

Diversidade e integração *Diversity and integration*

Nuno Oliveira*

Resumo Este artigo visa reflectir sobre a gestão da diferença nas sociedades actuais, partindo da consideração de duas premissas: a) as nações são construções legais e simbólicas, ou seja, o seu espaço de pertença é definido por uma dimensão normativa (cívica) e uma dimensão cultural (identitária); b) a cidadania é, mais do que um estatuto, uma prática que se articula estreitamente com a dinâmica das esferas institucionais democráticas. Desta constatação extraímos a ideia de dualidade do Estado-nação, inscrita na tensão entre primordialidade identitária e uma solidariedade universalista. Partindo de uma concepção de democracia enquanto arena de iterações democráticas, a governabilidade da diferença é o espaço dessa permanente negociação entre as instituições, as comunidades suas interlocutoras, e os processos de deliberação e troca que se estabelecem entre os actores e as suas reivindicações.

Palavras-chave cidadania, Estado-nação, imigração, democracia, dilemas multiculturais, iterações democráticas.

Abstract This article aims at reflecting on the governability of diversity in current western societies having two claims has a backdrop: a) while nations are legal and symbolic constructions, their space of belonging is defined by a normative dimension (civic) and a symbolic one (identitarian); b) citizenship is, more than a status, a practice straightly articulated with the dynamic of institutional democratic spheres. From these two claims ensues the idea of the duality of the nation-state revealed in the ambiguity between a primordial identification and a universalist solidarity. In the last part, a conception of democracy as an arena of *democratic iterations* is suggested. The governability of difference is the space of that permanent negotiation between the various institutions, the communities which are its interlocutors and the exchange and deliberation processes that bind these actors and their claims introduced in the public sphere.

Keywords citizenship, nation-state, immigration, democracy, dilemas multiculturais, democratic iterations.

* Doutorando do programa de Sociologia do ISCTE-IUL e bolseiro de investigação do CIES / PhD program in Sociology at ISCTE-IUL and research fellow at CIES (nuno.oliveira@iscte.pt)

■ Diversidade e integração

Nuno Oliveira

Breve resenha sobre as origens e difusão da identidade nacional moderna

As duas nações

Há mais de uma década atrás, o filósofo político Kymlicka (1997) sublinhou o ressurgimento teórico da noção de cidadania após o seu esvaziar compulsivo pelo ideário neoliberal, levado ao extremo na consabida fórmula “a sociedade não existe”, proferida na Inglaterra da década de 1980. Segundo Kymlicka, razões de vária ordem explicariam este volte-face. Primeiro, tratar-se-ia de uma evolução natural do discurso político. Dado que o conceito de cidadania está historicamente ligado à noção de direitos individuais, por um lado, e à pertença a uma dada comunidade, por outro, constituir-se-ia este em conceito charneira na divisão entre liberais e comunitaristas, no aceso debate travado no mundo anglo-saxónico no sentido de reinventar modelos de coesão social. Segundo, numa vertente menos teórica, o repensar da cidadania prender-se-ia com o desmantelamento do *Welfare State* e a crescente apatia política das populações. Terceiro, relacionar-se-ia com o recrudescimento dos nacionalismos, e com uma população crescentemente multicultural e multirracial na Europa Ocidental (Kymlicka, 1997:5). Paralelamente, distinguia três abordagens da cidadania nas opções conceptuais contemporâneas: a cidadania como direito, a cidadania enquanto actividade e a cidadania como identidade – todas elas associadas à necessidade de repensar a articulação entre cidadão e nação. Por paradoxal que pareça, mesmo em contexto de globalização intensificada e de gradual transnacionalização das redes sociais, os termos desta equação mantêm-se sensivelmente os mesmos. Por conseguinte, um dos questionamentos que se têm colocado com acuidade e persistência é o da relação entre a “diferença” e uma concepção de cidadania fortemente alicerçada na identidade nacional e, paralelamente, nos termos universalistas e incorporadores que esta implica. Um primeiro tópico para reflexão será, portanto, o da génese e difusão da identidade nacional moderna.

O Estado-nação moderno é produto de sociedades industriais, por contraste com as sociedades tradicionais. Subjacente à sua emergência encontra-se, segundo Gellner (1983), um processo de diferenciação estrutural a uma escala inédita. A diferenciação da esfera económica, política e cultural implicou a dissociação de arcaicos processos de controlo moral e social. Uma convicção inabalável nos mecanismos de mercado enquanto sistemas de integração,¹ o incremento de uma burocracia racional-legal que, seguindo Weber (1995), afirma a sua legitimidade no princípio racional-argumentativo e já não na sacralização carismática, e um sistema de ensino endogeneizado e dominado pelo Estado, organizado para sustentar as novas instituições económicas e políticas, eis que são algumas das profundas mudanças estruturais resultantes da dinâmica histórica de formação do Estado-nação. O processo histórico da sua constituição envolveu a absorção – na maioria das vezes pela destruição – das etnias existentes e a criação de uma sociedade baseada na cidadania e sustentada num sistema de ensino universal (Gellner, 1983). O Estado, enquanto instância

fundadora da “nova Nação”, assegura o controlo do aparelho administrativo, unifica a língua caucionando o dialecto dominante, e incorpora os diversos grupos num território naturalizado que define a pertença legítima. Esta construção política, cultural e social conjuga a territorialização com a implementação de uma administração central, apenas possibilitada por uma cultura uniformizada e padronizada. Com efeito, o Estado-nação criou a “*infraestrutura para a administração racional e o quadro legal da acção individual e colectiva*” (Habermas, 1994). Ao fazê-lo implantou as condições para um universalismo interno, possibilitado pelo seu fechamento político. Um tal fechamento “*é fundado na ideia intuitiva da inclusão do outro*” (Habermas, 1998: 82), à luz da equidade de direitos.

Nesta medida, e ainda segundo Habermas, a homogeneidade étnica e cultural conduziu à democratização do governo, fundando na figura do cidadão uma relação contratual com o Estado, da qual foram evacuados os liames primordialistas. Em suma, o Estado-nação congrega uma comunidade cultural integrada geograficamente e submetida a uma língua, costumes e tradições comuns, com uma entidade política sob a forma de organização estatal. O nacionalismo mais não é que o mito fundador da coincidência entre unidade cultural e unidade política (Gelner, 1983).

O alargamento da relação incorporadora Estado-cidadão escora-se no aprofundamento da lógica normativa universalista. Quem melhor expressou esta convicção foi Marshall, ao delinear as três fases pelas quais evolutivamente a cidadania passou. À sedimentação dos direitos civis e políticos seguir-se-ia a implementação dos direitos sociais como forma de consolidar a integração dos cidadãos. À medida que direitos sociais universais fossem atingidos, a identificação com a cidadania superaria os *ethos* particulares como, na opinião de Marshall, sucederia com a identificação de classe. Por conseguinte, o último estágio da cidadania garantiria a possibilidade de “*partilhar totalmente uma hierarquia social e de viver uma vida de ser civilizado de acordo com os padrões aceites na sociedade*” (Marshall, 1964: 78). Sinteticamente, o que esta perspectiva assume é a diluição dos particularismos numa cultura política constitutiva da esfera pública: um conjunto de instituições por ela compreendido asseguraria tanto a igualdade de oportunidades como de status; o moderno Estado social envolve um pluralismo de interesses conflituantes que esse mesmo Estado tenta reconciliar via negociação, compromisso e consenso acerca de procedimentos formais reconhecidos e aceites por todos (Delanty, 1996).

Mas a nação, enquanto repositório histórico de uma identidade, não se resume a uma entidade universalista e constitucional. É fundada por grupos cujos membros partilham algumas características distintivas, elementos que são estruturantes da sua solidariedade (Alexander, 1988). Este núcleo de identificação e integração subjectiva denomina Alexander de “solidariedade central”. Convergindo no essencial com estas premissas, Rex salienta que uma “cultura política do domínio público” enferma de uma conceptualização ambígua. Cultura significa igualmente “modos de vida”, identidades que são reactivadas nas práticas e discursos quotidianos, que são específicos e distintivos de uma determinada sociedade. Neste sentido, a cultura nacional não está totalmente à mercê das forças da modernização. Donde as instituições económicas, políticas e educacionais promotoras de uma solidariedade civil de carácter

universalista poderem deparar com a resistência de uma cultura nacional distintiva produtora de uma solidariedade central (Rex, 1996).

