

RESGATE E CRÍTICA DA CONCEPÇÃO MODERNA DE CIDADANIA: PERSPECTIVAS DE DISCUSSÃO ABERTAS POR TEÓRICOS PÓS- COLONIAIS

RETRIEVING AND CRITICIZING THE MODERN CONCEPTION OF CITIZENSHIP: PERSPECTIVES OF DISCUSSION OPENED BY POST-COLONIAL THEORISTS

ANNA CLARA LEHMANN MARTINS

Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestra em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bacharela em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em História da Cultura Jurídica - Ius Commune. (UFSC/CNPq) e do Núcleo de Direito Informacional (NUDI/UFSM).

RESUMO

Este artigo propõe trajeto de resgate e crítica da concepção moderna de cidadania. Primeiro, busca-se, por meio de pesquisa bibliográfica, delimitar o universo teórico-conceitual da cidadania dentro do contexto da modernidade e da colonialidade, destacando a relação entre cidadania e direitos. O segundo momento deste trabalho dedica-se a tecer reflexão crítica sobre a construção obtida na primeira parte, a partir de pontos de vista pós-coloniais. Intenta-se trazer a lume o corte essencialista do binômio eu-cidadão/outro-não cidadão, presente não apenas em discursos provenientes de centros de poder institucionalizado, mas também em instâncias de resistência e crítica da postura estatal. Sugere-se, enfim, uma terceira via: a do homem livre que se constroi no encontro com outros homens, perspectiva que se desenvolve em duas ramificações pertinentes à cidadania: o reconhecimento do direito enquanto processo e da diferença entre sujeitos enquanto produto de relações.

Palavras-chave: Cidadania; Direitos do cidadão; Modernidade; Teorias pós-coloniais.

ABSTRACT

This article proposes a path of retrieving and criticizing the modern conception of citizenship. Firstly, it is sought, through bibliographical research, to delimit the theoretical-conceptual universe of citizenship within the context of modernity and coloniality, highlighting the relationship between citizenship and rights. The second moment of this work is devoted to a critical reflection on the construction obtained in the first part, from postcolonial points of view. It is attempted to bring to light the essentialist cut of the binomial I-citizen/other-non-citizen, present not only in discourses coming from centers of institutionalized power, but also among instances of resistance and criticism of state politics. Finally, a third way is suggested: that of the free man that is built up in the encounter with other men, a perspective which is developed in two branches pertinent to citizenship: the recognition of rights as processes, and of difference between subjects as product of relations.

Keywords: Citizenship; Rights of the citizen; Modernity; Postcolonial theory.

IMPORTANTE!

O texto do resumo existente no arquivo do word deve coincidir com o resumo cadastrado no momento da submissão do artigo no sistema eletrônico da Revista.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO; 1 UMA TENTATIVA DE DELIMITAÇÃO DO UNIVERSO TEÓRICO-CONCEITUAL DE CIDADANIA, ENTRE MODERNIDADE E COLONIALIDADE; 2 PERSPECTIVAS DE DISCUSSÃO SOBRE CIDADANIA ABERTAS POR OLHARES PÓS-COLONIAIS; CONCLUSÃO; REFERÊNCIAS.

INTRODUÇÃO

Cidadania é palavra perigosa, plurissignificante. Pode parecer inofensiva: um conveniente tapa-buraco que faz com que qualquer publicidade se revista de um caráter mais elevado¹, em que pese ninguém saber exatamente o que esse tapa-buraco significa. O cenário, porém, não é tão desalentador. Para além do uso superficial do termo, cidadania também pode abrigar ideias fortes e - alguém objetaria? - bem intencionadas. Desde a Revolução Francesa, proclama-se que ser cidadão é ser livre, é ser igual, é poder participar na formação das leis - sendo tais prerrogativas estendidas a todos os homens, ao homem enquanto universal. Aí está uma construção propriamente edificante. No entanto, a partir do momento em que se constata que esse homem universal é na realidade bastante específico - está-se falando, afinal, do homem branco e proprietário, típico burguês dos séculos XVIII e XIX -, a cidadania revela a sua outra face, ou antes, as sombras que ocupam o espaço de sua ausência: os não proprietários, os não brancos, os não cidadãos. Percebe-se, então, que a cidadania, por trás de sua roupagem de ideal emancipatório, posta-se como um dos pólos de um binômio asfixiante que dificulta qualquer encontro aberto e real com o outro.

Nessa seara espinhosa - e desafiadora, o presente artigo propõe trajeto de resgate e crítica da concepção moderna de cidadania. Em um primeiro momento, busca-se, por meio de pesquisa bibliográfica, delimitar o universo teórico-conceitual da cidadania dentro do contexto da modernidade eurocêntrica e da colonialidade periférica, destacando a relação entre cidadania e direito - ou melhor, direitos. Como se verá, a noção moderna de cidadania inaugura uma separação entre o eu-cidadão, pretendo homem universal, e o outro-não cidadão, encarnado naqueles não foram originalmente contemplados quando da forja do conceito - e cujos prejuízos em termos de efetivação de direitos se perpetuam. O segundo momento deste

¹ Para uma análise gramsciana do conceito midiaticamente construído de cidadania, no âmbito específico do Sistema Globo de Comunicação (vulgo Rede Globo), ver: OLIVEIRA, Carlos Eduardo Rebuá. "Cidadania: a gente vê por aqui?" Pedagogia midiática e hegemonia no Brasil contemporâneo. *PragMATIZES - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, n. 6, 2014, pp. 184-196.

trabalho, por seu turno, dedica-se a tecer reflexão crítica sobre a construção obtida na primeira parte. A partir de pontos de vista pós-coloniais – nomeadamente, as contribuições de Frantz Fanon, Kwame Appiah e Édouard Glissant –, intenta-se trazer a lume o corte essencialista, aprisionante, do binômio eu-cidadão/outro-não cidadão, presente não apenas em discursos provenientes de centros de poder institucionalizado (p. ex., direitos humanos, direitos fundamentais etc., todos inseridos no contexto institucional do Estado e/ou da comunidade internacional), mas também em instâncias de resistência e crítica da postura estatal. Sugere-se, enfim, uma terceira via: a do homem livre que se constroi no encontro com outros homens, perspectiva que se desenvolve em duas ramificações pertinentes à cidadania: o reconhecimento do direito enquanto processo e da diferença entre sujeitos enquanto produto de relações.

1 UMA TENTATIVA DE DELIMITAÇÃO DO UNIVERSO TEÓRICO-CONCEITUAL DE CIDADANIA, ENTRE MODERNIDADE E COLONIALIDADE

Jogando um tímido olhar sobre a pletora de épocas que nos precedem, perguntamo-nos: a partir de que momento se pode falar propriamente em cidadania? Se seguirmos os passos de Pietro Costa² chegaremos à surpreendente resposta de que a cidadania, enquanto vínculo de pertencimento de um indivíduo a uma comunidade política³, faz-se presente não apenas no contexto recente, mas também em períodos relativamente distantes, como a Antiguidade e a Idade Média⁴. O recorte que aqui nos interessa, entretanto, é o da modernidade, tendo em vista

² Confira-se: COSTA, Pietro. Elezioni, partecipazione, cittadinanza: Un'introduzione storica. In: SOCIETÀ ITALIANA DI STUDI ELETTORALI. IX Convegno Internazionale della Società Italiana di Studi Elettorali: La cittadinanza elettorale. Florença, 14-15 dez. 2006; COSTA, Pietro. Cittadinanza, identità, riconoscimento. In: PAPA, Catia. *Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica*. Roma: Ediesse, 2010, pp. 223-235.

³ Uma definição mais exaustiva daquilo que é cidadania para Costa consta no seguinte trecho: “[s]tudiare la cittadinanza significa guardare l'individuo assumendolo come parte di un contesto più ampio, come membro di un gruppo organizzato; significa mettere a fuoco il vincolo che lo unisce a una comunità giuridicamente ordinata, insediata su un territorio, capace di esercitare un potere anche coattivo sui suoi membri. Studiare la cittadinanza significa insomma studiare il rapporto politico fondamentale, il rapporto di appartenenza di un individuo a una comunità politica.”, cf. COSTA, Pietro. Cittadinanza, identità, riconoscimento. In: PAPA, Catia. *Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica*. Roma: Ediesse, 2010, p. 224.

⁴ O posicionamento de Costa quanto à presença da cidadania tanto no presente como no passado encontra-se patente nesta passagem: “[d]ovunque si dà un'esperienza politica, un gruppo politicamente organizzato, lì si pone un problema di cittadinanza. Non esiste quindi un rapporto privilegiato fra un determinato contesto storico e il problema della cittadinanza. Si può studiare la cittadinanza nel nostro

a força que suas metanarrativas ainda exercem sobre o discurso jurídico contemporâneo - incluindo-se aí a noção de cidadania que se supõe atual.

