

# CONSTELAÇÕES PÓS-NACIONAIS E A QUESTÃO DA INTEGRAÇÃO SOCIAL<sup>1</sup>

Emil A. Sobottka\*

A preservação da identidade cultural coletiva, em sua tensão com a integração de novos membros, foi objeto de discussão entre Taylor e Habermas em seus textos sobre política de reconhecimento. Para ambos, a ideia de nação deixou de ter força agregadora suficiente em estados modernos. Face à diversidade fática, surge a dupla pergunta: o que pode manter a unidade de uma comunidade política nas atuais sociedades e como novos membros podem ser nela integrados? O texto trata dessa questão, reconstruindo aquele debate e as alternativas propostas pelos dois autores, levando em consideração tanto a crescente individualização das formas de vida como a migração transnacional.

PALAVRAS-CHAVE: Reconhecimento. Migrações. Integração social. Cidadania.

## INTRODUÇÃO

Charles Taylor (1995, p. 241), em seu texto *A política do reconhecimento*, defende a tese de que “nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros”. Ao destacar o caráter relacional da formação identitária, o autor se coloca em sintonia com debates contemporâneos que questionavam concepções essencialistas, como a da descendência étnica comum (Parekh, 1995). A interação com outros possibilita ver a si próprio como por meio de um espelhamento e acompanhar as implicações de cada gesto, contribuindo, assim, para a formação e a constante adaptação da imagem de si. A integração mediante a socialização e a formação da identidade de cada indivíduo são vistas como concomitantes. Craig Calhoun (2000, p. 19), analisando a concepção de Taylor

nesse particular, enfatiza que “as concepções de nação e indivíduo cresceram juntas na história do Ocidente e continuam a influenciar uma a outra”. Para reforçar sua tese sobre a importância do reconhecimento, Taylor (1995) afirma que ele não é uma simples cortesia que se poderia conceder ou não aos outros, mas uma necessidade vital. A implicação ética dessa asserção é que, em sendo uma necessidade vital do Outro, o reconhecimento, de modo algum, pode ser negado: quem o recusa ou faz de modo errôneo, tornando-se cúmplice do dano que sua atitude causa.

A ênfase que Taylor (1995) dá à dimensão coletiva da afecção e ao efeito deformador que o reconhecimento errôneo tem para a identidade da coletividade afetada pode se tornar produtiva, por exemplo, em situações de convivência de grupos étnicos em que pelo menos um deles demarca claramente a diferença. Em situações como essa, o racismo e a xenofobia podem se desenvolver – mas podem também se desenvolver movimentos sociais de resistência e de luta contra a discriminação.

Mas, em seu texto, Taylor (1995) também trata, ainda que secundariamente, da

\* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Escola de Humanidades. Av. Ipiranga, 6681. Cep: 90619-900. Porto Alegre – Rio Grande do Sul – Brasil. sobottka@puccrs.br

<sup>1</sup> Agradeço ao parecerista que avaliou o texto e fez excelentes sugestões.

integração de imigrantes em sociedades já estabelecidas. A perspectiva adotada pelo autor em sua argumentação sobre os imigrantes é a da coletividade estabelecida, que teme a descharacterização de sua identidade. Esse temor, para Taylor (1995), não apenas justificaria medidas defensivas da coletividade, mas explicaria também a imposição de exigências de integração cultural dos imigrantes.

Jürgen Habermas, em *A luta por reconhecimento no estado democrático de direito* (1995), um dos poucos textos em que tematiza a questão do reconhecimento de forma explícita, se coloca diametralmente contrário essa tese. Sua perspectiva de abordagem leva em consideração sociedades em que a unidade não é dada por uma identidade cultural coletiva, mas pela formação de uma comunidade de jurisconsortes que tem, na adesão ao marco legal, a dimensão primeira de sua unidade. Esta unidade é, então, flanqueada por outras dimensões integradoras, em especial a cultura política local, sem implicar a necessidade de um nivelamento das formas de vida. Enquanto Taylor (1995) dá ênfase à coletividade como detentora e portadora de identidade digna de ser preservada, em Habermas, o foco é o indivíduo que forma e precisa renovar sempre sua identidade. Quando se trata de imigrante, esse indivíduo pode, inclusive, desafiar a cultura e as formas de vida predominantes até então na comunidade que o acolhe.

O presente texto toma como ponto de partida a proposição de Taylor e a defesa que ele faz de medidas protetivas da identidade francófona no Québec. Num segundo momento, analisa a resposta de Habermas à política de reconhecimento defendida por Taylor, colocando em destaque tanto a diferença na conformação da coletividade como na questão de quem é o sujeito portador da identidade.<sup>2</sup> Em seguida, busca-se destacar três possíveis modos de integração em sociedades atuais. Partindo da distinção feita por Habermas (1995)

entre integração ético-cultural e política, propõe-se designar como integração espacial um terceiro modo de presença do estrangeiro, quando ele compartilha o território, mas não ingressa na comunidade política nem assume como sua a cultura local. Por fim, destaca-se como, em diferentes situações, os países vêm reagindo ao desafio da integração face à intensificação da migração internacional.

## A COMUNIDADE PORTADORA DE IDENTIDADE E A QUESTÃO DA AUTENTICIDADE

Logo no início de seu texto, Taylor (1995) faz uma breve recapitulação sobre o devir do discurso sobre reconhecimento e a familiaridade por ele adquirida. Para tanto, o autor recorda que, nas sociedades modernas, a antiga noção de honra, que pressupõe uma sociedade desigual e hierárquica, com distribuição altamente seletiva dessa distinção, foi sobrepujada pela noção de dignidade, atribuída universalmente a todo ser humano, ou a todo cidadão, considerada como a única concepção compatível com uma sociedade democrática. Essa nova concepção, ainda segundo o autor, teria sido associada a uma identidade individualizada, que passa a exigir do sujeito formas de agir coerentes com impulsos morais que brotam de seu interior. Corresponder a esses impulsos internos substituiria as fontes externas da moralidade e se constituiria no novo ideal de autenticidade, assim sintetizado:

Há um certo modo de ser humano que é *meu* modo. Sou chamado a levar minha vida assim, e não imitando a vida de outrem. Mas essa noção dá uma nova relevância ao ser fiel a mim mesmo. Se não o for, perderei o sentido de minha vida, ficarei privado do que é ser humano para *mim*. [...] Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, que é algo que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-la, estou também definindo a mim mesmo, realizando uma potencialidade que é propriamente minha (Taylor, 1995, p. 245, grifo do autor).

<sup>2</sup> Sobre o debate entre Taylor e Habermas, ver Gutmann (1994), Cooke (1997) e Mattos (2004).

O autor associará a consolidação desse novo ideal de autenticidade em especial com Jean-Jacques Rousseau e Herder. De grande relevância para os propósitos de Taylor, Herder teria aplicado essa sua concepção de originalidade não apenas ao nível pessoal, que destacaria o indivíduo entre seus pares, “mas também ao povo dotado de sua cultura entre outros povos” (Taylor, 1995, p. 245). A consequência seria que também os povos deveriam ser fiéis a si mesmos, deveriam manter sua autenticidade (Taylor, 1992; Vannini; Franzese, 2008).

