

CIES e-WORKING PAPER N.º 87/2010

## **Diferença e integração**

NUNO OLIVEIRA

*CIES e-Working Papers* (ISSN 1647-0893)

Av. das Forças Armadas, Edifício ISCTE, 1649-026 LISBOA, PORTUGAL, [cies@iscte.pt](mailto:cies@iscte.pt)

**Nuno Oliveira** é doutorando em Sociologia no ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa e assistente de investigação no CIES, ISCTE-IUL. Entre outras actividades, trabalhou como DNE (*Detached National Expert*) na *Fundamental Rights Agency* em Viena de Áustria e foi coordenador do *National Focal Point* português da rede Raxen (*Racism and Xenophobia Network*). Os seus interesses têm incidido nas questões ligadas à integração de imigrantes, racismo e preconceito e, mais recentemente, nas dinâmicas de construção de categorias étnicas por parte das instituições centrais. E-mail: [nuno.filipe.oliveira@iscte.pt](mailto:nuno.filipe.oliveira@iscte.pt)

## Resumo

Este artigo visa reflectir sobre a governabilidade 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 e postulámos que a cidadania, enquanto estatuto que estabelece um elo entre o indivíduo e um dado Estado, encontra-se permanentemente em tensão, pela indefinição própria entre uma primordialidade identitária e uma solidariedade universalista expressa naquilo que Schnapper designou “sociedade dos cidadãos”. Advogamos que o potencial inclusivo da cidadania deve ser perspectivado em termos da construção permanente desse mesmo potencial e não como uma propriedade inerente às instituições democráticas. Neste sentido, inclinamo-nos para uma concepção de democracia enquanto arena de iterações democráticas em detrimento de uma concepção mais normativa e procedimental. A governabilidade da diferença é o espaço dessa permanente negociação entre as instituições de uma determinada arena política, as comunidades suas interlocutoras, e os processos de deliberação e troca que se estabelecem entre os actores e as suas reivindicações apresentadas na esfera pública. A este espaço dinâmico e mutável damos o nome de multiculturalismo. Por conseguinte, defendemos que a governabilidade da diferença deve ser entendida por relação com uma concepção dinâmica da democracia, que não se restrinja a postular, por um lado, o universal como horizonte e, por outro, a incompatibilidade entre esferas distintas e essencializadas num contexto de heterogeneidade cultural.

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

## **Abstract**

This article reflects on the governability of difference in present-day societies, on the basis of two premises: a) nations are legal and symbolic constructions, i.e. the space where they belong is defined by a normative (civic) dimension and a cultural (identifying) dimension; b) rather than a status, citizenship is a practice that is closely articulated with the dynamics of democratic institutional spheres. From these statements we elicit the idea of the duality of the nation-state and postulate that citizenship, as a status establishing a link between the individual and a given state, is permanently under tension because of the intrinsic blurriness between the primordality of identity and the universalist solidarity expressed in what Schnapper termed the “community of citizens”. We argue that the inclusive potential of citizenship should be viewed in terms of the permanent construction of that same potential and not as an inherent property of democratic institutions. For this reason, we incline towards the notion of democracy as an arena of democratic iterations, to the detriment of a more normative and procedural notion. The governability of difference is the space of that permanent negotiation between the institutions of a particular political arena, the communities that are its interlocutors, and the deliberation and exchange processes that are established between actors and the claims they make in the public sphere. We term this dynamic and changeable space multiculturalism. As a consequence, we argue that the governability of difference should be understood in relation to a dynamic conception of democracy that is not limited to postulating the universal as a horizon, on the one hand, or the incompatibility between distinct and essentialised spheres in a context of cultural heterogeneity, on the other.

**Key-words:** citizenship, nation-state, immigration, democracy, multicultural dilemmas, democratic iterations

## **Breve resenha sobre as origens e difusão da identidade nacional moderna**

### *As duas nações*

Há mais de uma década atrás, o filósofo político Kymlicka 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 e Wayne, 1997: 5-6). 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, 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,<sup>1</sup> o incremento de uma burocracia racional-legal que, seguindo Weber, afirma a sua legitimidade no princípio racional-argumentativo e já não na sacralização carismática (Weber, 1995: vol. I, cap. III), e um sistema de ensino endogeneizado e dominado pelo Estado, organizado para sustentar as novas instituições económicas e políticas, tais 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 (Gellner, 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

---

<sup>1</sup> 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).

*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 conflitantes 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 “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. Onde 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, 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: vol. II, cap. IV).

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 é que são os nacionalistas que produzem a nação; o nacionalismo inventa a nação onde ela não existe (Gellner, 1983). Para Habermas, 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 (Habermas, 1994). Anderson (1983: 4) 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 este autor, 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” (cit. em Hutchinson e Smith, 1996: 6). 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, 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 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 (1992) 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. 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 culturais, 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 e Davidson, 2000: 12). A cidadania adquiriu desta forma uma conotação cultural que reflecte, na concepção de Schnapper (1998 : cap. XII), a “particularização do universal”.

As migrações internacionais e a globalização, ainda na opinião de Castles, agudizam as contradições inerentes à cidadania. Desde logo: “The principle of citizenship for all members of society demands the inclusion of new ethnic minorities into the political community; the principle of national belonging demands their exclusion.” (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. em 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 no seu território; 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”.<sup>2</sup> 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, o que esta diversidade de padrões inclusivos significa – mesmo nas nações assumidamente cívicas – 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, “civil society cannot be taken for granted [...]. Openness to difference and civility have to be continuously taught and learned.” (Bryant, 1995: 148) Esta interpretação, que enfatiza a importância inclusiva da sociedade civil, converge com a ideia de Bauböck (1996), segundo a qual “as características das sociedades civis criam as condições de integração dos imigrantes”. 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 designou “solidariedade civil”. Partindo de uma revisão do corpo teórico onde se inserem as concepções de *nation-building*, sobretudo da sua versão

---

<sup>2</sup> Acusando os imigrantes de dessacralizarem a identificação com a França, a Frente Nacional propalou o *slogan*: “Être français, cela se mérite” (cit. em Brubaker, 1992: 138).

historicizada elaborada por Bendix, 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, 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.