Mas a quais metanarrativas estamos nos referindo? No que toca à cidadania, duas aparecem como especialmente relevantes: por um lado, a ficção do indivíduo - o homem universal cristalizado nas primeiras declarações de direitos; por outro, a ficção do Estado, o modelo de ordem política do período. Começemos nossa análise pela segunda metanarrativa.

Rompendo com a experiência jurídica plural e descentralizada da Idade Média - esta alicerçada na ideia do direito como ordem (ou antes, ordens) do social⁵, a modernidade caracteriza-se pela centralização da produção jurídica na figura - política - do Estado. Trata-se do advento do chamado monismo jurídico: só é direito o direito que é produzido pelo Estado, através de um processo legislativo formalizado⁶. O conteúdo normativo, a carnalidade dos fatos - tão cara ao medievo - é relegada a um segundo plano. A característica distintiva desse direito passa a ser a forma: daí a sua abstração, a sua rigidez, a sua íntima dependência da figura do

presente come nel passato: quale che sia il contesto storico considerato, la Grecia antica o la società medievale, la Francia di antico regime o la Germania nazional socialista, studiare la cittadinanza significa interrogarsi sulle forme volta a volta assunte dal rapporto politico fondamentale.", cf. *ibid.*, p. 225.

⁵ A expressão "ordem do social" é de Paolo Grossi, que vê na hipótese teórica de Santi Romano - nomeadamente, do direito como organização - a lente adequada para observar a ordem jurídica medieval em sua singularidade. Referindo-se ao fenômeno, diz Grossi que "[e]m termos concretos, o direito era ligado à sociedade, da qual não se tornava coerção, mas dimensão vital; resgatado inteiramente ao social, o próprio direito recuperava um caráter ôntico mais profundo, tornava-se inerente aos alicerces mais recônditos do social e inevitavelmente conquistava nele um primado inquestionável. De fato, era para o social a garantia fundamental de coesão e de unidade.", cf. GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Tradução de Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 38. Essa proeminência do aspecto social revela uma posição de relativa indiferença da política para com o direito durante o período: "[...] a sociedade medieval é uma sociedade sem Estado, na qual, pela permanência desse vazio político, o direito vê elevado o seu papel, coloca-se no centro do social, representa a constituição duradoura subjacente à incidentalidade da política corriqueira, e ao abrigo dela.", cf. *ibid.*, p. 39.

⁶ Grossi traduz bem esse liame de dependência, tipicamente moderno, do direito com relação ao Estado: "[...] de agora em diante, será direito só aquele conjunto de fatos sócio-econômicos que o Estado tornará jurídicos graças aos seus complicados tecidos filtrantes. Debaxo da espontaneidade dos fatos não nasce mais nada que tenha intrínseca carga jurídica; ou melhor, a tem, mas não será reconhecida pelo poder detentor de sanções e coações e, portanto, por este relegada ao inferno das ilicitudes ou, se for por bem, no limbo da irrelevância.", cf. GROSSI, Paolo. **O direito entre poder e ordenamento**. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Belo Horizonte: Del Rey, 2010, p. 104.

legislador, afinal, é dele que o direito adquire a sua autoridade. O direito moderno, em síntese, confunde-se com a lei⁷.

No lado oposto desse cenário, encontramos a outra ficção da modernidade, ou antes, o outro protagonista: o indivíduo. Mas não se está falando do ser humano concreto. Longe disso: o foco é o homem em sua essência⁸, o homem universal⁹. As luzes da razão nos permitem ver esse vulto abstrato - que representaria a todos nós - como o justo detentor de certos direitos naturais - poder-se-ia dizer: universais - como a liberdade, a igualdade e a propriedade. A Declaração de

⁷ Grossi utiliza termos semelhantes para abordar a equivalência operada na modernidade entre direito e lei: "O direito já se contraiu na lei: um sistema de regras autoritárias, de comandos que foram pensados e desejados como abstratos e sem elasticidade, insindicáveis no seu conteúdo, já que não é da qualidade desse, mas da qualidade do sujeito legislador que tiram a própria autoridade. Em pouco tempo, no clima pré-revolucionário e revolucionário, a lei receberia um ulterior reforço, o democrático, graças a afirmada (mesmo se não demonstrada) coincidência entre vontade legislativa e vontade geral.", cf. GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. 2. ed. rev. e atual. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007, p. 41.

⁸ Para uma apreciação mais detalhada da concepção jurídica moderna do "homem em sua essência", veja-se Douzinas: "Quando o 'homem' substituiu Deus como a base do significado e da ação, a proteção dos seus direitos contra o poder do Estado tornou-se a essência jurídica da modernidade. [...] O 'homem' abstrato da filosofia é extremamente vazio. [...] O sujeito jurídico como veículo de direitos legais medeia entre a natureza humana abstrata e o ser humano concreto que vaga pela vida criando suas próprias narrativas únicas e desempenhando-as no mundo. [...] o reconhecimento da subjetividade jurídica é nossa ascensão a uma esfera pública de direitos, limitações e direitos legais, com base na premissa de uma essência compartilhada, abstrata e igual e de uma existência calculada, antagônica e temerosa.", cf. DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 109.

⁹ Costa relaciona esse caráter universal do homem a dois elementos teóricos indispensáveis, próprios do jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII: o estado de natureza e o contrato social. Nas suas palavras: "[I] filosofi del diritto naturale introducono l'assioma dell'universale soggetto-di-diritti, ma al contempo identificano l'essere umano con una determinata classe di individui, rendendo per questa via compatibile l'universalismo dei diritti con le differenze (o meglio le discriminazioni) socialmente dominanti. In ogni caso, non solo i contenuti, ma anche l'andamento della loro argomentazione, immersa nelle atmosfere rarefatte della teoria, ha un carattere 'universalistico', nel senso che non prende in considerazione (almeno esplicitamente) uno specifico ordinamento e ambisce a presentarsi come valida per tutti ed ovunque, indipendentemente dal variare delle coordinate spazio-temporali. Certo, il paradigma giusnaturalistico si compone di due passaggi indispensabili: lo stato di natura (la condizione pre-politica dei soggetti) e il contratto sociale, presentato come il momento della creazione consensuale dell'ordine politico. Parlare di contratto sociale non significa comunque per il giusnaturalista abbandonare il cielo della teoria: perché è ancora dell'ordine politico 'come tale' che egli tratta e non della genesi di un determinato regime.", cf. COSTA, Pietro. Dai diritti naturali ai diritti umani: Episodi di retorica universalistica. In: MECCARELLI, Massimo; PALCHETTI, Paolo; SOTIS, Carlo (org.). **Il lato oscuro dei diritti umani: Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo**. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2014, p. 44.

Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, entre outros documentos normativos memoráveis, reproduz com fidelidade - e imbuída de tantas esperanças - essa nova perspectiva¹⁰.

Entretanto, há que se lembrar: trata-se de construção abstrata (e, como tal, mais vinculada à forma que à aplicação¹¹) - e compromissada com um paradigma liberal. A liberdade individual traduz-se precipuamente em liberdade para contratar, para agir no âmbito econômico. O preconizado axioma de que “todos são iguais perante a lei” consubstancia um tipo meramente formal de igualdade, indiferente às desigualdades concretas. E o direito a propriedade refere-se a uma potencialidade (no sentido de que todos podem ter propriedade - e, se a tiverem, ela lhes será assegurada), não a uma garantia de caráter social (no sentido de que todos devem ter meios de adquirir propriedade).

Tais prerrogativas demonstram tratar-se de um direito que, apesar de seus pendores para a universalidade, volta-se para um indivíduo em específico, o burguês liberal dos séculos XVIII e XIX. O Estado filtra aquilo que é juridicamente relevante em consonância com os interesses - manifestamente econômicos - desse homem (afinal, perguntar-nos-ia um cidadão do período, não são os interesses desse homem os interesses de todos os homens¹²?). Eis então o retrato

¹⁰ Ainda que se deva apontar para a contraditoriedade insita à atitude de positivação de direitos supostamente naturais, como ressalta Grossi.

¹¹ Nesse sentido, são relevantes as consequências dessa abstração do direito para o cidadão concreto, conforme indica Boaventura de Sousa Santos: “[p]or ser um direito estatal, é também um direito universal, geral e abstracto, um direito que, tal como a arquitectura modernista, nega o contexto em que se insere. Esta negação traduziu-se numa quase exclusiva atenção ao quadro de promulgação dos direitos e a consequente negligência do quadro de aplicação. A negação do contexto, que foi transformada em conquista científica pela ciência jurídica, teve como consequência principal o ter possibilitado a criação de um conhecimento técnico, hiper-especializado sobre o direito que deixou o cidadão vulgar desarmado do seu senso comum jurídico. Este desarme se, por um lado, possibilitou a legitimação fácil do poder político [...], por outro, fez aumentar a distância entre os cidadãos e o direito e, concomitantemente, entre representados e representantes.”, cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na pós-modernidade. Oficina n. 10, 1989. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Oficina%20do%20CES_10.pdf>. Acesso em 8 jul. 2014, p. 8.

