

# A NAÇÃO COMO SISTEMA E OS NOVOS NACIONALISMOS

*ROGERIO PROENÇA LEITE*

O ressurgimento de diversos movimentos e manifestações nacionalistas, principalmente no leste da Europa, tem acentuado o debate em torno da capacidade de inserção do Estado-nação em um contexto tendencialmente globalizado, mantendo definidas suas características culturais. Em que pese as diferentes interpretações sobre a amplitude da crise, um ponto em particular parece ser consensual: a crescente internacionalização da economia mundial — na qual se destacam a formação dos megablocos econômicos, dos tratados de livre comércio e o papel das agências financeiras internacionais nas economias nacionais; as relações culturais transnacionais e desterritorializadas, o agravamento do racismo, das novas retóricas de exclusão (Stolcke, 1993) e de tendências essencialistas de valorização fundamentalista estariam inequivocamente redefinindo as bases constitutivas tradicionais do Estado-nação.

Apenas para as interpretações tipicamente nacionalistas, a suposta capacidade do Estado-nação em representar cultural e politicamente todos os diversos segmentos que lhe são constitutivos não se configurava como um problema relevante para pesquisa. A rigor, mesmo em contextos específicos nos quais o Estado-nação é tomado como unidade de análise fundamental, é difícil não tematizar criticamente as bases de legitimação que em geral lhe são atribuídas. Afinal, desde o seu surgimento, historicamente mais delineado a partir do século XVIII, o moderno Estado-nação se formou com muitos aspectos desintegradores em seu interior. Sejam traços culturais diferenciados ou mesmo identidades que demarcam múltiplas territorialidades, o Estado-nação surge multifacetado e, muitas vezes, desenvolvendo o discutível e complexo papel de síntese dessas dís-

pares tendências em seu interior. No atual contexto, conflitos e movimentos nacionalistas unificadores ou separatistas segregam grupos, redemarcam fronteiras reais ou simbólicas, desintegram e criam nações e atualizam o debate sobre a capacidade do Estado-nação para equacionar diferentes formas de pertencimento, bem como sua legitimidade para a manutenção de uma *comunidade* coexistente a uma cidadania democrática ou *ativa* — no sentido de participação ampliada nos processos políticos decisórios (Benevides, 1994).

Um modo de analisar esse dilema da legitimidade do nacionalismo, que se elabora através de sua pretensão de generalidade simbólica, é tematizando sobre a abrangência do seu caráter *normativo* em suas relações com os conteúdos culturais apropriados como representativos da nação. Neste sentido, pelo menos duas abordagens podem ser recuperadas por oferecer perspectivas teóricas distintas sobre a importância de processos *interativos* na formação de coletividades. Parsons e Habermas representam, desse modo, diferentes esforços analíticos para a apreensão dos significados normativos, mediante os quais é possível situar os impasses do nacionalismo e do Estado-nação no interior de um clássico debate sociológico sobre a constituição da sociedade, compreendida tanto como objetivamente dada quanto, de outro modo, como subjetivamente construída por atores em processos específicos de interação.

É provável que nada seja mais comum — e, ao mesmo tempo, tão substantivamente diferenciado — para a teoria social do que a pretensão de generalidade das normas para a delimitação de experiências comunitárias, minimamente estáveis e socialmente regulares enquanto experiências compartilhadas. Para a Sociologia, a idéia clássica de sociedade retém, entre outros aspectos, essa centralidade normativa que estabelece referências para condutas convergentes que são fundantes da própria noção de *ordem*. O mito do “estado de natureza”, e as soluções contratualistas para justificar a necessidade do Estado em face do caráter originário das disputas pelo poder em decorrência das igualdades implícitas do direito natural, representam um dos pontos de partida para a posterior reflexão sociológica sobre a importância do papel normatizador da sociedade. Um dos aspectos do problema hobbesiano da ordem, retomado por vários pensadores da Sociologia contemporânea<sup>1</sup>, é a conciliação de diferentes interesses em uma ordem social reconhecidamente legítima e estável. A solução

<sup>1</sup> O próprio Parsons mantém um diálogo inicial com Hobbes, destacando a “precariedade” de uma ordem baseada em elementos utilitários. Cf. Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 89.

jusnaturalista — e esse é um ponto em comum nas distintas interpretações de Hobbes, Locke e Rousseau<sup>2</sup> — apontava a transferência de direitos como saída para os impasses e conflitos existentes: renunciando à liberdade natural os indivíduos alcançariam uma liberdade civil. O significado dessa liberdade, associada à transferência de direitos ao Estado, sempre foi marcadamente polêmica principalmente porque pressupunha — mesmo no assembleísmo de Rousseau — a idéia de uma “vontade geral”, conciliatória e totalizante. Sob o problema hobbesiano da ordem permaneceu a dúvida sobre o problema central da legitimidade da ordem contratual: sobre quem e por quem o poder é exercido.

Para a longa tradição funcionalista, que inscreve as abordagens de Durkheim e Parsons, o problema original de Hobbes é deslocado para o âmbito predominantemente normativo da sociedade. O contrato é analiticamente substituído pelas noções de valores e normas, compartilhados não mais por um obscuro desejo antropológico de superar à insegurança das hordas e tribos mas pela trivial necessidade de pertencer e atender plenamente à sociedade, mediante papéis definidos. Se, aparentemente, o funcionalismo soluciona o problema hobbesiano da ordem, ao simplesmente atribuir à sociedade todo poder exercido, permanece a dúvida quanto ao alcance dessa abordagem em explicar como essa ordem normativa se elabora como poder e é capaz de se legitimar em contextos marcados por dimensões culturais conflitantes, como são tipicamente as sociedades complexas na forma dos Estados-nações modernos .

A rigor, só é possível uma norma ser reconhecida (ou não) quando se admite que *ações* estabelecem, em seu curso, formas específicas de sociedade. Se tomadas como meras resultantes de condutas institucionalizadas, as ações são apenas modos generalizados de externar normas para a reprodução intra-sistêmica da sociedade. O problema da *legitimidade*, portanto, pressupõe uma relativização da abrangência da norma e capacidades flexíveis para que os atores disponham de alternativas para o curso das suas ações. Nesse ponto, o que seria o problema da legitimidade se transforma em dilema: a exacerbação da subjetividade pode minimizar tanto a caracterização externa da ação ao ponto de reduzi-la a iniciativas exclusivamente individuais.

Quando Weber (1984) introduz, em suas considerações metodológicas, as distinções entre a sua Sociologia compreensiva e a

<sup>2</sup> Pelo menos Rousseau é o que mais se diferencia por ser sua análise triádica: por “estado civil” entendia uma etapa intermediária entre o estado de natureza e a república. Cf. Rousseau, *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, 1995.