A saliência da dimensão cultural como fundamento da identidade nacional é sobretudo devedora da concepção weberiana da nação como “comunidade de sentimento”. Segundo Weber (1995), as componentes que circunscrevem estas “comunidades” são geralmente a raça, a língua, a religião, os costumes, a memória e a experiência política. Mas, paralelamente aos aspectos que se podem inventariar objectivamente, Weber identifica uma dimensão subjectiva da nação, expressa na consciência e na experiência associadas à solidariedade e a um *pathos*. Normalmente, a nação procura um Estado para a representar; e o facto de algumas serem bem sucedidas, enquanto outras não, conduz a perspectivar a nação, fundamentalmente, como uma construção. Cada nação é construída de forma única e possui uma identidade própria (Weber, 1995).

O autor mais emblemático na revitalização desta convicção foi Anderson. Para este as nações são “comunidades imaginadas”, e a representação que inscrevem nos “nacionais” é a da sua circunscrição e soberania inerentes (Anderson, 1983). São imaginadas porque, apesar da impossibilidade de os membros de uma nação se conhecerem uns aos outros na totalidade, sentem-se parte de uma mesma comunidade. São comunidades porque imaginadas enquanto fraternidades horizontais. Esta identificação mantém-se circunscrita a determinadas fronteiras; circunscrição essa que permite a reivindicação da autodeterminação simbolizada e materializada na soberania estatal. Todavia, se as nações são construções, quem imagina então a comunidade? A resposta de Gellner (1983) é que são os nacionalistas que produzem a nação; o nacionalismo inventa a nação onde ela não existe. Para Habermas (1994), o nacionalismo é uma forma específica de identidade colectiva moderna que, ao radicar na reivindicação de um conjunto objectivo de prerrogativas do cidadão nacional, supera as identificações primordialistas e permite a identificação com um papel social. Anderson (1983) considera o nacionalismo um “artefacto” de um tipo particular: aquele que constrói o “sentido da nação”.

Este imaginário possui, necessariamente, um repositório simbólico e, por conseguinte, histórico. A base cultural da nação foi sobretudo sublinhada por Smith, principalmente a sua origem étnica. Para Smith, o que encontramos na origem das nações é uma *ethnie* (Smith, 1986); ou seja, “*uma determinada população humana que partilha mitos de origem comum, memórias históricas, elementos culturais, a ligação a uma terra-natal e um sentido de solidariedade entre alguns dos seus membros*” (Hutchinson e Smith, 1996). Ao colocar a *ethnie* como origem fundadora da nação, Smith salienta a importância dos mitos e memórias partilhadas; são aliás estes, e o sentido de solidariedade que engendram, que permitem aos indivíduos a identificação subjectiva com uma comunidade. O futuro desta comunidade é permanentemente actualizado através da elaboração de um passado único e comum a todos os seus membros.

A proeminência de uma ancestralidade partilhada foi igualmente enfatizada por Connor. Embora perfilhe uma visão etnonacional como Smith, ao contrário deste não

coloca a tónica em factores culturais objectivos, únicos, como a língua, a religião ou os mitos fundacionais. Para Connor (1996), o sentimento nacional aproxima-se mais do *pathos* weberiano; encontra-se instalado no subconsciente e é, como tal, não-racional. Podendo tornar-se operativo através dos ritos, das produções culturais e do respeito por uma ordem simbólica, apela, no entanto, a um sentimento mais essencial: uma crença subconsciente na separação original do grupo. A “substância” da nação encontra-se no “*elo psicológico que congrega um povo e o diferencia, segundo a convicção subconsciente dos seus membros, de todos aqueles que não lhe pertencem*” (Connor, 1996). Billig é outro dos autores que perspectivam a identidade nacional como algo de fundamentalmente psicológico. Em conjugação com a construção do Estado-nação, o sentimento de pertença nacional instila nos indivíduos uma “identidade nacional”. Esta identidade é infundida e reproduzida através de símbolos e de rituais (a abertura do parlamento, o dia da nação, entre outras celebrações). Mas para além da dimensão institucional que reveste a proeminência das narrativas nacionalistas, existe uma dimensão sociopsicológica ou “ideológica” que produz e reproduz as “nações”. Billig (1985) designa esta vertente mais difusa do sentimento nacional “nacionalismo banal”. É o nacionalismo da simbologia quotidiana articulada que está com as estruturas retóricas que lhe garantem o seu carácter reprodutível. Segundo este autor, a nação torna-se assim uma das categorias que mais fixa a identidade individual, e a forma de coesão que ela expressa torna-se a mais integral das afiliações.

A identidade nacional moderna é, desta maneira, atravessada por uma dualidade: por um lado, as instituições da modernidade pretendem ser estruturantes de uma solidariedade universal e trans-histórica – a solidariedade civil –, por outro, são confrontadas com “modos de vida” de conteúdo doméstico e comunal, fruto da imposição histórica por um grupo dominante. Quais são, em resumo, as consequências para a identidade nacional? O modo como os membros de uma nação se diferenciam de “outros”, num sentido puramente cognitivo, apenas implica a construção de categorias balizadoras do mundo social. Contudo, este processo produz sentimentos subjectivos, emocionais, de carácter semi-sagrado (Rex, 1996), que projectam no colectivo um sentido de pertença. Estas duas naturezas da consciência colectiva – que se podem complementar ou emular – constituem os termos axiais da identidade nacional moderna.

O potencial inclusivo da cidadania

Ao constatar-mos a dicotomia envolvida na construção do Estado-nação, verificamos que a cidadania, entendida como a codificação moderna da pertença, se encontra inerentemente em tensão. Se a cidadania faz parte do projecto emancipatório moderno de inclusão universalista, como se compatibiliza ela com a particularidade da nação? Brubaker argumenta que o facto de a cidadania ser a codificação da pertença na configuração social específica que é o Estado-nação torna-a inerentemente exclusivista (Brubaker, 1992). Assim, considera a cidadania uma das instituições de “fechamento social”. Baseando-se na distinção weberiana entre relações sociais abertas e fechadas, a cidadania, na medida em que define fronteiras políticas e cultu-

rais, opera por estratégias de fechamento: é internamente inclusiva, sendo necessária a correspondência directa entre um cidadão e um Estado, contudo externamente exclusiva. A cidadania pode ser global, dado que é a codificação uniforme da pertença a um Estado; porém, num mundo fragmentado em nações soberanas, ela atribui um espaço a uma e só uma dada população. É claro que as migrações internacionais são a refutação de um esquema tão rígido quanto este. Mas não é na possibilidade de mobilidade populacional que reside a questão; antes, pelo facto de nos ser atribuída uma cidadania à nascença (apesar de a podermos modificar ou complementar posteriormente) ela torna-se, à partida, um estatuto para o qual não temos escolha. Também Castles identifica na ligação entre o Estado-nação e a cidadania uma das suas principais ambiguidades: o facto de “*a cidadania se constituir como universal e para além das diferenças culturais, e contudo existir apenas no contexto do Estado-nação, cujo fundamento é a especificidade cultural [...]*” (Castles, 2000). A cidadania adquiriu desta forma uma conotação cultural que reflecte, na concepção de Schnapper (1998), a “*particularização do universal*”. As migrações internacionais e a globalização, ainda na opinião de Castles, agudizam as contradições inerentes à cidadania. Desde logo: “*O princípio da cidadania para todos os membros da sociedade exige a inclusão das novas minorias étnicas na comunidade política; o princípio da pertença nacional exige a sua exclusão*” (Castles, 1999: 32).

Todavia, o seu grau de exclusão ou de inclusão não é homogeneamente partilhado por todos os Estados-nação. A história tem sido pródiga em apresentar exemplos de variações nos padrões de inclusão nacional. Dois desses padrões que se tornaram canónicos na formação dos Estados-nação europeus são aqueles representados pela distinção entre o *Staatsnation* e a *Kulturnation*, distinção que remonta a Friedrich Meinecke (cit. in Brubaker, 2004): por um lado, uma cidadania universal, sustentada em princípios cívicos; por outro, uma cidadania que se elaborou em torno de critérios étnicos e primordialistas. A distinção entre a nação cívica e a nação étnica ganhou foros de tipologia mediante a qual é possível aferir o potencial inclusivo de uma comunidade nacional. Brubaker comparou os idiomas específicos pelos quais se construiu a cidadania em França e na Alemanha, concluindo pela identificação de uma diferença radical. A França representa o modelo cívico, de pleno direito, pretendendo incorporar todos aqueles que nascem no seu território, incluindo-os via uma prática estadocêntrica de concessão da cidadania; por esse facto é também assimilacionista. A Alemanha, por contraste, é uma nação étnica, sustentada numa lógica de descendência étnica, que possibilita aos etnicamente *germanos* a aquisição automática da cidadania, mas nega-a aos imigrantes de segunda geração nascidos na Alemanha; é, por isso, essencialmente exclusivista. Os extremos que esta divisão reflecte são essencialmente tipos ideais. Com efeito, a generalidade das nações combina elementos quer de um tipo quer de outro. Não só estas combinações variam entre nações como, internamente, conhecem modelações diversas. Recentemente, a França introduziu retrocessos na prática política inclusiva em relação aos estrangeiros ao restringir o princípio do *jus soli*. Paralelamente, a Frente Nacional adoptou, perante a renitência de alguns imigrantes em adquirir a nacionalidade francesa, uma concepção étnica do “*ser francês*”.² Por seu turno, a Inglaterra, apesar de ser insuspeita quanto à sua autoconcepção como nação cívica, viu evocar por parte do Partido Nacionalista uma “*pureza*” original britânica (Solomos, 1990).