¹² A venda é retirada dos nossos olhos por Grossi: “[p]or trás desse palco cênico em que tudo é idealizado, por trás desse raciocínio realizado através de modelos, fica escondido o Estado monoclássista, o espesso extrato de filtros entre sociedade e poder, o elitismo exclusivo das formas de representação, a grosseira defesa de ricos interesses que todo o puríssimo teorema vinha a tutelar e a consolidar. E, para o historiador do direito, aparece ideologicamente carregada a verdade axiomática de que a lei, e somente a lei, exprime a vontade geral e, assim sendo, produz e condiciona toda manifestação da juridicidade; ou seja, tudo o que venha proposto como juridicidade mostra-se, em um exame aprofundado, mais como uma pseudo-verdade substancialmente tuteladora de interesses particulares dos detentores do poder”, cf. GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. 2. ed. rev. e atual. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007, pp. 54-55.

concreto que está implícito na festejada entidade metafísica: o homem branco (europeu, é claro) e proprietário. O que subjaz à sombra desse imponente homem universal são as especificidades excluídas, marginais, não contempladas no pacto¹³: a mulher, o pobre, o negro, e tantos outros.

O quadro completo de nossas metanarrativas modernas revela, assim, uma história permeada por separações: entre a centralidade do Estado e o isolamento do indivíduo, entre o direito público (do Estado) e o direito privado (dos indivíduos), entre Estado e sociedade civil. Não há muito espaço para coletividades intermediárias¹⁴. E isso reflete a forma como a modernidade encara a cidadania.

Em pouquíssimas palavras, *ser cidadão*, consoante o paradigma moderno, é *ter direitos concedidos pelo Estado*. A cidadania aparece como construção exclusivamente normativa, ou seja, mediada necessariamente pela lei, cujo único enunciador, como se viu anteriormente, é o ente estatal¹⁵. Em que o pese o ideário liberal sustentar a tese de uma sociedade estática, cujos direitos de cidadania se restringiriam às famosas liberdades civis que, combinadas a uma

¹³ Confira-se a crítica que Lefebvre lança ao conceito francês de cidadania, enfatizando sua negligência das dimensões plurais da sociedade: "*Women acquired voting rights only in 1944. The French concept of citizenship has always intentionally neglected social and socioeconomic and cultural pluralist dimensions, because of a fear of social fragmentation leading to the destruction of the Republican ideology; this has brought about a renewal of the attack on particularism*", cf. LEFEBVRE, Edwige Lilliane. Republicanism and universalism: Factors of inclusion or exclusion in the French concept of citizenship. *Citizenship Studies*, vol. 7, n. 1, 2003, pp. 15-36.

¹⁴ Grossi, ao abordar a dicotomia moderna entre indivíduo e Estado, sublinha a falta de lugar a grupos intermediários: "[s]e o 'público' se reduzia a um macrossujeito estatal, o 'privado' se reduzia, por sua vez, a uma pluralidade de microsujeitos, indivíduos que legislador e lei assumiam como interlocutores nas suas individualidades, um grande número de cidadãos todos juridicamente iguais, cada um dos quais era potencialmente livre de ser ou se tornar proprietário [...]. O eu social e o eu coletivo eram completamente removidos, assim como eram removidas as formações sociais e coletivas, que teriam tornado acidentada a superfície jurídica e impedido (ou, ao menos dificultado) a livre ação da lei.", cf. GROSSI, Paolo. *O direito entre poder e ordenamento*. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Belo Horizonte: Del Rey, 2010, p. 105.

¹⁵ São desse teor as colocações de Vera Regina Pereira de Andrade: "[o] discurso jurídico da cidadania apresenta-se, assim, como uma construção exclusivamente normativa, sem nenhum apelo a outros âmbitos de significação, onde a mesma aparece como uma construção do Direito, como um *status* legal, cujo enunciador privilegiado é o Estado. A cidadania é vista meramente como um atributo concedido pelo Estado - através da lei - ao indivíduo nacional. [...] Ademais, a cidadania é tida como categoria estática que, uma vez concedida, acompanha o indivíduo pela vida toda. Como vínculo absolutamente unilateral instituído pelo Estado, é desprovida de qualquer potencialidade instituinte. [...] Ao aprisionar conceitualmente a cidadania como categoria estática e cristalizada - tal qual sua inscrição nas Cartas constitucionais - dogmatiza o seu significado, reduzindo-o a um sentido unívoco.", cf. ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *Cidadania: Do direito aos direitos humanos*. São Paulo: Acadêmica, 1993, pp. 28-29.

intervenção mínima por parte do Estado, promoveriam o livre (e próspero) comércio¹⁶, a cidadania não se reduz a essa perspectiva.

Como defendido por Thomas Humphrey Marshall, a cidadania é um *status* que se constroi através de um processo dinâmico. O Estado, a partir desse ponto de vista, persiste como concesso, é verdade¹⁷. Entretanto, é reconhecido que o conteúdo jurídico da cidadania está sujeito a mudanças substanciais - ou antes, enriquecimentos¹⁸ - ao sabor das circunstâncias históricas¹⁹ e de fatores como propriedade, educação e estrutura econômica²⁰.

¹⁶ Para uma crítica (sutilmente marxista) da perspectiva liberal relacionada a cidadania, veja-se Andrade: “[a] cidadania é, nessa perspectiva, criação do Direito racional-formal, atendendo a exigências específicas do modo capitalista de produção. Com efeito, o primeiro movimento possibilitado pela cidadania, enquanto mediação, é o de converter indivíduos atomizados em sujeitos jurídicos, livres e iguais, capazes de contratar livremente. Seu pressuposto é a igualdade abstrata dos sujeitos, prescindindo de qualquer ‘propriedade’, que não seja sua força de trabalho. Dessa forma, a exploração, realizada através das relações capitalistas de produção, é ocultada sob uma dupla aparência: a da igualdade das partes e a da livre vontade com que as mesmas podem ou não ingressar na relação contratual.”, cf. *ibid.*, p. 59.

¹⁷ O papel do Estado como concesso pode ser induzido do próprio conceito de Marshall para cidadania: “[a] cidadania é um *status* concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade. Todos aqueles que possuem o *status* são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao *status*.”, cf. MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, classe social e status*. Tradução de Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 76. Desse modo, embora o tratamento do conceito de cidadania em Marshall exiba seus diferenciais em comparação com o paradigma liberal tradicional, a perspectiva da cidadania como concessão é objeto de dura crítica. Veja-se, a título exemplificativo: COELHO, Lígia Martha C. da Costa. Sobre o conceito de cidadania: Uma crítica a Marshall, uma atitude antropofágica. *Revista Tempo Brasileiro* (Rio de Janeiro), v. 100, jan.-mar. 1990, pp. 9-30.

¹⁸ Essa percepção de uma cidadania continuamente enriquecida por novos direitos aparece em trechos como o seguinte: “[a] igualdade humana básica da participação [...] na minha opinião tem sido enriquecida com nova substância e investida de um conjunto formidável de direitos.”, cf. MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, classe social e status*. Tradução de Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 62.

¹⁹ Atente-se, aqui, para a tonalidade algo evolucionista utilizada por Marshall, própria de um viés tendente à sociologia em meados do século XX.

²⁰ A ênfase no aspecto econômico deve ser sublinhada. Marshall vê compatibilidade entre a igualdade básica, conteúdo primordial da cidadania moderna, e a desigualdade entre classes sociais: “[é] ainda verdade que a igualdade básica, quando enriquecida em substância e concretizada nos direitos formais da cidadania, é consistente com as desigualdades das classes sociais? Sugerirei que nossa sociedade de hoje admite que os dois ainda são compatíveis, tanto assim que a cidadania em si mesma se tem tornado, sob certos aspectos, no arcabouço da desigualdade social legitimizada.”, cf. *ibid.*, pp. 62-63 De fato, o autor não tem pejo em reconhecer na cidadania um instrumento de estratificação social, alertando, no entanto, para um cuidado quanto às consequências dessa vinculação: “[...] a cidadania opera como um instrumento de estratificação social. Não há razão alguma para se deplorar isto, mas se deve ter consciência de suas consequências. O *status* adquirido por meio da educação acompanha o indivíduo por toda a vida com o rótulo de legitimidade, porque foi conferido por uma instituição destinada a dar aos cidadãos seus justos direitos.”, cf. *ibid.*, p. 102.