Psicologia social, sua análise evidencia esse dilema na elaboração do seu conceito de ação social. É possível que o problema em Weber não esteja exatamente na ênfase quase obscura das origens subjetivas da ação, uma vez que seu “individualismo metodológico” não elimina quadros de referência normativa para o curso das ações. Ainda que oriente a sua conduta pela dos outros, é verdade que é o próprio ator quem atribui sentido à sua ação. Mas, quando Weber distingue o sentido mais evidente da ação do seu motivo, enquanto hipótese causal válida, a sua análise sugere, ao mesmo tempo, a superação e a permanência dos limites predominantemente individualizantes da conduta. A superação, porque a interpretação do motivo permite verificar se uma ação está ou não adequada em sentido, significando essa adequação uma sintonia entre o motivo de uma ação individual e o motivo médio de uma massa de dados. Uma vez ocorrendo essa adequação de sentido, a ação se tornaria reflexiva: atores em reciprocidade de motivos indicam regularidades comportamentais e convergências de interesses que podem se institucionalizar e, reflexivamente, retornar àquele ator individual que então atribuirá sentido à sua ação orientando-se para outros coletivamente organizados<sup>3</sup>. De outro modo, permanece a ação circunscrita à subjetividade individual quando Weber ressalta, em uma discutida aproximação à psicologia, que os motivos reais que fundamentam a ação podem estar “encobertos”, não elevados ainda à consciência. Mas, entre o imperativo de uma suposta história que molda as condutas à revelia dos homens e uma ordem normativa que só se constrói a si mesma mediante a subjetivação, Weber é particularmente claro: ações compreensíveis só existem enquanto condutas de pessoas individuais.

De outro modo, ao afirmar que as sanções se destinavam a pessoas honestas, Durkheim (1984) apenas reforçou a idéia de que a aceitabilidade da norma era a condição de sua eficácia. É a plena interiorização não-facultativa da consciência coletiva, portadora das normas e sentimentos comuns, que garante a coesão em diferentes tipos de solidariedade social. Na teoria durkheimiana, no entanto, esta aceitabilidade não se constituía em um problema de investigação: a eficácia da norma não estaria em seu reconhecimento, mas no caráter externo e coercitivo do fato social. Como se sabe, a indesejada anomia, para Durkheim, está mais associada à incapacidade da complexificação da divisão social do trabalho em gerar

<sup>3</sup> Para Weber, uma das principais implicações da existência de ações adequadas em sentido estaria na possibilidade de se observar regularidades (em ações típicas) que pudessem ser traduzidas em leis sociológicas. Cf. Weber, *Economia y Sociedad*, p. 11.

organicamente solidariedades do que do não reconhecimento da validade da norma por parte das consciências individuais<sup>4</sup>.

Essas duas concepções, representadas por Durkheim e Weber, sintetizam uma clássica tradição do pensamento social, a partir da qual diferentes matrizes teóricas tematizam as relações indivíduo e sociedade e suas implicações para a inserção de normas generalizadas em situações de contextos compartilhados de modo comunitário. Pelo menos duas grandes correntes teóricas emergem dessa tradição, abordando, paradigmaticamente, diferentes angulações de uma primazia causal na constituição da sociedade. Embora sejam reconhecidas substantivas distinções, as abordagens funcionalista e estruturalista se aproximam quando estabelecem reduções de condutas a totalidades sociais, destacando como *estruturas* incidem sobre as ações que tendem a regularidades sistêmicas. De outro modo, na vertente denominada Sociologia interpretativa, cuja abordagem hermenêutica lhe é característica, os significados da ação constituem fatores determinantes para uma explicação plausível da realidade social. Obviamente que cada uma dessas abordagens, bem como seus respectivos teóricos, apresentam particularidades que as tornam irredutíveis a simplificações. Sem qualquer intenção supérflua de caricaturalmente aproximar ou diferenciar autores e teorias, essa ampla distinção apenas realça alguns limites para uma compreensão da legitimidade normativa e cultural no interior da nação: se a ordem se legitima a si mesma, pela sua centralidade e exterioridade, as ações são meras ocorrências epifenomenais que apenas reafirmam conteúdos culturais supostamente válidos para toda a coletividade; se as ações individuais se legitimam em suas próprias significações, a possibilidade de fragmentação se acentua pela ênfase na validade de cada particularismo cultural que compõem a realidade multiétnica da maioria dos Estados-nações modernos.

Em que pesem as aproximações entre o funcionalismo e a teoria da ação social em Parsons e, de outro lado, entre a hermenêutica e a teoria da ação comunicativa em Habermas, é possível que este seja um problema central para as análises de ambos sobre a cidadania no Estado-nação, na medida em que suas reflexões foram elaboradas com o propósito de sintetizar e superar essas abordagens polarizadas em uma única *teoria da ação*<sup>5</sup>. Embora com iguais pretensões, os resultados analíticos são

<sup>4</sup> Daí a sua idéia de aprimorar as corporações profissionais como mecanismos de aperfeiçoamento da divisão social do trabalho. Cf. Durkheim, *A Divisão do Trabalho Social*, p. 145-167.

<sup>5</sup> Outra importante abordagem que pretende essa síntese é a Teoria da Estruturação, de Giddens, cujo conceito de “monitoramento reflexivo da ação” destaca o caráter recursivo das práticas sociais. Cf. Giddens, *A Constituição da Sociedade*, 1989.

dísparos e as soluções propostas revelam que, se Habermas foi um leitor de Parsons, o foi de modo suficientemente atento para escapar dos limites de uma análise que destacou a preeminência da integração sistêmica sobre as relações reflexivas de atores interativos.

Em uma das suas raras reflexões aplicadas a contextos históricos, Parsons se propõe a analisar as razões da não-integração do negro na sociedade americana, objetivando abordar as condições necessárias para a efetivação desse processo<sup>6</sup>. Esse artigo de Parsons pode ser particularmente relevante para a compreensão da sua abordagem exatamente porque combina elaboração teórica com um breve estudo de caso, permitindo que se observe o alcance explicativo das suas aproximações conceituais.

Ao iniciar sua reflexão definindo o conceito de cidadania como plena participação em uma “comunidade societária”, Parsons estabelece como ponto de partida a sua própria noção de *sociedade como sistema*<sup>7</sup>. Supondo uma tríplice articulação entre comunidade, cidadania e território, a nação se caracterizaria como uma comunidade societária, sobre a qual converge o central papel sistêmico de ser um eficaz foco de lealdades. Em uma *nação como sistema*, portanto, a cidadania seria a plena participação solidária em uma coletividade, na qual a base do consenso residiria na lealdade mútua dos seus membros (Parsons, 1993:32). Para sociedades que almejam o pluralismo, problemas de inclusão se referem a ajustamentos<sup>8</sup> sistêmicos no interior da crescente diferenciação que dilata as suas capacidades integrativas: quanto mais diferenciada e plural uma sociedade, maior a sua capacidade de inclusões. Parsons se aproxima da clássica definição durkheimiana de solidariedade orgânica, cuja principal característica é a diferenciação das consciências individuais que interagem em um contexto mais flexível, mediado por uma consciência coletiva resultante da heterogeneidade<sup>9</sup>. Assim como Durkheim, Parsons também reconhece que os indivíduos estabelecem distintas lealdades e que participam de modo variado da sociedade<sup>10</sup>. O problema, nesse ponto, é como conciliar a exigência do plu-

<sup>6</sup> O artigo aqui referido é “Cidadania plena para o americano negro? Um problema sociológico”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.º 22/ 32-61.