Assim, como Alexander e outros a concebem, esta “esfera civil” surge dotada de uma autonomia exacerbada (ver, para além de Alexander, 1988; Jacobs, 1996). Pressupõe-se a existência de uma esfera social autónoma – o núcleo da sociedade civil –, possuidora de uma moral *sui generis*. Contudo, como afirma Bryant, mesmo reconhecendo a existência de uma esfera de associação entre os cidadãos autónoma em relação ao Estado e ao mercado, a capacidade de associação civil tem de ser efectivada no enquadramento da lei e do costume – isto é, tem que ser legitimada. Embora esta seja informada pela lei e pelas políticas públicas, tal não implica, no entanto, a sua dependência. Nisto basicamente converge com Bauböck, quando este situa a sociedade civil na intersecção das três principais instituições sociais: o Estado, o mercado e a família (Bauböck, 1996: 86). Ao existir enquanto estrutura intermédia, a sociedade civil gere os conflitos entre os três pólos institucionais. A maior ou menor aproximação entre a prática política e um destes pólos caracteriza o grau e natureza da inclusão da sociedade civil.

A construção do Estado e do processo de inclusão gradual de franjas excluídas da população teve a designação genérica de *nation building*. As abordagens sociológicas

e históricas que se filiam nesta perspectiva, tradicionalmente, incidiram sobre os elementos estruturais da construção do Estado. Alexander, retomando a tradição, propõe, no entanto, um modelo que enquadre factores subjectivos nos processos de incorporação, rejeitando concepções que os tendem a perspectivar como meros epifenómenos. Sendo as nações construções históricas (Anderson, 1983) e não entidades universais, são, *ipso facto*, constituídas por grupos que partilham categorias distintivas em torno das quais organizam a sua solidariedade, como atrás foi referido. Ao nível da incorporação de minorias, diz Alexander 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 – porque é esse de facto o resultado pretendido – da segunda na primeira.

Para Brubaker, 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”.

Para países que outrora foram potências imperiais, segundo Schnapper, a memória imperial inscrever-se-ia indelevelmente nos códigos da nacionalidade. Mesmo que esta não marcasse uma distância radical e incomensurável entre as políticas de imigração e de atribuição da nacionalidade, não restam dúvidas que, consoante o modelo colonial, as práticas foram diferentes (Schnapper, 1992).

### ***Pluri... multi... unicultural***

A cidadania não é um conceito uniforme; antes abarca uma pluralidade de dimensões que, complementando-se, concorrem para o seu aprofundamento. As migrações internacionais colocam aos Estados o imperativo de repensar as suas políticas de

admissão, mas também a distribuição de recursos e a atribuição de direitos a cidadãos e estrangeiros (Klusmeyer, 2000: 1). Embora o sucesso da inclusão não se deva apenas aos direitos de cidadania, a verdade é que, quanto mais diferenciados estes forem, maiores são as probabilidades de esta resultar deficiente (Castles e Davidson 2000; Aleinikoff e Klusmeyer 2000). Tornou-se plausível afirmar que, no que respeita à integração dos imigrantes, existe um consenso mínimo sobre a necessidade de cumprir, através da lei, os preceitos dos direitos humanos (Soysal, 1994); contudo os alcances da sua aplicação são diversos e parecem funcionar de acordo com lógicas organizacionais internas que, em certa medida, são influenciadas por idiomas culturais específicos, como referido anteriormente.

No modelo clássico, a cidadania é tanto um estatuto como uma identidade, fundindo os legados divergentes da territorialidade estatal e do republicanismo. Se a cidadania fundou uma relação directa entre o Estado e o cidadão, isto é, sem corpos mediadores que estabeleçam qualquer outra forma de incorporação, tal deveu-se essencialmente ao universalismo das suas instituições – é aliás esta semântica universalista que delinea os parâmetros de integração sistémica das sociedades modernas.<sup>3</sup> Este modelo de integração reveste-se de uma lógica mediadora, suportada no direito e, mais exactamente, na igualdade perante a lei. A cidadania democrática é a expressão da igualdade codificada através da lei. Esta acepção da cidadania enquanto fundada em direitos foi consagrada sobretudo pela obra de Marshall. Esta concepção, por enfatizar essencialmente os direitos, preterindo as obrigações, foi a justo título designada cidadania passiva (ver, entre outros, Kymlicka e Wayne 1997: 8). Com efeito, a extrema focagem nos benefícios privados escamoteia a necessidade de participação na vida pública.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> “Social systems develop universalist rules of inclusion which offer participation only under system-specific auspices. Inclusion in social systems tends to become universalist when no one can be excluded from participation on other grounds than those defined by the system-specific operations. [...] In evolutionary perspective, inclusion in social systems becomes fully universalist the more the social systems become separate from one another and differentiate internally.” (Halfmann, 1998: 516)

<sup>4</sup> Habermas, Miller, Held e os teóricos da sociedade civil, em particular dois dos principais representantes das duas grandes polarizações em torno do conceito de sociedade civil: Walzer (1992: 89), e a perspectiva comunitarista: “espaço de livre associação humana e o conjunto de redes relacionais – formadas para protecção da família, fé, interesses e ideologia – que preenchem estes espaços”; e Putnam (1993) e a perspectiva “associacionista”.

Duas grandes linhas críticas consubstanciam o conjunto de ataques feitos actualmente a esta concepção (Kymlicka e Wayne, 1997: 8). A primeira insiste no imperativo de complementar os direitos com o exercício activo de responsabilidades e virtudes do cidadão, tais como a participação política, a auto-suficiência económica ou a civilidade; a segunda confronta este modelo com a necessidade de nele se integrar a diferença e as múltiplas identidades, decorrentes do crescente pluralismo social e cultural das sociedades actuais.

Após uma breve crítica ao esquema de Marshall, passaremos em revista alguns aspectos contidos na primeira linha enunciada para, seguidamente, aprofundarmos as novas lógicas de inclusão pluricultural.

Segundo um padrão evolutivo, Marshall preconizava a divisão destes direitos em três categorias que, segundo ele, teriam encontrado as condições óptimas de materialização na Inglaterra, em três séculos sucessivos: os direitos civis, que aparecem no século XVIII, os direitos políticos, que se afirmam no século XIX, e os direitos sociais, que se estabelecem no século XX. À medida que se expandem os direitos de cidadania, ampliam-se também as classes de cidadãos por eles abarcadas. Os direitos civis e políticos, que originalmente se restringiam aos varões brancos, proprietários e protestantes, foram gradualmente incorporando as mulheres, os trabalhadores, os negros e outros grupos previamente excluídos. Marshall considerava que, para existir cidadania na sua plenitude, era necessário um *Welfare-State* liberal e democrático. O Estado, ao garantir o cumprimento das três esferas de direitos, assegura que cada indivíduo se sinta um membro pleno da sociedade, capaz de participar na vida em comum.