Mas, enquanto autores como Rousseau e Herder estavam presos a uma concepção “monológica” do ser humano, considerando-o capaz de ser tanto mais autêntico quanto menos vulnerável a influências de outros, a transformação dessa concepção solipsista em direção à valorização da inserção relacional, nas últimas décadas, colocou, na pauta da teoria social, a centralidade da intersubjetividade. Segundo Taylor (1995, p. 248-249), será precisamente a descoberta da importância dos interlocutores e de “relações dialógicas com os outros”, na formação e manutenção da identidade, que dá centralidade ao reconhecimento, tanto em nível individual como social ou coletivo (Cf. Mendonça, 2009). Numa sociedade democrática moderna, segundo o autor, o reconhecimento adequado torna-se crucial. Ao mesmo tempo, sua negação, ou o reconhecimento distorcido, vão muito além do descumprimento de um dever para com o outro, considerando-se que a imagem inferiorizada pode ser interiorizada, afetando crucialmente a identidade. A despeito de dificuldades com sua implementação na vida cotidiana, o reconhecimento da igual dignidade de todos teria consagrado o que o autor denomina uma política do universalismo como impulso questionador da desigualdade e de hierarquias supostamente naturais entre os concidadãos. Essa implicação democratizadora é apoiada pelo autor.

Mas sua percepção é que o universalismo igualitário acabou eclipsando a diferença. Taylor (1995, p. 251) a descreve com as seguin-

tes palavras dramáticas: “essa assimilação é o pecado capital contra o ideal de autenticidade”. Por isso, ele se soma aos que consideram que o verdadeiro reconhecimento universal consiste em reconhecer a especificidade dos grupos sociais. Diversas lutas sociais contemporâneas, como a das mulheres e as de questões de gênero, dentre outras, têm sido ancoradas nessa emergente sensibilidade para especificidades.

A nova sensibilidade para a diferença, em especial para as consequências de discriminações históricas que levam determinados grupos a concorrerem, já de saída, em desvantagem, teve uma implicação prática bastante disseminada. Para além da exigência moral de uma atitude individual, essa nova compreensão da relação entre diferenças historicamente desprezadas e a universalidade da dignidade humana levaria a que fossem necessárias políticas que, precisamente para não reforçar a discriminação, deveriam prover tratamento diferenciado aos que são diferentes. Foi essa nova visão que impulsionou as políticas de discriminação positiva cujas medidas temporárias deveriam compensar as desvantagens historicamente constituídas.

Para Taylor (1995), no entanto, há uma orientação de fundo nesse tipo de políticas que ele rejeita: as políticas compensatórias, que, via de regra, são concebidas como compensação temporária para discriminações do passado. Se elas forem eficazes, tornar-se-ão desnecessárias assim que se retorne a um equilíbrio das condições, e ninguém mais seja injustamente colocado em desvantagem. Com isso, elas permaneceriam presas a concepções universais, de um *potencial* humano universal, por exemplo. No limite, essa postura da igual dignidade do potencial humano exigiria que as culturas minoritárias se adaptassem aos padrões vigentes, impostos pelas sociedades historicamente dominantes. Essa exigência seria desumana porque roubaria a identidade das culturas minoritárias. Na interpretação de Taylor, por suas consequências, ficaria claro que essa forma de expressão da nova sensibilidade estaria emba-

sada em reconhecimento errôneo. Ela seria, pois, promotora de “um particularismo mascarado de universalismo” (Taylor, 1995, p. 254).

Em contraposição a essas políticas, Taylor (1995) expõe uma forma mais exigente de reconhecimento: para além da dignidade ou do potencial igual de todos, ela exige o reconhecimento “do *igual valor* daquilo que estes possam ter feito concretamente desse potencial” (Taylor, 1995, p. 253, grifo nosso). Sua referência empírica é a disputa em torno do francês no Québec.<sup>3</sup> A língua e, por extensão, a cultura dos francófonos daquela província seriam bens tão valiosos que eles deveriam ser preservados. Provavelmente, pouca objeção haveria a esse objetivo coletivo daquela comunidade, se sua implicação fosse a não discriminação e a correspondente liberdade para que a escolha da língua pelos indivíduos ou pelas famílias fosse facilitada em condições de razoável igualdade. Política semelhante já havia sido defendida anteriormente por Will Kymlicka (1992, 2003; Cf. Creighton, 2016) para a população francófona do Québec e para os aborígenes canadenses – e tem sido praticada como política compensatória ou de discriminação positiva em vários países.

A política implementada, em certo momento, no Québec, e secundada por Taylor (1995), no entanto, é bem mais exigente. Ela não se limita a colocar a língua francesa à disposição de quem quiser preferi-la ou tê-la como idioma adicional numa política de bilinguismo. O objetivo coletivo foi assegurar “que haja uma comunidade de pessoas no futuro que deseje aproveitar a oportunidade de usar a língua francesa” naquela província (Taylor, 1995, p. 264). Ou seja: para os impulsionadores daquela política não bastaria disponibilizar a língua para os interessados; seria preciso implementar medidas que assegurassem, no tempo, a reprodução de uma comunidade de interessados nessa língua e nesta cultura. Taylor (1995) quer garantir, no longo prazo, a

reprodução da comunidade que tem como natural para si a língua francesa e a cultura com ela associada, porque ambas – língua e cultura – seriam dignas de terem *seu valor* reconhecido por todos.

Dentre as medidas adotadas à época, no Québec, uma regulava o tipo de escola que as famílias poderiam eleger para seus filhos. Ela pode ser destacada como ilustrativa. Segundo aquela regulamentação, famílias de origem francófona e famílias de origem estrangeira seriam obrigadas a colocar seus filhos em escolas francesas. Taylor não desconhece que, com uma imposição como essa, algum direito interpretado como liberdade tenha sido restringido em nome de um bem coletivo. Mas essa não seria uma das *liberdades fundamentais*, “que nunca podem ser feridas” e devem ser “incessantemente protegidas”. Tratar-se-ia de tipos de “privilégios e imunidades que, embora importantes, podem ser revogados ou restringidos por razões de política pública” (Taylor, 1995, p. 265).

De modo geral, o liberalismo se considera neutro e enfatiza, na política, a democracia procedimental. Mais recentemente, ele se apresenta como defensor do multiculturalismo. Mas, na leitura de Taylor (1995), ele seria tão somente mais “um credo em luta”, como o são outros tantos, sendo por vezes, inclusive, colonizador. Em oposição a esse particularismo disfarçado de universalismo, o autor advoga enfaticamente a necessidade de reconhecimento do *igual valor* das culturas. A enumeração das diferenças e as políticas em favor da sobrevivência cultural seriam maneiras legítimas e adequadas de superar reconhecimentos errôneos e de preservar a identidade e a autenticidade dos diferentes num contexto multicultural. Elas não constituiriam direitos que poderiam ser exigidos pelas minorias e cumpridos ou denegados pelas majorias. Taylor transfere a questão ao plano da ética, das *obrigações de reciprocidade* que todos têm e que se realizam através de atitudes, ou, nas palavras de Taylor (1995, p. 273), “a maneira como deveríamos nos relacionar com os outros”.

<sup>3</sup> Sobre a situação dos diferentes grupos sociais e sua acolhida no marco legal no Canadá, ver Kymlicka (1996).

