

LIBERALISMO IGUALITÁRIO E MULTICULTURALISMO*

(Sobre Brian Barry, *Culture and Equality*)

ÁLVARO DE VITA

Ao longo da última década tornou-se uma objeção recorrente à teoria política normativa do liberalismo igualitário a de que essa teoria não é capaz de levar em conta as exigências daquilo que Charles Taylor denominou “reconhecimento”.¹ Antes de tratar dessa objeção, alguns esclarecimentos terminológicos se fazem necessários. Por “liberalismo igualitário” estou entendendo a posição normativa segundo a qual uma sociedade democrática justa é aquela comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos – renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais – a todos os seus cidadãos. A idéia central desse ideal normativo se apoia em uma divisão moral de trabalho entre a sociedade e seus membros individuais. À sociedade – aos cidadãos como um corpo coletivo – cabe a responsabilidade de dar forma a uma estrutura institucional que propicie aqueles direitos e oportunidades para todos, “sem distinção de qualquer tipo, tais como raça, etnia, sexo ou religião” (para fazer uso da frase que quase invariavelmente aparece nos artigos iniciais das declarações de direitos); aos cidadãos individualmente, cabe decidir que uso farão em suas vidas desses recursos institucionalmente garantidos.²

* Este texto foi escrito durante um pós-doutoramento na Columbia University, que contou com o apoio, pelo qual sou grato, da FAPESP e da Fulbright.

¹ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann (org.), *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”* (Princeton, Princeton University Press, 1994), pp. 25-73.

² A formulação mais completa desse ideal político, no século XX, é a de John Rawls em *A Theory of Justice* (Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1971) e em outros de seus textos, mas algo semelhante a isso pode ser encontrado nos escritos de inúmeros teóricos liberal-igualitários e nas Declarações de Direitos da ONU e em textos constitucionais de diversos países do mundo. Trata-se essencialmente da mesma concepção de cidadania expressa por T.H. Marshall em seu clássico *Citizenship and Social Class* (London, Pluto Press, 1992).

No que se refere à segunda parte dessa proposição, ressalte-se que os mesmos recursos e oportunidades institucionais podem ser colocados a serviço de uma ampla diversidade de objetivos, valores, formas de vida e doutrinas religiosas ou filosóficas. O empenho em realizar ou praticar qualquer uma dessas coisas não pode se fazer à custa de princípios de justiça, mas também não se exige que esses diferentes fins tenham credenciais tipicamente liberais. Sob uma estrutura institucional justa de acordo com a perspectiva normativa que estou descrevendo deve haver lugar, por exemplo, tanto para o caráter individual que John Stuart Mill descreveu de forma tão eloqüente em *Sobre a liberdade*, que rejeita a conformidade social e preza a escolha autônoma dos próprios fins, quanto para aqueles que rejeitam esse ideal de autonomia individual e crêem dever conduzir suas vidas de acordo com os ditames da verdade revelada ou da cultura de seus ancestrais. O que nem uns nem outros podem querer é que o poder coercitivo estatal seja empregado para promover a forma de vida que julgam ser a mais valiosa. Isso deve ficar por conta de direitos e oportunidades iguais – da liberdade de associação, em particular.

Embora houvesse muito mais a dizer a respeito, o que foi dito nos dois parágrafos anteriores constitui o componente central da estratégia liberal-igualitária para enfrentar a diversidade normativa e cultural das sociedades contemporâneas. Nas últimos 10 ou 15 anos essa estratégia vem sendo atacada por aqueles que acham que ela negligencia o reconhecimento das identidades culturais de grupos minoritários. É hora de voltar à objeção que mencionei no início deste artigo. O que está em questão é o que vem sendo denominado “objeção multiculturalista” ao liberalismo. (O leitor deve ter em mente que sempre que eu empregar o termo “liberalismo”, neste texto, a referência é à versão de liberalismo igualitário que sumariei acima). “Política da diferença” ou “política do reconhecimento” são outras denominações comuns para a posição que se expressa nessa objeção.³

O liberalismo igualitário, que Taylor denomina “política da dignidade igual”, preocupado como é com a defesa de instituições e políticas que garantam direitos iguais a todos, *independentemente* de raça, etnia, sexo ou religião, é “cego a diferenças”.⁴ Em diversos países do mundo, há

³ Uma formulação influente dessa posição, bastante mais extremada do que a de Taylor, é a de Iris Marion Young em *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, Princeton University Press, 1990). Will Kymlicka, em *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1995) formulou uma teoria que objetiva conciliar o liberalismo com as exigências de reconhecimento de minorias nacionais.

⁴ Taylor, “The Politics of Recognition”, pp. 39-40, 43-44, 60-61.

uma variedade de grupos minoritários, entre os quais os negros (em sociedades que tiveram escravidão negra), as mulheres, os homossexuais, minorias nacionais e grupos étnicos imigrantes (em países que receberam ou ainda recebem fluxos significativos de imigração), que não demandariam simplesmente ter as mesmas coisas que seus concidadãos – os mesmos direitos, no caso. Eles também demandariam o reconhecimento público de suas identidades culturais. Além do tratamento igual, que o “liberalismo cego a diferenças” tem por objetivo, as instituições e políticas públicas de uma democracia multiculturalista deveriam tratar grupos diferentes de acordo com suas diferenças culturais. Como o liberalismo igualitário é “cego a diferenças”, os adeptos do multiculturalismo⁵ o acusam de promover ou corroborar a imposição da cultura dominante sobre grupos minoritários. Como diz Taylor, “a objeção [dos multiculturalistas] é a de que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos à diferença da política da dignidade igual de fato é o reflexo de uma cultura hegemônica. Do modo como isso se apresenta, então, somente as culturas minoritárias ou suprimidas são obrigadas a assumir uma forma que lhes é estrangeira. Em conseqüência, a sociedade supostamente equitativa e cega a diferenças não é somente desumana (porque suprime identidades) mas também, de uma forma inconsciente e sutil, altamente discriminatória”.⁶

Em tempos idos, a crítica social (liberal ou socialista) costumava se exprimir em um discurso universalizante e em uma linguagem igualitária, cabendo a expoentes do reacionarismo político, como Herder e de Maistre, invocar identidades e diferenças culturais contra o racionalismo iluminista.⁷ É perturbador como isso hoje parece ter se invertido ou no mínimo se tornado muito mais confuso. Em virtude da crítica multiculturalista, aqueles que, na academia e no mundo político, entendem que a concepção de cidadania de T.H. Marshall (ou idéias similares) fornece um ideal plausível de progresso social para as sociedades democráticas, têm sua convicção abalada pela suspeita de que o componente universalista e

⁵ Esclareço adiante de que forma este termo deve ser entendido.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ Como Barry observa (CE, pp. 15-16), à parte tudo aquilo a que o Iluminismo se opunha, nunca houve um “projeto iluminista” claramente discernível. Mas se há algo que os herdeiros do Iluminismo (Barry entre eles) aceitam é a idéia de que deve ser possível justificar as instituições sociais, não com base em costumes ancestrais ou identidades culturais, mas sim com base em princípios gerais tais como o bem público ou a equidade. Se é isso que se entende por “racionalismo iluminista”, não há nenhuma razão para os liberais igualitários rejeitarem o rótulo.