Como afirma Habermas (1994), o que Marshall tem em mente ao conceber a cidadania como lugar de partilha de uma “herança comum” é a comunidade republicana de comunhão de valores, de uma história e de códigos partilhados. Todavia, a multiplicidade de inserções na estrutura social e a intersecção de lógicas locais e globais (Robertson, 1992; Featherstone, 1990) põem em causa a comunidade homogénea e inclusiva que este modelo postula. Paradoxalmente, a comunidade de Marshall reveste-se dos contornos do Estado-nação: “a cidadania gera um sentimento de pertença comunitária baseado na lealdade a uma civilização que constitui uma posse comum” (Marshall, 1964: 40-41). Algumas críticas podem ser direccionadas a respeito da visão estrita de “partilha”.

Lidya Morris (1996), lembrando as tensões actuais impendentes sobre o Estado-nação enquanto fronteira política e simbólica, aponta a deficiente problematização do conceito de comunidade. E Yuval-Davis (1991), por seu turno, critica Marshall por este assumir “uma colectividade como dada [...] e não enquanto construção ideológica e material, cujas fronteiras, estruturas e normas são resultado de lutas permanentes e negociações”. Na opinião desta autora, uma noção dinâmica de cidadania deve reflectir os processos que constroem a própria colectividade. Mas o que importa aqui sublinhar é que Marshall apresenta uma concepção redutora de comunidade. Refere-se essencialmente à capacidade de participação medianamente igualitária na vida política e social da sociedade; o que requer a criação de certos quadros visando assegurar a igualdade de condições (Marshall, 1972). Todavia, como procuram demonstrar Holston e Appadurai (1996: 192), “este pacote de propostas liberais encontra-se sob tensão; com o crescimento sem precedentes das desigualdades económicas e sociais durante as últimas décadas registado em tantos países, as diferenças entre residentes têm-se tornado demasiado indisfarçáveis e os domínios de comunalidade demasiado exíguos”.

Um significativo segmento populacional – especialmente grupos de imigrantes e minorias étnicas – tem assistido ao degradar progressivo das suas condições de vida, com reflexos concretos na perda de representatividade e na queda num estado de “subcidadania” (Mingione, 1995). A segunda e terceiras gerações de imigrantes do pós-guerra tornaram-se residentes permanentes com necessidades e reivindicações legítimas, direitos e obrigações em relação aos seus países de acolhimento – apesar da manutenção de estreitos laços sociais com os seus lugares de origem (Soysal, 1994). Para Layton-Henry (1990), estas reivindicações são seguramente legítimas, tendo em conta a sua contribuição em termos laborais, fiscais, ou mesmo culturais. A sua “voz”<sup>5</sup> é aparentemente inoperante no que concerne à determinação de políticas públicas que lhes são dirigidas. Mesmo que lhes assista a extensão de alguma forma de cidadania legal, outros factores políticos e sociais são impeditivos da sua plena participação pública. Layton-Henry sublinha que esta situação, caracterizada pela marginalização política ou exclusão social de indivíduos que são de facto contribuintes económicos, “desafia os valores fundamentais liberais e os procedimentos institucionais tão prezados nas democracias multipartidárias” (1990: 186) – o que significa, argumenta o autor, que o governo representativo deixou de o

---

<sup>5</sup> O termo é aqui utilizado na acepção de Hirshman (1973).

ser. A exclusão social e política de estrangeiros residentes coloca em causa a natureza inclusiva do Estado liberal moderno (Bauböck, 1996).

Soysal recusa a inexorabilidade do estatuto de cidadão nacional; no limite, a impossibilidade de este ser um estatuto. Se actualmente os *denizens* gozam da grande maioria dos direitos dos cidadãos, então a distinção deixou simplesmente de fazer sentido. A cidadania estaria em vias de, gradualmente, ser deslocada para um espaço “pós-nacional” (Soysal, 1994). Um resultado evidente disso mesmo, segundo a autora, reflectir-se-ia no facto de o incentivo à naturalização ser cada vez mais fraco, na medida em que os imigrantes podem obter os mesmos direitos sociais e cívicos sem dela necessitarem. O modelo marshalliano de expansão da cidadania estaria, no que concerne à imigração, invertido. Advogando que se tem assistido a uma separação entre direitos e identidade, anteriormente combinados no conceito de cidadania nacional, o que tornaria obsoleta a territorialização dos direitos de cidadania implicada na circunscrição nacional, Soysal considera o esquema marshalliano de expansão da cidadania actualmente invertido. Os direitos contidos na cidadania, ao serem assimilados pelo discurso do universalismo dos direitos humanos, reconfiguram-se enquanto direitos do indivíduo, independentemente da nacionalidade. A ideia de um regime pós-nacional elaborada por Soysal ancora-se essencialmente na constatação de que os imigrantes e os estrangeiros em geral têm actualmente acesso a certos benefícios (sociais, económicos e políticos) que foram, no passado, forçosamente determinados pela pertença nacional (Soysal, 1994, principalmente o cap. VII). Na realidade, ao exagerar as similitudes estruturais entre os discursos identitários filtrados por uma putativa pertença europeia, Soysal cometeu o erro primário de se deixar ofuscar pelo discurso normativo produzido pelas instituições europeias. Vendo que estas últimas organizavam e disseminavam um discurso transversal às fronteiras dos Estados-nação, julgou auscultar nesta transversalidade o advento de uma cidadania desvinculada das fronteiras nacionais e dos seus sistemas estatais. A história viria infirmar esta antevisão; e, como salienta Sassen (2006), a cidadania não se transmudou em pós-nacional, apenas se desnacionalizou.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Voltaremos a esta distinção fundamental entre *postnational* e *denationalization*. Servir-nos-emos para isso da interpretação de Sassen (2006).



## **A polis e o estrangeiro**

Desde a *polis* ateniense que a cidadania e a participação política se encontram estreitamente associadas. Esta articulação, no espaço do Estado-nação, é colocada em questão quando confrontada com a exclusão dos estrangeiros dos processos de decisão democráticos. A simbiose entre Estado constitucional e “nação” encontra-se fragilizada face às dinâmicas globalizadoras e ao aumento dos movimentos migratórios. Se o cidadão pertence a uma entidade cuja esfera política coincide com a cultural, como é que se equaciona a presença do imigrante que não pertence a nenhuma delas?