## A LIVRE ESCOLHA ENTRE FORMAS DE VIDA EM DISPUTA

Em uma resposta a Taylor, Habermas defende que a exigência de reconhecimento tem por objetivo a “defesa da integridade de formas de vida e tradições com as quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se” (Habermas, 1995, p. 232) (Cf. Gutmann, 1994). Sua ênfase está no fato de que esse reconhecimento deve ocorrer dentro do marco do estado democrático de direito, cujo escopo são os direitos subjetivos. Ou seja: para ele, o direito moderno tem, dentre outras características importantes, a de ser formal, procedimental e focado no indivíduo.<sup>4</sup>

Habermas (1995) contesta a construção de Taylor, segundo a qual os direitos individuais universais colidiriam com o reconhecimento das formas específicas de vida,<sup>5</sup> e que, em determinadas situações, seria necessário decidir qual deles priorizar. Seu argumento acolhe a possibilidade de a ordem jurídica proteger concepções específicas do bem viver, mas ele deriva essa possibilidade de uma construção procedimental que combina autonomia e participação política. Com isso, Habermas se vê na necessidade de explicitar logo duas questões-chave: (a) como uma ordem jurídica dessas se coaduna com a exigência liberal de neutralidade valorativa e (b) como a ordem jurídica de uma comunidade política construída sobre direitos dos indivíduos pode proteger formas de vida construídas coletivamente.

Um ponto de partida é a tese segundo a qual, numa democracia, para que ela possa ser legitimamente considerada como tal, os juriconsortes devem ser, simultaneamente, autores e destinatários do direito. Para Habermas, a participação de cada concidadão na vida política precisa ser livre e pode se dar de diversas

formas. Mas o lugar por excelência da participação política é a esfera pública (Arato; Cohen, 1994; Gripsrud; Eide, 2010; Habermas, 1997; Cf. Rosenfeld; Arato, 1998). Ali seria o lugar para que os próprios afetados, como indivíduos ou organizados em movimentos sociais e em organizações da sociedade civil, busquem entender-se sobre como querem reger sua vida coletiva, sobre aquilo que deve receber tratamento diferenciado e o que deve receber tratamento igualitário. Nessa busca pública e aberta, nada impede que os juriconsortes aprovelem como preferíveis formas específicas de vida culturalmente herdadas, inclusive aquelas etnicamente vinculadas.

Com essa construção, Habermas (1995) detalha sua concepção de que a referência das normas jurídicas é o contexto específico das interações. Nele, tanto objetivos gerais como fins coletivos específicos, que expressam formas de vida em particular e se afirmam através de lutas por reconhecimento, podem resultar da configuração democrática específica. Não há uma necessidade inerente à ordem jurídica para que ela seja eticamente neutra. Formando-se consensos na esfera pública entre os concidadãos, a ordem jurídica poderia proteger formas de vida coletivamente construídas e particulares daquela comunidade política.

Esse procedimento não poderia, no entanto, resultar no privilégio de uma forma de vida em detrimento de outras igualmente representadas no interior da circunscrição jurídica. Ainda que não use expressamente essa formulação, Habermas defende que, para ser democrática, uma comunidade de juriconsortes não pode fazer prevalecer o critério simples de maiorias, a temida tirania das maiorias (Cf. Triadafilopoulos, 2011). Necessária seria a busca de entendimento sobre temas controversos na esfera pública, para que se alcancem decisões políticas que reconhecem e respeitam a diversidade. As lutas políticas levadas a cabo na esfera pública pelos movimentos sociais e por outras organizações da sociedade civil, como espaço privilegiado de articulação

<sup>4</sup> Uma análise da tese de Habermas pode ser vista em Delanty (1996). Lacroix (2009) argumenta que Habermas mudou de postura recentemente nessa questão. Rasmussen (2014), ao analisar as questões mais recentemente tratadas por Habermas, não secunda Lacroix.

<sup>5</sup> Sobre as diferentes formas de vida e uma crítica a elas, ver Jaeggi (2014).

dos indivíduos, seriam modos de assegurar, ao mesmo tempo, a autonomia dos indivíduos e o reconhecimento das formas coletivas de vida que dão suporte à sua identidade. Segundo Habermas (1995, p. 249):

Pois se é possível garantir a integridade da pessoa de direito em particular, de um ponto de vista normativo, isso não pode ocorrer sem a defesa dos contextos vitais e experienciais compartilhados intersubjetivamente, nos quais a pessoa foi socializada e nos quais se formou sua identidade. A identidade do indivíduo está entretecida com identidades coletivas e só pode estabilizar-se numa rede cultural.

Mas Habermas contesta um ponto central da tese de Taylor sobre o reconhecimento do *valor* das culturas. Ele adverte que das lutas sociais podem resultar obrigações jurídicas de reconhecimento, mas não a obrigação ética de uma apreciação positiva do valor da cultura como tal. Sua convicção é de que a convivência multicultural e multiétnica deve ser regrada no marco jurídico feito “para atender a pessoas individuais” (Habermas, 1995, p. 250).

Em sociedades atuais, diversificadas e estruturadas como constelações pós-nacionais, esse procedimento muito provavelmente resultará na coexistência de diversas formas culturais particulares de vida numa mesma circunscrição. A proeminência de uma, num processo democrático, não poderá implicar a negação, o cerceamento, ou o desmerecimento das demais. A decisão de proteger determinada forma de vida, no entanto, não a congela para sempre. Habermas (1995) ressalta que a própria composição do conjunto de membros de uma ordem jurídica estatal é contingente e se altera por diversos fatores como migrações, secessões, evoluções internas etc. Isso pode levar a mudanças nas proporcionalidades ou mesmo inversão na relação entre minorias e maioria.

Essas contestações de ordem teórico-normativa tornariam desnecessário, ou melhor, impossível que, num estado democrático de direito, objetivos coletivos servissem de justificação, como é preconizado por Taylor

(1995), para a imposição de restrições na autonomia de indivíduos (ou famílias) para escolherem sua forma preferida de vida. A integração baseada na aceitação de um marco legal formal distingue claramente entre a aceitável e necessária convivência com formas diferenciadas de vida nas sociedades de constelações pós-nacionais e pretensões de imposição de uma forma de vida específica em detrimento de outras.

Em oposição à defesa da precedência de objetivos coletivos sobre a autonomia individual feita por Taylor, Habermas apresenta sua concepção sobre como culturas poderiam conviver em uma sociedade plural (Cf. Cooke, 1997; Delanty, 1996). Sua visão é que culturas não seriam um bem pronto a ser transmitido ou herdado. Elas precisam se manter sempre em transformação para permanecerem vivas, não podendo ser objeto de esforços de conservação, como podem ser espécies ameaçadas do mundo biológico. Mais que isso: para Habermas, em sociedades plurais, multiculturais, as formas de vida de uma cultura específica seriam *ofertas* feitas a cada membro da comunidade, seriam formas de vida à disposição de cada indivíduo. Esses membros têm a liberdade de apropriar-se ou não dessa herança, de adaptá-la e transformá-la. Assim, caberia a cada cultura particular, para perpetuar-se no tempo e através de gerações sucessivas, apresentar-se como suficientemente atrativa no conjunto das ofertas disponíveis aos indivíduos a fim de ser apropriada e duradouramente reproduzida. Na medida em que se apropria de ofertas culturais, mesclando-as, adaptando-as e transformando-as, a pessoa seria simultaneamente socializada e tornada indivíduo autônomo. Com isso, a relação entre indivíduo e coletividade deixa de ser uma contradição e passa a constituir, simultaneamente, os dois lados da equação: individualização e integração. Por meio de posicionamentos reflexivos dos indivíduos, as culturas particulares estariam expostas a “uma disputa civilizada entre diversas convicções” (Habermas, 1995, p. 253), da qual resultaria

um intercâmbio renovador, tanto das culturas como das identidades dos membros da comunidade política.