igualitário desse ideal normativo é indiferente a formas significativas de inferiorização social. E os herdeiros multiculturalistas de Herder se concebem como teóricos de esquerda, que dão o peso moral apropriado às exigências de reconhecimento de grupos discriminados.⁸

É nesse ponto em que as coisas se encontram que o livro recente de Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, deve ser considerado uma das contribuições mais significativas à teoria política normativa nos últimos anos.⁹ Nos últimos 13 ou 14 anos Barry se impôs a tarefa de produzir uma trilogia que, além de condensar décadas de reflexão sobre a natureza da justiça na sociedade, tinha a ambição de formular de forma mais abrangente e detalhada sua própria perspectiva teórica sobre a justiça social e política – uma variante de justiça rawlsiana, mas com suficientes elementos originais para poder ser considerada uma teoria “barryana”. Dois livros importantes resultaram desse empreendimento.¹⁰ Antes de levar a cabo sua trilogia, no entanto, Barry decidiu que era hora de enfrentar diretamente a crítica multiculturalista ao liberalismo igualitário. É esse o teor de *Culture and Equality* (CE, daqui para frente), um livro que entra nessa controvérsia em todos os aspectos em que é possível fazê-lo: da discussão filosófica sobre princípios de justiça até a discussão de políticas públicas específicas em países como o Grã-Bretanha, Estados Unidos e Canadá – tais como a isenção concedida na Grã-Bretanha a judeus e muçulmanos de obedecer às normas de sacrifício humanitário de animais.¹¹ Talvez a motivação mais forte de Barry seja a de mostrar que credenciais genuínas de crítica social e de reformismo social continuam pertencendo, como foi o caso nos últimos 300 anos, muito mais àqueles que enfatizam o que há ou o que deve haver de comum entre os cidadãos do que àqueles que querem salientar o que os torna diferentes entre si.

⁸ A lista de Young de grupos discriminados é longa. No caso dos EUA, essa lista incluiria “entre outros, as mulheres, os negros, os chicanos, os portorriquenhos e outros americanos de língua espanhola, os índios americanos, os judeus, as lésbicas, os gays, os árabes, os asiáticos, os idosos, as pessoas da classe trabalhadora e os deficientes físicos ou mentais” (*Justice and the Politics of Difference*, p. 40). Como se vê, resta como “cultura dominante” aquela dos homens brancos, heterossexuais e de status social elevado.

⁹ Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2001).

¹⁰ *Theories of Justice* (London, Harvester-Wheatsheaf, 1989) e *Justice as Impartiality* (Oxford, Clarendon Press, 1995).

¹¹ Ao passo que essas normas exigem que os animais sejam desacordados antes de serem sacrificados, judeus e muçulmanos muitas vezes querem fazer valer normas religiosas segundo as quais animais só podem ser sacrificados quando estão em estado de consciência.

Examino, a seguir, alguns dos argumentos de Barry contra o multiculturalismo.¹² O próprio significado que se dá a este termo já constitui um ponto de controvérsia. Como Barry observa, é freqüente que se oscile entre um uso descritivo e um uso normativo de “multiculturalismo” (CE, p. 22). Em um sentido puramente descritivo esse termo é equivalente a “pluralismo”, ou outros termos assemelhados, e não identifica nenhuma posição normativa específica. Praticamente todas as sociedades contemporâneas são “multiculturais” nesse sentido. E o reconhecimento disso é um dos pontos de partida do liberalismo de direitos iguais – o liberalismo nasceu, aliás, como uma resposta aos conflitos gerados pelo “multiculturalismo” das sociedades européias dos séculos XVI e XVII, isto é, como uma proposta de tratamento equitativo para os adeptos do catolicismo e do protestantismo sob instituições comuns. O que Barry critica em seu livro é o multiculturalismo entendido como uma posição normativa e um programa político. Trata-se, em suma, de confrontar os méritos relativos das respostas multiculturalista (em sentido normativo) e liberal-igualitária ao “multiculturalismo” (em sentido descritivo) das sociedades contemporâneas.

E em que consiste o programa político multiculturalista? A idéia central é a de que, quando há identidades culturais envolvidas, não basta garantir direitos iguais entre os membros de minorias e os membros da maioria cultural. A justiça exigiria o reconhecimento público de direitos diferenciados cujos portadores não são indivíduos, mas sim grupos. Alguns exemplos de medidas e políticas propostas são os seguintes: o reconhecimento, nos currículos escolares, do valor e da contribuição de diferentes identidades culturais (o que pode chegar ao ponto, nos EUA, de se propor o ensino em língua espanhola nas escolas públicas em que há alta concentração de hispânicos ou de se reconhecer o chamado “Black English” em pé de igualdade com a norma culta da língua nas escolas de alta concentração de negros); a isenção do cumprimento de determinadas normas legais por razões culturais ou religiosas – como o já mencionado exemplo da isenção do cumprimento de normas humanitárias de sacrifício de animais ou, de forma ainda muito mais controversa, a demanda por parte de grupos de judeus ortodoxos e de muçulmanos, em países como a Grã-Bretanha, de fazer seu direito familiar religioso prevalecer sobre o direito familiar do Estado liberal-democrático ou a recusa de membros da igreja

¹² O leitor já deve ter percebido que não sou uma parte neutra nessa discussão. Meu próprio trabalho tem sido dedicado à defesa de uma perspectiva liberal-igualitária sobre a justiça social. Ver o meu *A justiça igualitária e seus críticos* (São Paulo, Editora Unesp, 2000).

Testemunhas de Jeová de aceitar certas formas de tratamento médico, mesmo quando isso poderia ser a única forma de salvar crianças em situação de risco de vida; e o direito de minorias nacionais (como a minoria francófona do Canadá, concentrada na província do Quebec, e grupos indígenas em várias partes do mundo) de assegurarem as condições para a sobrevivência indefinida de sua cultura.

Esbocei acima a forma como o liberalismo igualitário enfrenta as diferenças culturais e religiosas. Barry denomina isso “estratégia da privatização” (CL, pp. 24-32). Assim como ocorreu com as diferenças religiosas no passado no mundo ocidental, a desativação do potencial de conflitividade das diferenças culturais passa por despolitizá-las e por deixar que sua sobrevivência dependa basicamente da disposição de seus adeptos de fazer uso dos mesmos recursos institucionais que estão disponíveis para todos. Não é nenhuma idéia de uniformidade cultural, como Young parece supor, que inspira essa estratégia.¹³ De uma parte, a suposição é a de que a afirmação pública de princípios tais como a igualdade cívica, a liberdade de expressão e de consciência e a liberdade de associação, a não-discriminação e a garantia de oportunidades iguais constitui a única forma equitativa de lidar com os conflitos que decorrem de visões diferentes sobre as condições sociais da boa vida (CE, p. 122). De outra parte, os liberais acreditam que, se esses princípios são efetivamente implementados pelos arranjos institucionais básicos da sociedade, há espaço suficiente para que minorias culturais e religiosas observem costumes diferentes, enfatizem valores distintos e se empenhem em preservar sua identidade de grupo. Do que eles suspeitam é da exigência, que aparece nos exemplos mencionados no parágrafo anterior, de que o poder coercitivo estatal seja colocado a serviço da sobrevivência de uma identidade cultural específica – quer isso se apresente na forma da concessão de um direito específico a um determinado grupo quer na da isenção de uma obrigação legal a que os demais cidadãos estão sujeitos.