<sup>7</sup> Sobre o conceito de “sistema social” como uma interação de diversos atores cf. Parsons, *The Social System*, p. 05.

<sup>8</sup> A noção de “ajuste” é central para a teoria da ação social em Parsons: a ação motivada é normativamente ajustada para que atores distintos tenham ações convergentes em uma mesma coletividade. Cf. Parsons, *The Structure of Social Action*, p.76.

<sup>9</sup> Analisando os dois tipos durkheimianos de solidariedade, Parsons associa a solidariedade orgânica ao fenômeno do pluralismo das subcoletividades existentes na comunidade societária. Cf. Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, p.183.

<sup>10</sup> Durkheim sublinha que, ao se fazer parte de vários grupos, diversas consciências coletivas também passam a existir nos indivíduos. Cf. Durkheim, *A Divisão do Trabalho Social*, p. 126.

ralismo e das distintas formas de participação na sociedade nacional, para que amplos processos de inclusão se efetivem, com a concepção de uma ordem normativa baseada na participação padronizada dos seus membros.

A centralidade do conceito de *comunidade societária* no esquema analítico de Parsons deriva de sua vinculação ao sistema social e à função de integração correspondente. Ou seja, a comunidade societária é definida como um subsistema integrativo do sistema geral de ação, ao qual os outros subsistemas constituem-se em ambientes para o sistema social. Essa relação entre sistema e ambiente é importante para entender a distinção que Parsons imprime entre nação e governo, bem como as possíveis implicações para sua análise sobre as relações de poder no âmbito da comunidade societária. No quadro conceitual das quatro categorias funcionais, o governo se situa como ambiente intra-social da comunidade societária, desenvolvendo a função de realização dos fins (*goal-attainment*)<sup>11</sup>. Embora associada à organização política, o padrão normativo da comunidade societária não se confunde com a mobilização de recursos políticos e administrativos para a definição de uma coletividade (Parsons, 1993: 33). A nação como sistema pressupõe um nível mais elevado de informação dentro da hierarquia de controle cibernético dos subsistemas funcionais primários<sup>12</sup>. Uma implicação relevante da posição hierárquica do sistema social é a influência de sua solidariedade inerente sobre a estruturação de relações políticas em um nível imediatamente inferior. O padrão normativo de condutas compartilhadas não poderia ser algo implantado apenas por recursos governamentais mediante uma imposição de um nível inferior de controle: a integração do sistema depende de ações motivadas por um quadro mais amplo de referências normativas (Parsons, 1969: 25). Esse padrão normativo, portanto, precisa e é legitimado por um nível mais elevado de controle: o sistema cultural atua na manutenção de padrão (*pattern-maintenance*) legitimando a ordem normativa.

É possível que essa breve introdução ao esquema teórico de Parsons seja suficiente para uma preliminar incursão sobre os significados conceituais de sua análise da nação como sistema. Compreendida como

<sup>11</sup> As quatro funções, conhecidas em *short-hand* como AGIL, são: Pattern-maintenance, Integration, Goal-attainment e Adaptation; respectivamente referentes aos Sistema Cultural, Sistema Social, Sistema de Personalidade e Organismo Comportamental. Cf. Parsons, *Some Problems of General Theory in Sociology*.

<sup>12</sup> Por hierarquia de controle cibernético (Hierarchy of Cybernetic Control), entende Parsons, formas de controle em que sistemas com muita informação e pouca energia regulam os outros sistemas, na medida em decresce o nível de informação e aumenta o nível de energia. Cf. Parsons, "Recent trends in structural-functional theory."

comunidade societária, a nação retém o mesmo núcleo integrativo do sistema social: o problema da inclusão, portanto, é quase axiomático e se traduz em integração sistêmica. Aparentemente o problema pode ser diluído na própria diferenciação que caracteriza a comunidade societária. Mas, embora diferenciada, o “problema funcional da integração” se mantém associado às necessidades de ajustes nas unidades diferenciadas para o sistema como um todo<sup>13</sup>. A variação intra-sistêmica, que poderia ser entendida como ações diferenciadas que caracterizariam distintos modos de pertencimento à nação, está circunscrita a um padrão de conduta relativamente fixo que confere regularidade à ação normativa. Ao final, a inclusão somente é problematizada porque anuncia a existência de subsistemas de ação diferenciados que necessitam ser *integrados* ao sistema como um todo. O pluralismo da comunidade societária, ou da nação como sistema, consiste basicamente em sua capacidade de absorção da diferenciação sistêmica como unidades segmentadas, porém, inter-relacionadas para a efetivação de uma ordem normativa de condutas padronizadas. O que resta de diferenciação real nessa integração pode ser a medida da antítese democrática no conceito de cidadania em Parsons: embora compreenda a segmentação social e as diferentes formas de “sub-coletividades”, essa integração pressupõe um tipo particular de participação na coletividade mais ampla. O que define a participação e, portanto, a plena integração, é a adequação motivacional da ação em consonância com as normas e valores da sociedade na qual os indivíduos estão inseridos. A ordem normativa é legítima na medida em que as condutas institucionalizadas apresentam convergência em relação aos valores e aos padrões culturais da estrutura do sistema<sup>14</sup>.

Essa é, possivelmente, a redução analítica mais problemática para a abordagem parsoniana da nação, porque a pressupõe como uma entidade de fato capaz de singularizar a diferenciação em torno de um único recurso culturalmente padronizado de legitimação da ordem. Participar ou não de uma coletividade deixa de ser uma opção interativa para se tornar

<sup>13</sup> A função de integração, na visão de Parsons, inclui precisamente essa diferenciação e a necessidade de tratar os subsistemas como unidades de um sistema mais abrangente. Sobre a importância dessa integração, Parsons ressalta, inclusive, que “(...) os problemas relativos às funções integrativas dos sistemas sociais constituem o núcleo central das preocupações próprias da teoria sociológica”. Parsons, “Um esboço do sistema social”, p.179.

<sup>14</sup> Em sua análise, Parsons destaca que a ordem, em si, não se auto-legitima, mas que “padrões culturais de valor” têm a capacidade imperativa da legitimação. Assim, “A exigência funcional central das inter-relações entre uma sociedade e um sistema cultural é a legitimação da ordem normativa da sociedade”. Parsons, *Sociedades: Perspectivas Evolutivas e Comparativas*, p.24.

um imperativo funcional do sistema: a ordem normativa requer a inclusão para a manutenção de si mesma. No entanto, essa operação de integração sistêmica e de convergência comportamental — legitimamente assentada em valores e padrões culturais comuns, não se dá por uma suposta capacidade intrínseca do sistema em se auto-reproduzir. Ao contrário de Luhmann, para quem o sistema é auto-referente e retém a capacidade de se auto-reproduzir através de uma diferenciação seletiva dos elementos que irão manter a complexidade sistêmica e sua contínua capacidade de selecionar elementos e relações para à necessária redução da complexidade<sup>15</sup>, Parsons atribui a continuidade sistêmica à interação normativa de *atores* na execução plena de *papéis sociais*. A contingência não é seletiva e parcialmente absorvida, como na explicação luhmaniana, mas contornada pela obrigatoriedade das normas que estabelecem expectativas institucionalizadas de condutas. O risco da contingência para a manutenção dos modelos não obriga o sistema a se diferenciar seletivamente em sua complexidade, mas a se aperfeiçoar em sua função integrativa. Isso não significa, em Parsons, que o sistema não mude. Mas nas eventuais mudanças, devem permanecer estáveis os valores essenciais (Parsons, 1977b: 198).