Nesse sentido, dentro de seu escopo de observação, Marshall consegue divisar três etapas de evolução da cidadania, consoante uma trajetória progressiva de aquisição de direitos: a etapa dos direitos civis, traduzidos nas liberdades do cidadão perante um Estado que se deseja mínimo, no contexto do capitalismo liberal nascente do século XVIII; a etapa dos direitos políticos, que faz referência às conquistas de direito de sufrágio por parte de grupos antes excluídos da participação política (p. ex., as mulheres), tomando em consideração o pano de fundo do capitalismo industrial do século XIX; e a última etapa, ainda incipiente ao tempo de Marshall, dos direitos sociais, que concerne às demandas de bem-estar econômico e acesso a serviços educacionais e sociais, típicas do cenário capitalista instável do século XX - e ensejadoras, por isso mesmo, da figura do Estado Providência²¹.

Entretanto, o modelo de Marshall para a cidadania não deve ser tomado como absoluto: faz-se necessário recordar que se trata do ponto de vista de um cavalheiro inglês de meados do século XX. Sua construção refere-se a uma modernidade cujo centro é a Europa, e a um eu-cidadão que é o homem europeu. A transposição desse conceito para as terras da descoberta, para a colonialidade periférica da América Latina, necessariamente redundante em alterações dignas de nota, haja vista a própria violência, material ou simbólica, ínsita ao processo de colonização²².

²¹ Para mais sobre a relação intrincada - e mutável - entre gerações de direitos e o Estado moderno, veja-se a síntese de Boaventura de Sousa Santos: “[o] Estado moderno, não obstante apresentar-se como um Estado minimalista, é, potencialmente, um Estado maximalista, pois a sociedade civil, enquanto o outro do Estado, auto-reproduz-se através de leis e regulações que dimanam do Estado e para as quais não parecem existir limites, desde que as regras democráticas da produção de leis sejam respeitadas. Os direitos humanos estão no cerne desta tensão: enquanto a primeira geração de direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado, considerado como o principal violador potencial dos direitos humanos, a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais e direitos culturais, da qualidade de vida, etc.) pressupõem que o Estado é o principal garante dos direitos humanos.”, cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova*, n. 39, 1997, p. 13.

²² Para um conceito de colonização que põe a lume essa violência perpetrada pelo europeu moderno, enfatizando tanto os aspectos materiais como os aspectos simbólicos de dominação, veja-se Dussel: “[a] colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo ‘europeu’ de ‘modernização’, de civilização, de ‘subsumir’ (ou alienar) o Outro como ‘si-mesmo’; mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura [...] e sim de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do *domínio* dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc., dominação do Outro. É o começo da domesticação, estruturação, colonização do “modo” como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana. Sobre o efeito daquela “colonização” do mundo da vida se construirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista e depois industrial) dependente e periférica

No caso específico do Brasil, como apontado por José Murilo de Carvalho²³, a construção da cidadania segue uma ordem de aquisição de direitos diferente daquela observada por Marshall no Reino Unido. Aqui, a ênfase primeira recai sobre os direitos sociais. Desde cedo articulados por privados ou instituições religiosas, esses direitos passam às mãos do Estado como valioso instrumento de manobra política. Lembre-se, para tanto, da profusão de medidas adotadas em prol do trabalhador no governo Vargas e, se esse exemplo não for suficiente, resgatem-se as iniciativas do regime militar no que toca à previdência social. Ambas constituem linhas de ação estatal com fulcro na seara social - e, no entanto, são acompanhadas de dura repressão a qualquer voz dissidente. Não à toa: se por um lado a trajetória histórica do Brasil demonstra avanços (algo ambíguos, é verdade, mas avanços) em termos de direitos sociais, o mesmo não se pode dizer sobre os direitos civis e políticos.

Desde a gênese da colonialidade brasileira, a esfera de direitos civis é negligenciada, ou antes, objeto das mais cruas violações, como se pode depreender dos processos de escravização - e por extensão, reificação - do indígena e do negro. A liberdade torna-se um luxo do homem literalmente abstrato, isto é, adstrito ao ideário metropolitano, uma vez que, em terras coloniais, tanto o homem branco concreto, o dono de escravos, como o homem negro concreto, a coisa, são escravos dessa relação de domínio. Ambos, branco e negro, alentam um esquema de desumanização que transcende as fronteiras supostamente libertárias da abolição da escravatura²⁴. Esse esquema, na realidade, subsiste: no racismo sutil que subjaz as práticas cotidianas do Brasil de hoje.

A esfera de direitos políticos, a seu turno, por conta da ausência de grandes ardores nacionais (que poderiam ser ensejados por revoluções sangrentas de monta "europeia", como

desde seu início, desde a origem da Modernidade [...].", cf. DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1993, pp. 50-51.

²³ CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: O longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 11-12.

²⁴ Em sentido similar vai a pungente colocação de Darcy Ribeiro, referindo-se às contradições marcadas a ferro na carne do povo brasileiro: "[t]odos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria.", cf. RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 120.

insinua Carvalho²⁵) e da educação precária da esmagadora maior parte da população, é uma dimensão que resta facilmente redutível a um balaio de negociações. Vejam-se as práticas de venda de votos perpetradas no contexto rural da República Velha, articuladas por personagens tragicômicas como o coronel, o “fósforo” e o capanga eleitoral²⁶. Embora pareçam algo ridículas nos tempos atuais, são essas as práticas que vêm a informar (ainda que não totalmente, é claro) a visão leviana, divertida, e por isso descompromissada, do brasileiro com relação à política.

Dessas considerações emerge, em suma, um cenário potencialmente perigoso, em que, por conta da debilidade das dimensões civil e política, o Estado, e em especial o Executivo, vê seu papel de concessor de direitos ainda mais fortalecido. O cidadão resta pequeno, aguardando suas benesses passivamente, mero receptor que se deixa ser.

É preciso referir, no entanto, que, mesmo na colonialidade, esse eu-cidadão continua a se identificar precipuamente com o homem universal que localizamos há pouco: homem, branco e proprietário. A abertura a coletividades por tanto tempo silenciadas ocorrerá mais recentemente, com o advento das cartas constitucionais democráticas e o auxílio dos avanços (sempre ambíguos, é certo) das novas tecnologias, que vêm a sustentar a pós-modernidade globalizada. Nesse novo contexto, os excluídos do pacto liberal divisam a possibilidade de postular, ademais da sua integração formal no quadro de direitos, a concreta efetivação desses, ainda precária. Uma das formas de fazê-lo é através da organização de movimentos sociais²⁷,

²⁵ CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: O longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 43.

²⁶ Cuida-se de figuras políticas da Velha República que, à margem da lei, efetuavam manobras de alcance local para direcionar o resultado eleitoral: à pessoa alcunhada “fósforo” cabia passar-se por votantes legítimos, votando várias vezes em lugares diferentes; já o capanga eleitoral, remunerado por chefes locais, era responsável por proteger votantes partidários e, sobretudo, amedrontar adversários, chegando mesmo a impedir-lhes o acesso às urnas. Para mais, veja-se: *ibid.*, pp. 34-45.

²⁷ Conceito enxuto de movimentos sociais nos é dado por Gohn, a conferir: “[...] ações sociais coletivas de caráter socio-político e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas”, cf. GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais na contemporaneidade*. *Revista Brasileira de Educação*, v. 16, n. 47, mai.-ago. 2011, p. 335. Entre as características básicas dos movimentos sociais, conforme sedimentado pela literatura clássica, encontram-se: “[...] possuem identidade, têmpositor e articulam ou fundamentam-se em um projeto de vida e de sociedade. Historicamente, observase que têm contribuído para organizar e conscientizar a sociedade; apresentam conjuntos de demandas via práticas de pressão/mobilização; têm certa continuidade e permanência. Não são só reativos, movidos apenas pelas necessidades (fome ou qualquer forma de opressão); podem surgir e desenvolver-se também a partir de uma reflexão sobre sua própria experiência. Na atualidade, apresentam um ideário civilizatório que coloca como horizonte a construção de uma sociedade democrática. Hoje em dia, suas ações são pela sustentabilidade, e não apenas autodesenvolvimento. Lutam contra a exclusão, por novas culturas políticas de inclusão. Lutam pelo reconhecimento da diversidade cultural. Questões como a diferença e a

sobretudo em sua nova conformação²⁸. Essas são estruturas bastante receptivas à formação de aglomerados identitários, servindo bem aos objetivos de encarnar as várias faces e demandas do outro-não cidadão, vejamos, por exemplo, as múltiplas articulações dos movimentos negro, feminista, LGBT, indígena etc. É certo que, sabendo-se parte de um todo maior, que potencializa sua voz e suas demandas, o indivíduo inserido em um movimento social sente-se seguro, valorizado na singularidade partilhada.