Segundo Bryant (1995), o que esta diversidade de padrões inclusivos – mesmo nas nações assumidamente cívicas – significa é a existência de uma sociedade civil mais ou menos inclusiva. O reconhecimento das diferenças é uma das principais características de uma sociedade civil aberta. É que, acrescenta, “*a sociedade civil não pode ser dada por adquirida [...] Abertura à diferença e civilidade têm que ser continuamente ensinadas e aprendidas*” (Bryant, 1995). Esta interpretação, que enfatiza a importância inclusiva da sociedade civil, converge com a ideia de Bauböck, segundo a qual “*as características das sociedades civis criam as condições de integração dos imigrantes*” (Bauböck, 1996). Considerando a sociedade civil o *locus* de inclusão entre o Estado e o domínio familiar, estes autores pretendem fundamentalmente enfatizar o seu potencial associativo.

Em termos simbólicos, a capacidade inclusiva da sociedade civil concorre para aquilo que Alexander (1988) designou “solidariedade civil”. Partindo de uma revisão do corpo teórico onde se inserem as concepções de *nation-building*, sobretudo da sua versão historicizada elaborada por Bendix (1996 [1977]), a noção de solidariedade civil surge como contraponto à relevância colocada nos processos de racionalização fundadores da cidadania e da sua natureza inclusiva. Na opinião de Alexander (1988), estas abordagens tenderam a minorar a dimensão simbólica dos processos de incorporação. Solidariedade significa, nesta acepção, o conjunto de sentimentos subjectivos que unem um determinado grupo. Dado que as nações são construções históricas, nelas persiste um núcleo de solidariedade que pode variar a sua ancoragem, ou em aspectos mais primordialistas – caso da nação étnica – ou em laços abstractos, como os princípios cívicos que enformam as transacções sociais modernas. A expressão que este revela não se resume ao quadro institucional, à articulação entre organizações ou ao poder estipulado na lei. Complementarmente, possui um código simbólico estruturado por narrativas que conferem sentido à acção social e à definição de identidade. Segundo Alexander, este código estrutura-se em torno de oposições cujo eixo pode ser lido em termos das polarizações do discurso do “cidadão” contra o “inimigo”. A estrutura simbólica destas narrativas atribui ao pólo do inimigo conceitos “poluidores” e ao do cidadão – que é, na sua essência, informado pelas categorias atinentes às liberdades democráticas – conceitos “purificadores”. Por conseguinte, mesmo as concepções cívicas de pertença envolvem uma natureza excludente situada num código estruturante desse núcleo de solidariedade.

Ao nível da incorporação de minorias, diz Alexander (1988) que, quanto maiores forem as comunalidades entre este núcleo de solidariedade central e as características das minorias, maiores serão as probabilidades de integração. Uma tal assunção assemelha-se em alguns aspectos ao núcleo das teorias funcionalistas da integração. Também estas pressupõem que, quanto menor for a distância entre os traços culturais da maioria dominante e da minoria, maior a probabilidade de absorção da segunda na primeira.

Para Brubaker (2004), a inclusão numa comunidade deriva da sua singularidade histórica e é reflectida nos padrões institucionais por aquilo que o autor designa “idiomas culturais”. Uma vez activados, os idiomas culturais – formas de codificação da

cidadania específicas de um país – enquadram os julgamentos do que é politicamente imperativo. Por conseguinte, julgamentos e concepções sobre o que é do interesse do Estado são mediados por autoconcepções da pertença nacional. Brubaker procura demonstrar que, apesar da linguagem e estrutura abstracta da cidadania, esta obedece a entendimentos perenes da “identidade nacional”.

Pluri... multi... unicultural?

As novas disjunções entre cultura e cidadania apontam no sentido inverso da sua fórmula original. Se o Estado-nação se constitui através da convergência entre cidadania e cultura, procurando uma uniformização o mais perfeita possível, as actuais transformações da cidadania indiciam uma pluralização cultural. Se há tópico que avulta nas reformas actuais da cidadania é certamente a sua base cultural; e se há teste através do qual esta é posta à prova é o da capacidade de integrar e gerir a diversidade cultural.

Equacionando a cidadania não apenas como reconhecimento de direitos abstractos e transversais às clivagens inerentes ao tecido social, mas como o direito de participação em todas as formas de vida colectiva, onde as “forças culturais” jogam um papel fundamental no alargamento desse modelo (Turner, 1994), a criação de novos direitos, aditamento necessário ao tríptico clássico enunciado por Marshall, não resulta apenas de movimentos sociais e respectivas lutas, mas antes da própria lógica da cidadania (Barbalet, 1989). É, pois, sobre os novos tipos de cidadania e sobre o conjunto de atitudes cívicas que envolvem a luta por direitos relacionados com preocupações culturais que coincide a tentativa de recuperar, alargando o seu âmbito teórico, o conceito e a prática da cidadania.

Todavia, as primeiras perspectivas, quer teóricas quer práticas, apontavam para uma direcção diferente. Com efeito, a noção que estruturava os processos de incorporação era a de assimilação. Não implicava esta apenas o desejo expresso pela sociedade de acolhimento de integração completa dos imigrantes, era suposto ela acontecer no decorrer natural da adaptação destes (Vermeullen, 2000). Uma implicação directa desta expectativa era a de que uma minoria só possuiria essa condição temporariamente. A assimilação gradual e sem sobressaltos era a condição necessária para a partilha dum estádio de modernidade, do qual o Estado-nação era resultado emblemático. Quando este não era o desfecho, o falhanço atribuía-se a certas inércias dos próprios grupos, arraigados que estavam a padrões relacionais tradicionais. O caminho a percorrer estabelecia-se em torno de um confronto entre tendências comunais, pré-modernas, e tendências universais, modernas. Era este, em geral, o núcleo do paradigma da modernização. Uma cultura partilhada por todos os membros de uma sociedade constituía uma conquista evolutiva da modernidade.³ Por conseguinte, a teoria assimilacionista prescrevia que os imigrantes deviam adoptar a cultura da maioria.

O desenrolar histórico desmentiu, no entanto, as prescrições assimilacionistas. Contrariamente ao esperado, verificou-se a permanência das identidades grupais

radicadas na etnicidade, e simultaneamente, servia esta agora como meio de reivindicação. Na linguagem política do pós-guerra o termo assimilação começou a ser evitado, e foi gradualmente substituído por noções como integração e multiculturalismo (Vermeullen, 2000).

Doravante, a multiplicação de categorias de pertença, e a resistência por parte dos imigrantes e minorias étnicas à assimilação, expressa quer na política identitária quer nas reivindicações tendentes ao alargamento do contrato de cidadania, convergiria para uma redefinição desta nas sociedades ocidentais. Como foi referido anteriormente, o modelo clássico da cidadania fundia os legados da territorialidade e do republicanismo, estabelecendo a conjugação entre um estatuto legal e uma identidade. Esta combinação implicava sobretudo uma relação directa do Estado com o indivíduo, sobrepondo-se a qualquer lealdade intermédia, nomeadamente de índole grupal. Ora, a componente multicultural das sociedades contemporâneas e, principalmente, o seu reconhecimento, conduzia à aceitação de novas solidariedades, transversais à relação abstracta do Estado com os seus cidadãos; consequentemente, em matéria de identidade, a abstracção comunal que dá corpo à “unidade civil” passava a ser disputada por identidades refractárias à “comunidade imaginada”.