A continuidade temporal e a estabilidade do sistema dependem, portanto, da interação social dos atores, mediante papéis. Nesse ponto, a inclusão em uma coletividade pressupõe o que é central para a própria manutenção do padrão sistêmico: ações normativas que se desenvolvem em torno de papéis definidos e legitimados por valores através do sistema cultural. Na abordagem parsoniana, a ação motivada deve, assim, ser analisada pelos “componentes estruturais primários dos sistemas sociais”: valores, normas, coletividades e papéis (Parsons, 1977: 180). As noções de consenso e legitimidade tornam-se expressões da generalidade e convergência de interesses no grau mais elevado de controle. Esses componentes primários também seguem uma hierarquia de controle a partir da tendência à universalização de interesses e inversa ao controle normativo: papéis específicos em interação formam grupos (ou subcoletividades) que, por sua vez, sustentam a institucionalização das normas. Finalmente, para a manutenção e perenidade dessas normas é necessário um padrão normativo superior que condicione as ações em termos de valores.

<sup>15</sup> Para Luhmann, a complexidade significa obrigação à seleção: a capacidade limitada de inter-conexão do sistema com seu entorno exige um processo seletivo que estabelece limites. Essa seleção, no entanto, é uma capacidade do próprio sistema autorreferente. Não há, portanto, sujeitos nem atores no processo de seleção das relações que serão absorvidas na contínua diferenciação sistêmica. Cf. Luhmann, *Sociedad y Sistema*, 1990.

É exatamente na relação hierárquica de controle entre normas e valores que reside a já referida redução parsoniana do conceito de nação. Em princípio, a solução de Parsons para a coexistência de múltiplas identidades (ou subcoletividades) parece equacionar os impasses do multiculturalismo, na medida em que utiliza o termo *normas* para designar um componente normativo específico para unidades diferenciadas no interior do sistema e, *valores*, para definir o nível superior de universalização para o sistema como um todo: “Por isso, na medida em que um sistema social abrangente compreende muitas coletividades como subsistemas, o comportamento das mesmas é controlado pelas normas institucionalizadas que especificam como cada tipo de coletividade pode e deve comportar-se, de acordo com o seu lugar no interior do sistema. Finalmente, as próprias normas são legitimadas e, assim, num sentido normativo, controladas pelos valores institucionalizados na sociedade” (Parsons, 1977: 187).

Entretanto, em termos de uma comunidade societária, esse padrão universal de valores que legitima as diferenciações normativas das coletividades como subsistemas requer um consenso no nível mais elevado da hierarquia de controle. O problema é que esse nível corresponde ao *cultural system*, cuja constituição não é desprovida de *conteúdo*. Ou seja, o que, ao final, garante a inclusão de subcoletividades é a convergência a um padrão cultural comum. É possível, assim, que uma das conclusões da análise parsoniana da nação como sistema seja a discutível validade universal do conteúdo operacional clássico do nacionalismo: a centralidade de uma cultura nacional capaz de, simbolicamente, promover ações sociais convergentes. É nesse sentido que Parsons ressalta que essa comunidade societária “precisa ser a ‘portadora’ de um sistema cultural suficientemente generalizado e integrado a fim de legitimar a ordem normativa. Essa legitimação exige um sistema de simbolismo constitutivo que fundamenta a identidade e a solidariedade da comunidade, bem como crenças, rituais e outros componentes culturais que corporificam esse simbolismo” (Parsons, 1969: 34).

Parte do reduzido alcance explicativo do conceito de *nação como sistema* se encontra nessa complexa relação entre identidades particulares (de subcoletividades) e uma identidade universal comunitária. O que Parsons não explica satisfatoriamente é como essa ordem valorativa mais elevada é capaz de tornar-se um único foco de lealdade para múltiplas identidades. Sua análise insiste na distinção entre *inclusão* e *assimilação*, destacando que a plena inclusão é compatível com a preservação de distintas identidades (Parsons, 1993: 36). No entanto, permanece a dúvida quanto aos limites dessa inclusão para que essas identidades não se diluam na comunidade societária. No caso específico da análise sobre a cidadania

do americano negro, Parsons destaca uma suposta natureza pluralista e igualitária dos Estados Unidos no sentido da institucionalização dos direitos elementares da cidadania. Em linhas gerais, o argumento de Parsons recupera o conceito de cidadania de Marshall e associa a inclusão ao componente social do conceito. A “qualificação” para a inclusão é predominantemente associada às oportunidades de elevação de *status* em consonância com um padrão flexível de mobilidade social. No fundo, a lógica do sistema é a sua diferenciação, ou, mais precisamente, a sua capacidade de se manter *na* diferenciação: a comunidade societária americana teria desenvolvido, historicamente, um pluralismo econômico, político e religioso que sintetizaria um ideário “liberal”, consolidado entre o término da Guerra Civil e o início do *New Deal*. Desse modo, a diferenciação econômica teria sido fundamental para a inclusão dos judeus, assim como a pluralização da política para os grupos católicos (Parsons, 1993: 49). Essa diferenciação pode ser traduzida basicamente como *diferenciação de papéis* em um contexto cada vez mais complexo. Assim, pela pulverização das lealdades primárias, os grupos imigrantes tenderiam a estabelecer outros focos de lealdades. Parsons argumenta que, nessa diferenciação, os grupos não abdicam de suas relações identitárias originais mas de algum modo flexibilizam o controle por elas antes exercido: por essa razão, a inclusão não compreenderia simplesmente assimilação.

O limite dessa flexibilização é que não está claro na análise de Parsons: se a inclusão pressupõe participação em uma coletividade, pressupõe também aquele nível valorativo mais elevado que legitima a manutenção do padrão societário. Se as dimensões das particularidades culturais das subcoletividades forem contrastivas em relação ao padrão cultural do sistema como um todo, em que medida a inclusão não seria apenas possível com a assimilação dos elementos de contraste e, portanto, com a negação pontual da própria identidade particular? Parsons parece tangenciar esta dificuldade para uma plena inclusão na comunidade societária, embora esteja ciente do seu significado para as subcoletividades. Talvez, por isso, afirme: “Mas a solução pluralista, destacada em toda esta discussão, não é nem de separatismo — com ou sem igualdade — nem de assimilação, mas de plena participação, combinada com a preservação da identidade” (Parsons, 1993: 59).