No processo de diferenciação sistémica típico da modernidade, dois sistemas em particular atravessaram as fronteiras do Estado-nação: o sistema científico e o sistema económico. Previamente circunscritos ao espaço nacional, tornaram-se gradualmente globais; no entanto, o padrão inclusivo universal do sistema político manteve-se adstrito ao território definido pelo Estado. Estas estruturas territoriais desenvolveram organizações especializadas na imposição de regras com capacidade para vincular os indivíduos e os sistemas sociais dentro de fronteiras nacionais. Os povos nascem também das suas constituições. A democracia é uma forma de integração política que pressupõe uma cultura política partilhada por todos. É essencialmente por esse facto que Habermas (1994) apenas antevê a possibilidade de construção de uma unidade política transnacional – como a UE – se a esta estiver subjacente uma constituição comum.

É neste sentido que Schnapper (1998) perspectiva a integração nas democracias nacionais. Ao reflectir sobre a “comunidade dos cidadãos”, coloca o problema central da inclusão pela cidadania, a saber, que a natureza inclusiva e universal desta encontra os seus limites na diferenciação interna de qualquer sociedade. Segundo as suas palavras, a cidadania inverte o mundo social. Se este é caracterizado pelas suas clivagens, o horizonte da cidadania mantém-se, porém, a criação da máxima igualdade entre todos os cidadãos pelo *medium* da lei. Mas, dado que a sociedade possui os limites da cultura, apesar de universal o princípio da cidadania inscreve-se sempre numa sociedade particular – isto é, o universal realiza-se no particular.<sup>7</sup> A excepcionalidade da nação democrática reside no facto de o elo cívico ter a proeminência sobre os particularismos históricos. A expansão dos direitos dos estrangeiros nos países europeus

---

<sup>7</sup> “[...] aucune société ne peut négliger d’entretenir entre ses membres un lien, qui ne peut être que de type communautaire” (Schnapper, 1998: 445).

só se compreende na medida em que são respeitados enquanto “homens”, e isto equivale a reafirmar os valores que estão na base das democracias modernas.

A universalidade da “sociedade dos cidadãos” tem o seu maior referente no sufrágio universal. Embora escorada em instituições que partilham uma história específica, a sua abertura potencial é sempre universal – foi desta forma que grupos anteriormente excluídos (por exemplo, as mulheres) foram gradualmente sendo incluídos na “sociedade dos cidadãos”. A situação específica dos *denizens* vem confirmar este princípio. Ao invés de todos aqueles que afirmam que o modelo de Marshall foi, em certo sentido, invertido, dada a possibilidade de os imigrantes obterem direitos civis e sociais sem o suporte dos direitos políticos, Schnapper conclui que os direitos económicos e sociais são uma consequência da sociedade política.<sup>8</sup>

Analisada desta perspectiva, a cidadania representa a possibilidade que os indivíduos têm de, através da participação na deliberação política, exercerem controlo sobre os seus governos. Soysal aponta para o facto de os direitos sociais, num alargado leque de países ocidentais, não requererem actualmente a concessão de direitos políticos. Se entendermos os direitos políticos na sua dimensão mais estrita, isto é, a capacidade activa e passiva de influenciar os procedimentos democráticos (basicamente, o direito a eleger e a ser eleito), o argumento parece coerente; mas se, pelo contrário, seguirmos Castles, e acrescentarmos aos primeiros a liberdade de associação, de reunião e de informação (Castles e Davidson, 2000: 108), então o argumento não colhe. De facto, a mobilização associativa surge como um dos canais preponderantes, não só para a preservação de uma especificidade que a natureza étnica das comunidades imigrantes implica, mas sobretudo para a negociação com a comunidade de acolhimento dos seus termos de integração. Neste sentido, tão ou mais importante quanto a faculdade democrática de eleger representantes é a capacidade colectiva de influenciar decisões, proporcionada pelo reconhecimento enquanto actor colectivo.

Se Soysal se sustenta numa definição redutora de direitos políticos, Schnapper, ao rejeitar a possibilidade de mobilização étnica, escora-se numa perspectiva redutora do campo de acção político. Se bem que se constate que a participação eleitoral dos

---

<sup>8</sup> “Les droits économiques et sociaux ne sont pas de même nature que les droits politiques. La protection sociale, au sens large du terme, est une conséquence, décalée dans le temps, du principe même de la citoyenneté politique: fondée sur l’idée de l’égalité de dignité de tous les citoyens, la société doit assurer à chacun de ses membres la dignité de ses conditions concrètes d’existence, pour que le citoyen puisse exercer réellement ses droits, pour que la citoyenneté ne soit pas formelle.” (Schnapper, 1998: 453)

imigrantes seja benéfica para a sua integração (Rath, 1988), a organização colectiva das comunidades imigrantes, funcionando como grupos de pressão, acrescenta novos actores e canais de decisão ao espaço político. Aliás, isto corresponde geralmente a um duplo processo: dado que as comunidades imigrantes são objecto de processos de etnicização nos respectivos países de acolhimento, a organização colectiva torna-se, praticamente, uma consequência necessária. Se, por um lado, existe a possibilidade de exacerbar clivagens entre a comunidade imigrante e a sociedade de acolhimento, por outro, “ethnic mobilization may help to create the conditions for the societal participation of minorities, while at the same time precipitating significant changes in political structures and practices in the process. Thus, ethnic mobilization may be an important factor in the incorporation of minorities as citizens, while at the same time changing what it means to be a citizen.” (Castles e Davidson, 2000: 129)

Novos actores que correspondem a transformações na cidadania implicam, simultaneamente, mudanças na *polis*. Implicam, de facto, deslocações do espaço de participação política: os novos actores desempenham, provavelmente, uma acção política mais efectiva ao nível local. Se é ao nível local que os impactes da imigração e a integração dos imigrantes devem ser perspectivados, dado que é nesse patamar que entram em contacto com a sociedade de acolhimento, será também aí que a sua acção organizada poderá ter maior expressão.

