aires: Discusiones, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Another Cosmopolitanism**. New York: Oxford University Press, 2006a.
- \_\_\_\_\_. **El ser y El outro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo**. Barcelona: Gedisa, 2006b.
- \_\_\_\_\_. **Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática**. In: WERLE, D. MELO. R. Democracia deliberativa. São Paulo: Esfera pública, 2010.

- BENHABIB, Seyla. SHAPIRO, Ian. PETRANOVIC, Danilo. **Identities, Affiliations, and Allegiances**. Cambridge: CUP, 2007.
- CESARANI, D. FULBROOK, M. **Citizenship, Nationality and Migration in Europe**. New York: Routledge, 1996.
- FORST, Rainer. **Contextos da justiça**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves, São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O Direito dos Povos**. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HONNETH, Axel. 2003. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- SANDEL, Michael. **Democracy's Discontent**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- SAYAD, Abdelmalek. **A Imigração**. São Paulo: Edusp, 1998.
- WALZER, Michael. **Liberalism and the art of separation**. Political Theory, nº 12 (agosto), pp. 315-330, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Interpretation and Social Criticism**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. **In response: support for modesty and the nation-state**. Responsive Community, vol. 11, nº 2, pp. 28-31, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Esferas da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.