Nesse ponto, o problema da redução parsoniana da nação permanece. *A nação como sistema* não seria uma solução para os impasses do multiculturalismo porque a legitimidade da ordem normativa está circunscrita a um padrão cultural, cujo universalismo não explicita de que modo não haveria redução de características centrais das particularidades cultu-

rais. À parte o seu otimismo quase ufanista em relação ao liberalismo anti-comunista da sociedade americana, Parsons explica que a integração sistêmica é normativamente desejável apenas porque há grupos que querem participar da sociedade “hospedeira”. Parsons, de fato, parece estar atento que a evolução social depende da satisfatória inclusão dos “hóspedes”, de modo que a diferenciação ocorra nos limites de variação do sistema sem comprometer a sua capacidade de controle. A redução das tensões com a plena participação de todos na comunidade societária é, portanto, não apenas a solução desejável quanto a solução possível (Parsons, 1993: 52). Mas, de outro modo, é difícil crer que grupos fundamentalistas reduzam seu caráter essencialista apenas porque desejam essa inclusão, supostamente motivados pela expectativa de papéis diferenciados no interior de uma comunidade societária.

Em um contexto marcado pela acentuação dessas dimensões contrastivas de múltiplas e particulares identidades, é possível que a resposta ao “dilema” parsoniano, sintetizado no impasse da legitimidade da nação como sistema, esteja na análise de Habermas sobre a emergência de uma identidade coletiva *desprovida de conteúdo*, construída em torno de uma cultura política capaz de substituir as antigas bases de sustentação do nacionalismo. Se, em Parsons, o problema fundamental da legitimidade das normas está na sua capacidade de se tornar amplamente genérica e obrigatória, em Habermas (1990) reside na *compatibilidade* entre expectativas individuais e exigências normativas de integração social. Essa compatibilidade significaria uma extrapolação da identidade do Eu aos papéis sociais, capaz de manter a singularidade do indivíduo no interior de processos gerais de consenso e identidade coletiva. A rigor, a preocupação habermasiana não seria com a integração social em si, mas com a legitimidade<sup>16</sup> desse processo. Isso implicaria um importante deslocamento da abordagem parsoniana da ação, na medida em que, ao contrário da visão de Parsons na qual a legitimidade valorativa é uma consequência da integração sistêmica — que a reafirma em um nível mais elevado de controle — a legitimidade habermasiana é condição para a integração social. A legitimidade não dependeria, portanto, da extensão da obrigatoriedade das normas, traduzida em padronização de comportamentos; mas da validade intersubjetiva atribuída às normas pelos participantes da ação. Mediante esse enfoque,

<sup>16</sup> Por legitimidade, entende Habermas, “(...) que um ordenamento político é digno de ser reconhecido”. Este “reconhecimento” implica, no interior da reflexão teórica habermasiana, a necessidade de uma validade e, portanto, de sua contestação discursiva. Cf. Habermas, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 220.

pelo menos duas características podem ser ressaltadas para o debate sobre a legitimidade normativa da nação e do nacionalismo: a identidade coletiva deve assegurar a singularidade do indivíduo para além da rígida fixação de papéis e, o consenso “normativo” não pode ser obtido apenas pela obrigatoriedade das orientações normativas mas como algo resultante da capacidade *comunicativa*<sup>17</sup> de reivindicar validades.

Os conceitos de identidade, consenso e ação comunicativa são reciprocamente inteligíveis: é por ser a ação comunicativa que é possível se obter consenso racional e estabelecer identidades. Essas identidades não são *entidades*, no sentido de preexistirem à experiência interativa dos “atores”: são resultantes de uma pragmática, na qual o consenso pode ser obtido mediante a argumentação implícita ao agir comunicativo. Desse modo, a idéia de *razão* também se altera substancialmente na abordagem habermasiana, como ressalta Cohn (1993), ao lembrar que a racionalidade se vincula ao consenso como um processo, como “algo em ato, e não como um atributo de alguma coisa dada”<sup>18</sup>. Essa razão processual tem consequências reconhecidamente amplas para a noção de identidade. Ao afirmar que “ninguém pode edificar sua própria identidade independentemente das identificações que os outros fazem dele”<sup>19</sup>, Habermas pretende ressaltar o caráter predominantemente interativo do processo de formação de identidades. Mas essa interação, embora ocorra *comunicativamente*, pressupõe ações associadas a normas institucionalizadas. Esse aparente contra-senso conceitual é um ponto particularmente relevante da análise de Habermas para o tema da identidade, porque possibilita entender a complexa relação

<sup>17</sup> O termo se refere, obviamente, ao conceito central de Habermas em sua Teoria da Ação Comunicativa. Para Habermas, a ação comunicativa é uma ação interativa na qual os participantes recorrem à linguagem para reivindicar as pretensões de validade dos seus respectivos argumentos. Essa pretensão de validade é reconhecida intersubjetivamente e suscetível a críticas, podendo resultar em um consenso. Ressalta Habermas que “o valor real do entendimento consiste, pois, em um acordo alcançado comunicativamente e que se mede por pretensões de validades que vêm respaldadas por razões potenciais”. Cf. Habermas, *Teoria de la Accion Comunicativa*, p. 380.

<sup>18</sup> A idéia de que a racionalidade é resultante da interação constitui um importante núcleo da própria Teoria da Ação Comunicativa, na medida em que pressupõe a própria distinção entre o agir instrumental e o agir comunicativo. Sobre esse aspecto, destaca ainda Gabriel Cohn: “É isso também que permite a Habermas evitar qualquer referência a uma Razão entendida como uma entidade que possa existir fora das ações efetivas, para concentrar-se nas razões apresentadas por atores nas suas interações”. Cf. Cohn, “A teoria da ação em Habermas”, p. 68.

<sup>19</sup> Sobre essa identidade do Eu construída inter-subjetivamente, Habermas irá destacar que o Eu e o Tu são pronomes que expressam necessariamente um sentido referencial: o Eu pode seu uso para auto-identificação, mas mantém a exigência de um reconhecimento de alter. De outro modo, identidades coletivas (Eu-Tu-Nós) podem esgotar em si mesma a necessidade desse reconhecimento, na medida em que se auto-definem como totalidade. Cf. Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p.23.

entre identidades particulares e identidades coletivas. No *mundo da vida*, enquanto “contexto da situação de ação”<sup>20</sup>, os agentes da ação necessitam de uma espécie de ponto de partida *comum*, “algo no mundo”, para que a interação ocorra sem rupturas. O agir comunicativo pode-se desenvolver de três modos, relativos aos três sistemas de referências formados pelos mundos objetivo, social e subjetivo: os atos da fala, portanto, podem ser constatativos, regulativos e representativos (Habermas, 1985: 161). Cada um desses atos da fala, que expressam distintas dimensões do agir orientado, retem diferentes pretensões de validade na pragmática da comunicação. Mas para que seja possível pretender a validade, é necessário uma “compreensão descentrada do mundo” capaz de tornar as certezas óbvias em algo contestável. É possível que a situação da fala torne-se ideal quando essas referências de mundo se relativizam para que os interlocutores tenham iguais condições de argumentação.