Na linha prosseguida até ao momento, importa sublinhar a constituição do Estado-nação em torno daquilo que Giddens (1985) definiu como a passagem da “fronteira” para *bordered power-container*.<sup>9</sup> Um mundo moderno dividido em expressões territorializadas do seu *aparatus* administrativo investe fortemente no seu controlo. Com efeito, a centralização da burocracia e a capacidade de penetração infra-estrutural do Estado no seu território circunscrito exige disseminação – para falar em linguagem foucaultiana – de dispositivos de poder. Mas, afastando-nos das conotações que Foucault confere à expressão, devemos reter que existe uma estreita

---

<sup>9</sup> Giddens é bastante explícito sobre a articulação entre o desenvolvimento da cidadania moderna e a capacidade de controlo. O desenvolvimento do aparelho governativo foi possível, em grande medida, pela sua capacidade de controlo; ou seja, a capacidade de recolha e armazenamento de informação sobre os membros de uma sociedade, e a capacidade associada de supervisionar as populações sob os seus domínios (Giddens, 1985: 169 e seg.). Contudo, convém não esquecer que, mediante a “dialéctica do controlo” – o aumento do poder administrativo via vigilância aprofunda a dependência do Estado relativamente às formas cooperativas de relação social –, aparecem as oportunidades de os grupos subordinados influenciarem as suas próprias autoridades (Giddens, 1985: 201).

articulação entre a universalidade da cidadania, a reivindicação de um povo ao seu território (a inalienabilidade da soberania) e um conjunto de mecanismos centralizados de controlo, que não só permitam unificar, como, seu corolário, uniformizar.<sup>10</sup>

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 prática da cidadania. Este conceito, em virtude de um contexto social transformado, tende a abarcar realidades sociais, políticas e culturais diferentes. Uma das questões que surge com assinalável fôlego teorizável e conceptualizante é a da relação com o “outro”, que se tem vindo a alicerçar em novas formas de pensar a “alteridade”, complementando-as com a capacidade de integrar nesta reflexão os diferenciais posicionais de enunciação do “outro”. Neste âmbito será de relevar a re-historização levada a cabo pela corrente pós-colonial. Um núcleo emerge da pluralidade de contributos que dela advêm, o qual, correndo o risco de simplificar em demasia, se pode sintetizar na seguinte ideia: todas as culturas são compósitas; como tal nenhuma fica imune ao contacto com o “outro”. Esta

---

<sup>10</sup> Queremos enfatizar, seguindo Taylor, a estranheza da noção de soberania de um povo, que reside na ideia de que um povo pode ter uma personalidade anterior à sua organização política, inclusivamente independente dela (Taylor, 1992). Para uma utilização deste raciocínio no caso específico da imigração, e da dinâmica social da discriminação, ver Crowley (1999: 32): “qualquer ordem social reflecte o impacto cumulativo de formas de regulação política sucessivas, assim como de processos ideológicos que conectam o social e o político, sem nunca serem formulados como políticos”.

lógica ecuménica não nega a existência de “colonizadores” e “colonizados”, mas antes sublinha a impossibilidade de negar o contágio que se verifica entre os dois. Ora, o que esta perspectiva implica é o reconhecimento incondicional do carácter híbrido da cultura. O reconhecimento da “impureza” representa a pré-condição para o entendimento da diferença cultural, assumida a condição híbrida dos espaços e tempos da sua enunciação (Bhabha, 1995).

Todavia, as primeiras perspectivas e práticas, quer teóricas quer científicas, 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 estágio 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, arreigados 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.<sup>11</sup> Por conseguinte, a teoria assimilacionista prescrevia que os imigrantes deviam adoptar a cultura da maioria.

O desenrolar histórico desmentiu, no entanto, as prescrições assimilacionistas. Não só no tecido social se verificou a permanência das identidades grupais radicadas na etnicidade, como esta servia agora como meio de reivindicação separatista da constituição de Estados autónomos – algo que fora perspectivado como realização universalista.<sup>12</sup> 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).

---

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> Por exemplo, a concepção parsoniana aponta para que as condições universalistas da modernidade se realizem no domínio do Estado-nação.

Actualmente, 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, converge 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, conduz à aceitação de novas solidariedades, transversais à relação abstracta do Estado com os seus cidadãos; conseqüentemente, em matéria de identidade, a abstracção comunal que dá corpo à “unidade civil” é disputada por identidades refractárias à “comunidade imaginada”.

Uma corrente teórica desenvolvida sob a égide do “pluralismo cultural”<sup>13</sup> explora a centralidade das afiliações grupais e as suas potencialidades para uma cidadania mais igualitária. Amy Gutmann 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. 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 (1998) 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

---

<sup>13</sup> A categorização é de Kymlicka e Wayne (1997).

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 diferenciada”. 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”.<sup>14</sup> 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, a este propósito, Parekh, 1995).

Na mesma acepção, mas com conotações diversas, Kymlicka 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 irreduzível 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 irreduzibilidade entre o Estado e a etnicidade impede

---

<sup>14</sup> Os grupos oprimidos são, segundo Young (1993), todos os que são vítimas de exploração, de marginalização (desemprego), de imperialismo cultural (estereótipos) e de preconceitos.

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 conflitantes com a cultura do domínio público. Kymlicka 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. Para os propósitos deste trabalho interessa fundamentalmente destacar as duas primeiras alíneas. 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 (1995), 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,<sup>15</sup> 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, 1998). Castles, 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 e Davidson, 2000). Mas, 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 ou Glazer 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 (1995) 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 (1997) 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 civilista capaz de integrar as diferenças de identidade num padrão cultural de reconhecimento comum. É também neste sentido que Smelser e Alexander (1999) defendem um modelo de contornos nacionais que acomode a diversidade de uma sociedade global. 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.

---

<sup>15</sup> 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 (ver Vermeullen, 1998: 7).

## **O multiculturalismo está morto. *Long live multiculturalism***

O diagnóstico que aponta para a crise do multiculturalismo parece ser partilhado pela maioria dos 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 unísono “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 (Ritzer, 1993) fosse suplementada pela etnização das paisagens urbanas (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 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...”, 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 (Hall, 2000).

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 (Vertovec, 2006; Vasta, 2007). A etnização das paisagens urbanas constitui o pano de fundo para os modelos multiculturais actuais. Nenhum Estado

européu 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 (Miller, Van Parjis), 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 (2006): “Multicultural policies have had as their overall goal the promotion of tolerance and respect for collective identities. This has been undertaken through supporting community associations and their cultural activities, monitoring diversity in the workplace, encouraging positive images in the media and other public spaces, and modifying public services (including education, health, policing and courts) in order to accommodate culture-based differences of value, language and social practice.”