A CULTURA NÃO É O PROBLEMA

Pelo que foi visto até esse ponto, a política do tratamento igual pode caminhar um bom pedaço na acomodação da diversidade cultural.

¹³ Young (*op. cit.*, p. 158) impinge o propósito de uniformização cultural, denominando-o “ideal de assimilação”, àquilo que para o liberalismo igualitário se justifica com base em uma concepção de equidade, a saber, a política de tratamento igual.

Mas a ênfase em direitos e obrigações iguais não significa que o liberalismo igualitário não possa justificar a existência de um tratamento diferenciado para os membros de certas minorias discriminadas. Os liberais podem defender, sem incorrer em nenhuma incoerência de princípio, políticas tais como a de “ação afirmativa” e de “admissão diferenciada”, implementadas nos EUA sobretudo para combater os efeitos da discriminação racial no acesso às universidades. Mas a forma como o fazem difere em aspectos cruciais do programa político multiculturalista. Como Barry argumenta, essa política beneficia diretamente indivíduos e não grupos (CE, p. 113). É claro que se espera que ela tenha efeitos benéficos para o grupo como um todo. Uma das expectativas é a de que aumentar a participação de negros em posições ocupacionais valorizadas – pela via da “admissão diferenciada” – poderia exercer um efeito benéfico sobre a autoestima dos negros em geral, em particular no que se refere às crianças negras perceberem essas carreiras como objetivos a que elas naturalmente poderiam aspirar. Mas não é o *grupo* enquanto tal, como uma entidade coletiva, que é investido de um direito ou de um tratamento diferenciado. Conferir direitos a entidades coletivas tais como grupos e comunidades, como algo distinto de seus membros individuais, pode ter implicações perigosas (volto a esse ponto na próxima seção).

Um segundo ponto importante diz respeito a qual é o diagnóstico mais acurado do problema central envolvido na discriminação racial e em outras formas socialmente importantes de discriminação. O problema, para Barry, simplesmente não está na cultura dos negros. Os negros norte-americanos (pode-se dizer o mesmo dos negros brasileiros) não são discriminados porque são portadores de uma cultura específica. Eles, assim como grupos de imigrantes em vários países industrializados, sofrem uma forma de discriminação direta que se define muito mais por características adscritas e por descendência do que por cultura (CE, pp. 96-97). E se eles não são discriminados em virtude de uma identidade cultural específica, tampouco a solução do problema pode estar na cultura. Do que eles se ressentem não é do “Black English” não ser ensinado nas escolas frequentadas por crianças negras, mas sim de não ter as *mesmas* coisas que seus concidadãos que não sofrem de uma discriminação similar têm – referindo-se essas “mesmas coisas” aos recursos e oportunidades que uma sociedade liberal justa deveria garantir igualmente a todos. O déficit não é de “reconhecimento”, mas da boa e velha igualdade social. Dessa perspectiva, as políticas de “admissão diferenciada” têm o propósito de promover oportunidades iguais para todos (ainda que certamente são insuficientes para isso)

e só devem durar enquanto se puder demonstrar que a discriminação racial contribui para gerar oportunidades desiguais.

Essa objeção de que “a cultura não é o problema” deriva da percepção de uma deficiência mais básica no argumento multiculturalista. Esse argumento se apóia em uma teoria equivocada sobre o que fundamenta a identidade de muitos dos grupos nomeados como “minorias culturais”.¹⁴ Talvez o ponto mais enfatizado por Barry ao longo do livro é o de que é simplesmente equivocado considerar que aquilo que constitui esses grupos – os negros, as mulheres, os idosos, os homossexuais e até mesmo as minorias étnicas e nacionais – de fato seja um fundamento cultural (CE, pp. 21-22, p. 96, pp. 305-306). A filiação ao grupo das mulheres se define pela fisiologia, a idade é aquilo que define alguém como membro do grupo dos idosos, a orientação sexual é o fator que define uma pessoa como membro do grupo dos homossexuais (muitos homossexuais não fazem da homossexualidade o elemento organizador de uma forma de vida) e assim por diante (CE, p. 96). Em nenhum desses casos, uma cultura ou forma de vida compartilhada desempenha um papel de relevo para identificar um grupo de pessoas que estão submetidas a uma situação similar de discriminação e que, por isso, podem fazer jus a formas de tratamento diferenciado que corrijam o tratamento desigual que sofrem. Creio que vale a pena reproduzir o que Barry diz sobre esse tópico:

O erro que tenho em mente, que fundamenta o diagnóstico multiculturalista e por isso invalida as curas que propõe, é a tendência endêmica de supor que atributos culturais distintivos constituem a característica definidora de todos os grupos. Essa suposição leva à conclusão de que quaisquer problemas com os quais um grupo possa se defrontar só podem surgir, de uma forma ou de outra, das características culturais distintivas desse grupo. A consequência dessa ‘culturalização’ das identidades de grupo é a sistemática desconsideração de outras causas da desvantagem de grupo. Dessa forma, os membros de um grupo podem sofrer não porque tenham objetivos culturalmente derivados distintos, mas sim porque levam

¹⁴ Essa tese é claramente endossada por Iris Young, para quem um grupo se define como “um coletivo de pessoas diferenciado de pelo menos um outro grupo por formas culturais, práticas ou pela forma de vida” (Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 43). Mesmo Kymlicka, que critica Young por não diferenciar as exigências de “reconhecimento” de minorias nacionais das exigências de minorias étnicas e daquelas de grupos em desvantagem (tais como as mulheres e os negros), parece endossar uma versão dessa tese (Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 18-19).

a pior na realização de objetivos que são compartilhados de forma geral, tais como uma boa educação, empregos desejáveis e bem pagos (ou talvez simplesmente ter algum emprego), viver em um bairro seguro e salubre e ter renda suficiente para morar, se vestir e se alimentar de forma apropriada e para participar da vida social, econômica e política de sua sociedade.” (CE, pp. 305-306)