A existência de uma identidade, portanto, de fato, pressupõe um sistema normativo: mas a integração derivada não resulta na interiorização e justificação da norma, mas da sua pretensão de validade reivindicada inter-subjetivamente. A relação entre indivíduo e sociedade é, desse modo, substancialmente reflexiva porque exige a problematização em torno do reconhecimento da norma, ou seja, de sua legitimidade<sup>21</sup>. Essa capacidade dos agentes em rediscutirem continuamente a validade de uma identidade não elimina, por sua vez, o seu alcance em estabelecer limites aos seus ambientes natural e social e de “regular” a participação desses indivíduos. É neste preciso ponto que Habermas se aproxima do “dilema” parsoniano da identidade, ao adotar, aparentemente, a mesma inflexão de Parsons para explicar o caráter universal dos valores em relação à especificidades das normas: “(...) devo hoje reconhecer que subestimei a complexidade do nexos entre identidade coletiva, imagens do mundo e sistema de valores. Com Parsons, podemos distinguir entre valores culturais, sistemas de ação em que os valores são institucionalizados, e coletividades que atuam no interior desses sistemas” (Habermas, 1990: 26). O mais curioso, nessa passagem, é a implícita e paradoxal aceitação de Habermas ao princípio funcional parsoniano do *pattern-maintenance*, ao argumentar que “para a

<sup>20</sup> Para Habermas, o mundo da vida fornece os “recursos” para o entendimento mútuo. A conexão interativa depende tanto da competência comunicativa dos agentes quanto dos grupos aos quais pertencem e dos processos de socialização dos quais participaram. Cf. Habermas, *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, p.159.

<sup>21</sup> É nesse sentido que Habermas destaca o caráter reflexivo do aprendizado: práticas de validade podem sofrer novos processos de argumentação na medida em que se tornam problemáticas. Cf. Habermas, *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, p. 28.

identidade de uma coletividade, tem então importância somente um determinado setor da cultura e dos sistemas de ação: ou seja, os valores fundamentais e as instituições-base que, recolhendo um consenso indiscutível, desfrutam no grupo de uma espécie de validade fundamental” (Habermas, 1990: 26).

O que causa estranheza nessa aproximação a Parsons não é a idéia de relativização das identidades grupais (ou subcoletividades, no conceito de Parsons) para a viabilização de uma identidade coletiva de caráter mais universal. Essa é uma idéia abertamente defendida por Habermas para a efetivação de um consenso racional. O problema está em aceitar que esse consenso, baseado em valores fundamentais, seria “indiscutível” — algo de fato impensável para um agir comunicativo. De outro modo, a validade a que se refere Parsons está associada ao exercício pleno de papéis no interior de uma ordem institucional e normativa, enquanto que a validade habermasiana está vinculada ao consenso inter-subjetivo. Mas, ao que parece, a convergência entre Parsons e Habermas está apenas circunscrita a um problema “prático”: pensar teoricamente a evolução social enquanto capacidade do sistema em garantir a sua continuidade e manter a integração social, face à sua crescente complexidade. Para Habermas, essa continuidade — nas sociedades modernas — depende de uma identidade coletiva cada vez mais universalizante para que possa equacionar as dissensões dos *eus* singulares (Habermas, 1990: 29). Ainda nesse ponto, mantém-se uma possível homologia entre a função de solidariedade legitimada por valores, atribuída por Parsons à nação como comunidade societária, e a própria interpretação inicial de Habermas sobre o papel histórico desempenhado pela nação: a de tornar “suportável” as tensões entre o universalismo e o particularismo<sup>22</sup>.

Os desdobramentos da análise habermasiana sobre essas tensões recuperam a crítica à teoria sistêmica de Parsons, distanciando-se da redução conceitual da nação como síntese eficaz para as múltiplas identidades que se formam em seu interior. A rigor, Habermas inicialmente pontua que a identidade relativa à nacionalidade deveria ser capaz de se ampliar ao nível universal, para depois indagar se uma identidade assim projetada seria possível nos parâmetros da nação (Habermas, 1990: 81). Essa

<sup>22</sup> Sobre esse “papel” preeminente da nação, destaca Habermas: “A forma de identidade coletiva que, nas sociedades modernas, resolve do melhor modo possível o problema da atribuição dos membros do sistema e assegura a melhor integração social é indubitavelmente a ‘nação’.”. Cf. Habermas, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 180.

é uma distinção relevante entre as soluções habermasiana e parsoniana para os impasses do multiculturalismo. Enquanto Parsons mantém a nação como a referência central para o estabelecimento de amplos padrões culturais de valor, Habermas extrapola o conteúdo valorativo que legitimaria o consenso normativo de Parsons para afirmar que só seria possível uma *moral universalista* se nenhum grupo identitário específico seja tomado como referência normativa<sup>23</sup>. Nesse sentido, a idéia de valor universal em Habermas é distinta da noção parsoniana, principalmente porque Parsons não distingue os valores que legitimam a ordem normativa, no nível do Sistema Cultural, de determinados conteúdos culturais tradicionais e específicos (embora com pretensões de generalidade, como ilustra o caso da inclusão do “americano negro” que precisa se adequar a um padrão de *status* típico da sociedade americana para que essa mesma comunidade societária possa se afirmar como identidade coletiva e síntese de uma consciência normativa). Ao contrário, Habermas insiste na impossibilidade de se fixar certos conteúdos para uma identidade comum, verticalizando sua crítica à identidade nacional e flexibilizando os parâmetros formais da identidade para que diferentes indivíduos possam manter um mútuo entendimento: “A identidade coletiva não se apresenta mais aos indivíduos como conteúdo de uma tradição, sobre a qual desenvolver a própria identidade, como podia ser feito com base em um elemento solidamente objetivo. A verdade, em troca, é que os próprios indivíduos tomam parte no processo formativo e decisional de uma identidade que deve ser ainda projetada coletivamente” (Habermas, 1990: 91). A longa citação se justifica pelo que revela: ao definir a identidade como processual, Habermas não apenas supera a visão parsoniana de um consenso normativo (institucionalmente legitimado por valores) por um consenso racional (legitimado pela validade discursivamente inter-subjetiva) como também desloca o próprio conceito de tradição para um plano secundário na delimitação da nação como *locus* da identidade coletiva. Estando correta esta leitura da reflexão de Habermas, seria possível afirmar que sua análise é uma resposta ao dilema parsoniano da *nação como sistema*, na medida em que a legitimidade da nação não poderia mais ser explicada pelos seus valores culturais mas pela existência de uma cultura política capaz de garantir o exercício plural da cidadania — expressa nas diversas formas de pertencimen-

<sup>23</sup> É possível afirmar que Habermas só faz essa afirmação porque não reduz a ação social à execução de papéis. Dessa forma, não estando o indivíduo identificado apenas aos seus papéis, uma ordem meramente normativa não resolveria as tensões de identidade. Essa abordagem é frontalmente uma oposição à idéia parsoniana de consenso e integração pelos papéis.

to à nação. Este *deslocamento* ou *descentramento* tem uma vantagem implícita para os estudos sobre identidades: superada a suposta validade explicativa de uma cultura nacional como referência central para uma identidade nacional, seria possível tornar inteligível a multiplicidade de identidades que se entrecruzam no fluído espaço da nação.