Uma corrente teórica desenvolvida sob a égide do “pluralismo cultural”⁴ explora a centralidade das afiliações grupais e as suas potencialidades para uma cidadania mais igualitária. Amy Gutmann (1994) defende que o reconhecimento pleno dos cidadãos enquanto iguais exige duas formas de respeito: respeito pela identidade única de cada indivíduo, independentemente do género, raça ou etnia; e respeito pelas actividades, práticas e representações particularmente valorizadas por membros de grupos específicos em desvantagem. Na mesma linha de teorização da cidadania enquanto direitos diferenciados surge a proposta de Young (1998). Partindo da constatação de que no final do século XX, quando os direitos da cidadania já foram formalmente estendidos a todos os grupos nas sociedades liberais, os membros de alguns grupos ainda são tratados como cidadãos de segunda, Young contesta a noção programática de uma cidadania universal, sublinhando a defesa de uma “positividade” e orgulho na especificidade grupal. Os movimentos dos grupos de oprimidos, segundo expressão da autora, que questionam o elo desigual nesta pretensa cidadania para todos, põem em causa, igualmente, o verdadeiro sentido da justiça enquanto tratamento igualitário. Num ataque frontal à universalidade da cidadania, no sentido de inclusão e participação de todos, Young perspectiva a situação de determinados grupos numa relação tensional com os dois sentidos axiais da cidadania: a universalidade enquanto generalidade e a universalidade enquanto tratamento equitativo. Esta tensão pode ser resumida numa fórmula: o ideal segundo o qual a prática da cidadania expressa ou cria uma vontade geral que transcende as diferenças particulares radicadas em filiações grupais, situações e interesses exclui na prática certos grupos considerados incapazes de adoptar o ponto de vista geral. A mesma antinomia pode ser recenseada na obra de Schnapper (1998), quando confronta a universalidade da cidadania com a realidade sociológica. Todavia, se para esta última o problema é irresolúvel, concluindo, como o Dr. Pangloss, que apesar de imperfeita a cidadania universal é a melhor possível, em Young esboça-se todo um exercício de categorização orientado para uma concepção programática de “cidadania diferencia-

da”. Neste sentido, a solução para o paradoxo da cidadania democrática – pelo qual o poder social torna certos cidadãos mais iguais que outros, e a igualdade da cidadania torna alguns mais poderosos do que outros – encontra-se, para Young, na implementação de meios institucionalizados para o reconhecimento explícito e representação dos grupos “oprimidos”.⁵ A representação grupal implica mecanismos institucionais e recursos públicos que suportem três actividades: 1) auto-organização dos seus membros, que lhes permita um reforço do sentimento colectivo; 2) canais próprios para expressar a reacção aos efeitos das medidas que lhes são dirigidas; 3) a capacidade de vetar as medidas que afectem directamente o grupo. Conclui a autora que os grupos culturalmente excluídos possuem necessidades só passíveis de satisfação no quadro de políticas grupais – tais como o bilinguismo, o ensino público de religiões minoritárias, ou legislação especial para os muçulmanos e sikhs (ver Parekh, 1995).

Na mesma acepção, mas com conotações diversas, Kymlicka (1995) propõe a noção de cidadania multicultural. Partindo da constatação de que a teoria liberal tem fundamentalmente apoiado o modelo dos dois domínios, Kymlicka sugere uma reavaliação, não comunitarista, das potencialidades de integração do reconhecimento dos direitos grupais no paradigma liberal. A tese dos dois domínios defende uma dissociação irredutível entre aquilo que é do domínio público, logo universal, e aquilo que é do domínio privado, e portanto particular. Assim, a identidade étnica é algo que se pode expressar livremente no domínio privado, mas que não deve ser tutelado pelo Estado. Este modelo encontra as suas raízes históricas na ideia de tolerância religiosa baseada na separação entre Igreja e Estado. Os proponentes desta concepção rejeitam a ideia de diferenciação dos direitos ou do estatuto de membros de determinados grupos. Segundo Kymlicka (1995), esta irredutibilidade entre o Estado e a etnicidade impede qualquer reconhecimento legal ou governamental das minorias étnicas; o enviesamento criado pela cultura da maioria conduziu ao aumento da vulnerabilidade das minorias culturais; por esse facto, os direitos universais deverão ser complementados por direitos grupais. Uma das formas de o realizar é a atribuição de um “estatuto especial” às culturas minoritárias. A este respeito, também Rex (1995) critica a tese dos dois modelos, sublinhando um erro de apreciação empírica em que esta tese incorre. A verdade é que a cultura da maioria está longe de ser unitária, no seu interior encontram-se clivagens com maior ou igual grau de importância que as diferenças culturais em relação às minorias; embora não de natureza especificamente cultural, elas próprias inscrevem-se em padrões alternativos e conflituantes com a cultura do domínio público (Rex, 1995). Kymlicka (1995) parte da constatação de que muitos grupos, apesar de partilharem dos direitos comuns de cidadania, estão excluídos da “cultura comum”, não apenas devido ao seu estatuto socioeconómico, mas essencialmente pela sua identidade sociocultural – a sua “diferença”. Contra os críticos que vêem na expressão da “diferença” um potencial fragmentador “de uma fraternidade alargada”, Kymlicka contrapõe que as reivindicações que visam o direito à diferença têm por objectivo, na sua generalidade, a incorporação. Neste sentido, sublinha que os direitos culturais possuem não apenas diferentes naturezas como são diversos nas suas consequências. Destes direitos distingue três tipos: a) direitos de auto-representação; b) direitos multiculturais; c) direitos de autogoverno. Os direitos de auto-representação consubstanciam-se em direitos especiais de representação política e decorrem da própria condição minoritária. Se a democracia

(procedimental) não é suficiente para abarcar todo o tipo de reivindicações dos seus cidadãos, é preciso criar condições de representatividade especiais. Os direitos multiculturais são dirigidos sobretudo aos imigrantes e minorias religiosas. Pretende-se, sem agravamentos para o sucesso integrativo económico e político, acomodar as particularidades culturais. Com efeito, segundo Kymlicka, a experiência tem mostrado que o reconhecimento destas não funciona como entrave à capacidade integrativa da cidadania, antes concorre para o aprofundamento da inclusão.

Quando se afirma que as sociedades estão gradualmente, e com o especial contributo da imigração, a tornarem-se multiculturais, uma tal constatação refere-se, usualmente, à coexistência da diversidade cultural no interior de uma mesma sociedade. Embora, segundo a opinião de certos teóricos,⁶ esta seja frequentemente exagerada, é esta diversidade que tende a receber, na linguagem política, o apodo de multicultural. Em termos práticos, os programas multiculturais implementados pelos Estados redundam geralmente na protecção e incentivo de certas práticas consideradas como traços característicos de determinadas comunidades – a culinária ou a música são emblemáticas nestas opções (Vermeullen, 1980). Castles (2000), defendendo uma noção de multiculturalismo mais abrangente, inventaria um conjunto de direitos concretos a serem consagrados numa sociedade “verdadeiramente” multicultural. Entre eles figuram o acesso pleno à cultura e à língua da maioria; o direito à manutenção das línguas e culturas minoritárias, considerado fundamental pelas organizações imigrantes na medida em que é através da língua e dos símbolos culturais que se promove a coesão da comunidade; o direito a diferentes estilos de vida e costumes, consequência lógica de uma sociedade que se transculturaliza gradualmente e que impõe modos de comunicação interculturais; e finalmente a igualdade educativa (Castles, 2000).

Todavia, assim como as perspectivas assimilacionistas foram criticadas pela vaga de pluralismo cultural, para recuperar uma expressão de Young (1993), os diagnósticos actuais sobre o multiculturalismo identificam uma situação de crise. Com efeito, autores como Hollinger (1995) ou Glazer (1997) propõem agora um modelo que inclua a diferença, mas que não fragilize a unidade. São essencialmente dois os alvos da crítica destes autores. Para Hollinger é preciso repensar a fragmentação étnica que conduziu ao “pentágono norte-americano”, com consequências de vulto na inscrição destas identidades nas agendas políticas e públicas; Glazer direcciona a sua crítica para os programas de *affirmative action* e os resultados antidemocráticos que, na sua opinião, deles têm resultado. Estes dois autores partilham, no entanto, um horizonte: a recuperação de uma unidade cívica capaz de integrar as diferenças de identidade num padrão cultural de reconhecimento comum. É também neste sentido que Alexander e Smelser defendem um modelo de contornos nacionais que acomode a diversidade de uma sociedade global (Smelser *et al.*, 1999). Que este modelo esteja a ser recuperado através de uma narrativa da democraticidade original da nação americana, tal revela que o Estado-nação está de regresso e com ele a identificação da cidadania qua cidadania nacional.