Considerando o multiculturalismo como um modelo de governabilidade da diferença na *polis* (Grillo), 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).

Esta perspectiva não é nova, e encontra um dos seus exemplos mais relevantes – no que concerne à integração dos estrangeiros – na obra de Soysal (1994): modelos diferentes de perspectivar a integração dos imigrantes conduzem a políticas diferentes postas em prática pelas instituições. São os repertórios institucionais que condicionam as opções políticas e estes, segundo Soysal, não só estão fortemente associados ao imaginário nacional – o modo como a comunidade se imagina enquanto nação – como são condicionados pela história migratória prévia.

A discussão em torno do livro de Soysal incidiu sobretudo na tipologia utilizada pela autora para caracterizar os Estados europeus (o livro versa sobre modelos da então

Europa dos 15 – ver também: Favell, 2001; Joppke, 1998; Oliveira, 2001). Foi-lhe basicamente censurado que os modelos eram demasiado puros, que existiam variações que não eram tidas em conta na sua tipologia, e que esta era, porventura, estática, não tendo em conta uma análise diacrónica mais apurada. A natureza das críticas depende substancialmente da posição analítica que se tomar. Numa perspectiva macro, a tipologia de Soysal representa fielmente as modalidades institucionais que podemos encontrar nas principais nações da Europa. Aliás, a grande generalidade das tipologias de modelos de imigração assentam em modelos polares, tais como multiculturalismo/republicanismo (Favell) ou cidadania étnica/cidadania universal (Brubaker). Por conseguinte, a tipologia de Soysal possui a virtude de matizar estas bipolarizações. No entanto, como a maior parte dos esquemas teóricos de então, fazia depender o multiculturalismo da cidadania. A variedade de políticas de integração era lida através das modalidades de cidadania, e eram estas que categorizavam as próprias lógicas discursivas dos repertórios nacionais. Foi porque o nível de análise escolhido foi o macro (a nação considerada enquanto *locus* da cidadania universalista) que escapou a Soysal que diferenças nos modelos de cidadania pouco influenciavam as práticas de integração de nível local – ou seja, o multiculturalismo fraco. A este nível, a cidadania, ou o estatuto que ela outorga, pouca influência tem nas reais dinâmicas de integração. O exemplo mais óbvio é o da Alemanha. Apesar da sua política de *jus sanguinis*, não deixou por isso de implementar e expandir as suas políticas multiculturais (bilinguismo em certas regiões, gestão de diversidade em empresas, políticas de serviços para imigrantes, códigos de conduta públicos, etc.). Contrariamente, num país com uma tradição histórica que se diz multicultural, como Portugal, não é possível detectar uma política de gestão de diversidade, quer no sector privado quer no público; nem tão-pouco políticas bilinguistas generalizadas. A conclusão é que a cidadania formal, o estatuto assim como se encontra consagrado na lei, não deve ser a unidade de análise no tocante às modalidades de integração de imigrantes: caso em que se poderá tomar a nuvem por Juno, algo que frequentemente acontece quando se toma a lei *ad literam*.

Por conseguinte, a abordagem feita por Soysal não nos serve se quisermos clarificar quais os aspectos do multiculturalismo actual e como ele se encontra implantado na maioria das práticas institucionais que têm por objectivo a integração de imigrantes e minorias étnicas. Em vez de criar tipologias com base em categorias abstractas, como a de cidadania, interessa-nos principalmente mapear os trajectos

tomados pelas políticas multiculturais, assim como o discurso que lhes serve de moldura – quer este se assuma como multicultural quer evite a pressuposição semântica.

Desde logo, a ideia inspira-se noutros trabalhos que analisaram o discurso da integração, escapando à armadilha de tomar a cidadania, e a heterogeneidade dos pressupostos que a informam, enquanto unidade de análise, e muito menos como conceito com potencial heurístico. Basta recordar os trabalhos de Favell sobre as múltiplas filosofias do discurso integrativo. Em vez de princípios normativos, Favell 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 escorada na empiria e nas potencialidades do método comparativo, recusando desta forma o simplismo abstracto das análises da cidadania e as resultantes tipologias. Também é verdade que, se quisermos perspectivar em termos lógicos uma sucessão de acontecimentos, dificilmente fugiremos à construção de um ou outro tipo de tipologia. O que interessa aqui enfatizar não é, todavia, as vantagens e desvantagens do raciocínio tipológico, mas sim a necessidade de utilizar uma abordagem diferente. Primeiro, porque tipologias dos modelos de cidadania são isso mesmo: modelos que não possuem as mais das vezes nenhuma correspondência com a realidade. Segundo, porque ao estribarmos as nossas análises em mecanismos que são essencialmente procedurais, 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 ver como resultados directos de um mecanismo em perfeita sintonia com as restantes instituições, logo correspondendo funcionalmente às necessidades da mesma, é mera ilusão; sobretudo quando existe um fosso entre a sua enunciação e a sua aplicação. Por exemplo, o princípio de laicidade está consagrado nas constituições da maioria dos países. Todavia, não se pode negligenciar a sistemática indefinição das fronteiras entre as modalidades seculares da acção estatal e os múltiplos investimentos de carácter religioso de que estas são alvo. Se casos faltassem, bastava observar a discussão em torno do aborto em Portugal, e como uma discussão que devia girar em torno de princípios legais, se transformou em posições irreduzíveis sobre o papel

da religião e a sua influência na vida quotidiana dos portugueses. Estendendo o argumento, a ênfase em princípios e lógicas derivados directamente da religião teve, e tudo leva a crer que terá cada vez mais, uma influência nada despreciada nos confrontos em torno de questões multiculturais, apesar de a maioria dos países europeus se afirmar laico. 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 novamente 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 considerada 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 pressupõe 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 Parek, 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. Donde nos parecer pouco realista a proposta de Parek 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 designou por *iterações 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 (ver, por exemplo: Bauböck, 2002; Feldblum, 1998), por isso aqui contentar-nos-emos com colocá-las sob a designação genérica de *desnacionalização* (Sassen, 2006). Este termo afigura-se preferível a termos concorrentes, tais como transnacionalismo, pós-nacionalismo, ou a ainda mais vaga, mas simultaneamente mais fluida, noção de globalização. Porém, antes de nos debruçarmos sobre as tendências actuais para a desnacionalização, convém esclarecermos as dificuldades que antevemos nas perspectivas de pendor