Esse *deslocamento* é retomado analiticamente em um recente artigo de Habermas (1995), com o qual se pode estabelecer algumas considerações finais sobre o tema. Em princípio, Habermas destaca o papel histórico do Estado moderno na secularização das relações tradicionais, que gradativamente foi permitindo a formação de uma identidade nacional ao se associar à idéia homogenizadora de nação. Uma espécie de “solidariedade legalmente mediada” teria garantido a integração social de populações dispersas, substituindo os antigos laços comunitários por uma noção de cidadania com o duplo significado cultural e político de pertencimento à nação<sup>24</sup>.

Essa idéia da nação como “substituto” das relações tradicionais secularizadas é basicamente a mesma do conceito de *imagined communities*, de Benedict Anderson (1991), o qual vincula as raízes históricas da emergência do nacionalismo ao declínio das comunidades religiosas e dos impérios dinásticos. O início dessa modernização das instituições, que em Habermas delimita as interpretações da nação como “entidade pré-política” (Habermas, 1995: 93), demarca a vigência de um “protonacionalismo”, como destaca Hobsbawm (1990), consubstanciando a afirmação de Giddens sobre o próprio papel modernizador do Estado-nação<sup>25</sup>, aspecto para o qual também converge a análise de Touraine (1994), quando sublinha que a nação é “a forma política da modernidade”<sup>26</sup>.

Embora promovendo uma certa ruptura com o passado, a nação também recupera ou inventa tradições<sup>27</sup>, objetivando diferenciar sua inserção na modernidade. Este aparente paradoxo, sobre o qual Touraine parece se basear quando afirma que a nação é “o ator não-moderno que cria uma modernidade”, descortina a complexa articulação entre a nação e o Estado e sua

<sup>24</sup> Sobre esse aspecto, Habermas afirma que essa idéia de nação foi vital para o Estado constitucional, uma vez “Somente a percepção de uma identidade nacional, cristalizada em torno de uma história, língua e cultura comuns, somente a consciência de pertencer à mesma nação é que fez com que pessoas distantes, espalhadas em amplos territórios, se sentissem politicamente responsáveis uma pelas outras. Cf. Habermas, “O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização”, p. 92.

<sup>25</sup> Sobre esse aspecto, ressalta Giddens: “se o capitalismo foi um dos grandes elementos institucionais a promover a aceleração e expansão das instituições modernas, o outro foi o Estado-nação”. Cf. Giddens, *As consequências da modernidade*, p. 68.

<sup>26</sup> Cf. Touraine, *Crítica da modernidade*, p.144.

<sup>27</sup> No sentido utilizado por Hobsbawm em *A invenção das tradições* (1997).

vacilante síntese entre o universalismo político-jurídico e as diversas formas de particularismo cultural. De fato, essa recuperação, ou *invenção*, de um passado comum, sempre foi constitutiva da necessária tradição que viabilizava a idéia de nação como *comunidade política imaginada*. Nesse caso, é difícil não compreender o Estado como um redutor artificialmente inventado, enquanto referência política para a identidade coletiva: nesse sentido, seria quase inevitável não associar à função hegemônica, o nacionalismo como ideologia (Leite, 1995). Mas, a existência desse tipo de nacionalismo político ou estatal parece ser o que delimita o desafio habermasiano de pensar uma cultura política *descentrada* em seu conteúdo.

De fato, a menos que se aceite a implausível idéia de uma homogeneidade cultural existente — já que supostas *homogeneidades* também podem e são inventadas — muito provavelmente parte dos indivíduos não se *imaginam* (e, portanto, não se reconhecem reciprocamente) a partir de uma mesma tradição. Ao contrário, as experiências sociais contemporâneas — que perpassam a nação moderna, criando múltiplos e híbridos espaços *liminares*<sup>28</sup> — desenham diferentes contextos nos quais identidades diluídas se formam e se desfazem ao longo de um processo que desloca o sentido tradicional do lugar identitário.

É sobre esse aspecto que recai também a análise de Habermas sobre o atual papel do Estado-nação europeu, face aos impasses do multiculturalismo. Em sua análise, entretanto, Habermas parte da idéia de que uma interpretação cultural dos direitos políticos teria, inicialmente, garantido a integração social do Estado em sua forma republicana<sup>29</sup> e que hoje, em decorrência do crescente pluralismo cultural e da tendência à globalização, o Estado-nação não mais poderia fornecer um adequado suporte para uma cidadania democrática. Em que pese a discutível concepção de um Estado-nação anteriormente homogêneo culturalmente — uma vez que parte das atuais tensões e das ruidosas manifestações nacionalistas na Europa pode ser compreendida como uma consequência da “ineficácia” do Estado-nação em equacionar as múltiplas identidades que se formaram em seu interior<sup>30</sup> — a solução habermasiana para a coexistência pluralista em

<sup>28</sup> Cf. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, 1974.

<sup>29</sup> Como ilustração dessa “bem-sucedida” experiência, Habermas exemplifica: “O caso dos Estados Unidos demonstra que o Estado nacional pode muito bem manter sua forma republicana sem dispôr do suporte de uma nação culturalmente homogênea; neste caso, entretanto, a religião cívica compartilhada foi mantida com base numa cultura majoritária incontestada pelo menos até recentemente”. Cf. Habermas, “O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização”, p. 93.

<sup>30</sup> A inserção desses nacionalismos na história moderna é amplamente diversificada e complexa, haja vista as dificuldades operacionais na delimitação das nacionalidades que compuseram os Estados-nação. Em muitos casos, como ilustram os fatos recentes da fragmen-

uma comunidade política supera, de fato, a explicação de Parsons sobre a integração das “subcoletividades” em uma comunidade societária. Ao contrário de Parsons, que manteve a noção de uma legitimidade valorativa a um nível majoritário e generalizado dos padrões culturais, Habermas sugere uma dissociação entre cultura política e conteúdos ou tradições culturais. Se a inclusão do americano negro, na visão de Parsons, pode ser explicada pela eficiência de sua adesão ao americanismo — ainda que mantenha sua própria identidade, como negro — em Habermas, a manutenção da coexistência democrática depende da substituição do nacionalismo pelo que denomina “patriotismo da constituição” (Habermas, 1995: 96).

Obviamente que os diferentes contextos históricos têm sua influência sobre as diferentes reflexões dos dois autores: mas Parsons não fala de *inclusão* para uma *cidadania plena* e Habermas de *referências constitucionais* para uma *cidadania democrática* apenas porque o desafio dos EUA nos anos 60 seria distinto do dilema do Estado-nação europeu neste final dos noventa. Ao não reduzir sua análise da nação ao *sistema*, Habermas rechaça as bases puramente normativas do consenso e destaca a necessidade de uma cultura política que garanta, além dos direitos políticos, os direitos culturais e sociais<sup>31</sup>. No seu entender, isso só seria possível se a “cultura política partilhada” estivesse dissociada das “subculturas e das identidades pré-políticas” (Habermas, 1995: 96). Se, em Parsons, a legitimidade somente ocorre quando uma cultura majoritária se torna expressão valorativa em um nível superior de controle em relação às normas das subcoletividades, em Habermas, essa cultura majoritária precisaria se desvencilhar dessa pretensão de generalidade a ser compartilhada por todos, para que seja política e culturalmente reconhecida por todos.