O multiculturalismo está morto. *Long live multiculturalism*

O diagnóstico que aponta para a crise do multiculturalismo parece ser partilhado por um leque alargado de actores institucionais. Muitas são as vozes críticas que apontam os excessos e distorções resultantes da aplicação dos seus princípios e muitos são, igualmente, aqueles que associam as suas teorias a uma determinada vertente política, criticando-o por essa promíscua aliança. Se em tempos a tendência foi afirmar em uníssono *"We are all multiculturalists now"* (Glazer, 1997), actualmente a melhor forma de descrever a situação será, porventura, *"Nobody is multiculturalist anymore"*. Convém, no entanto, temperar o entusiasmo. No aspecto prático não existe, nem nunca existiu, um único modelo multicultural. Os críticos do multiculturalismo esquecem frequentemente este facto e atacam um modelo abstracto que não possui correspondência com a realidade. Com efeito, os críticos mais aguerridos do multiculturalismo têm por alvo, não todo o multiculturalismo, mas aquilo que alguns autores entendem por "multiculturalismo forte" (Grillo, 2005; Vertovec, 2006).

Neste contexto, e para situarmos o debate em torno do multiculturalismo e suas modalidades, será importante ter em conta a distinção entre multiculturalismo forte e fraco (Grillo, 2005). No multiculturalismo "fraco" a *"diferença cultural é reconhecida na esfera privada, enquanto um grau elevado de assimilação é esperado na esfera pública do governo e da lei, no mercado, na educação e no emprego"*. Este tipo de multiculturalismo coincide com o que Entzinger (2000) designou "abordagem individual" à diversidade cultural, baseada em ideias de pluralismo liberal. Nas condições de multiculturalismo fraco, o Estado limita a sua intervenção à promoção do melhor entendimento entre diferentes culturas.

O multiculturalismo forte envolve a promoção e o reconhecimento das diferenças culturais na esfera pública, incluindo representação política. Tendo presente esta distinção, é fácil constatar que os opositores ao multiculturalismo se referem geralmente à margem possível de intervenção das diferenças culturais na esfera pública, mas que dificilmente terão em mente o "multiculturalismo fraco". Até porque se tornou impossível iludir o facto de vivermos em cidades – mais do que em sociedades – que são multiculturais. A ideia de uma sociedade multicultural, a partir do momento em que esta se funda nos limites do Estado-nação, numa altura em que a sua espessura e controlo se diluem em virtude da globalização, perdeu gradualmente o seu potencial normativo. Contudo, a discussão deixou de estar presa ao nível normativo, passando para o nível da constatação: por mais que neguemos o multiculturalismo na sua vertente normativa, ele preexiste a qualquer teorização, tornou-se a realidade das cidades actuais. Donde se torne um tanto ou quanto fútil opor o multiculturalismo ao cosmopolitismo. A nossa época cosmopolita criou cidades multiculturais. Na linguagem dos conjuntos, diríamos que a segunda expressão está contida na primeira. A melhor prova deste imbricamento é o facto de encontrarmos os mesmos símbolos e práticas multiculturais onde quer que nos desloquemos: os mesmos restaurantes chineses em Lisboa e em Praga, os mesmos índios paraguaios no Porto ou em Viena, as mesmas associações de capoeira nos Açores e em Moscovo. É como se uma imagem de marca tivesse criado *franchises* por todo o mundo e a "macdonaldização" da sociedade fosse suplementada pela etnização das

paisagens urbanas (Ritzer, 1993; Appadurai, 2004). E, por outro lado, pelas mesmas iniciativas para a promoção da coexistência étnica e para a protecção da diferença. A Europa e as suas cidades são inexoravelmente multiculturais.

Foi na decorrência desta constatação que Stuart Hall (2000) designou as sociedades contemporâneas por sociedades multiculturais, por oposição ao monolitismo que, segundo ele, o termo multiculturalismo encerrava. Designação provisória, como o próprio não se cansou de salientar, mormente quando a considerou uma “fórmula inacabada” que, não obstante a sua incompletude, seria a única passível de expressar e identificar esse complexo de “articulações, ideais e práticas sociais” característico do encontro entre culturas. Nesta acepção, o multicultural passa a ser somente um termo qualificativo, que “*descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo que retêm algo de sua identidade original...*” (Hall, 2000: 209), ao passo que “multiculturalismo” é substantivo. Diz respeito às estratégias e políticas adoptadas para governar ou gerir os problemas da diversidade e multiplicidade que surgem em sociedades multiculturais.

É possível recensear alguns sinais que apontam para o retorno das problematizações em torno das sociedades multiculturais. Em boa verdade, estas preocupações sempre se encontraram presentes, dado que as sociedades continuam a ser constituídas pela diversidade, o que muda são os modelos de governabilidade dessa mesma diversidade (Vasta, 2007; Vertovec, 2006). A etnização das paisagens urbanas constitui o pano de fundo para os modelos multiculturais actuais. Nenhum Estado europeu se eximiu, de uma maneira ou de outra, a criar condições de governabilidade da diferença cultural, sem que por isso, na sua maioria, tenham levado a cabo políticas compagináveis com o multiculturalismo “forte”. Se entendermos que uma sociedade é multicultural quando nela coexistem diferentes grupos étnicos ou religiosos e que a pertença a esses grupos é considerada formativa da identidade individual, então consideraremos que toda a política que tiver por objectivo a protecção desse laço é por definição multicultural. Que essa ligação se tenha tornado em si mesma importante faz parte do leque de questões que devemos endereçar aos críticos do multiculturalismo. Como diz Vertovec: “*As políticas multiculturais têm tido como seu principal objectivo a promoção da tolerância e respeito pelas identidades colectivas. Isto tem sido levado a cabo através do apoio a associações comunitárias e às suas actividades culturais, da monitorização da diversidade no local de trabalho, do encajamento de imagens positivas nos média e outros locais públicos, e da adaptação dos serviços públicos (incluindo educação, saúde, forças de segurança e tribunais) por forma a acomodar diferenças culturais em termos de valores, língua e práticas sociais*” (2006: 3).

Considerando o multiculturalismo como um modelo de governabilidade da diferença na *polis*, torna-se claro que este não é um modelo abstracto e que possui uma história de encadeamentos entre as reivindicações das minorias, a sua presença maior ou menor na esfera pública, e o modo como a cidade se foi adaptando à sua heterogeneidade social, cultural e económica crescente. A tese que aqui se arrisca

é a de qualificar o multiculturalismo, não como um modelo político, mas como um fenómeno social. Por este último entendemos um conjunto de práticas que responde a uma necessidade institucional, ou mais propriamente, que responde a modelos institucionais que possibilitam essas mesmas práticas (ver Douglas, 1987).

Basta recordar os trabalhos de Favell sobre as múltiplas filosofias do discurso integrativo. Em vez de princípios normativos, Favell (1998) explora aquilo que acontece na prática quando *dilemas multiculturais* se colocam. Ora este “na prática” traduz-se num conjunto de factores políticos complexos e de circunstâncias sociais, sujeitos a múltiplas interpretações, e que devem necessariamente ser integrados nos contextos próprios de emergência destes dilemas; os exemplos mais recentes seriam o caso do *foulard* em França, das caricaturas na Dinamarca ou da proibição dos minaretes referendada na Suíça. Este tipo de análise tem a vantagem de ter em conta casos específicos, isto é, procura estar firmemente ancorada na empiria e nas potencialidades do método comparativo, recusando desta forma o simplismo abstracto das análises da cidadania e as resultantes tipologias. Isto porque ao estribarmos as nossas análises em mecanismos que são essencialmente procedimentais, evacuamos a dimensão de confrontação interna que esses mesmos mecanismos encerram, quer quanto à sua constituição quer quanto à sua aplicação. Aquilo que nos é dado a ver como resultados directos de um mecanismo em perfeita sintonia com as restantes instituições, logo correspondendo funcionalmente às necessidades das mesmas, pode criar a ilusão de completude analítica que na realidade não possui; sobretudo quando existe um fosso entre a sua enunciação e a sua aplicação. Ou melhor, usando a expressão consagrada por Favell, em torno de *dilemas multiculturais* que são colocados às democracias liberais. Porém, há duas coisas a obstar a esta formulação algo esquemática. Primeiro, dir-se-ia que apenas as democracias liberais se confrontam com dilemas multiculturais. Nada nos autoriza a aceitar isto como premissa e a experiência histórica desmente-o abundantemente. Segundo, não são certamente apenas as democracias liberais que transformam este tipo de confrontos em dilemas; nem tão-pouco são eles as mais das vezes objectivamente reconhecíveis enquanto dilemas por todos os agentes envolvidos. Recorrendo a um exemplo, suponhamos que o casamento combinado, assim como é praticado pela maioria dos hindus, representa um dilema para uma sociedade que considere que nos negócios do coração a única interferência que deve existir é a da livre escolha individual. Deixemos de parte, por ora, a questão de saber em que condições é que pode existir uma escolha verdadeiramente individual; basta que os indivíduos envolvidos nessa escolha acreditem que a fizeram por moto próprio. Por conseguinte, para uma sociedade onde o primado é o do individualismo e da escolha autónoma, o casamento combinado apresenta um dilema; mas para uma sociedade, ou grupo, onde a escolha individual não representa uma necessidade da existência moral, o dilema não se coloca; em última análise nem sequer existe um espaço simbólico, institucional e discursivo no qual a prática seja considerada um dilema. Da mesma forma, a escolha individual em questões amorosas, onde o primado é o do individualismo, nunca representa um dilema. Mas do lado hindu deverá, por princípio, ser considerado um dilema. Conclusão: aquilo que surge como dilema multicultural a um dos grupos não tem necessariamente de ter correspondência com os dilemas de outros grupos. Torna-se, por conseguinte, mais complexo do que a simples resolução de dilemas