## TRÊS MODOS DE INTEGRAÇÃO

Há uma diferença profunda entre as formas como Taylor e Habermas concebem as possibilidades de sobrevivência da cultura de coletividades. Elas estão intimamente vinculadas com a respectiva visão do vínculo que une a comunidade portadora da cultura. Taylor (1995) concebe a comunidade a partir de sua dimensão étnico-cultural, como portadora de uma identidade que se formou historicamente e que a caracteriza inconfundivelmente. A língua constitui, para ele, o vínculo mais central de transmissão e cultivo dessa herança entre as gerações. Não havendo mais pessoas dispostas a falar essa língua no cotidiano, a cultura morrerá. E o fato de querer falar a língua estaria vinculado à aceitabilidade social, expressa, sobretudo, num número significativamente grande de outras pessoas falantes do mesmo idioma, que sirvam de referência. A morte da cultura de origem, por sua vez, seria a perda de autenticidade, o que equivaleria a uma vida fracassada. A comunidade política e o marco jurídico teriam um papel relativamente secundário para os laços de pertinência, se forem comparados com a cultura oralmente expressa através da língua comum.

Habermas (1995, p. 257) concorda com a necessidade de certo grau de lealdade internalizada pelas pessoas para que os cidadãos possam “manter vivas as instituições da liberdade”. Para que o vínculo que une os membros da comunidade possa ser duradouro, um conjunto mínimo de direitos e de obrigações recíprocas necessitaria estar bastante assimilado, de modo a poder servir de âncora motivacional dos membros da comunidade, independentemente de formalizações jurídicas. Mas, em claro distanciamento da posição de Taylor, Habermas defende que, na convivência multi-

cultural ou multiétnica, haveria dois planos de inserção a considerar.

No primeiro, que ele denomina de *integração política*, os cidadãos definiriam o regramento abstrato de sua convivência, dotando sua cidadania com direitos e deveres recíprocos. Dos membros da comunidade se requer a concordância com aquilo que resultar da discussão pública em termos de ordenamento constitucionalizado. As disputas democráticas, na esfera pública, permitiriam a argumentação ética ancorada em valores locais da respectiva comunidade, uma vez que esse conjunto de valores é que fundamenta o regramento jurídico. E o regramento jurídico, por sua vez, assegura aos indivíduos a escolha livre entre as formas coletivas de vida em disputa. Assim, cada constituição reflete, em algum grau, a cultura política vigente quando de sua elaboração, e a interpretação constitucional acompanha as mudanças na autocompreensão dos que vivem na respectiva circunscrição. De novos membros que entram nessa comunidade seria legítimo esperar a concordância com tal regramento, mesmo sem uma adesão aos valores mais profundos que o inspiraram.

Portanto, nesse modo de integração, o que forma a comunidade política e assegura sua unidade é o vínculo estabelecido pelo marco jurídico, do qual a constituição é a expressão central. Pessoas livres e iguais se associam através e em torno da constituição de sua comunidade política e asseguram, por meio de um consenso procedimental, como direitos e deveres que compõem a cidadania serão distribuídos e os objetivos coletivos que serão perseguidos. Aqueles que nascem dentro dessa comunidade política são a ela integrados pela socialização, comumente sem que possam indicar um momento ou um ato que explicita sua concordância. Eles concordam tacitamente. Já o ingresso pela naturalização é uma manifestação explícita da adesão à comunidade: através de um gesto formal e consciente, é tornada pública a concordância com o regramento existente, ao mesmo tempo em que se adquire o di-

reito de poder postular, publicamente, futuras mudanças. As regras para a naturalização de estrangeiros, por sua vez, expressam o desejo de proteção mais ou menos restritiva dos membros da comunidade política em relação às formas de vida já estabelecidas e com as quais eles melhor se identificam. Patriotismo constitucional é a designação que Habermas (1995) dá a esse vínculo (Cf. Müller, 2006; Pinzani, 2002).

Um segundo modo, mais forte, que Habermas designa de *integração ética*, seria aquele em que ocorreria uma proteção explícita de formas de vida construídas coletivamente. Quem quiser se integrar à comunidade, nesse nível, deverá ir bem além de uma conformação externa e descrita acima como integração política. Deve estar disposto a aculturar-se, assumindo, em certo grau, o modo de vida, as práticas e os costumes locais. Também, nesse modo de integração, a socialização das pessoas nativas tende a ocorrer gradativamente e num baixo nível de explicitação. Mas, para quem vem de fora, na prática, essa integração significará um rompimento com a comunidade anterior e com a sua cultura. A convicção de Habermas é que colocar como exigência esse modo de integração para imigrantes seria incompatível com o estado democrático de direito, porquanto atropelaria a autonomia dos indivíduos. Ou, em referência à autenticidade defendida por Taylor (1995, p. 245), pode-se dizer que tamanha exigência implicaria, para o imigrante, a necessidade de ele renegar “o sentido de [sua] vida”. A ênfase na integração ética seria, ademais, um risco para a integridade da própria comunidade, pois elevaria a probabilidade de segmentação, ou mesmo de movimentos separatistas, na medida em que subsistissem subculturas resistentes a essa assimilação.

O debate desses dois autores mostra, em uma situação concreta, a do Québec, como a homogeneidade de uma sociedade composta por uma só nação não pode mais servir de referência para a teoria sociológica atual. A pluralidade de constelações pós-nacionais, em que, numa mesma comunidade política, convivem

pessoas e grupos vinculados a formas de vida muito distintas, tornou-se normalidade. No caso do Canadá, essa pluralidade tem longínqua origem histórica, cujas raízes remontam ao processo de colonização. Tal como em outros países, ali “subculturas” se confrontam há anos. Mas a integração política não foi capaz de consolidar um patriotismo constitucional capaz de dar sustentação ao consenso procedimental no longo prazo e em toda a extensão da comunidade. A província do Québec e suas diferentes lutas por separação ou por autonomia e as lutas dos aborígenes expressam isso.

Mas, dentre os fatores responsáveis pela pluralidade cultural e dos modos de vida no Canadá, pode-se citar também a migração transnacional de anos recentes, com os desafios que ela coloca no que diz respeito à integração e à unidade. O país tem se destacado internacionalmente tanto por políticas de acolhimento de refugiados como de atração de migrantes que ali queiram se estabelecer (Cf. Simmons, 2011). A fase de acolhida e abertura ao multiculturalismo estendeu-se, pelo menos, desde 1945 até a virada do século, quando, segundo Ofelia B. Scher (2017), teria sido iniciada uma fase de “mal-estar da diversidade”, substituindo-se a abertura e a receptividade pela preocupação com a segurança.

Segundo os pressupostos defendidos por Taylor (1995), o desafio no Québec, em meio à fase de abertura ao multiculturalismo, era o de assegurar que a imigração não contribuísse para uma mudança na posição hegemônica da comunidade francófona. Dentre as medidas adotadas à época, naquela província, e secundada pelo autor, uma visava a que, mediante a escolarização obrigatória em francês, pelo menos as novas gerações se integrassem culturalmente e assumissem amplamente a forma de vida dos francófonos locais. Nesse sentido, Taylor (1995) expressa dificuldade em aceitar a perspectiva de uma pluralidade tão significativa que a identidade coletiva e o modo de vida típico da cultura tradicional local pudessem vir a ter sua hegemonia questionada ou mesmo obliterada.