excessivamente normativo. Em parte, já fizemos referência a algumas das ilações, quanto a nós pouco convincentes, que podem ser retiradas deste modelo de análise que tem a cidadania por conceito central, quando colocámos reservas relativamente aos trabalhos de Soysal ou Brubaker. Seria, contudo, demasiado limitado pensarmos que a abordagem normativa não possui as suas virtudes. Por exemplo, a dimensão de confrontação intrínseca ao próprio funcionamento e jogo democrático encontra-se contida na noção de iterações democráticas.<sup>16</sup> Neste sentido, este conceito parece ser bem mais resistente do que os anteriores, que incidiam somente sobre as regulações tal como elas são apresentadas em documentos oficiais. E todavia ainda é uma abordagem particularmente escorada na linguagem dos direitos e na sua interpretação. 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 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 “iterações democráticas”, a saber, que nunca existiu uma sobreposição completa entre “soberania territorial” e “voz” democrática. Com efeito, é a própria autora que enfatiza esta descoincidência:

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 reaggregated. (Benhabib, 2007: 449-450)

Se assim for, e estamos inteiramente tentados a concordar, então não adianta propor uma espécie de metadiscursividade ancorada em princípios éticos e políticos.

---

<sup>16</sup> 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).

No fundo esta é igualmente manipulável e apropriável por investimentos e estratégias concretas dos poderes constituintes do *demos* que procedem sistematicamente aos referidos reajustamentos e reagregações. 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).

Não obstante, o conceito de iterações democráticas descreve precisamente aquilo que entendemos como sendo os aspectos dinâmicos da democracia por oposição aos modelos demasiado estáticos e, subsequentemente, normativos. Aprofundando e estendendo o âmbito do conceito, Benhabib (2007) esclarece que este se refere 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”. 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, pois 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, então o papel da academia revestir-se-á de particular importância.<sup>17</sup> 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.

---

<sup>17</sup> “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)

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 – ver Brubaker), 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,<sup>18</sup> sempre se constituiu nesta dualidade. Neste sentido, a ideia de “iterações democráticas” é inteiramente justa no que concerne aos processos, mas extraordinariamente abstracta no que respeita aos conteúdos. O problema reside no carácter contingente da universalidade da democracia e dos direitos que lhe assistem, e 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”.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Esta formulação, que é rejeitada por muitos teóricos (Mary Kaldor, David Held, *inter alia*), é substantivamente 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)

<sup>19</sup> Vale a pena citar *in extenso* a seguinte passagem de Favell e Modood (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.”

## **Considerações finais**

Não partilhando inteiramente com a análise de Kymlicka, designadamente com 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 (Kymlicka, 2007). 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 estribe 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. O processo descrito foi, em boa verdade, fundamentalmente “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 desigualdades 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.

### **Referências bibliográficas**

- Aleinikoff, A., e D. Klusmeyer (orgs.) (2000), *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*, Washington, DC, Carnegie Endowment for International Peace.
- Alexander, Jeffrey C. (1988), “Core solidarity, ethnic outgroup, and social differentiation”, em *Action and Its Environments: Toward a New Synthesis*, Nova Iorque, Columbia University Press, pp. 78-106.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Appadurai, Arjun (2004), *Dimensões Culturais da Globalização*, Lisboa, Teorema.
- Barbalet, J. M. (1989), *A Cidadania*, Lisboa, Editorial Estampa.
- Bauböck, Rainer (1996), “Social and cultural integration in civil society”, em R. Bauböck, A. Heller e A. R. Zolberg (orgs.), *The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Aldershot, UK, Avebury, pp. 67-131.
- Bauböck, Rainer (2002), “Political community beyond the sovereign State, supranational federalism, and transnational minorities”, em S. Vertovec e R. Cohen (orgs.), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, Practice*, Oxford, Oxford University Press.

- Benhabib, Seyla (2007), “Democratic exclusions and democratic iterations: dilemmas of just membership and prospects of cosmopolitan federalism”, *European Journal of Political Theory*, vol. 6, disponível em: <http://ept.sagepub.com/cgi/content/abstract/6/4/445>
- Bhabha, Homi K. (1995), “Cultural diversity and cultural differences”, em Ashcroft, Griffiths e Tiffin (orgs.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres, Routledge.
- Billig, Michael (1985), *Banal Nationalism*, Londres, Sage Publications.
- Brubaker, Rogers (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers, (2004), “Civic and ethnic nationalisms”, em *Ethnicity without Groups*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 132-146.
- Bryant, Christopher G. A. (1995), “Civic nation, civil society, civil religion”, em John Hall (org.), *Civil Society*, Cambridge, Polity Press, pp. 136-157.
- Castles, Stephen (1999), “Citizenship and the other in the age of migration”, em Alistair Davidson e Kathleen Weekley (orgs.), *Globalization and Citizenship in the Asia-Pacific*, Londres, Macmillan Press, pp. 27-48.
- Castles, S., e A. Davidson (2000), *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, Londres, Macmillan Press.
- Connor, Walter (1996), “Beyond reason: the nature of the ethnonational bond”, em J. Hutchinson e A. D. Smith (orgs.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 69-75.
- Crowley, John (1999), “The politics of belonging: some theoretical considerations”, em Adrian Favell e A. Geddes (orgs.), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, Aldershot, Ashgate.
- Delanty, Gerard (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, Mary (1987), *How Institutions Think*, Londres, Routledge.
- Entzinger, Hans (2000), “Future trends in European migration: sociological perspectives”, Conference Paper “What Europe for tomorrow”, Viena, 27-30 de Setembro.
- Favell, A. (2001), *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Londres, Macmillan Press.