Assim, efetuando síntese do panorama delineado até então, observa-se, de um lado, o eu-cidadão, homem universal veladamente localizado, a enfeixar em si um conjunto de pretensões hegemônicas institucionalmente protegidas; sua visão sobre o outro-não cidadão é transpassada por corte essencialista, estático: o eu-cidadão encarna o modelo do humano, do sujeito de direitos, a regra; o outro-não cidadão é identificado com exemplares de exceção, situados em um estado de incompletude (jurídica - e mesmo ontológica) ante a autossuficiência do homem universal, sendo, por vezes, objeto de estereotipação e mazelas correlatas (racismo, machismo etc.). A atuação dos movimentos sociais vem para resistir a esse cenário de encobrimento e inferiorização dos grupos marginalizados na metanarrativa moderna, demandando seu reconhecimento jurídico, e também social. Nesse patamar, vêm à baila as *teorias pós-coloniais*²⁹ - cujo propósito é desneutralizar e desconstruir discursos dominantes,

multiculturalidade têm sido incorporadas para a construção da própria identidade dos movimentos. Há neles uma ressignificação dos ideais clássicos de igualdade, fraternidade e liberdade. A igualdade é ressignificada com a tematização da justiça social; a fraternidade se retraduz em solidariedade; a liberdade associa-se ao princípio da autonomia - da constituição do sujeito, não individual, mas autonomia de inserção na sociedade, de inclusão social, de autodeterminação com soberania. Finalmente, os movimentos sociais tematizam e redefinem a esfera pública, realizam parcerias com outras entidades da sociedade civil e política, têm grande poder de controle social e constroem modelos de inovações sociais.", cf. *ibid.*, pp. 336-337.

²⁸ Faz-se menção aqui aos movimentos sociais que surgem a partir de finais do século XX, não mais precipuamente organizados em torno do esquema de luta de classes, e sim a partir da identificação de grupos marginalizados sob o ponto de vista histórico e cultural (mulheres, homossexuais, negros, indígenas etc.). Segundo Boaventura de Sousa Santos, "[a] novidade dos novos movimentos não reside na recusa da política mas, ao contrário, no alargamento da política para além do marco liberal da distinção entre Estado e sociedade civil.", cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996, p. 263. Santos adiciona que esses movimentos identificam novas formas de opressão social, para além das relações de produção e demandas sociais clássicas (como as sindicais, p. ex.), advogando um novo paradigma social menos assente na riqueza e no bem-estar material, e mais concentrado na cultura e na qualidade de vida, cf. *ibid.*, p. 258.

²⁹ O pós-colonialismo, enquanto perspectiva teórica, emerge para analisar e criticar o legado dos fenômenos históricos do colonialismo e do imperialismo. Bart Moore-Gilbert descreve a crítica pós-colonial do seguinte modo: "[...] *postcolonial criticism can still be seen as a more or less distinct set of reading practices, if it is understood as preoccupied principally with analysis of cultural forms which mediate,*

“colonizadores”, como aqueles que sustentam o estático binômio hierárquico eu-cidadão/outro-não cidadão, e também problematizar as manifestações de afirmação do “colonizado”, aqui representado pelo outro-não cidadão, o qual, por vezes, sem dar-se conta, mantém-se discursivamente preso a lógicas coloniais, acreditando defender-se, mas, na realidade, respaldando estruturas de dominação. Tal ferramental teórico permitirá questionar não apenas os mitos fundadores da modernidade - entre os quais, o homem universal, racional, rumo ao progresso -, mas igualmente apontar para o risco de o outro-não cidadão, em seu processo de identificação-diferenciação, terminar por aprofundar a distância que o separa do eu-cidadão, aceitando uma dicotomia imposta pela própria concepção moderna de cidadania em sua gênese. Tais perspectivas de discussão serão levantadas na seção a seguir.

2 PERSPECTIVAS DE DISCUSSÃO SOBRE CIDADANIA ABERTAS POR OLHARES PÓS-COLONIAIS

O caráter aprisionante do binômio eu-cidadão e outro-não cidadão pode se dizer representado no pensamento de Frantz Fanon³⁰ sobre o duplo narcisismo instaurado entre colonizador-branco e colonizado-negro: em um círculo vicioso, alimentado e tornado hermético pelo componente do “orgulho de si”, o branco tornou-se escravo de sua brancura, assim como o

challenge or reflect upon the relations of domination and subordination - economic, cultural and political - between (and often within) nations, races or cultures, which, equally characteristically, continue to be apparent in the present era of neocolonialism”, cf. MOORE-GILBERT, Bart. Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics. London: Verso, 1997, p. 12. Para uma introdução aos pontos de vista pós-coloniais em sua historicidade e variedade de abordagens, vejam-se: YOUNG, Richard J. C. Postcolonialism: An historical introduction. Malden (USA): Blackwell Publishing, 2001; MCLEOD, John. Introduction. In: MCLEOD, John (ed.). The Routledge Companion to Postcolonial Studies. London: Routledge, 2007.

³⁰ Frantz Omar Fanon (1925-1961), nascido em Martinica, foi psiquiatra afro-caribenho, ademais de filósofo, revolucionário e escritor. Como intelectual influenciado pelo marxismo, existencialismo e psicanálise, ocupou-se da “psicopatologia da colonização” e das consequências humanas, sociais e culturais da descolonização. Apoiou a guerra de independência da Argélia. Trabalhos seus, como “Os Condenados da Terra” e “Pele Negra, Máscaras Brancas”, serviram de inspiração a movimentos de liberação nacional no decorrer do século XX, bem como a teóricos posteriores do pós-colonialismo.

negro, escravo de sua negrura³¹. A realidade se vê conformada pela ilusão poderosa de que não é possível pensar fora dessas categorias fixas, as quais beiram o estereotípico e o fetichista³².

Dentro desse sistema, o outro-não cidadão já não se reconhece como homem (vindo a calhar a chocante frase de Fanon, “o negro não é um homem”³³), mas como alguém que teve algo de si diminuído, alguém nascido insuficiente, que precisa lutar para atingir a plenitude representada pelo eu-cidadão. Tal insuficiência não lhe é atribuída apenas pelo olhar das alteridades concretas, pelos representantes da categoria do eu-cidadão, mas pelo próprio olhar com que ele descobre a si. A dicotomia é parte dele, é a lente de que não consegue se desvencilhar quando observa - e atua - na realidade. Ato contínuo, o outro-não cidadão só atinge o apaziguamento, ou antes, o preenchimento do vazio que o diferencia - e o tortura -, quando se reconhece como eu-cidadão e, como tal, passa a pensar-se com os atributos deste: homem, branco, proprietário³⁴. Em que pese a estranheza que tal associação possa ensejar inicialmente, o fato é que a íntima satisfação do outro-não cidadão, dentro de uma perspectiva colonial (i. e., a perpetuar a relação de dominação colonizador/colonizado, eu-cidadão/outro-não cidadão), não se encontra tanto na concretização de direitos, mas no sentimento de ter alcançado o eu, de ser o eu, e não mais o outro.

³¹ FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 19-- , pp. 7-13.

³² A fixidez dos estereótipos e fetiches coloniais é tópico sublinhado por Homi Bhabha em sua crítica pós-colonial: “[...] O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É aquela possibilidade de diferença e circulação que liberaria o significante de *pele/cultura* das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração. ‘Onde quer que vá’, lamenta Fanon, ‘o negro permanece um negro’ - sua raça se torna o signo não erradicável da *diferença negativa* nos discursos coloniais. Isso porque o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante de ‘raça’ a não ser em sua *fixidez* enquanto racismo. Nós sempre sabemos de antemão que os negros são licenciosos e os asiáticos dissimulados...”, cf. BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 117.

³³ FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 19-- , p. 8.

³⁴ É em consonância com esse raciocínio que parece fluir o pensamento de Ribeiro sobre o negro brasileiro que, ao conseguir prosperar, não mais se reconhece como negro: “A característica distintiva do racismo brasileiro é que ele não incide sobre a origem racial das pessoas, mas sobre a cor de sua pele. Nessa escala, negro é o negro retinto, o mulato já é o pardo e como tal meio branco, e se a pele é um pouco mais clara, já passa a incorporar a comunidade branca. Acresce que aqui se registra, também, uma branquização puramente social ou cultural. É o caso dos negros que, ascendendo socialmente, com êxito notório, passam a integrar grupos de convivência dos brancos, a casar-se entre eles e, afinal, a serem tidos como brancos. A definição brasileira de negro não pode corresponder a um artista ou a um profissional exitoso.”, cf. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 225.