Já a distinção que Habermas faz entre integração ético-cultural e política lhe permitiu uma diferenciação entre dois graus distintos de assimilação de novos membros. A assimilação política se daria através da concordância dos neófitos com os princípios fixados pela constituição, tida como a expressão sintética da compreensão ético-política dos cidadãos. Indiretamente ela veicularia a cultura política estabelecida na sociedade em tela. A assimilação ético-cultural, por sua vez, seria muito mais exigente e implicaria a disposição de aculturar-se, de assumir o modo de vida, práticas e costumes locais. Por óbvio, essa última afetaria profundamente a identidade dos migrantes, porquanto implicaria a necessidade de um rompimento, em certas circunstâncias inclusive bem radical, com a cultura e a forma de vida pregressas – o que cada migrante pode eleger, se assim desejar, mas que, em um estado democrático de direito, nunca lhe poderia ser imposto como condição de acolhimento. Essa exigência seria um atentado à dignidade da pessoa recém-chegada.

Mas foi precisamente essa segunda forma de integração que se exigiu, à época, no Québec, pelo menos para a segunda geração dos migrantes, com a legislação que lhes impunha um tipo específico de escola. Habermas (1995, p. 258), por sua vez, está convencido de que, numa comunidade política unida pelo patriotismo constitucional, “só é preciso esperar dos imigrantes que eles se disponham a arranjar-se na cultura política de sua nova pátria”, sem precisar renunciar à sua cultura de origem. Contrastam-se, aqui, a expectativa de transformação em uma espécie de nativo local e a tese da suficiência da aceitação externa das regras procedimentais.

Para além dos dois modos de integração definidos por Habermas (política e ético-cultural), a intensificação das migrações internacionais dá maior visibilidade a um terceiro tipo. Talvez seja impreciso qualificá-lo de integração em sentido estrito. Por isso, pode-se designá-lo como *integração espacial*. Em seu

clássico texto sobre o estrangeiro, Georg Simmel (2002) já havia anotado que as relações concernentes ao espaço são também o símbolo das relações entre os seres humanos. O autor refere-se àquele que está numa comunidade, mas não pertence imediatamente a ela, não é seu membro. O compartilhamento do espaço físico concomitante com a distância nas relações, com o estranhamento, torna sua integração apenas espacial. Espera-se do estrangeiro que ele seja *móvel*. Não tanto como o turista que hoje vem e amanhã terá ido, mas muito mais do que do imigrante que tenha como horizonte a naturalização e, por conseguinte, sua integração formal na comunidade política.

É bem verdade que esse não é um fenômeno novo, pois seria possível encontrá-lo “na história inteira da economia”, como, por exemplo, na figura do comerciante, nos representantes diplomáticos, dentre outros. Presentes no cenário político-social das décadas recentes, os estrangeiros migrantes estão fundamentalmente em duas modalidades de status: como trabalhador temporário ou hóspede, que vem para vender temporariamente sua força de trabalho em troca de ganhos a serem usufruídos, de modo geral, na terra de origem, ou como refugiado, que espera uma acolhida humanitária para vencer uma adversidade via de regra tida como temporária (Cf. Castles; Haas; Miller, 2014). O estrangeiro com integração apenas espacial aciona mecanismos de proteção contra a aculturação e só aceita externamente e em grau limitado o regramento jurídico constitucional, o suficiente para viabilizar sua estância sem conflitos significativos. Ele não interioriza a cultura política nem desenvolve o patriotismo constitucional essencial para a integração política. Mas também a comunidade hospedeira não lhe oferece um conjunto de direitos e deveres capazes de evocar nele o ancoramento motivacional considerado por Habermas como indispensável para a integração política.

## MIGRAÇÃO INTERNACIONAL E OS DESAFIOS DA INTEGRAÇÃO

A questão da integração, em geral, dos migrantes (Papastergiadis, 2000; Treibel, 2011) e a atual explosão da procura por acolhimento têm colocado diversos países diante de grandes dilemas políticos (Geddes, 2016; Triadafilopoulos, 2011). A tendência ao encastelamento da União Europeia – com diversos países advogando por maior fechamento de fronteiras e com o patrulhamento militarizado do Mediterrâneo como formas de afugentar a vinda de forâneos – sinaliza que os termos do debate entre Taylor e Habermas seguem atuais. Enquanto nos anos 1990 a concepção comunitarista defendida por Taylor, por vezes com foco num romântico ideal de nação, parecia em declínio frente à pluralização das sociedades pós-nacionais, hoje há um crescente retorno de ideais de homogeneidade nacional em um número crescente de países.

O Grupo de Visegrado, que reúne Hungria, Polônia, República Checa e Eslováquia e tem, no governo da Áustria, um forte aliado, assim como o surgimento de partidos nacionalistas fortes em França, Itália, Holanda e Alemanha, dentre outros, exemplificam essa virada. Há um crescente rigor na seletividade daqueles que podem vir a ser aceitos como membros temporários (refugiados, estudantes, trabalhadores, investidores) ou permanentes (naturalizados) e uma declinante confiança na capacidade de criação de laços pós-nacionais de integração, como é preconizado no patriotismo constitucional. No cotidiano da política de crescente número de países, o medo da perda de identidade, devida ao menos em parte ao afluxo de migrantes, e a busca de maior integração cultural estão sobrepujando a confiança na integração política. Em alguns casos, tais países estão tentando restringir o acolhimento a uma simples integração espacial, com ênfase na precariedade e na temporalidade da estância. E o nacionalismo está eclipsando constelações pós-nacionais. Parece que a Winston Par-

va, descrita por Norbert Elias e John Scotson (2010), e a conflituosa relação entre os estabelecidos e os novatos recém-chegados se reproduz de modo ampliado.

Por mais evidente que seja essa tendência no cotidiano político, parece bem discutível a tese de Justine Lacroix (2009) de que Habermas estivesse se aproximando de Taylor na defesa de valores substantivos como fatores de agregação e integração. Tanto Habermas como outros teóricos críticos têm buscado enfrentar o desafio teórico que a integração coloca refletindo sobre mais e não sobre menos autonomia para os indivíduos escolherem sua forma preferida de vida.

Chama a atenção que tanto no debate entre Taylor e Habermas, como em boa parte da literatura atual sobre migrações, o ponto de vista predominante entre os participantes tem sido o dos *estabelecidos*. Pergunta-se o que a comunidade local pode exigir, como poderia se proteger, e como a cultura local deveria se manter viva. Pouca tem sido a reflexão na outra perspectiva: o que os recém-chegados podem legitimamente esperar, o que se deveria oferecer a eles para que a prerrogativa de escolha por um modo de integração pudesse ser deles, e que tal escolha pudesse ser bem fundamentada. Poucas são as vozes que se perguntam em que, para além de dimensões econômicas, os novos jurisconsortes podem contribuir para manter vivas e renovar as formas de vida até então estabelecidas.