Poder-se-ia replicar que a teoria multiculturalista da identidade de grupo vale pelo menos para as minorias étnicas e nacionais. Mas nem isso Barry está disposto a conceder. Consideremos a distinção proposta por Kymlicka entre grupos “étnico-culturais” e “minorias nacionais”.¹⁵ A primeira categoria se aplica a grupos étnicos e raciais constituídos de forma voluntária, por meio de imigração, tais como os grupos hispânicos nos EUA, os sikhs na Grã-Bretanha, os turcos na Alemanha e inúmeros outros; e a segunda, a minorias não-imigrantes cujos territórios foram involuntariamente “incorporados às fronteiras de um estado maior, por meio de conquista, colonização ou federação”¹⁶, entre os quais encontram-se os grupos indígenas de países como o Canadá, os EUA e o Brasil, os chicanos¹⁷ e portorriquenhos nos EUA, os habitantes de fala francesa do Quebec, no Canadá, os Maori da Nova Zelândia e os grupos aborígenes da Austrália. Enquanto os primeiros podem demandar certos direitos de grupo – que Kymlicka denomina “direitos poli-étnicos” –, tais o direito concedido aos sikhs da Grã-Bretanha de dirigir motocicletas sem usar capacete (o que os obrigaria a tirar o turbante que usam por razões religiosas), mas de resto objetivam a integração na sociedade mais ampla, os segundos demandam essencialmente direitos de autogoverno.¹⁸ (Não é difícil perceber que a motivação central de Kymlicka é a de propor uma teoria normativa que fortaleça as demandas de “reconhecimento” das minorias nacionais, em particular da minoria quebequense do Canadá.)

A distinção de Kymlicka é empiricamente questionável. Ele próprio reconhece um importante contra-exemplo, o dos negros americanos, que não podem ser classificados nem como minoria imigrante nem como minoria nacional (a mesma coisa vale para os negros brasileiros).¹⁹

¹⁵ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 10-18.

¹⁶ *Ibid.*, p. vii.

¹⁷ “Chicanos” são os habitantes de língua espanhola do território que os EUA conquistaram do México no século XIX.

¹⁸ Kymlicka, *op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 58-60.

A teoria multiculturalista de Kymlicka deixa de fora aquele que é o caso mais importante de discriminação de grupo em países como os EUA e o Brasil²⁰ – caso esse em que, como foi visto acima, a cultura não constitui o fator central da desvantagem de grupo. Mas, mesmo deixando-se de lado esse problema, será a teoria multiculturalista da identidade de grupo válida para os grupos étnicos (no sentido de Kymlicka) e minorias nacionais? Barry acha que não, ou pelo menos que os exemplos de grupos que se definem por uma cultura ou forma de vida compartilhada são bem menos numerosos do que os multiculturalistas imaginam. No caso dos EUA, os grupos “étnico-culturais” aos quais Kymlicka se refere hoje são definidos muito mais por um critério de descendência do que por um critério cultural (CE, p. 82). Além disso, no passado a etnicidade nos EUA foi muito mais um fenômeno político do que um fenômeno cultural:

De meados do século XIX a meados do século XX, a função mais importante das identidades étnicas foi a de constituir os elementos básicos da competição eleitoral nas principais cidades: se os irlandeses conseguiram controlar a máquina democrata, eles podiam monopolizar a patronagem que estava à disposição do City Hall [governo municipal]; se os italianos se organizavam a ponto de terem de ser incluídos na chapa democrata, eles conseguiram participar da dança quando chegava o momento de dividir as prebendas, e assim por diante. Mas, à parte os pedidos de autorização para os desfiles de St. Patrick’s Day e Columbus Day, não faziam quaisquer demandas às políticas públicas que fossem baseadas em distinção cultural. E tampouco tinham qualquer razão para fazer isso. Dessa forma, a politização da etnicidade era um instrumento na luta para conseguir mais dos bens desejados também por quase todos os demais, tais como empregos seguros e (em relação ao nível de qualificação exigida) bem pagos. Isso nada tinha a ver com demandas à comunidade política com o propósito de garantir a capacidade de perseguir objetivos idiossincráticos gerados por peculiaridades culturais.” (CE, p. 314)

²⁰ Chandran Kukathas, conhecido por suas posições contrárias a direitos culturais, aponta um número significativo de minorias discriminadas no mundo que não se encaixam bem na classificação proposta e com respeito às quais, por isso, a teoria de Kymlicka não oferece muita orientação sobre o que deveria ser feito (reconhecer “direitos poli-étnicos”? Reconhecer direitos de autogoverno?). Chandran Kukathas, “Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka’s *Multicultural Citizenship*”, *The Journal of Political Philosophy*, 5, 1997, 4: pp. 406-427.

Chandran Kukathas diz algo semelhante sobre uma variedade de grupos minoritários: com frequência a identificação do grupo – mesmo no caso de minorias nacionais – pode ser determinada muito mais por fatores políticos (tais como a utilização de peculiaridades étnicas e culturais para tornar o grupo mais competitivo politicamente) do que pela homogeneidade cultural.²¹ A discussão de Kymlicka sobre a etnicidade como um fenômeno cultural pode ser muito mais enviesada do que ele supõe pelo caso canadense. E, mesmo quando há componentes culturais presentes na identidade de um determinado grupo, isso não significa que a desvantagem social desse grupo não possa ser explicada de uma outra forma do que pela “privação de reconhecimento”: “os grupos podem sofrer de privação material, de falta de oportunidades iguais e de discriminação direta, e não há nenhuma razão para supor que essas desvantagens derivem da posse de uma cultura diferenciada, mesmo quando eles a têm (o que muitas vezes não é o caso)” (CE, p. 315).

A crítica mais importante ao multiculturalismo é a de que ele desvia nossa atenção daqueles que são os fatores mais significativos de desvantagem social dos grupos discriminados. Fazer isso foi assumido programaticamente por Iris Young, quando ela afirma, logo nas páginas iniciais de seu livro de 1990, que seu propósito central era deslocar o que ela denomina “paradigma distributivo” sobre a justiça social.²² O que é intrigante é que essa perspectiva passe como sendo uma teoria política mais igualitária ou mais radical do que o liberalismo igualitário.

DIREITOS DE GRUPO

O que foi dito na seção anterior sobre a discriminação sofrida pelos negros pode ser estendido para a interpretação das desvantagens sociais de outros grupos minoritários tais como as mulheres – “minorias” aqui não é um termo muito apropriado – e os homossexuais e para as formas de lidar com esse problema por meio da ação pública. Para Iris Young inovações institucionais tais como o reconhecimento da união civil entre homossexuais entram na categoria de “meros direitos civis”. Para ela o que realmente importa é o reconhecimento de uma especificidade cultural e do valor de uma forma de vida:

²¹ Kukathas, *op. cit.*, p. 416.

²² Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*, cap. 1. É uma outra discussão a de avaliar o que Young denominou “paradigma distributivo”

A maior parte dos defensores da liberação gay e lésbica hoje não se empenham meramente na conquista de direitos civis, mas na afirmação dos homens gays e das lésbicas como grupos sociais que têm experiências e perspectivas específicas. Recusando-se a aceitar a definição dominante de sexualidade saudável e de vida familiar e práticas sociais respeitáveis, os movimentos de liberação de gays e lésbicas sentem orgulho em ter criado e exibido uma autodefinição e uma cultura distintivas. Para os homens gays e as lésbicas, o correspondente à integração racial é o típico enfoque liberal à sexualidade, que tolera qualquer comportamento desde seja mantido privado. O orgulho gay afirma que a identidade sexual é uma questão de cultura e política, não somente um “comportamento” a ser tolerado ou proibido.²³

Não se trata aqui de avaliar um “enfoque liberal” sem mais, já que isso deixa ambíguo se a referência é à perspectiva normativa que estou contrapondo à política do reconhecimento ou às práticas vigentes em determinadas sociedades liberais.²⁴ Recapitulemos os pontos centrais de divergência entre liberais igualitários e teóricos do multiculturalismo como Young discutidos até aqui. Para os primeiros a origem da desvantagem social dos homossexuais está em uma forma de discriminação direta, nesse caso baseada na orientação sexual, que faz com eles tenham menos daquilo que deve ser propiciado a todos os cidadãos, a saber, direitos e oportunidades iguais. E a forma de enfrentar essa desvantagem consiste na adoção de reformas institucionais que, por exemplo, garantam aos parceiros de uniões homossexuais os mesmos direitos previdenciários e de herança que os não-homossexuais têm, e em medidas que combatam a discriminação por orientação sexual no acesso a posições ocupacionais. A defesa dessas políticas se funda em uma norma moral de tratamento e respeito iguais e não em um juízo sobre o valor moral de uma forma de vida ou uma cultura gay. Em que medida alguns homossexuais (os militantes de movimentos gays, por exemplo) se empenharão ativamente na afirmação de uma identidade gay, ao passo que outros (mesmo tendo “saído do armário”) preferirão não fazê-lo, essas são escolhas que ficam por conta da liberdade de associação e da responsabilidade que cada um deve ter pelos próprios objetivos e fins. No jargão da teoria política nor-

²³ Ibid., p. 161.

²⁴ Em alguns estados dos EUA, ainda há leis que criminalizam a homossexualidade.

mativa essas escolhas dizem respeito a “concepções do bem”, sobre as quais um Estado liberal justo deve manter-se neutro.

Já a política multiculturalista, porque avalia que a fonte da desvantagem de muitos grupos é sobretudo de natureza cultural, propõe, como remédio, o reconhecimento de distinções culturais. “Reconhecimento”, aqui, significa que certos direitos deverão ser garantidos a grupos como algo distinto dos direitos dos membros individuais desses grupos. Os direitos prezados pelos multiculturalistas não são direitos de indivíduos, mas sim direitos de entidades coletivas definidas por atributos culturais. A crítica de Barry ao multiculturalismo prossegue nos seguintes termos: além de não ser solução para ao problema que se propõe a enfrentar, o da desvantagem social de grupos discriminados, o remédio proposto pela “política da diferença” pode engendrar novos e graves problemas sociais e políticos. O reconhecimento de direitos de grupos (nesse sentido coletivista) pode ter dois efeitos interligados que só podem ser vistos como negativos por aqueles que se preocupam com a igualdade social: o de acentuar a homogeneidade e mesmo a opressão de membros individuais *dentro* dos grupos; e o de promover a conflitividade e o facciosismo *entre* grupos à custa dos atributos que seus membros poderiam ter em comum.

Comecemos pelo primeiro desses dois efeitos. Conceder direitos culturais a determinados grupos na prática significa conceder uma “carta branca” para que seus chefes, líderes, elites ou militantes mais aguerridos obriguem os membros desses grupos a se conformar ao figurino da identidade coletiva reconhecida. Kwame Anthony Appiah, que além de filósofo e estudioso de religiões africanas (atualmente na Universidade de Princeton), é negro e homossexual, critica a pressão multiculturalista para que uma pessoa como ele adote uma identidade negra e gay: “alguém que leva a autonomia a sério se pergunta se não trocamos um tipo de tirania por outro. Se eu tivesse de escolher entre o mundo do armário e o mundo da liberação gay, ou entre o mundo de *A cabana do Pai Tomás* e o mundo do Black Power, é claro que, nos dois casos, escolheria a segunda alternativa. Mas eu preferiria não ter de escolher. Preferiria ter outras opções. A política do reconhecimento exige que a cor da própria pele e que o próprio corpo sexual sejam reconhecidos publicamente de formas que são opressivas para aqueles que querem tratar sua pele e seu corpo sexual como dimensões pessoais do eu”.²⁵

²⁵ K. Anthony Appiah, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, in Amy Gutmann (org.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton University Press, 1994), pp. 162-63.

A política do reconhecimento pode ter implicações muito menos palatáveis ainda do que essa pressão mais ou menos difusa, da qual Appiah se queixa, para afirmar publicamente uma identidade coletiva negra ou gay. Isso diz respeito àquelas exigências em que, como diz Barry, a cultura *é* o problema, mas não é a solução (CE, p. 318). Esses são os casos nos quais os grupos (ou os que falam em seu nome) apelam a diferenças culturais ou religiosas para tratar seus membros de formas que violam princípios liberais de justiça e que envolvem desigualdades profundas. O problema é que direitos culturais de grupos costumam ser reivindicados justamente em casos desse tipo. A ocorrência mais frequente é a de minorias culturais, em vários países ocidentais, que querem discricção para dar livre curso a práticas tais como a clitoridectomia, a recusa a garantir oportunidades educacionais iguais para as meninas, o casamento forçado de meninas de 13 ou 14 anos, as normas desiguais de divórcio (em que as mulheres invariavelmente levam a pior), a recusa a autorizar transfusões de sangue para crianças em situação de risco de vida, o sacrifício ritual de animais de formas que violam normas de tratamento humanitário dos animais e por aí afora. Com a exceção parcial do último (em que o que está em questão é o bem-estar dos animais não-humanos), em todos esses exemplos a razão oferecida para o reconhecimento de direitos culturais é a violação de normas de respeito igual pelos membros individuais desses grupos. Conceder direitos diferenciados a entidades coletivas significa admitir que quaisquer formas de tratamento dispensadas aos membros individuais dos grupos poderão ser justificadas em nome da preservação da identidade coletiva.

Isso pode ser percebido até mesmo naquele que poderia parecer o caso mais inócuo de reconhecimento que costuma ser discutido por teóricos como Taylor e Kymlicka: o do Quebec. Confesso que não consigo enxergar muito bem onde reside o interesse teórico mais geral pela sorte do Quebec, quer a maioria de seus habitantes decida que é melhor conquistar um âmbito maior de autogoverno dentro do Estado canadense, quer a opção final acabe sendo mesmo a da secessão. Como Barry observa, não há uma teoria especificamente liberal para lidar com os problemas de fronteiras políticas de uma forma fundamentada (CE, p. 135). Não existe algo como um direito moral de uma minoria nacional se autogovernar. Em que medida problemas de diversidade religiosa, étnica ou nacional devem ser enfrentados por meio de arranjos institucionais tais como o consociacionalismo e o federalismo, ou por meio de secessão, essas são questões às quais só é possível dar respostas pragmáticas, tendo

em vista qual é a solução que maximiza as possibilidades de implementação de princípios liberal-igualitários na(s) unidade(s) política(s) resultante(s). Essa posição é essencialmente a mesma de Robert Dahl em *Democracy and Its Critics*.²⁶ Para Dahl, como para Barry, a teoria democrática não oferece nenhuma solução para essas questões no âmbito dos princípios. Só é possível avaliar as diferentes alternativas de unidade política propostas com base nas perspectivas que cada uma delas oferece para a sobrevivência da democracia.