multiculturais através do dialogismo (Parekh, 2000). Com efeito, o dialogismo pres-supõe que ambos os lados se encontram de acordo sobre os princípios que regem o diálogo. Ora, nestes “dilemas” é frequente que sejam as posições das minorias a serem dilematizadas e não a das maiorias (ou não existe à partida nenhuma definição partilhada sobre o que pode constituir um dilema). Tal não significa que o dialogismo não seja um modelo frutuoso na resolução de dilemas, sejam lá eles quais forem. De resto, uma democracia pura deve funcionar segundo as regras do dialogismo igualmente puro, como Habermas bem intuiu. Contudo, a auto-referencialidade dos argumentos encerrada na premissa multicultural de que a minha cultura cauciona a minha posição limita substancialmente a margem dos possíveis nesta estrutura dialógica. O dialogismo só pode funcionar se recorrer a argumentos externos aos seus próprios campos de sentido. Não basta que nos coloquemos no lugar do outro, como pretende Parekh, teremos que nos des-situar em relação aos investimentos específicos dos grupos em confronto. Assumo que os grupos se encontrem em confronto, umas vezes por questões específicas outras vezes por questões mais abrangentes, porque sem confronto não existe, logicamente, dilema.

É claro que muita da discussão em torno do multiculturalismo se baliza pela questão da definição das fronteiras entre a esfera pública e a privada e sobre qual o nível de interferência entre estas que pode ser tolerado, do qual decorrem, em certa medida, os qualificativos de fraco e forte para o multiculturalismo. Porém, ao que estas deslocações de fronteiras não obedecem certamente é a meros argumentos lógicos inseridos numa estrutura de debate racional do tipo habermasiano. Onde nos parecer pouco realista a proposta de Parekh de resolver diferendos, ou dilemas, multiculturais através do dialogismo. Então perguntar-se-á a que factores obedecem as deslocações de fronteiras.

Uma perspectiva diferente enfatiza aquilo que Benhabib (2007) designou por *iterrações democráticas*. Segundo esta interpretação, o que acontece é que os direitos das minorias e dos imigrantes vão alargando o seu âmbito e alcance em virtude da conjugação de diversos factores próprios do funcionamento da cidadania. Note-se que ainda nos encontramos em pleno terreno dos direitos e da cidadania como elementos definidores da pertença, ou seja, ainda nos encontramos reféns de uma perspectiva exacerbadamente normativa. Sem dúvida é porque a cidadania é construída como a categoria sinalizadora de uma pertença que pode ser problematizada. Problematização tanto mais ingente quanto esse mesmo *locus* de incidência e fechamento da cidadania enquanto pertença – o Estado-nação – perde gradualmente poder normativo. As tendências centrífugas têm sido exaustivamente enumeradas (Bauböck, 2002; Feldblum, 1998), por isso aqui contentar-nos-emos com colocá-las sob a designação genérica de desnacionalização (Sassen, 2007).⁷

Seria, contudo, demasiado limitado pensarmos que a abordagem normativa não possui as suas virtudes. Desde logo porque a dimensão de confrontação intrínseca ao próprio funcionamento e jogo democrático encontra-se contida na noção de iterrações democráticas. O conceito de iterrações democráticas descreve precisamente aquilo que entendemos como sendo os aspectos dinâmicos da democracia por oposição aos modelos demasiado estáticos e, subseqüentemente, normativos. Aprofun-

dando e estendendo o âmbito do conceito, Benhabib esclarece que este refere-se aos “processos complexos de argumentação pública, deliberação e troca através dos quais os princípios e reivindicações relativos a direitos universais são contestados e contextualizados [...] através das instituições políticas e legais assim como das instituições da sociedade civil”.⁸ E acrescenta que não apenas as instituições políticas no sentido “forte” se encontram incluídas como também aquelas que fazem parte do tecido associativo e os média. Não deixa de ser interessante que a autora exclua destes processos as próprias instituições que porventura sobre eles mais reflectem, sendo que têm por função dotá-los de sentido e de um léxico: as instituições produtoras de conhecimento, com especial relevo para o campo académico. Acresce que, se a iteração, segundo a autora, é o mecanismo pelo qual se aprofundam os processos reflexivos e, logo, o alargamento dos direitos,⁹ então o papel da academia revestir-se-á de particular importância. Na medida em que a iteração não tem por função apenas criar réplicas, mas no acto de repetição de um conceito ou termo redefini-lo e atribuir-lhe novos significados, a intervenção académica é central nos processos de apropriação, redefinição e fixação (provisória) dos seus múltiplos significados. Em resumo, a iteração gera uma polissemia que é fundadora do horizonte político da democracia.

No entanto, convém notar que esta incidência nos direitos exclui do seu horizonte teórico outras vertentes das iterações democráticas, como sejam as identificações (mais do que as identidades),¹⁰ as estratégias grupais, as representatividades e as solidariedades. Estas, por sua vez, devem necessariamente ser tidas em conta quando abordamos a integração nacional e a ambiguidade da identidade nacional ou, mais precisamente, das “identificações nacionais”. Sucede que a nação, mesmo quando considerada como o *locus* ideal da prática e realização democrática através da lógica da representação,¹¹ sempre se constituiu nesta dualidade. Neste sentido, a ideia de “iteraões democráticas” é inteiramente justa no que concerne aos processos, mas extraordinariamente abstracta no que respeita aos conteúdos.

Embora concordando com a premissa segundo a qual as democracias actuais activam processos iterados de deliberação, discurso público e regulação, já se compreende menos por que razão deverão estes vectores restringir-se às “reivindicações de direitos universais”? Em boa verdade, Benhabib (2007) está a pressupor que a linguagem dos direitos humanos assim como os seus referentes são os termos mediadores da integração e da pertença. Assim, não deixando de reconhecer a diversidade de experiências históricas, culturais e jurídicas que podem ser encontradas consoante os contextos, a autora postula um “direito humano à pertença”, decorrente de princípios éticos inalienáveis da prática de cidadania e naturalização. Mas uma tal assunção contradiz fundamentalmente um dos aspectos centrais na ideia de “iteraões democráticas”, a saber, que nunca existiu uma sobreposição completa entre “soberania territorial” e “voz” democrática.

Se assim for, e estamos inteiramente tentados a concordar, então não adianta propor uma espécie de metadiscursividade ancorada em princípios éticos e políticos. No fundo esta é igualmente manipulável e apropriável por investimentos e estratégias concretas dos poderes constituintes do *demos* que procedem sistematicamente a

reajustamentos e reagregações.¹² A própria natureza das iterações democráticas implica a impossibilidade de uma metaposição ética que justificasse as acções e elaborações de pertença. Sucede que é mais crível que esta sirva basicamente de orientação, mas não constitui o sistema normativo *per se*, nem tem que ter uma necessária tradução prática do mesmo. Ou seja, não há nada neste esquema que autorize a postular a existência de um *a priori* que active uma reflexividade autoconstitutiva inclusiva; ela pode igualmente ser de natureza exclusiva, sem por isso deixar de activar e invocar reajustamentos da fronteira do *demos* (mesmo que imaginária).