Se a consequência lógica da formação de constelações pós-nacionais for o surgimento de uma sociedade civil mundial e uma cidadania transnacional, como por um tempo se discutiu (Cf. Grimson, 2018; Merenson, 2018), todo ser humano, toda pessoa será portadora de direitos e todos os demais serão os demandados. Sheila Benhabib (2006) discute o mandato de hospitalidade defendido por Kant, no contexto da paz perpétua, como um princípio de cosmopolitismo *legal*. Em sendo assim, o vetor da discussão teria de se inverter. A pergunta fundamental não seria mais como

as culturas locais poderiam se defender para sobreviver e manter sua autenticidade, nem o quanto se pode exigir dos novos membros em termos de adesão e internalização da cultura política local. Caberia à comunidade hospedeira a responsabilidade de encontrar os meios para melhor realizar o acolhimento.<sup>6</sup>

Porém, como bem observa Benhabib (2004), não havendo, no âmbito internacional, um grau de formalização de um *status* legal comparável à cidadania, de modo a que o direito pudesse ser eficazmente reclamado, tornam-se necessárias mediações institucionais que acolham a norma cosmopolita no ordenamento local. Essas mediações dependerão da comunidade de jurisconsortes locais já estabelecidos. Dependerão de sua maior ou menor sensibilidade para com o dever ético-moral da hospitalidade. Sua maior abertura para o acolhimento poderá ser estimulada por apelos, críticas ou pressões externas, mas dependerá, em última instância, da vontade política local (Cf. Benhabib, 2004). Com isso, migrantes, refugiados e estrangeiros em geral podem ter, na hospitalidade, apenas um direito em sentido fraco. A contribuição da política migratória para a justiça social, como Paolo Gomarasca (2017) mostrou em relação à União Europeia, será pouca enquanto permanecer divorciada do *status* de cidadania. Ou, o que é o reverso da moeda, enquanto a regulamentação dos direitos dos seres humanos migrantes permanecerem vinculados, de modo determinante, à sua cidadania de origem, uma limitação paralisante travará o acesso aos direitos, permitindo que os países de destino justifiquem, assim, sua recusa ou restrição ao dever de hospitalidade (Cf. Morales Vega, 2016).

Mas há também situações em que, por sobre essa vinculação, se estende um gesto de acolhida e hospitalidade culturalmente anorado. Países como Alemanha e Itália têm acolhido generosamente descendentes de ex-emi-

grantes, com a justificativa de que haveria um pertencimento nacional já dado. O conjunto de direitos e deveres vinculados à cidadania passa a ser atribuído ao novo membro como expressão da integração étnico-cultural, na expectativa de que a socialização progrida posteriormente. Portugal e Espanha também desenvolveram discursos e políticas de acolhimento de latino-americanos, com a argumentação fundada em supostos laços históricos que assegurariam grande afinidade (Padilla; Cuberos-Gallardo, 2016).<sup>7</sup> Subsiste, nessas políticas, a concepção de nação que inspirou, nos anos 1980, as reformas constitucionais no Québec. Uma grande diferença, porém, está no fato de as políticas desses países não se expressarem em exigências altamente restritivas à acolhida do imigrante, mas na romântica idealização de laços históricos de afinidade e pertinência.

Num estudo interessante, com o título *A invenção do passaporte*, John Torpey (2000) descreve a íntima vinculação criada entre a ideia de estados-nação e sua institucionalização por meio do desenvolvimento de sistemas de regulação e controle da mobilidade das pessoas simbolizada no passaporte, na Europa e nos Estados Unidos da América. A razão para que tenha feito o recorte nesse conjunto de estados, segundo o próprio autor, foi porque “a imposição do caminho trilhado pelo Ocidente à maior parte do restante do mundo tem sido uma das características mais marcantes de nossa era” (Torpey, 2000, p. 3). O autor defende que, ao instituir a distinção entre nacionais e não nacionais – ou entre cidadãos e não cidadãos – e o correspondente conjunto de documentos, aqueles estados criaram para si o “monopólio legítimo dos meios de movimento” (Torpey, 2000, p. 1). Eles criaram distinções que incluem e excluem simbolicamente e se constituem em eficazes rastreadores da movimentação das pessoas.

<sup>7</sup> Uma clara exceção nesse tipo de política é representada pelo Japão, onde barreiras formais e, sobretudo, a discriminação no cotidiano, mesmo para filhos de descendentes de emigrantes já nascidos no Japão, são relatadas como sendo bastante ostensivas (Cf. Matsue; Pereira, 2017; Tashima; Torres, 2018).

<sup>6</sup> A pergunta pelas causas e, em especial, pelos causadores dos impulsos migratórios não pode ser abordada aqui. Ela exigiria uma abordagem histórica diferenciada e a conexão fundamentada desses achados com a normatividade ética.

Torpey (2000) chama a atenção para o fato de que, com a institucionalização desses documentos, os estados construíram também um sistema de cercas em torno de seus próprios cidadãos, para poder extrair deles os recursos necessários para sua manutenção. Sem dúvida, este “sistema de cercas” viabilizou os sistemas nacionais de tributação. Mas a mobilidade que o capital financeiro internacional adquiriu recentemente, desvincilhando-se de sua “nacionalidade” e também de seu vínculo com o capital produtivo, expressa uma crescente incapacidade de as instituições estatais manterem esse sistema de cercas voltado para significativos contingentes de pessoas e capital para a extração dos recursos. Por outro lado, aquelas cercas também poderiam ser compreendidas como um “abraço” inclusivo. Durante os regimes de bem-estar, foi tal sistema que deu suporte ao conjunto de direitos de partilha, os quais proporcionaram a muitos habitantes, em especial a trabalhadores, suas famílias e pessoas em situação de necessidade, a superação da miséria. A crise dos regimes de bem-estar social, porém, levou a que esse abraço seja cada vez menos inclusivo na perspectiva da garantia de direitos de cidadania.

O passaporte é, nas sociedades modernas, uma proeminente expressão materializada do *status* de cidadão conferido aos membros de determinada comunidade. Mas, enquanto para Thomas Marshall (1992) a cidadania agregava um conjunto de direitos e deveres que a comunidade atribuía a seus membros plenos, sendo, portanto, a expressão da integração por excelência, Jürgen Mackert e colaboradores (2004) mostram o lado excludente que a cidadania adquire, justo no momento em que a migração se torna mais intensa. No lugar de expressar a pertinência, ela expressaria, segundo esses autores, o fechamento da respectiva comunidade em si mesma, isolando-se de intrusões. Talvez Héctor Cárcamo (2016) tenha razão quando coloca em destaque que a cidadania, como construto, opera tanto a inclusão como a exclusão. E quanto mais as comunidades se tornam te-

meras de que o compartilhamento de sua cultura, de seu espaço físico e de seus recursos possa empobrecê-las, tanto mais o fechamento excludente predomina sobre a capacidade de inclusão.

Daiva Stasiulis (2008) discute a reorganização e a reespecialização da cidadania por meio da migração de diferentes grupos sociais. Ela não vincula a discussão a uma noção universal de direitos humanos ou de dignidade humana, de onde se derivariam obrigações éticas, mas realça como a dimensão social da cidadania, quando transnacionalizada sob as premissas neoliberais, não torna a cidadania inclusiva, mas hierárquica e excludente. Pessoas, serviços e assistência são comodificados em similaridade à força de trabalho, e sobre os indivíduos recai a responsabilidade de buscar formas de suplementar os serviços sociais essenciais, que são crescentemente esvaziados de sua condição de direito, seja dos cidadãos locais, seja dos cidadãos extraterritoriais. Assim, tanto os sistemas locais de assistência quanto o mercado especializado de trabalho podem incrementar sua seletividade: os primeiros colocando entraves ao acesso e, com isso, incentivando a busca de serviços no mercado transnacional, e os segundos externalizando, para os países mais pobres, os custos de formação de sua força especializada de trabalho, por meio do incentivo à fuga de cérebros (Cf. Özden; Schiff, 2006).