Mas há um aspecto da política do Quebec de preservação da cultura francesa que constitui um exemplo do problema que estamos examinando. Trata-se da lei do Quebec que permite que os canadenses anglófonos (residentes no Quebec) enviem seus filhos a escolas de língua inglesa, mas proíbe os canadenses francófonos e imigrantes estrangeiros de fazê-lo. Em “The Politics of Recognition”, Charles Taylor critica o “liberalismo cego a diferenças” por não acomodar políticas desse teor, concebendo uma variante de liberalismo (“hospitaleiro a diferenças”) que dispensaria a norma de neutralidade estatal diante de concepções da boa vida e que aceitaria que “uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal”.²⁷ Um pouco adiante, neste mesmo ensaio, Taylor afirma que, para a versão de liberalismo praticado pelo governo do Quebec, e que ele próprio defende, “a sociedade política não é neutra entre aqueles que valorizam se manterem fiéis à cultura de nossos ancestrais e aqueles que podem querer se liberar disso em nome de algum objetivo individual de autodesenvolvimento”.²⁸

É difícil concordar com Taylor que ele realmente tenha confrontado os méritos relativos de duas variantes distintas de liberalismo. O liberalismo igualitário aceitaria e até mesmo recomendaria a intervenção pública no sentido de tornar a opção pela língua francesa e pela cultura francófona ao alcance de todos aqueles que desejassem fazer uso delas no Quebec. Uma política desse teor seria perfeitamente compatível com a forma de neutralidade perante as concepções do bem que um Estado liberal justo deve garantir. O que não é compatível com a neutralidade liberal é a suposição de que é legítimo coagir os franco-canadenses e imigrantes que prefeririam uma educação em inglês (ou talvez bilingue) a mandar seus filhos a escolas de língua francesa, com base na suposição de que essa

²⁶ Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, Yale University Press, 1989).

²⁷ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, p. 59.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

política é necessária à sobrevivência indefinida da cultura francesa no Quebec. A política que Taylor está atribuindo a um liberalismo “tolerante às diferenças culturais” nada tem de alguma coisa que ainda se possa reconhecer como liberal: trata-se, isso sim, de justificar violações aos direitos de liberdade individual de pessoas da geração presente apelando-se ao “direito” que uma entidade coletiva, a identidade francesa do Quebec, teria de existir, digamos, daqui a dez gerações.

Para os liberais igualitários, é importante prover os indivíduos com um contexto apropriado de escolha e é dessa forma que a ação pública que objetiva preservar a diversidade cultural – o acesso à língua francesa, no caso – deve ser interpretada. Mas são características do bem-estar de *indivíduos* que constituem a fonte última de valor moral e que justificam a intervenção pública. E essa intervenção se limita a oferecer oportunidades, que poderão ou não ser aproveitadas pelos indivíduos. Se uma política desse tipo é implementada, nada garante que uma identidade coletiva francófona vai existir no Quebec daqui a dez gerações. Isso dependerá do valor que sucessivas gerações de quebequenses atribuirão a preservar tal identidade. Já o tipo de política praticada pelo Quebec, que Taylor vê com bons olhos, parte da suposição de que a fonte última de valor moral encontra-se em uma individualidade fictícia²⁹ – o grupo, tal como definido por atributos culturais – cuja existência continuada no tempo justificaria coagir as escolhas dos membros individuais do grupo.

Acredito que Taylor reagiria com indignação à sugestão de que seus argumentos em favor da política do Quebec de coagir os membros do grupo francófono (e imigrantes estrangeiros) “a se manterem fiés à cultura de nossos ancestrais” poderiam ser empregados para defender o reconhecimento das distinções culturais muito mais objetáveis que mencionei alguns parágrafos acima. Mas a racionalidade justificatória das medidas relativas a grupos é essencialmente a mesma. Tratar o bem de grupos, e não os aspectos moralmente relevantes do bem-estar individual, como aquilo que tem valor intrínseco implica autorizar violações aos direitos de membros individuais – o que, ademais, afeta desproporcionalmente os membros mais vulneráveis do grupo, tais como as mulheres e as crianças – em nome da preservação de uma identidade coletiva. Para Barry, e creio que ele não

²⁹ “Fictícia” porque uma individualidade coletiva não tem nenhum dos atributos nos quais usualmente nos baseamos para atribuir significado moral ao bem-estar de indivíduos: a capacidade de decidir o que é certo e o que é errado, de sentir prazer e dor, de fazer planos, de sentir frustração ou humilhação e assim por diante.

poderia estar mais certo a esse respeito, longe de levar a um tratamento igualitário de diferenças culturais, isso é receita de opressão de grupo.

Excluindo-se os casos em que a cultura não é o problema e os casos em que, apesar da cultura ser o problema, definitivamente ela não é a solução, o que resta da “política do reconhecimento”? Não muito, ao que parece. É verdade que Barry esboça algo que ele denomina uma “teoria liberal dos direitos de grupos” (CE, pp. 146-154). Mas essa denominação parece equívoca, já que essa teoria nada tem a ver com o reconhecimento público de distinções culturais e identidades coletivas que os multiculturalistas têm em mente. Do que se trata, para Barry, é de chegar a princípios que se apliquem aos grupos *igualmente* e que permita tratar os grupos da *mesma* forma. Vejamos brevemente como isso se passa.

A teoria de Barry dos direitos de minorias culturais e religiosas se assenta em duas idéias básicas. Uma delas é a liberdade de associação. Voltando a um tópico que mencionei de passagem no início deste artigo, o liberalismo igualitário é uma doutrina política sobre o uso moralmente legítimo da coerção coletiva da sociedade que não apela ao valor da autonomia individual – ainda que esse possa ser o valor supremo para alguma variante de “liberalismo abrangente”. Promover a autonomia individual como uma forma de vida não é assunto de um Estado liberal justo. O que é assunto de tal Estado é a garantia de condições institucionais, entre as quais a liberdade de associação, que assegurem um tratamento equitativo aos adeptos de diferentes concepções do bem e formas de vida. E o compromisso com a liberdade de associação “inclui a liberdade de associação para grupos cujas normas seriam intoleráveis caso tivessem por trás o poder político, mas que são aceitáveis desde que a filiação ao grupo seja voluntária” (CE, p. 150). Do ponto de vista político, portanto, a preeminência cabe à liberdade de associação, não à autonomia individual, o que significa dizer que uma variedade de grupos minoritários deve ter, dentro de certos limites muito amplos³⁰, discricção para promover formas de vida nas quais um valor supremo é atribuído à verdade revelada, a práticas tradicionais e à obediência à autoridade hierárquica ou patriarcal. A liberdade de associação, além disso, se estende a ponto de incluir a “liberdade de recusar associação” (CE, p. 151), isto é, o direito que os grupos têm de excluir os membros que deixam de professar as convicções e a identidade que são considerados vitais para a sobrevivência do grupo.