O problema reside no carácter contingente da universalidade da democracia e dos direitos que lhe assistem, sendo que este não se torna problemático apenas porque não acomoda direitos específicos, como os comunitaristas alegariam, mas sobretudo, porque parte de uma idealização da forma como os julgamentos são expressos nas democracias liberais. Com efeito, entre as articulações idealizadas coadjuvadas pelos teóricos dos direitos e a constatação empírica dos processos decisórios existe um hiato. E este só será colmatado se tivermos presente que as decisões e posições tomadas por actores específicos devem bem mais “*a uma combinação de pragmatismo, habitus institucional e (eventualmente) questão de princípio do que a concepções ideais da pertença política*” (Favell e Modood, 2003).¹³

Considerações finais

Não partilhando inteiramente da análise de Kymlicka (2007), designadamente o seu *tour de force* relativamente à integração das políticas culturais no paradigma liberal, não deixamos por isso de concordar com o seu diagnóstico mais recente. Em traços gerais, Kymlicka constata a expansão dos direitos das minorias verificada no após-Guerra-fria, nomeadamente, e no contexto europeu, com a obrigatoriedade de implementação do *acquis communautaire*, também em matéria de protecção dos direitos etno-culturais das minorias nacionais. Este é apenas um exemplo; outros poderiam ser dados, mas para não sermos exaustivos, o autor identifica uma tendência global quer no discurso político quer na implementação de normas legais internacionais no sentido da protecção dos direitos dos imigrantes, das minorias nacionais e dos grupos indígenas, tendência essa que ele considera uma “verdadeira revolução” no campo das relações internacionais. Embora, mais uma vez, a conclusão se estribem na análise, conquanto aturada, dos preceitos legais e da adopção destes por parte dos estados e organizações internacionais, o sentido último desta constatação afigura-se-nos acertada.

Descrevemos sucintamente um processo de alargamento da cidadania que pensamos ter-se desenrolado no após-guerra com a consideração cada vez mais presente dos direitos das minorias, não apenas do seu reconhecimento enquanto entidades (comunidades) passíveis de reivindicar uma identidade própria - mas não necessariamente exterior, antes suplementar, ao Estado-nação -, como também no ajustamento dos direitos conferidos pelo espaço permanentemente incompleto da cidadania, quando esta é considerada para além da sua natureza estatutária, deslocando-se assim para a sua construção prática.¹⁴ O processo descrito foi, em boa verdade, fun-

damentalmente “lido” através dos diversos posicionamentos teóricos, das suas articulações e desenvolvimentos, e menos, bem menos, recorrendo ao acontecimento histórico, ao encadeamento das lutas pelo alargamento desses mesmos direitos, ou sequer às tensões provocadas na coesão social pelas novas presenças e reivindicações. Melhor dito, prestou-se maior atenção às filiações teóricas do que à historicização desse mesmo alargamento. Esta última, certamente pertinente, não constituiu no entanto o objectivo deste texto.

Importa no entanto assinalar que é hoje difícil iludir o facto de um crescente número de organizações internacionais, governamentais, semi-governamentais, e não governamentais disseminarem um discurso unívoco de necessidade de acomodação da diferença. Certamente, este discurso não tem como pólo aglutinador a defesa da identidade, mas antes é intersectado por várias contribuições provenientes de formações discursivas atinentes à assunção dos direitos humanos ou outras cuja saliência recai sobre os princípios de justiça redistributiva. Nos termos actuais, é igualmente inegável que as atitudes típicas em relação à pluralidade cultural e étnica não deixaram de ser feridas de uma certa ambiguidade. O caso dos muçulmanos parece-nos ser o mais paradigmático desta difícil conjugação entre a necessidade de respeitar, de certa forma, de consagrar permanentemente, os direitos humanos e um discurso identitário que é refractário a esses mesmos direitos humanos. A oposição seria, obviamente, referir que os direitos humanos são um discurso ocidentalizado por isso mesmo negador da alteridade do Islão. Não nos interessa aqui explorar estas descoincidências éticas, apesar de termos presente que elas adquiriram uma importância ampliada na nova ordem mundial. Importa sublinhar que estas ambiguidades estão sobremaneira presentes nos diversos “dilemas culturais” que se vão colocando às sociedades multiculturais.

Uma outra vertente de análise coloca a tónica na reprodução dos processos estruturais do tardo-capitalismo identificando o multiculturalismo como uma lógica (retórica, por vezes) de cobertura desses mesmos processos. Podendo esta análise conter algum acerto, diz-nos relativamente pouco daquilo que são as políticas concretas de gestão da diversidade nas cidades. Seja qual for a lógica subjacente, o facto é que a gestão da diversidade, em maior ou menor escala, entrou definitivamente nas agendas políticas dos decisores públicos. Os nomes pelos quais se designa esta mobilização de recursos para a acomodação de espaços e símbolos criados e reproduzidos pelas minorias imigrantes e étnicas variam. Podem ir desde “super-diversidade” até “controlabilidade da diferença” ou a mais nacional “diálogo intercultural” não deixando por isso de convergir relativamente à ideia segundo a qual, – à revelia dos investimentos ideológicos que possam ser assinalados nas posturas defensivas ou detractoras desta mesma “gestão” –, a institucionalização da governabilidade da diversidade inscreve-se numa pragmática inclusiva de acomodação de diferenças culturais e étnicas. Sucede que esta é fácil de constatar na disseminação de boas práticas, nos preceitos legais implementados ou na intervenção estatal a favor da defesa dessa mesma diversidade.

Existe igualmente polémica em torno de saber, afinal em que consiste essa propalada diversidade? Será ela cultural, estritamente cultural, ou responderá antes a de-

sigualdades económicas, sociais e, inclusivamente, políticas? Será que não estamos a amplificar demasiado a dimensão cultural deixando na sombra outras dimensões porventura mais relevantes? Mais uma vez, são tudo questões pertinentes a merecerem escrutínio científico e confronto com cada caso particular. A nosso ver não rebatem de maneira nenhuma a constatação anterior. Mesmo que esta careça ainda de uma definição homogénea e operativa de forma a que dela se pudessem extrair abordagens idênticas para contextos diversificados, em nada obsta que ela tem sido uma espécie de signo orientador de um conjunto de opções políticas que passaram a aceitar como incontestável que a assimilação não funciona num mundo globalizado, por onde perpassam diásporas simultâneas, em processos de imigração e re-migração, e onde o sentido de pertença tende a transnacionalizar-se.

Notas

¹ Na medida em que uma das condições para a existência do Estado é um mínimo de autarcia económica, este organiza um mercado interno por forma a consolidar-se (Smith, 1991:14).

² Acusando os imigrantes de dessacralizarem a identificação com a França, a Frente Nacional propalou o *slogan*: "Être français, cela se mérite" (cit. in Brubaker, 1992: 138).

³ É assim que Gellner (1994) concebe a emergência da sociedade civil: uma cultura literária uniformizada permitiu a superação dos particularismos, o advento do industrialismo e a expansão das comunicações, e uma identidade civil ao invés das afiliações comunitárias.

⁴ A categorização é de Kymlicka e Norman (1997)

⁵ Os grupos oprimidos são, segundo Young (1995), todos os que são vítimas de exploração, marginalização (desemprego), de imperialismo cultural (estereótipos) e de preconceitos.

⁶ Hollinger (1995) compara a diversidade do "pentágono cultural" norte-americano com a situação de imigração nos primórdios do século XX, chegando à conclusão que a sociedade americana já foi bem mais diversificada etnicamente. Para a Europa, De Swaan observou, num artigo de jornal, o mesmo fenómeno na Holanda, utilizando a designação de monocultura para caracterizar a actual sociedade holandesa (Vermeullen, 1998:7).

⁷ Segundo Sassen (2007: 299): "It is largely at the top and at the bottom of the social system that the national state has weakened its grip in shaping the experience of membership and identity". E, de acordo com a noção de "classes globais" defendida por esta autora, estas não decorrem de uma cidadania transnacional, elas encontram-se ancoradas em redes globais, cujos nós inserem localmente [cidades globais, instituições transnacionais, etc.] - trata-se, antes, de inserções nacionais. Por conseguinte, as classes globais são sobretudo *desnacionalizadas*.

⁸ Nas palavras da autora, "I named 'democratic iterations' those complex processes of public argument, deliberation and exchange through which universalist rights claims are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and repositioned, throughout legal and political institutions, as well as in the associations of civil society" (Benhabib, 2007: 447).

⁹ "Through such iterative acts a democratic people which considers itself bound by certain guiding norms and principles reappropriates and reinterprets these, thus showing itself to be not only the subject but also the author of the laws." (Benhabib, 2007: 454)

¹⁰ Brubaker, ao recusar a tendência reificadora que julga encontrar em noções como a de identidade ou etnicidade, opta pelo conceito de "identificações" o qual nos permite analisar o discurso identitário sem assumir a existência de identidades substanciais.

¹¹ Esta formulação, que é rejeitada por muitos teóricos (Mary Kaldor, David Hell, *inter alia*), é substancialmente defendida por Benhabib, na esteira das concepções de democracia advogadas por Hanna Arendt: "What we cannot change, despite all institutional configurations, is the logic of representation which forces delineation or demarcation of units of representation from one another. Even world citizenship within a federated structure cannot solve this riddle." (Benhabib, 2007: 448).