A partir da análise da situação da Grã-Bretanha, Schierup, Hansen e Castles (2006) chamam a atenção para outro tipo de desenvolvimento na relação entre migração e trabalho: a formação de guetos ocupacionais. Segundo eles, diferentemente da capacidade empreendedora de muitos imigrantes e da oferta generosa de janelas de oportunidade por sociedades afluentes, frequentemente propaladas, pode-se observar a formação crescente de um empreendedorismo étnico vinculado à migração de pessoas com qualificações e recursos intermediários, sem o capital econômico e social para uma integração plena. As sociedades

afluentes oferecem a elas nichos específicos para se fixarem como autônomos ou pequenos empreendedores no mercado de serviços pessoais ou domésticos e, em menor grau, na pequena manufatura, áreas nas quais os cidadãos locais têm pouco interesse. Ao se formarem como guetos ocupacionais de empreendedorismo étnico, esses mercados suprem a demanda por serviços pouco atraentes para a população historicamente estabelecida e oferecem aos recém-chegados a possibilidade de se fixarem, ao menos temporariamente, e obterem sustento, mas, ao mesmo tempo, reforçam o cordão de isolamento que barra a integração política, restando aos imigrantes tão somente a integração espacial.

Em muitos casos, há, inclusive, redes clandestinas, incentivadas pelos potenciais demandantes da força de trabalho ou dos serviços, como o mostra o estudo de Izcarra-Palacios (2018) relativo à migração de mexicanos para os Estados Unidos, e o estudo de Magalhães, Bógus e Baeninger (2018) relativo à migração de haitianos e bolivianos para São Paulo. O emprego informal, o trabalho autônomo ou a criação de pequenas empresas não representa um *status* elevado para os imigrantes. E só muito raramente se abre, para essas pessoas, uma oportunidade de integração política na forma de naturalização. Sua situação ocupacional serve para sustentar-se e fugir da alternância entre subocupação e desemprego (Cf. Perocco, 2017; Schierup; Hansen; Castles, 2006).<sup>8</sup> Com isso, os autores contestam a tese, por vezes difundida, de que, em tais sociedades, haveria boas chances de mobilidade social para imigrantes dispostos a se integrar economicamente.

<sup>8</sup> Uma questão complexa, nessa temática, diz respeito à relação que se estabelece entre os migrantes que prioritariamente querem buscar renda temporariamente, para depois regressar a seu país de origem. Em diversos países eles se constituem em um fator econômico importante (Cf. Özden; Schiff, 2006). Mas, por sua presença ser, em tese, temporária por decisão do próprio migrante, a integração é mantida num nível mínimo por ambas as partes.

## CONCLUSÃO

Tanto o debate entre Taylor e Habermas como as múltiplas situações de correntes de migrações internacionais brevemente colocadas em discussão deixam claro que as sociedades atuais têm crescente dificuldade em lidar com sua própria autocompreensão e com sua relação face ao estranho, ao estrangeiro. Cresce a tensão entre o desejo de preservação da identidade cultural coletiva e a necessidade ineludível de integração de novos membros.

Partindo de uma diferenciação sugerida inicialmente por Habermas, tentou-se diferenciar entre três possíveis modos de integração de novos membros em comunidades já estabelecidas: desde uma copresença na forma de *integração espacial*, passando pela aceitação pelo menos formal e externa do ordenamento constitucional como *integração política*, o grau de exigências da comunidade para com os imigrantes pode tornar-se gradualmente maior, até culminar na expectativa de uma *integração ético-cultural* mediante uma aculturação completa, expressa por meio de valores, hábitos e práticas. Mas a excessiva atenção à perspectiva das comunidades estabelecidas, não só na política, mas também nos debates acadêmicos, corre o risco de não fazer justiça a situações, necessidades e expectativas dos migrantes.

A posição defendida por Taylor, quanto à legitimidade da defesa da identidade cultural coletiva como autenticidade e à necessidade do reconhecimento do igual valor das culturas concretas, atualmente corre o risco de arremetimento por nacionalismos emergentes e movimentos xenofóbicos. Se a tese de Habermas nesse debate, de que, em constelações pós-nacionais atuais, a integração política seria o suficiente ponto de equilíbrio para uma inclusão de novos membros permanentes for aliada a uma sensibilização maior para com as implicações positivas que a acolhida e a hospitalidade daqueles que querem permanecer apenas temporariamente em terras estranhas pode ter para todos envolvidos,

então o debate pode deixar o plano da cultura como autenticidade, e passar para a invenção de novos modelos expressão da pertinência. A exigência de integração ético-cultural, como postura defensiva de coletividades, tornar-se-ia supérflua e até mesmo despropositada. A já clássica sugestão de Thomas Marshall, de que a pertinência se expresse como uma agregação de direitos e deveres recíprocos definidos por todos os afetados certamente corresponderá melhor à situação atual do que o esforço por revitalizar ideais de nação, que são, por natureza, excludentes. E, para aqueles migrantes que, por qualquer razão, quiserem uma presença menos envolvente, a integração espacial se oferece como alternativa adequada para o encontro entre a expectativa do migrante e o cumprimento do dever ético de hospitalidade da comunidade acolhedora, em constelações pós-nacionais com baixa institucionalização, capazes de dar suporte a uma sociedade civil e a uma cidadania universais, sem alimentar o temor da perda de identidade.

Recebido para publicação em 17 de agosto de 2018  
Aceito em 08 de janeiro de 2019

## REFERÊNCIAS

- ARATO, A.; COHEN, J. *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Ed. Del Rez, 1994.
- BENHABIB, S. *The rights of others aliens, residents, and citizens*. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Another cosmopolitanism*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- CALHOUN, C. *Charles Taylor on identity and the social imaginary*. London, 2000. Disponível em: <eprints.lse.ac.uk/48046>. Acesso em: 11 jan. 2019.
- CÁRCAMO, H. El sujeto como categoría de análisis de la ciudadanía. *Cinta de moebio*, n. 56, p. 231-242, 2016.
- CASTLES, S.; HAAS, H. de; MILLER, M. J. *The age of migration: international population movements in the modern world*. 5. ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- COOKE, M. Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the politics of recognition. *Political theory*, v. 25, n. 2, p. 258-288, 1997.
- CREIGHTON, M. J. Prominence and exclusivity: identity and opposition to immigration in a multinational context. *Journal of ethnic and migration studies*, v. 42, n. 3, p. 458-479, 2016.
- DELANTY, G. Habermas and post-national identity: theoretical perspectives on the conflict in Northern Ireland. *Irish political studies*, v. 11, n. 1, p. 20-32, 1996.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- GEDDES, A. *The politics of migration & immigration in Europe*. 2. ed. Thousand Oaks: Sage Publication, 2016.
- GOMARASCA, P. Direito de excluir ou dever de acolher? A migração forçada como questão ética. *REMHU: Revista interdisciplinar da mobilidade humana*, v. 25, n. 50, p. 11-24, 2017.
- GRIMSON, A. Social anthropology and transnational studies in Latin America: introduction. *Etnográfica*, v. 22, n. 1, 2018.
- GRIPSRUD, J.; EIDE, M. (Eds.). *The idea of the public sphere: a reader*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- GUTMANN, A. (Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HABERMAS, J. A luta por reconhecimento no estado democrático de direito. In: \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 229-267.
- \_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaates*. 5. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- IZCARA-PALACIOS, S. P. Los empleadores estadounidenses y la migración irregular. *Ciencia UAT*, v. 12, n. 2, p. 90-103, 2018.
- JAEGGI, R. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp, 2014.
- KYMLICKA, W. *Liberalism, community and culture*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. Three forms of group-differentiated citizenship in Canada. In: BENHABIB, S. (Ed.). *Democracy and difference: contesting boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 153-170.
- \_\_\_\_\_. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- LACROIX, J. Does Europe need common values? Habermas vs Habermas. *European journal of political theory*, v. 8, n. 2, p. 141-156, 2009.
- MACKERT, J. (Ed.). *Die Theorie sozialer Schließung: Tradition, Analysen, Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004.
- MAGALHÃES, L. F. A.; BÓGUS, L. M. M.; BAENINGER, R. Migrantes haitianos e bolivianos na cidade de São Paulo: transformações econômicas e territorialidades migrantes. *REMHU: Revista interdisciplinar da mobilidade humana*, v. 26, n. 52, p. 75-94, 2018.
- MARSHALL, T. H. Citizenship and social class. In: MARSHALL, T. H.; BOTTOMORE, T. (Eds.). *Citizenship and social class*. London: Pluto, 1992. p. 3-51.
- MATSUE, R. Y.; PEREIRA, P. P. G. “Quem se diferencia apanha” (Deru kui ha watareru): experiência etnográfica, afeto e antropologia no Japão. *Mana*, v. 23, n. 2, p. 427-454, 2017. Disponível em: <10.1590/1678-49442017v23n2p427>. Acesso em: 13 jan. 2019.
- MATTOS, P. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. *Lua nova: Revista de cultura e política*, v. 63, p. 143-160, 2004.
- MENDONÇA, R. F. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 24, n. 70, p. 143-154, 2009.