Para escapar a esse ideal de assimilação (e anulação) para dentro do eu-cidadão, grupos marginalizados podem organizar-se e recorrer à afirmação de suas identidades perante as instâncias de poder institucionalizado e a sociedade em geral, reivindicando atenção por sobre suas demandas jurídicas e reconhecimento do valor de sua trajetória e características culturais singulares; parece ser esse, como já visto, o itinerário dos novos movimentos sociais. Sobre tal plano de ação, abre-se, então, a possibilidade de (re)produção de discursos enaltecendo a particularidade local - a *sua* particularidade local -, em detrimento do universalismo moderno, mais especificamente, europeu. O risco, nesse caso, pode estar no esforço por demonstrar as origens remotas do grupo - quando esse discurso é sustentado por um arsenal exótico de mitos fundadores e amparado pela retórica de uma pureza ancestral, anterior à "contaminação" colonial.

Como constata Kwame Anthony Appiah³⁵, no processo de afirmação de si, o colonizado pode não se dar conta de que se utiliza dos mesmos esquemas essencialistas de seus algozes³⁶, através da manutenção de categorias que, embora singulares, persistem estáticas, fechadas. Os mitos que o outro-não cidadão mantém - e com os quais pretende manter a si, tomando-os como seu "lugar de fala" - não estavam ali *a priori*, foram, isso sim, forjados na relação colonial³⁷. Nessa esteira, ao se gabar de sua cultura como "exótica", o outro-não cidadão não está fazendo

³⁵ Kwame Anthony Appiah (1954), nascido na Grã-Bretanha, é um filósofo, teórico cultural e escritor ganês-americano. Inserido na tradição do cosmopolitanismo, seus interesses acadêmicos incluem política e teoria moral, filosofia da linguagem e da mente e história intelectual africana. Atualmente, leciona na Universidade de Nova Iorque.

³⁶ Sobre o essencialismo que é compartilhado tanto pela perspectiva universalista moderna e particularista local, veja-se Appiah, no contexto dos discursos pan-africanistas: "[...] o particularismo afrocêntrico [...] é, por sua vez, dissimuladamente universalista. O nativismo organiza suas alardeadas particularidades numa 'cultura' que é, na verdade, um produto da modernidade ocidental. Embora os critérios ocidentais sejam questionados, o modo como se estrutura a contestação não o é. A tendenciosidade 'eurocêntrica' da crítica é esquadrihada, mas não o modo como sua substância definidora é construída. É que reconhecer *isso* seria admitir que o externo nada tem de externo, de modo que a topologia do nativismo ficaria irremediavelmente ameaçada.", cf. APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 94.

³⁷ Nesse sentido são as palavras de Appiah: "[...] a própria invenção da África (como algo mais do que uma entidade geográfica) deve ser entendida, em última instância, como um subproduto do racismo europeu; a ideia de pan-africanismo fundamentou-se na noção do africano, a qual, por sua vez, baseou-se, não numa autêntica comunhão cultural, mas, como vimos, no próprio conceito europeu de negro. 'O negro', escreve Fanon, 'nunca foi tão negro quanto a partir do momento em que foi dominado pelos brancos'. Mas, a realidade é que a própria categoria do negro é, no fundo, um produto europeu, pois os 'brancos' inventaram os negros a fim de dominá-los. Dito de maneira simples, o curso do nacionalismo cultural na África tem consistido em tornar reais as identidades imaginárias a que a Europa nos submeteu.", cf. *ibid.*, p. 96.

mais que reafirmar sua postura de exceção, de incompletude, de fetiche e de subalternidade, por oposição à cultura que não é exótica, ou seja, à cultura do colonizador, que não necessita de adjetivos pois é a cultura por excelência. Daí a crítica que certos discursos pós-coloniais encetam contra certas posturas multiculturalistas a defender o chamado “essencialismo da diferença”, ou ainda o “essencialismo de estratégia”³⁸.

Em face do cenário de hierarquias e imitações que a perspectiva pós-colonial traz para a relação entre eu-cidadão e outro-não cidadão, surge uma indagação premente: como escapar a esse binômio asfixiante? O discurso identitário parecia uma saída possível, mas, pelo que se viu, pode revelar-se uma armadilha, uma prisão que aparenta proteger, mas que na verdade serve bem para reforçar as separações entre as pessoas. Entre o eu-cidadão e o outro-não cidadão, então, qual a terceira via que nossos olhos ainda precisam aprender a enxergar?

Estudiosos pós-coloniais tecem uma resposta interessante à questão - afinal, engana-se quem pensa que o pós-colonialismo apenas promove uma “terra arrasada” com relação à lógica colonial. Sob a perspectiva de Édouard Glissant³⁹, o problema está na forma como a identidade é encarada - trata-se de uma forma tipicamente moderna e, portanto, estanque, encastelada, excludente, convenientemente ilustrada pela figura da “raiz única”. Em reação a esse problema, Glissant sugere que a identidade seja vista como rizoma, ou seja, como resultado das múltiplas relações - ou *crioulizações*, na pena do autor - que permeiam a trajetória dos sujeitos⁴⁰.

³⁸ Sobre a utilização de essencialismos da diferença e/ou de estratégia no contexto de movimentos sociais, vejam-se: SPIVAK, Gayatri C.. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen, 1987; FUSS, Diana. *Essentially Speaking*. London: Routledge, 1989; BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, n. 26, jan.-jun. 2006, pp. 329-376; SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de movimentos sociais no mundo multicultural. *Katálysis*, v. 8, n. 1, jan.-jun. 2005, pp. 24-31.

³⁹ Édouard Glissant (1928-2011) foi escritor, poeta, filósofo e crítico literário de Martinica. Tendo proposto conceitos descentralizadores como “antilhanidade” e, sobretudo, “crioulização”, seus trabalhos apresentam profunda reflexão sobre o colonialismo, escravidão e racismo, além de uma poderosa visão de mundo em que a diversidade cultural floresce. Sua teoria do rizoma aproxima-se das construções de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

⁴⁰ Nas palavras de Glissant: “[...] Porque de fato é disso que se trata: de uma concepção sublime e mortal que os povos da Europa e as culturas ocidentais veicularam no mundo; ou seja, toda identidade é uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à noção hoje ‘real’, nas culturas compostas, da identidade como fator e como resultado de uma crioulização, ou seja, da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única mas como raiz indo ao encontro de outras raízes.”, cf. GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2005, p. 27. E ainda: “[...] então o que se torna importante, não é tanto um pretenso absoluto de cada raiz, mas o modo, a maneira como ela entra em contato com outras raízes: a Relação.”, cf. *ibid.*, p. 37.

Põe-se, assim, o foco no *homem como construtor de si* - mas não como um criador solitário ou solipsista, que basta a si mesmo. Antes, considera-se que o homem constroi a si através do encontro com o outro. E nesse encontro rizomático, o outro já não é visto como tal, como alteridade separada e categorizada, inacessível em sua contingência. Ambos os pólos revelam-se abertos e extremamente porosos, a ponto de não se reconhecerem como seres acabados, mas como um “sendo mutável”⁴¹. Desabam, afinal, os muros erguidos pelas identidades de “raiz única”.

Essa terceira via aberta por Glissant, que poderia ser alcunhada como a via do homem livre (das amarras encetadas pelo binômio eu-cidadão e outro-não cidadão) representa um grande desafio para as concepções modernas - e coloniais - que ainda informam nossa visão de mundo, especialmente no que toca ao direito. Isso porque a discussão jurídica que subjaz ao tema da cidadania persiste aferrada a um ponto de vista “raiz única”, tanto no que concerne aos direitos quanto ao sujeito de direito.

No primeiro caso, a “raiz única” está na percepção idealizada - metafísica - dos direitos do eu-cidadão, em que esses são concebidos como prerrogativas abstratas do indivíduo, isoladas - e, por isso, a salvo - de conflitos e violências que concretamente tomem lugar no meio social. Segundo tal percepção, afigura-se suficiente a mera declaração formal de liberdades e direitos, a fim de que “limites objetivos” automaticamente se imponham à conduta humana - passo que, ademais de confundir a existência válida de direitos com sua eficácia, encobre tanto os interesses de centros de poder na enunciação desses direitos como também desmandos e atrocidades cometidas em nome dessas abstrações⁴².

⁴¹ Ibid., p. 33.