³⁰ Que excluem a violação de direitos fundamentais dos membros dos grupos, como ocorre em vários dos exemplos que foram considerados acima.

A segunda idéia básica do enfoque proposto por Barry diz respeito à cláusula que aparece no trecho que citei no parágrafo – é preciso que a filiação ao grupo seja *voluntária*. Afirmar que a participação deve ser voluntária não significa dizer, como muitos supõem, que os liberais ignoram a centralidade que vínculos de natureza não-voluntária têm na vida de muitas pessoas. Obviamente, uma pessoa não adere voluntariamente à família ou à comunidade étnica ou nacional em que nasceu e foi criada. Mas do ponto de vista político, a participação em um grupo conta como “voluntária” se oportunidades suficientes e apropriadas de *saída* são asseguradas. Essa não é uma preocupação proeminente entre os adeptos do multiculturalismo, já que suas recomendações de política acabam enfocando somente a liberdade (do grupo) de recusar associação. Mas é preciso que seja, sustenta Barry, uma preocupação proeminente para os liberais igualitários, que prezam não somente a autonomia do grupo de gerir seus assuntos internos de acordo com seus próprios valores e normas mas também a proteção de membros individuais contra a opressão do grupo.

Sustentar que a opção de “saída” deve estar disponível tem implicações que vão além do que dizer que em uma sociedade liberal a apostasia não é tratada como um crime. Há circunstâncias em que os custos de saída são inaceitáveis para um dissidente, para um excomungado ou para um apóstata. Isso ocorre quando a saída do grupo põe em risco a própria sobrevivência do ex-membro. E minimizar tanto quanto possível esses custos, em casos desse tipo, constitui um objeto apropriado de ação pública. Barry faz um esforço para identificar os diferentes tipos de custo que uma pessoa pode enfrentar quando abandona ou é expulsa de um grupo, com o propósito de discernir aqueles para os quais deveria haver alguma forma de compensação (CE, pp. 150-54). Essa discussão tem implicações importantes para a política pública e para as decisões judiciais, mas concentremo-nos aqui somente na idéia central. Esta pode ser percebida tendo-se por referência aquele grupo que com frequência é tomado como protótipo de comunidade: a família. Nos casos de violência doméstica, não basta assegurar às mulheres o direito legal de se separar do marido (em algumas sociedades, nem mesmo isso é garantido); para que os custos de saída não sejam inaceitáveis, é preciso que as mulheres tenham uma forma de sobreviver fora do grupo familiar. Isso requer políticas públicas no sentido de propiciar albergues e renda substitutiva para mulheres espancadas. Sem isso, não se pode dizer que a opção de saída de fato esteja disponível e que a participação no grupo familiar de fato seja voluntária.

A estratégia de Barry parece ser a de partir desse caso mais nítido (o da violência doméstica) para tratar de uma variedade de outros casos nos quais se justifica impor ao grupo o ônus de prover uma forma apropriada de compensação a um ex-membro. Essa forma de intervenção é necessária para assegurar que a filiação ao grupo de fato seja voluntária e constitui a outra face, inteiramente negligenciada pelos adeptos da “política do reconhecimento”, do direito que os grupos devem ter de gerir seus negócios internos de acordo com seus próprios valores e identidade coletiva.

NACIONALIDADE CÍVICA

Disse acima que a política de reconhecer direitos diferenciados de grupos pode ter um segundo efeito negativo. Acentuar os atributos que diferenciam os membros de diferentes grupos pode gerar um resultado que é oposto às intenções do multiculturalismo: ao invés de promover a tolerância pela diversidade cultural, pode fomentar o facciosismo e o conflito entre grupos. Barry menciona, a esse respeito, uma observação de Ralph Grillo no sentido de que as medidas de teor multiculturalista colocadas em prática na Grã-Bretanha, que tencionavam “legitimar a heterogeneidade na cultura nacional britânica”, acabaram por fomentar o fundamentalismo religioso e o separatismo (CE, p. 129).

Simpatizantes do multiculturalismo, como Charles Taylor, parecem supor que há uma afinidade natural entre a “política da diferença” e uma noção de valor igual das culturas.³¹ E se há um vínculo dessa natureza, seria plausível supor que a primeira de fato promove o respeito mútuo entre os membros de grupos culturais distintos. Mas Barry evidencia um problema nessa suposição de afinidade que talvez ajude a explicar por que a “política da diferença” parece gerar resultados que são inversos aos desejados. Se as medidas multiculturalistas objetivam reconhecer identidades culturais e coletivas naquilo que elas têm de *diferente* entre si, onde, precisamente, se encontra o suporte para a idéia – que de fato corresponde a um valor universalista – de que as culturas têm um valor igual?³² “O problema inescapável”, diz Barry, “é o de que as culturas têm um conteúdo proposicional. É um aspecto inevitável de qualquer cultura o de necessariamente

³¹ Taylor, “The Politics of Recognition”, p. 42.

³² Um problema semelhante se apresenta na discussão de Walzer sobre a tolerância, em *Spheres of Justice* (Oxford, Blackwell, 1983) e outros de seus escritos.

incluir idéias no sentido de que algumas crenças são verdadeiras e outras são falsas, algumas coisas são certas e outras, erradas” (CE, p. 270). Se sou adepto de uma seita religiosa que abomina a homossexualidade, e sou encorajado a afirmar a distinção cultural do meu grupo, como é possível que eu ao mesmo tempo afirme o valor de uma forma de vida gay? A noção de valor igual das culturas certamente encontra-se na cabeça dos teóricos multiculturalistas, mas essa noção não é uma verdade em nenhuma cultura e não encontra – e nem teria como encontrar – suporte nas medidas específicas a grupos por eles propostas. Essas medidas constituem simplesmente uma receita para encorajar a divisão e o conflito entre grupos.

Levada a seus extremos, a “política da diferença” levaria a algum arranjo semelhante ao sistema de grupos comunitários autogovernados que subsistiu por longo tempo no Império Otomano. Barry especula se esse sistema (trata-se assumidamente de uma especulação) de manter minorias étnicas e religiosas vivendo em universos paralelos não teria alguma relação com o fato de que os mais terríveis conflitos étnicos do século XX tenham ocorrido justamente no território que era abrangido pelo Império Otomano (CE, p. 88).