- MERENSON, S. Political community and transnational citizenship: ethnographic perspectives on a heterogeneous articulation. *Etnográfica*, v. 22, n. 1, p. 149-167, 2018.
- MORALES VEGA, L. G. Las migraciones, al amparo del régimen internacional de los Derechos Humanos. Utopías concurrentes. *Colombia internacional*, v. 88, p. 213-229, 2016.
- MÜLLER, J.-W. On the origins of Constitutional Patriotism. *Contemporary political theory*, v. 5, n. 3, p. 278-296, 2006.
- ÖZDEN, Ç.; SCHIFF, M. (Eds.). *International migration, remittances and the brain drain*. Washington: World Bank, 2006.
- PADILLA, B.; CUBEROS-GALLARDO, F. J. Deconstruyendo al inmigrante latinoamericano: las políticas migratorias ibéricas como tecnologías neocoloniales. *Horizontes antropológicos*, v. 22, n. 46, p. 189-218, 2016.
- PAPASTERGIADIS, N. *The turbulence of migration: globalization, deterritorialization, and hybridity*. Cambridge: Polity Press ; Malden: Blackwell Publishers, 2000.
- PAREKH, B. The concept of national identity. *Journal of ethnic and migration studies*, v. 21, n. 2, p. 255-268, 1995.
- PEROCCO, F. Precarización del trabajo y nuevas desigualdades: el papel de la inmigración. *REMHU: Revista interdisciplinar da mobilidade humana*, v. 25, n. 49, p. 79-94, 2017.
- PINZANI, A. Patriotismo e responsabilidade na época da globalização. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 2, n. 1, p. 211-228, 2002.
- RASMUSSEN, D. M. Legitimacy, sovereignty, solidarity and cosmopolitanism: on the recent work of Jürgen Habermas. *Philosophy & Social Criticism*, v. 40, n. 1, p. 13-18, 2014.
- ROSENFELD, M.; ARATO, A. *Habermas on law and democracy: critical exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- SCHER, O. B. La problemática inmigrante en Canadá en perspectiva. *Mouseion*, n. 27, p. 39, 2017.
- SCHIERUP, C.-U.; HANSEN, P.; CASTLES, S. *Migration, citizenship, and the European welfare state: a European dilemma*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SIMMEL, G. *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- SIMMONS, A. B. *Economic globalization and immigration policy: Canada compared to Europe*. Berg en Dal, 2011.
- STASIULIS, D. The migratin-citizenship nexus. In: ISIN, E. F. (Ed.). *Recasting the social in citizenship*. Toronto: University of Toronto, 2008. p. 134-161.
- TASHIMA, J. N.; TORRES, C. V. Percepções de brasileiros acerca do processo de adaptação cultural ao Japão. *Remhu: Revista interdisciplinar da mobilidade humana*, v. 26, n. 52, p. 223-241, 2018. Disponível em: <10.1590/1980-85852503880005213>. Acesso em: 13 jan. 2019.
- TAYLOR, C. *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. A política do reconhecimento. In: \_\_\_\_\_. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 241-274.
- TORPEY, J. *The invention of the passport: surveillance, citizenship, and the state*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- TREIBEL, A. *Migration in modernen Gesellschaften: soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*. 5. ed. Weinheim: Juventa, 2011.
- TRIADAFILOPOULOS, T. Illiberal Means to Liberal Ends? Understanding Recent Immigrant Integration Policies in Europe. *Journal of ethnic and migration studies*, v. 37, n. 6, p. 861-880, 2011.
- VANNINI, P.; FRANZESE, A. The authenticity of self: conceptualization, personal experience, and practice. *Sociology compass*, v. 2, n. 5, p. 1621-1637, 2008.

## POST-NATIONAL CONSTELLATIONS AND THE QUESTION OF SOCIAL INTEGRATION

*Emil A. Sobottka*

The preservation of collective cultural identity in tension with the integration of new members was the topic of a discussion between Taylor and Habermas in their texts on recognition policy. For both the idea of nation *per se* no longer has enough aggregating force in modern states. Faced with factual diversity, two questions arise: What could help to maintain the unity of the political community in the given society? And second, how can new members be socially integrated? The text addresses these questions, reconstructing that debate and the alternatives proposed by the two authors, taking into account both the increasing individualization of life forms and transnational migration.

KEYWORDS: Recognition. Migrations. Social integration. Citizenship.

## LES CONSTELLATIONS POST-NATIONALES ET LA QUESTION DE L'INTÉGRATION SOCIALE

*Emil A. Sobottka*

La préservation de l'identité culturelle collective dans sa tension avec l'intégration de nouveaux membres, a été un objet des discussions entre Taylor et Habermas dans leurs textes sur les politiques de reconnaissance. Pour les deux auteurs, l'idée de nation n'a plus assez de force d'agrégation dans les États modernes. Face à la diversité des faits, se posent deux questions: qu'est-ce qui peut maintenir l'unité d'une communauté politique dans les sociétés d'aujourd'hui? Comment peut-on y intégrer de nouveaux membres? Le texte aborde ces questions en reconstruisant le débat et les alternatives proposées par les deux auteurs en tenant compte à la fois de l'individualisation croissante des formes de vie et de la migration transnationale.

MOTS-CLÉS: Reconnaissance. Migrations. Intégration sociale. Citoyenneté.

**Emil A. Sobottka** – Doutor em sociologia e ciência política pela Westphälische Wilhelms-Universität, Münster, Alemanha. Professor da Escola de Humanidades na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Pucrs) em Porto Alegre, RS, Brasil. Coordena o *Grupo de Pesquisa Emancipação e Cidadania: Estado, Organizações e Políticas Públicas* no CNPq, desenvolvendo pesquisas na área de direitos de cidadania, movimentos sociais, democracia, políticas públicas, participação política e teoria social. Suas mais recentes publicações são: *Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica* (São Paulo: Annablume, 2015); *Democratization of work and economy through participation. Is it possible to relaunch this utopia in neoliberal times* (*Ijar*, v. 13, p. 97-99, 2017); *From social to cyber justice: critical views on justice, law, and ethics* (ed. com Marek Hrubek e Nythamar de Oliveira. Praga: Filosofia, 2018).