⁴² Sobre o “anti-humanismo” que é capaz de envolver uma perspectiva metafísica de direitos humanos, confira-se o posicionamento de Joaquín Herrera Flores: “Os desmandos e atrocidades que se cometeram durante o século XX e a memória do horror que temos acerca da escravidão ou dos genocídios imperialistas, dentre outros fenômenos, ou, para citar exemplo mais próximo, a irracionalidade, o terror e a indiferença em relação a qualquer normativa internacional que deriva do campo de concentração de Guantánamo, induz-nos a pensar que tal fundamentação é a adequada, que há essências humanas abstratas que não podem ser contrariadas sequer pelos próprios seres humanos, que há, enfim, uma espécie de reserva espiritual intocável que nos preserva do mal desdobrado na história. Apresentando-se como ‘humanistas’, as fundamentações abstratas dos direitos humanos defendem, na realidade, um anti-humanismo que postula que os direitos humanos são entidades que estão - ou devem estar - à margem de nossas ações, à margem do humano e devem ser entendidos como se dependessem de uma entidade transcendente a nossas debilidades humanas que nos protegerá, em última instância, do horror e das violações. Os direitos suporiam, pois, uma esfera ‘objetiva’ de limites à própria ação do homem, sobretudo quando esse ostenta o poder sobre a vida e a morte de seus congêneres. [...] É suficiente confiarmos em uma instância transcendente e benevolente, para fundamentar práticas sociais que

No segundo caso, relativo ao sujeito de direito, a “raiz única” já foi devidamente repisada: trata-se do eu-cidadão, que, pairando no universo essencialista do homem universal, esconde a figura localizada do homem, branco, proprietário; e trata-se igualmente do outro-não cidadão, que, deixado à margem do quadro de direitos, postula reconhecimento jurídico e social a partir, também ele, de discursos essencialistas, a lograr mais cenários de separação que de diálogo propriamente.

Nesse sentido, resistindo ao afã racional-abstrato, sistematizador - e separador - típico da modernidade - e marcadamente presente no direito -, Glissant propõe, em seu lugar, o pensamento rastro/resíduo:

[...] Penso que será necessário nos aproximarmos do pensamento do rastro/resíduo, de um não-sistema de pensamento que não seja nem dominador, nem sistemático, nem imponente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo de pensamento, que convenha melhor à extraordinária complexidade e à extraordinária dimensão de multiplicidade do mundo no qual vivemos.⁴³

Por certo que a sugestão de construir um “não sistema intuitivo” pode soar algo heterodoxa - e de difícil aplicação - para a área jurídica. Não obstante isso, a proposta do rastro/resíduo é relevante por reconhecer o pensamento (teórico, e sobretudo o político) em sua fragilidade e ambiguidade, abrindo margem a que categorias jurídicas - tais quais os direitos relativos a cidadania - sejam concebidas não mais de forma estanque, essencialista, unívoca - e sim como *processos* delineados no encontro e no entrecchoque de grupos sociais, sujeitos, por isso mesmo, a diferentes interpretações. Eis um passo que aproxima Glissant de juristas como o espanhol Joaquín Herrera Flores⁴⁴. Os direitos do cidadão, nessa toada, são retirados do éter

articulem movimentos de luta pelos direitos? E mais: por que lutar pelos direitos, se já os temos garantidos metafísica, ideal ou religiosamente? De que nos vale a essência metafísica que dizem nos pertencer pelo mero fato de sermos seres humanos, ante as práticas depredadoras das grandes corporações transnacionais? O que se conseguiu nos mais de cinquenta anos da assinatura da Declaração Universal, que contribua, hoje, para resolver os problemas de condições de vida de mais de oitenta por cento da humanidade?”, cf. FLORES, Joaquín Herrera. Os direitos humanos no contexto da globalização: três precisões conceituais. *Lugar comum*, n. 25-26, pp. 39-40.

⁴³ GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2005, pp. 29-30.

⁴⁴ Sobre direitos humanos enquanto *processos*, leia-se: “Os direitos humanos, então, devem ser vistos como a convenção terminológica e político-jurídica a partir da qual se materializa o *conatus* que nos induz a construir tramas de relações - sociais, políticas, econômicas e culturais - que aumentam as potencialidades humanas. Por isso, devemos resistir ao essencialismo da ‘convenção’ - a narração, o horizonte normativo - que instituiu o discurso ocidental sobre tais ‘direitos’. Se, convencionalmente se

abstrato das ficções universais - e inscritos no patamar concreto do devir histórico e dos múltiplos pontos de vista culturais; são tomados como construções forjadas no diálogo e na luta de homens unidos de interesses, forças e identidades diversos; são direitos, pois, revelados rizomas.

O câmbio na percepção de direitos envolve, igualmente, guinada na interpretação dos sujeitos titulares de tais direitos. A fim de estancar a reprodução de binômios hierárquicos, opressivos, a conceber um grupo como regra e os demais como exceções, um recurso que desponta é a *compreensão relacional da diferença* - isto é, da diferença como produto de relações, posicionamento que, encabeçado pela cientista política estadunidense Iris Marion Young, converge com os encontros rizomáticos de Glissant, a moldar a identidade fluida de grupos e indivíduos. Segundo o entendimento de Young, a diferença, quando aparece em função de comparação entre entes concretos, perde seu corte essencialista, excludente, não mais se resumindo a uma lista de atributos fixos de um dado grupo, mas emergindo como ponte de interação entre um grupo e outro e entre grupos e instituições⁴⁵.

lhes atribuiu o qualificativo de 'humanos' para universalizar uma idéia de humanidade (a liberal-individualista) e o substantivo de 'direitos' para apresentá-los como algo alcançado de uma vez por todas, situamo-nos em outra narração, em outro *nomos*, em outra *Grundnorm*, em um discurso normativo de 'alternidade', de alternativa, de resistência aos essencialismos e formalismos liberal-ocidentais que, hoje em dia, são completamente funcionais aos desenvolvimentos genocidas e injustos da globalização neoliberal. Sob essas premissas, os direitos humanos, em sua integralidade (direitos humanos) e em sua imanência (trama de relações), podem ser definidos como o conjunto de processos sociais, econômicos, normativos, políticos e culturais que abrem e consolidam - desde o 'reconhecimento', a 'transferência de poder' e a 'mediação jurídica' - espaços de luta pela singular concepção da dignidade humana. Para os objetivos desse trabalho, nos interessa ressaltar a idéia segundo a qual os direitos humanos não são algo dado e construído de uma vez por todas em 1789 ou em 1948, mas trata-se de processos. Ou seja, de dinâmicas e lutas históricas resultantes de resistências contra a violência que as diferentes manifestações do poder, tanto das burocracias públicas como das privadas, exerceram contra os indivíduos e os coletivos." [grifo nosso]; cf. FLORES, Joaquín Herrera. Os direitos humanos no contexto da globalização: três precisões conceituais. *Lugar comum*, n. 25-26, pp. 61.

⁴⁵ Confira-se: "A relational understanding of difference relativizes the previously universal position of privileged groups, which allows only the oppressed to be marked as different. When group difference appears as a function of comparison between groups, whites are just as specific as Blacks or Latinos, men just as specific as women, able-bodied people just as specific as disabled people. Difference thus emerges not as a description of the attributes of a group, but as a function of the relations between groups and the interaction of groups with institutions. [...] a relational understanding of group difference rejects exclusion. Difference no longer implies that groups lie outside one another. To say that there are differences among groups does not imply that there are not overlapping experiences, or that two groups have nothing in common. [...] Different groups are always similar in some respects, and always potentially share some attributes, experiences, and goals.", cf. YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 171.

Compreender a diferença de modo relacional significa dar-se conta de que os grupos sociais não são estanques ou absolutamente autossuficientes, “a-dialógicos”. Antes, eles encontram-se em constante convívio - para o conflito ou para a aproximação - e, por isso mesmo, são diferenciáveis e modificáveis em sua identidade⁴⁶. Observar a diferença sob a óptica das relações também joga luz por sobre os esquemas de opressão entre grupos, descortinando a concretude localizada do homem universal moderno - e abrindo a possibilidade de um debate menos desigual (afinal, não mais se está a enfrentar um modelo metafísico) e, assim, uma resistência mais eficaz por parte dos marginalizados. Essa perspectiva, a reforçar o entendimento de que o homem é construído no encontro, permite que os movimentos sociais, salvaguardadas suas singularidades, divisem atributos, experiências e objetivos comuns, livrando-se de “encastelamentos essencialistas” e viabilizando a articulação conjunta de demandas. Oportuniza-se, enfim, às coletividades situarem-se no cenário da “vida da cidade” (*city life*), do “estar-junto de estranhos” (*being together of strangers*), em que grupos identitários, protegidos da dissolução, não se isolam na separação⁴⁷.