Como não poderia deixar de ser, “soluções” habermasianas somente são válidas na medida de suas referências consensuais a partir da sua própria reivindicação de validade. Restaria, portanto, indagar se esse consenso racional em torno do “patriotismo da constituição” não significaria a coexistência meramente diferencial das múltiplas identidades e particularidades culturais. Se identidades são interativas, então elas se afirmam também através do confronto com outras. É nesse sentido que Laclau (1993) irá sublinhar que, se uma identidade mantiver apenas uma relação diferen-

tação da Iugoslávia e a crise nos Balcãs, nacionalismos e nacionalidades distintos “compartilhavam” um único território, sem o necessário suporte de uma identidade cultural coletiva capaz de conferir legitimidade à nação.

<sup>31</sup> Esses direitos culturais, em um contexto marcado pelas tensões multiculturais, pode ser compreendido como a possibilidade de diferentes segmentos da nação reivindicar também distintas formas de pertencimento.

cial, mantém-se também o fundamento que constitui “as diferenças enquanto diferenças”. Desse modo, a simples afirmação do direito à diferença poderia, na análise de Laclau, definir um tipo de *apartheid*, cujo resultado seria o segregacionismo total. Ressalta, entretanto, que, como esse direito à diferença tem que ser afirmado no interior de um espaço compartilhado, o universal — como “meio não-diferencial” — também é parte constitutiva da identidade. Nesse ponto, a análise de Laclau parece convergir para as conclusões de Habermas quanto à necessidade de um espaço público que permita o exercício democrático da interação de identidades diferenciais e contrastivas, embora se distancie na crença de uma democracia baseada em formas racionais de consenso ao argumentar que a democracia subentende a possibilidade de presenças alternadas de determinados particularismos: “Se a democracia é possível é porque o universal não tem nenhum corpo necessário e nenhum conteúdo necessário; antes, diferentes grupos competem entre si para darem temporariamente a seus particularismos uma função de representação universal” (Laclau: 1993: 36).

Em termos habermasianos, poderíamos, então, perguntar: se o universal (em Laclau) ou a cultura política liberal (em Habermas) não tem conteúdo, não poderia uma identidade particular, no interior da nação, reivindicar uma pretensão de validade *geral* de sua própria identidade? Se uma resposta habermasiana lembrasse que pretensões de validade apenas se aplicam em contextos pragmáticos nos quais os agentes comunicativos estão em situações ideais de fala e, portanto, capacitados comunicativamente para contestarem e refutarem essa pretensão, restaria ainda a esse interlocutor explicar como agiriam esses agentes diante uma insistência desses projetos particularistas em se tornar hegemônicos.

**ROGERIO PROENÇA LEITE** é sociólogo, professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, pesquisador do Centro de Estudos de Migrações Internacionais (CEMI-UNICAMP) e doutorando em Ciências Sociais na UNICAMP.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. (1991) *Imagined Communities*. London, Verso.  
 COHN, Gabriel. (1993) “A teoria da ação em Habermas.” In Carvalho, M.C.B. (org.) *Teorias da Ação em Debate*. São Paulo, Cortez.  
 BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. (1994) “Cidadania e democracia.” *Lua Nova*, 33.

- DURKHEIM, Émile. (1984) *A Divisão do Trabalho Social*. Lisboa, Editorial Presença.
- GIDDENS, Anthony. (1989) *A Constituição da Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1991) *As Consequências da Modernidade*. São Paulo, Ed. UNESP.
- HABERMAS, Jürgen. (1985) *Consciencia Moral y Acción Comunicativa*. Barcelona, Ediciones Península.
- \_\_\_\_\_. (1990) *Teoria de La Acción Comunicativa*. Buenos Aires, Taurus
- \_\_\_\_\_. (1990) *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. 2ª. ed. São Paulo, Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (1994) *A crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (1995) "O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização." *Novos Estudos CEBRAP*, 43.
- HOBSBAWM, Eric. (1990) *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HOBSBAWM, E. & RANGER, T. (1997) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LACLAU, Ernesto. (1993) *Universalismo, Particularismo e Questão de Identidade*. *Novos Rumos*, Instituto Astrojildo Pereira, n° 21.
- LEITE, Rogerio Proença. (1995) *A Dupla Face do Nacionalismo*. Recife, Ed. da UFPE.
- LUHMANN, Niklas. (1990) *Sociedad y Sistema*. Barcelona, Paidós.
- PARSONS, Talcott. (1967) *The Structure of Social Action*. New York, The Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1964) "Recent trends in structural-functional theory." In: Count, E.W. & Bowles, G.T. (ed) *Fact and Theory in Social Sciences*. Syracuse University Press.
- \_\_\_\_\_. (1968) *Social Systems and The Evolution of Action Theory*. New York, The Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1969) *Sociedades: Perspectivas Evolutivas e Comparativas*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- \_\_\_\_\_. (1969b) *The Social System*. London, Rotledge & K. Paul.
- \_\_\_\_\_. (1970) "Some problems of general theory in Sociology." In McKinney, J.C. & Tiryakin, E. A. (ed) *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*. New York, Appleton-Century-Crofts.
- \_\_\_\_\_. (1977) "Um esboço do sistema social." In: Birnbaum, P. & Chazel, F. *Teoria Sociológica*. São Paulo, Hucitec-Edusp.
- \_\_\_\_\_. (1977b) "Uma mudança estrutural na economia americana: a separação da propriedade relativamente à direção." In: Birnbaum, P. & Chazel, F. *Teoria Sociológica*. São Paulo, Hucitec-Edusp.
- \_\_\_\_\_. (1993). "Cidadania plena para o americano negro: um problema sociológico." *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 23/32-61.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1995) *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. In: *O Contrato Social e Outros Escritos*. São Paulo, Cultrix.
- STOLCKE, Verena. (1993) "Cultura européia: uma nova retórica de exclusão?" *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.22.
- TURNER, Victor. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca & Londres, Cornell University Press.
- TOURAINÉ, Alain. (1994), *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, Vozes.
- WEBER, Max. (1984), *Economia y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

## **A NAÇÃO COMO SISTEMA E OS NOVOS NACIONALISMOS**

*Rogério Proença Leite*

Examina-se de que forma duas perspectivas teóricas distintas, a de Parsons e a de Habermas, enfrentam os desafios que o multiculturalismo apresenta à dimensão integrativa do Estado-nação moderno.

## **THE NATION AS SYSTEM AND THE NEW NATIONALISMS**

*Two contrasting theoretical perspectives (of Parsons and Habermas) are examined concerning the ways they face the challenges which multiculturalism presents to the integrative dimension of the modern nation-state.*