¹² Diz Benhabib: "While the demos, as the popular sovereign, must assert control over a specific territorial domain, it can also engage in reflexive acts of self-constitution, whereby the boundaries of the demos can be readjusted and democratic sovereignty itself can be disassembled or reagggregated." (Benhabib, 2007: 449-450).

¹³ Vale a pena citar em extenso a seguinte passagem de Modood e Favell (2003): "For sure, there is much enlightenment to be had from clear reflection on the normative principles at work in liberal reasoning. However, as we have suggested, such a way of approaching real life policy problems is, to say the least, an odd way of characterising the nature of issues as they in fact appear in real legal or policy making situations. The idealisation of how judgements are made in liberal democracy in fact works through a dangerous denial of this fact, which creates a gap between the idealised articulation of how liberal democracy should work and the empirical understanding of how in fact people in decision making positions make decisions; usually, through a combination of pragmatism, institutional habit and [perhaps] a sense of principle".

¹⁴ Esta perspectiva é convergente com a noção de Sassen quando esta se refere à cidadania como um “incompletely theorised contract” entre o Estado e os sujeitos. É incompleto porque o seu significado é condicionado historicamente, ou seja, esta instituição formal, por causa da sua incompletude, é passível de acomodar a mudança (2007: 277).

Referências Bibliográficas

- Alexander, J. C. (1988), “Core solidarity, ethnic outgroup, and social differentiation”, in *Action and It's Environments: Toward a New Synthesis*, Nova Iorque: Columbia University Press, pp. 78-106.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso.
- Appadurai, A. (2004), *Dimensões Culturais da Globalização*, Lisboa: Teorema.
- Barbalet, J. M. (1989), *A Cidadania*, Lisboa: Editorial Estampa.
- Bauböck, R. (1996), “Social and cultural integration in civil society”, in Bauböck, R., Heller, A. e Zolberg, A. R. (orgs.), *The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Avebury, UK: Aldershot, pp. 67-131.
- Bauböck, R. (2002), “Political community beyond the sovereign State, supranational federalism, and transnational minorities”, in Vertovec, S. e Cohen, R. (orgs.), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, Practice*, Oxford: Oxford University Press.
- Bhabha, H. K. (1995), “Cultural diversity and cultural differences”, in Ashcroft, B., Griffiths, G. e Tiffin, H. (orgs.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres: Routledge.
- Bendix, R. (1996), *Nation Building and Citizenship: studies of our changing social order*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Benhabib, S. (2007), “Democratic exclusions and democratic iterations: dilemmas of just membership and prospects of cosmopolitan federalism”, *European Journal of Political Theory*, vol. 6, p. 447 [disponível em: <http://ept.sagepub.com/cgi/content/abstract/6/4/445>]
- Billig, M. (1985), *Banal Nationalism*, Londres: Sage Publications.
- Brubaker, R. (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brubaker, R., (2004), “Civic and ethnic nationalisms”, in *Ethnicity without Groups*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 132-146.
- Bryant, C. G. A. (1995), “Civic nation, civil society, civil religion”, in Hall, J. (org.), *Civil Society*, Cambridge: Polity Press, pp. 136-157.
- Castles, S. (1999), “Citizenship and the other in the age of migration”, in Davidson, A. e Weekley, K. (orgs.), *Globalization and Citizenship in the Asia-Pacific*, Londres: Macmillan Press, pp. 27-48 [p. 32].
- Castles, S. (2000), *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, Londres: Macmillan Press, p. 12.
- Connor, W. (1996), “Beyond reason: the nature of the ethnonational bond”, in Hutchinson, J. e Smith, A. D. (orgs.), *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press, pp. 69-75.
- Delanty, G. (1996), “Beyond the Nation-State: national identity and citizenship in a multicultural society – a response to Rex”, *Sociological Research Online*, vol. 1, n.º 3.

- Douglas, M. (1987), *How Institutions Think*, Londres: Routledge.
- Entzinger, H. (2000), "Future trends in European migration: sociological perspectives", comunicação apresentada na conferência "What Europe for tomorrow", Viena, 27-30 de Setembro.
- Favell, A. (1998), *Philosophies of integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Londres: MacMillan.
- Feldblum, M. (1998), "Reconfiguring citizenship in Western Europe", in Joppke, C. (org.) *The Challenge to the Nation-State. Imigrants in Western Europe and the United States*, Oxford: Oxford University Press, pp. 231-270.
- Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Gellner, E. (1994), *Condições da Liberdade*, Lisboa: Gradiva
- Glazer, N. (1997), *We Are All Multiculturalist Now*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grillo, R. (2005), "Backlash against diversity? Identities and cultural politics in European cities", *Compas Working Paper 14*, University of Oxford.
- Habermas, J. (1994), "Citizenship and national identity", in van Steenberger, B. (org.), *The Condition of Citizenship*, Londres: Sage Publications, pp. 20-35.
- Habermas, J. (1998), *Après l'État-nation: une nouvelle constellation politique*, Paris: Fayard, p. 82.
- Hall, S. (2000), "Conclusion: the multi-cultural question", in Hesse, B. (org.), *Un/settled Multiculturalisms. Diasporas, entanglements, "transruptions"*, Londres: Zed Books, pp. 210-223.
- Hollinger, D. (1995), *Post-Ethnic America: Beyond Multiculturalism*, Nova Iorque: Basic Books.
- Hutchinson, J. e Smith, A. D. (orgs.) (1996), *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press
- Kymlicka, W. e Norman, W. (1997), "El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *La Política: Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, n.º 3, Outubro, pp. 5-39 [pp. 5-6].
- Kymlicka, W. (2007), *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, T. H. (1964), "Citizenship and social class", in *Class, Citizenship, and Social Development: Essays by T. H. Marshall*, Nova Iorque: Anchor Books.
- Modood, T. e Favell, A. (2003), "The Philosophy of Multiculturalism: The theory and practice of normative political philosophy", in Finlayson, A. (org.), *Contemporary Political Philosophy: A Reader and Guide*, Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 484-495.
- Parekh, B. (1995), "The Rushdie affair: research agenda for political philosophy", in Kymlicka, W., *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, pp. 303-320.
- Parekh, B. (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rex, J. (1995), "Political sociology of a multicultural society", in Dunne, M. e Bonazzi, T. (orgs.), *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Londres: Keele University Press.
- Rex, J. (1996), "National identity in the democratic multi-cultural State", *Sociological Research Online*, vol. 1, n.º 2.

- Ritzer, G. (1993), *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Sassen, S. (2007), *Territory, Authority, Rights: from Medieval to Global assemblages*, Princeton: Princeton University Press.
- Schnapper, D. (1998), *La relation à l'autre: Au coeur de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard, NRF Essais.
- Smelser, N. e Alexander, J. (1999), *Diversity and its Discontents: Cultural Conflit and Common Ground in Contemporary American Society*, Pinceton: Princeton University Press.
- Smith, A. D. (1986), *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, A. D. (1991), *National Identity*, Londres: Penguin Books, p. 14.
- Solomos, J. (1990), "Changing forms of racial discourse", *Social Studies Review*, Novembro, pp. 74-78.
- Turner, B. (1994), "Postmodern culture/modern citizens", in van Steenbergen, B. (org.) *The Condition of Citizenship*, Londres: Sage, pp. 153-68.
- Vasta, E. (2007), "Accommodating diversity: why current critiques of multiculturalism miss the point", *Compas Working Paper*, n.º 53, Oxford: University of Oxford.
- Vermeullen, H. (1998), "Immigration, integration and the politics of culture", *Working Paper*, n.º 5, SociNova, FCSH-UNL, p. 7.
- Vermeullen, H. (2000), *Imigração e Diversidade Cultural*, Lisboa: FCSH-Universidade Nova de Lisboa.
- Vertovec, S. (2006), "The emergence of super-diversity in Britain", *Compas Working Paper*, n.º 25, Oxford: University of Oxford.
- Young, I. M. (1993), *The Rising Tide of Cultural Pluralism*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Young, I. M. (1998), "Polity and group difference: a critique of the universal citizenship", in Beiner, R. (org.), *Theorizing Citizenship*, Albany, NY: Suny Press, pp. 175-207.
- Weber, M. (1995), *Économie et Société*, vol. I, cap. III, Paris: Plon, col. Agora.
- Weber, M. (1995), *Économie et Société*, vol. II, cap. IV, Paris: Plon, col. Agora.