- Favell, A., e T. Modood (2003), “The philosophy of multiculturalism: the theory and practice of normative political philosophy”, em A. Finlayson (org.), *Contemporary Political Thought: A Reader and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Featherstone, Mike (1990), “Global and local cultures”, em M. Featherstone (org.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage Publications, pp. 169-187.
- Feldblum, Miriam (1998), “Reconfiguring citizenship in Western Europe”, em Christian Joppke (org.), *The Challenge to the Nation-State: Imigrants in Western Europe and the United States*, Oxford, Oxford University Press, pp. 231-270.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell.
- Gellner, Ernest (1994), *Condições da Liberdade*, Lisboa, Gradiva.
- Giddens, A. (1985), *The Nation-State and Violence*, Oxford, Polity Press.
- Glazer, Nathan (1997), *We Are All Multiculturalist Now*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Grillo, Ralph (2005), “Backlash against diversity? Identities and cultural politics in European cities”, Compas Working Paper 14, University of Oxford.
- Habermas, Jürgen (1994), “Citizenship and national identity”, em Bart van Steenberger (org.), *The Condition of Citizenship*, Londres, Sage Publications, pp. 20-35.
- Habermas, Jürgen (1998), *Après l'État-nation: une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- Halfmann, Jost (1998) “Citizenship universalism, migration and the risks of exclusion”, *British Journal of Sociology*, vol. 49, n.º 4, Dezembro, pp. 514-533.
- Hall, Stuart (2000), “Conclusion: the multi-cultural question”, em Barnor Hesse (org.), *Unsettled Multiculturalisms*, Londres, Zed Books, pp. 210-111, 222-223.
- Hirshman, Albert (1973), *Saída, Voz e Lealdade*, São Paulo, Editora Perspectiva.
- Hollinger, David (1995), *Post-Ethnic America: Beyond Multiculturalism*, Nova Iorque, Basic Books.
- Holston, J., e A. Appadurai (1996), “Cities and citizenship”, *Public Culture*, n.º 8, pp. 187-204.
- Hutchinson, J., e A. D. Smith (orgs.) (1996), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press.



- Jacobs, Ronald N. (1996), "Civil society and crisis: culture, discourse, and the Rodney King beating", *American Journal of Sociology*, vol. 101, n.º 5, Março, pp. 1238-1272.
- Joppke, Christian (1998), "Immigration challenges the Nation-State", em Christian Joppke (org.), *The Challenge to the Nation-State: Imigrants in Western Europe and the United States*, Oxford, Oxford University Press.
- Klusmeyer, Douglas (2000), "Introduction", em Alexander Aleinikoff e Douglas Klusmeyer (orgs.), *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*, Washington, DC, Carnegie Endowment for International Peace, pp. 1-14.
- Kymlicka, Will (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will, e Norman Wayne (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.
- Layton-Henry, Z. (1990), "Citizenship or denizenship for migrant workers?", em Z. Layton-Henry (org.), *Political Rights of Migrant Workers in Western Europe*, Londres, Sage Publications, pp. 186-195.
- Marshall, T. H. (1964), "Citizenship and social class", em *Class, Citizenship, and Social Development: Essays by T. H. Marshall*, Nova Iorque, Anchor Books.
- Marshall, T. H. (1972), "La selección social en el 'Welfare State'", em R. Bendix, e S. Clase Lipset, *Status y Poder*, vol. III, Madrid, Euramerica Ed.
- Mingione, E. (1995), "New aspects of marginality in Europe", em C. Hadjimichalis e D. Sadler (orgs.), *Europe at the Margins: New Mosaics of Inequality*, Chichester, John Wiley & Sons, pp. 15-32.
- Morris, Lydia (1996), "Dangerous classes: neglected aspects of the underclass debate", em Enzo Mingione (org.), *Urban Poverty and the Underclass*, Oxford, Blackwell, pp. 160-175.
- Oliveira, Nuno (2001), "Portugal, país de imigração: a política de um imaginário", dissertação de mestrado em Sociologia e Economia Históricas, Lisboa, FCSH-UNL.
- Parekh, Bhiku (1995), "The Rushdie affair: research agenda for political philosophy", em W. Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, pp. 303-320.
- Parekh, Bhiku (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

- Putnam, R. D. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.
- Rath, Jan (1988), “La participation des immigrés aux élections locales aux Pays-Bas”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 4, n.º 3, pp. 23-35.
- Rex, John (1995), “Political sociology of a multicultural society”, em Michael Dunne e Tiziano Bonazzi (orgs.), *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Londres, Keele University Press.
- Rex, John (1996), “National identity in the democratic multi-cultural State”, *Sociological Research Online*, vol. 1, n.º 2.
- Ritzer, George (1993), *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Thousand Oaks, CA, Pine Forge Press.
- Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage Publications.
- Sassen, Saskia (2006), *Territory, Authority, Rights: from Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press.
- Schnapper, Dominique (1992), *L'Europe des immigrés*, Paris, François Bourin.
- Schnapper, Dominique (1998), *La relation à l'autre: Au coeur de la pensée sociologique*. Paris, Gallimard, NRF Essais.
- Smelser, Neil, e Jeffrey Alexander (1999), *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*, Pinceton, Princeton University Press.
- Smith, Anthony D. (1986), *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, Basil Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, Londres, Penguin Books.
- Solomos, J. (1990), “Changing forms of racial discourse”, *Social Studies Review*, Novembro, pp. 74-78.
- Soysal, Y. (1994), *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Taylor, Charles (1992), “Quel principe de l'identité collective?”, em Jacques Lenoble e Nicole Dewandre (orgs.), *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Éditions Esprit, pp. 59-66.
- Turner, B. (1994), “Postmodern culture/modern citizens”, em B. van Steenbergem (org.), *The Condition of Citizenship*, Londres, Sage Publications, pp. 153-168.

- Vasta, Ellie (2007), “Accommodating diversity: why current critiques of multiculturalism miss the point”, Compas Working Paper 53, University of Oxford.
- Vermeullen, Hans (1998), “Immigration, integration and the politics of culture”, Working Paper n.º 5, SociNova, FCSH-UNL.
- Vermeullen, Hans (2000), *Imigração e Diversidade Cultural*, Lisboa, FCSH-UNL.
- Vertovec, Steven (2006), “The emergence of super-diversity in Britain”, Compas Working Paper 25, University of Oxford.
- Walzer, Michael (1992), “The civil society argument”, em Chantal Mouffe (org.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso, pp. 89-107.
- Weber, Max (1995), *Économie et Société*, Paris, Plon, col. Agora.
- Young, Iris Marion (1993), *The Rising Tide of Cultural Pluralism*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Young, Iris Marion (1998), “Polity and group difference: a critique of the universal citizenship”, em Ronald Beiner (org.), *Theorizing Citizenship*, Albany, NY, Suny Press, pp. 175-207.
- Yuval-Davis, Nira (1991), “The citizenship debate: women, the State and ethnic processes”, *Feminist Review*, n.º 39, pp. 58-68.