Dos tópicos esboçados (e entrelaçados), a envolver direito como *processo* e diferença como produto de *relação*, percebe-se que a operação de *crioulização* (i. e., de forja em meio a múltiplas relações) de direitos e sujeitos depende não apenas do reconhecimento, mas também do contínuo cultivo de perspectivas rizomáticas. Assim, coloca-se aos movimentos sociais a premente tarefa de manterem-se ativamente receptivos ao diálogo com outros grupos de reivindicação, com a sociedade e com o Estado, firmando-se como espaços de discussão e afirmação da pluralidade. A conquista de direitos liderada por tais movimentos deve, sim, ser festejada - não obstante, as coletividades não devem deixar-se acomodar pelo texto de lei em

⁴⁶ Sobre a fluidez da identidade dos grupos sociais, veja-se: “*In asserting the positive difference of their experience, culture, and social perspective, social movements of groups that have experienced cultural imperialism deny that they have a common identity, a set of fixed attributes that clearly mark who belongs and who doesn’t. Rather, what makes a group a group is a social process of interaction and differentiation in which some people come to have a particular affinity for others. [...] Group identity is constructed from a flowing process in which individuals identify themselves and others in terms of groups, and thus group identity itself flows and shifts with changes in social process.*”, cf. *ibid.*, p. 172.

⁴⁷ Para a concepção de Young sobre “vida da cidade”, no contexto das políticas de diferença, veja-se: “*By ‘city life’ I mean a form of social relations which I define as the being together of strangers. In the city persons and groups interact within spaces and institutions they all experience themselves as belonging to, but without those interactions dissolving into unity or commonness. City life is composed of clusters of people with affinities [...], a vast array of small ‘communities’.* [...] *Their being together entails some common problems and common interests, but they do not create a community of shared final ends, of mutual identification and reciprocity*”, cf. *ibid.*, pp. 237-238.

sua fixidez; importa preservar a fluidez de seus processos de observação da realidade e de correlatas argumentação, crítica e demanda. Por derradeiro, objetivo de incentivo ao cenário rizomático também deve ser estabelecido para as instituições estatais, responsáveis, nesse passo, pela conservação de uma esfera pública de livre e (substancialmente) igual dialogar e construir - a um, a outro, a nós.

É certo que, contra a adoção de novas perspectivas, tais quais as sugeridas acima, ergue-se o medo, o próprio Glissant o reconhece⁴⁸. Mas o medo - e aí resgatamos o pensamento de Luis Alberto Warat⁴⁹ - o medo, por nutrir-se de separações, pode ser superado pelo amor - que promove e se baseia no encontro. Percebe-se, assim, que o grande desafio que se impõe é inscrever o encontro rizomático no seio do direito, de modo que seja possível retirar as vendas - ou, antes, as categorias essencialistas aprisionantes, entre elas, o binômio eu-cidadão/outro não cidadão - dos olhos desses homens que desconfiam da própria liberdade de conceber-se *construídos* e *construtíveis* ante outros homens, preferindo a segurança das velhas metafísicas modernas.

CONCLUSÃO

Chegamos ao final dessa laboriosa caminhada nas pegadas da concepção moderna de cidadania com duas figuras diante de nossos olhos. De um lado, o eu-cidadão. Vislumbrado a partir de sinuoso percurso bibliográfico, ele nos aparece primeiramente travestido em seu disfarce essencialista - é o homem universal, naturalmente livre e igual. Entretanto, o desenho idealizado não tarda a revelar suas tintas de concretude: trata-se do homem branco, europeu, proprietário.

No vértice oposto, por sua vez, surge ele, o outro-não cidadão: o componente marginal aos pactos liberais, desdobrado em vários rostos - mulher, pobre, negro. Antes, não constituía figura de pronunciado vulto jurídico, mas paulatinamente foi se fazendo ouvir. Chega, hoje, apenas parcialmente satisfeito com sua integração formal no quadro de direitos. E postula mais

⁴⁸ GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2005, p. 33.

⁴⁹ WARAT, Luis Alberto. A ciência jurídica e seus dois maridos. In: WARAT, Luis Alberto. *Territórios desconhecidos: A procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Coordenação de Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Jr., Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: Boiteux, 2004, pp. 128-129.

conquistas: almeja a concreta efetivação desses direitos, ainda precária. Sua voz (ou antes, vozes) surge a partir de movimentos sociais, os quais, embora façam-no sentir acolhido em sua singularidade, podem, contudo, não escapar à reprodução de esquemas de dominação colonial quando da afirmação das identidades marginalizadas.

Estabelecido o famigerado binômio moderno entre eu-cidadão e outro-não cidadão, entra em cena a crítica pós-colonial, encarregada de operar um - bastante salubre - caos sobre esse sistema de mundo, desvelando o aspecto sufocante da construção. Percebe-se que o particularismo local, preconizado pelos movimentos identitários, corre o risco de redundar em uma "cópia exótica" do universalismo moderno, ambos entrincheirados atrás de paredes essenciais. Em contraposição a tais labirintos herméticos que se alimentam dos próprios conceitos fixos, surge, enfim, o sol de uma terceira possibilidade: aquela do homem que se constroi no encontro com o outro, o homem livre, de identidade rizomática - aberta.

Nesse sentido, abrem-se as seguintes perspectivas para o modo de conceber direitos e sujeitos: de um lado, a consideração de direitos como *processos*, tecidos em arena de conflitos e consensos, de outro, a interpretação da diferença - e, ato contínuo, da identidade, dos sujeitos - como produto de *relações* entre indivíduos, coletividades e instituições. Em ambos os casos é perceptível o caráter fecundo do encontro e/ou entrelaço de grupos sociais, a proporcionar o ambiente de mudança e fluidez que caracteriza a elaboração (e efetivação) de direitos talhados para a concretude do real, bem como a formação de sujeitos tornados um tanto mais livres dos essencialismos modernos e do isolamento de suas compartimentações. A cidadania, enfim, a partir dessa óptica, passa a ser tomada não como palavra vazia ou berço de metafísicas seculares, mas como espaço de ativa construção do eu e do outro que, logo mais, revelam-se *nós*.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *Cidadania: Do direito aos direitos humanos*. São Paulo: Acadêmica, 1993.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, n. 26, jan.-jun. 2006, pp. 329-376.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: O longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

COELHO, Lígia Martha C. da Costa. Sobre o conceito de cidadania: Uma crítica a Marshall, uma atitude antropofágica. *Revista Tempo Brasileiro* (Rio de Janeiro), v. 100, jan.-mar. 1990, pp. 9-30.

COSTA, Pietro. Elezioni, partecipazione, cittadinanza: Un'introduzione storica. In: SOCIETÀ ITALIANA DI STUDI ELETTORALI. *IX Convegno Internazionale della Società Italiana di Studi Elettorali: La cittadinanza elettorale*. Florença, 14-15 dez. 2006.

COSTA, Pietro. Cidadinanzza, identità, riconoscimento. In: PAPA, Catia. *Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica*. Roma: Ediesse, 2010, pp. 223-235.

COSTA, Pietro. Dai diritti naturali ai diritti umani: Episodi di retorica universalistica. In: MECCARELLI, Massimo; PALCHETTI, Paolo; SOTIS, Carlo (org.). *Il lato oscuro dei diritti umani: Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2014.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009. (Coleção Dike)

DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1993.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 19--.

FLORES, Joaquín Herrera. Os direitos humanos no contexto da globalização: três precisões conceituais. *Lugar comum*, n. 25-26, pp. 39-71.

FUSS, Diana. *Essentially Speaking*. London: Routledge, 1989.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2005.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*, v. 16, n. 47, mai.-ago. 2011.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. 2. ed. rev. e atual. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

GROSSI, Paolo. *O direito entre poder e ordenamento*. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

- GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Tradução de Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Biblioteca jurídica WMF)
- LEFEBVRE, Edwige Liliane. Republicanism and universalism: Factors of inclusion or exclusion in the French concept of citizenship. **Citizenship Studies**, vol. 7, n. 1, 2003, pp. 15-36.
- MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania, classe social e status**. Tradução de Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- MCLEOD, John. Introduction. In: MCLEOD, John (ed.). **The Routledge Companion to Postcolonial Studies**. London: Routledge, 2007.
- MOORE-GILBERT, Bart. **Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics**. London: Verso, 1997.
- OLIVEIRA, Carlos Eduardo Rebuá. "Cidadania: a gente vê por aqui?" Pedagogia midiática e hegemonia no Brasil contemporâneo. **PragMATIZES - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura**, n. 6, 2014, pp. 184-196.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. **Lua Nova**, n. 39, 1997, pp. 105-124.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na pós-modernidade. **Oficina** n. 10, 1989. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Oficina%20do%20CES_10.pdf>. Acesso em 8 jul. 2014.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de movimentos sociais no mundo multicultural. **Katálysis**, v. 8, n. 1, jan.-jun. 2005, pp. 24-31.
- SPIVAK, Gayatri C.. **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**. London: Methuen, 1987.
- WARAT, Luis Alberto. A ciência jurídica e seus dois maridos. In: WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos: A procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. Coordenação de Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Jr., Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: Boiteux, 2004.
- YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- YOUNG, Richard J. C. **Postcolonialism: An historical introduction**. Malden (USA): Blackwell Publishing, 2001.

Recebido em: 29-12-2016 / Aprovado em: 08-02-2017