Em contraste com a política de realçar e eternizar diferenças culturais, a política do “respeito e da atenção iguais” sustenta que o foco da ação pública deve recair nos atributos que os cidadãos têm ou podem ter em comum. Vou finalizar este artigo comentando duas condições que, para Barry, são requeridas por essa norma de respeito e atenção iguais. Uma delas é relativamente incontroversa para os liberais igualitários, ainda que não o seja para outras variantes de liberalismo e encontre imensos obstáculos políticos para ser colocada em prática. Barry a descreve dessa forma:

Não podemos esperar que os resultados da política democrática sejam justos em uma sociedade que contém um grande número de pessoas que não têm nenhum senso de empatia para com seus concidadãos e nenhuma identificação com sua sorte. Esse senso de solidariedade é fomentado por instituições comuns e por uma distância entre as rendas que seja limitada o suficiente para impedir as pessoas de supor – e com certa razão – que elas podem escapar do destino comum comprando sua saída do sistema de educação, de saúde, de policiamento e de outros serviços públicos dos quais seus concidadãos menos afortunados são obrigados a depender. (CE, p. 79)

As questões públicas suscitadas por essa primeira condição são as que recaem no âmbito tradicional da justiça distributiva e, sobretudo em uma sociedade como a brasileira, elas são extraordinariamente mais relevantes do que as questões típicas de reconhecimento de distinções culturais.³³ Mas aqui vou me concentrar um pouco mais na segunda condição mencionada por Barry, já que ela pode ser controversa mesmo para aqueles que aceitam uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva.³⁴ Em estados poli-étnicos (e hoje quase não há os que não o são), só é de se esperar que a democracia liberal produza resultados justos se os cidadãos compartilharem de um conjunto de atitudes uns pelos outros que Barry denomina um sentido de “nacionalidade cívica” ou de “patriotismo cívico” (CE, pp. 80-81). Esse conjunto de atitudes que seria desejável promover nos cidadãos é algo que ocupa uma posição intermediária entre um nacionalismo étnico ou cultural e a concepção que Habermas denominou “patriotismo da Constituição”. Trata-se, de uma parte, de dissociar a idéia de cidadania igual da assimilação de todos a uma cultura específica; de outra, é desejável que exista uma identificação entre os cidadãos de uma comunidade política liberal-democrática mais forte do que aquela que a concepção de Habermas deixa entrever.

Esse é mais um ponto de divergência com os multiculturalistas. Preocupados como estão com o reconhecimento de identidades coletivas de grupos, eles adotam uma concepção de nacionalidade comum que, para Barry, vai pouco além daquilo que está escrito nos passaportes. Mas sem que um sentido comum de pertencer a uma mesma comunidade política se desenvolva entre os cidadãos, não é de se esperar que a discriminação étnica (ou coisa pior) possa ser evitada. As atitudes que Barry associa à sua concepção mais substancial de nacionalidade são as seguintes: “é preciso ser universalmente reconhecido que os interesses de todos contam por igual, e que não há grupos cujos membros tenham seus pontos de vista automaticamente ignorados. Igualmente importante é a disposição da parte

³³ Levando-se em conta também o que foi dito acima sobre as formas de desvantagem social envolvidas na discriminação de negros, mulheres e homossexuais, eu me arriscaria a dizer que as questões típicas de reconhecimento ficam confinadas, no Brasil, à forma de lidar com os grupos indígenas. Isso não significa dizer que não tenham importância, mas sim que não dizem respeito à interpretação das formas mais importantes de desvantagem social da *mainstream* da sociedade brasileira.

³⁴ Examinando esta concepção em detalhe em meu *A justiça igualitária e seus críticos* (São Paulo, Editora da Unesp, 2000), cap. 6.

dos cidadãos de fazer sacrifícios pelo bem comum – o que, é claro, pres-supõe que eles são capazes de reconhecer um bem comum. Além disso, não é suficiente que os cidadãos de fato se disponham a fazer sacrifícios; também é preciso que eles tenham expectativas firmes uns em relação aos outros no que diz respeito a abrir mão de dinheiro, de lazer e talvez mesmo da própria vida caso as circunstâncias o exijam” (CE, p. 80). Fomentar essas atitudes requer, entre outras coisas, uma educação cívica vigorosa, algo que não está distante – exceto no que se refere a exigências igualitárias mais fortes – da convicção norte-americana de cerca de um século atrás, segundo a qual o papel do sistema público de educação deveria ser o de converter imigrantes provenientes das mais diversas culturas em cidadãos capazes de fazer as instituições de uma democracia liberal funcionarem. A idéia não é a de que singularidades culturais tenham de ser abandonadas, mas sim a de que, por mais heterogêneos culturalmente que sejam, os cidadãos podem desenvolver as atitudes associadas à participação em instituições políticas comuns. Isso é o oposto do sistema de millet: ao passo que neste o poder político se prestava a preservar identidades coletivas, e a mantê-las separadas, a concepção de “nacionalidade cívica” dirige a ação pública para fomentar os atributos que os cidadãos podem compartilhar.

Finalizo limitando-me a apontar uma possível dificuldade com a concepção de patriotismo de Barry. Essa dificuldade não diz respeito às divergências com os multiculturalistas, mas sim à compatibilidade da concepção de “nacionalidade cívica” com as posições liberal-igualitárias cosmopolitas que o próprio Barry sustenta em outros de seus textos.³⁵ Uma passagem relevante é a seguinte: “as exigências do cosmopolitismo, estou sugerindo, seriam satisfeitas em um mundo no qual as pessoas ricas seriam tributadas onde quer que vissem em benefício das pessoas pobres onde quer que vissem”.³⁶ No mesmo texto em que esta passagem aparece, Barry prossegue discutindo formas de redistribuição internacional – entre países, não entre indivíduos – que não colidam tão frontalmente com o sistema de Estados vigente quanto um sistema tributário e de transferências interpessoal de alcance planetário. Mas mesmo nas opções *second best* examinadas, os cidadãos dos países ricos teriam consideráveis obrigações de justiça no mínimo em relação àqueles que se encontram no quintil mais

³⁵ Ver, por exemplo, Brian Barry, “International Society from a Cosmopolitan Perspective” in David Marpel e Terry Nardin (orgs.), *International Society* (Princeton, Princeton University Press, 1998), pp. 144-63.

³⁶ *Ibid.*, p. 153.

pobre do planeta. Como vimos acima, Barry sustenta que não é de se esperar que um regime liberal-democrático satisfaça a norma liberal-igualitária de respeito e atenção iguais se os cidadãos não compartilharem de uma identidade coletiva densa que tenha por foco a comunidade política da qual são membros. O problema é que essa comunidade política corresponde ao Estado territorial. Será um patriotismo cívico que se expressa por meio de Estados territoriais compatível com o reconhecimento de obrigações internacionais de justiça distributiva? Quando refletimos sobre as exigências da norma de respeito e atenção iguais em âmbito planetário, promover uma identificação forte dos cidadãos com o Estado territorial não seria somente mais uma das formas de perpetuar identidades coletivas separadas e divisivas que Barry critica na política multiculturalista? Oferecer julgamentos apressados para questões complexas como essas não ajuda muito. Mas não há dúvida de que elas estão entre aquelas que os teóricos igualitários têm de enfrentar. Espero ser capaz de contribuir para essa reflexão em uma outra oportunidade.

ALVARO DE VITA é professor
no Departamento de Ciência Política da USP
e pesquisador do CEDEC.