


## AS IDENTIDADES CULTURAIS NA MODERNIDADE ‘PÓS-NACIONAL’: “LIMITES E POSSIBILIDADES DEMOCRÁTICAS NA NOVA ORDEM GLOBAL”

CULTURAL IDENTITIES IN ‘POSTNATIONAL’ MODERNITY: DEMOCRATIC LIMITS AND POSSIBILITIES IN THE NEW GLOBAL ORDER

**Vanessa Capistrano Ferreira**

Doutora em Relações Internacionais  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)  
capistrano.vanessa@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3713-1632>

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo ●

### RESUMO

A partir da observância *do* global e a vivência *no* global, este artigo aborda as principais transformações ocorridas no campo das identidades culturais, bem como os abalos sistêmicos nas *autorrelações práticas* dos sujeitos inseridos nesses contextos comunicativos de vida. As modificações trazidas nas concepções tradicionais de ‘soberania’ dos Estados, nos direitos de cidadania e nos critérios fixos de nacionalidade, marcam uma modernidade com dinâmicas crescentes de medos, ódios e rupturas, que abalam, diretamente, a consolidação dos laços sociais de ‘solidariedade’ e os modelos públicos de justificação democrática. Com a utilização da teoria crítica do pensamento social, esse trabalho propõe – através do método da *reconstrução racional* habermasiano – superar as vicissitudes dos processos político-sociais reificantes à luz das possíveis realizações emancipatórias do tempo presente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teoria Crítica. Globalização. Identidades Culturais. Democracia. Cidadania.

### ABSTRACT

From the observance *of* the global and the experience *in* the global, this paper approaches the main transformations that occurred in the field of *cultural identities*, as well as the ruptures in the *practical self-realization* of the subjects inserted in these communicative contexts of life. The changes brought about in the conceptions of the ‘sovereignty’ of the States, in the rights of citizenship and in the nationality, characterize a modernity with growing dynamics of fears, hatred and ruptures, which affect the social ties of ‘solidarity’ and public models of democratic justification. Within the critical theory of social thought, this paper proposes – through the Habermasian rational reconstruction method – to overcome the adversities of reifying political-social processes in the light of the possible emancipatory achievements of the present time.

**KEYWORDS:** Critical theory. Globalization. Cultural identities. Democracy. Citizenship.

# 1 INTRODUÇÃO

*Assim se faz o homem:  
dizendo sim e dizendo não,  
batendo e apanhando,  
unindo-se a uns aqui, a outros acolá.  
Assim se faz o homem: transformando-se:  
assim e forma em nós a sua imagem,  
igual à nossa, no entanto diversa.*  
**Bertold Brecht**

“A globalização está na ordem do dia [...] [Ela] tanto nos divide como nos une; divide enquanto une”, já diria Zygmunt Bauman em a *Globalização: As consequências humanas* de 1999. A partir desse breve diagnóstico de época – marcado por claras ambivalências sócio-espaciais –, encontramos ainda o entrelaçamento da política com a repercussão exagerada da técnica, a ‘massificação’ com as redes institucionais que culminam, paradoxalmente, em formas alternativas de violência e dominação, as ‘anarquias’ e as pulsões sociais de resistência (FERREIRA, 2021, p. 383).

As sociedades da ‘Segunda Modernidade’ – para usar um conceito amplamente trabalhado por Ulrich Beck (2003) –, passaram a lidar com dinâmicas crescentes de inseguranças, tensões, ódios e rupturas, intermediadas por novas configurações na soberania dos Estados nacionais, na soberania popular, nas identidades culturais e um capitalismo global que leva à fragmentação cotidiana dos interesses comunitários, ao enfraquecimento dos modelos democráticos de justificação pública e à privatização dos próprios ideais de vida (FERREIRA, 2021, p. 383).

Como argumenta Seyla Benhabib (2012, p. 27-28), “[...] a desterritorialização do Estado moderno vai de mãos dadas com a transformação das antigas repúblicas burguesas em impérios (no exterior) [...] A evolução de[ssas] repúblicas em impérios destrói a sobreposição entre controle territorial e autoridade jurisdicional”. Entramos assim, numa Era marcada por um ‘Ocidente progressivo’ – com a expansão tecnocômica, a difusão das normas cosmopolitas, a racionalização da política –, e a sua concomitante ‘negação’, baseada na desordem como meio de imposição de uma nova ordem, a qual ainda não consegue assumir com clareza seus próprios contornos (FERREIRA, 2021, p. 384).

Esse quadro de constante ‘liquidez’ e acelerado ‘descontrole’ – ainda que não seja catastrófico no sentido estrito do termo – alterou a constelação histórica do Estado



nacional e do Estado de bem-estar social (em curso desde a revolução americana e francesa). A economia, a nação e o território foram atropelados pelos impulsos da desnacionalização, pela corrosão dos direitos de cidadania, pela mundialização do capital e pela desregulamentação financeira (HABERMAS, 2001). Como menciona Anthony Giddens (2006, p. 21), as “[...] grandes somas de capitais com um simples carregar de botão [...] podem desestabilizar economias que pareciam sólidas como o granito”. Como consequência, a soberania nacional também encolheu e se tornou uma acepção afluyente nesses recentes padrões da política global. As mudanças que nos afetam não estão mais confinadas a uma parte específica do globo, antes disso, fazem-se sentir um pouco por todos os lados (FERREIRA, 2021, p. 384).

A soberania que ajudou a fundar o conhecido Estado moderno das sociedades produtivas capitalistas – com o aprimoramento das capacidades dos corpos político-sociais de agirem como elementos indivisíveis de autoridade e jurisdição e que atribuíram, historicamente, por meio das lutas sociais, os ‘direitos e deveres’ dos seus cidadãos –, arrefeceu. As identidades coletivas – que antes eram consolidadas e identificadas mediante a atribuição do quesito de nacionalidade e aos padrões típicos de pertencimento –, também perderam seu ponto fixo de referência simbólica (GOSEWINKEL, 2001) (FERREIRA, 2021, p. 384).

As identidades culturais – antes ‘localizadas’ – tiveram também que se abrir às reivindicações alternativas de um mundo sem fronteiras, baseado em culturas, religiões, tradições e costumes diversos (GOSEWINKEL, 2001). Os Estados perderam boa parte de sua autonomia em decidir e os políticos deixaram de possuir suas habilidades em influenciar os acontecimentos político-sociais. “Não surpreende que os líderes políticos já não sejam [mais] respeitados por ninguém e que exista pouco interesse em relação ao que eles têm a dizer” (GUIDDENS, 2006, p. 20-21).

Em associação a esse cenário de desmantelamento do típico Estado territorial, a soberania popular também assumiu novas proporções. Remetida, inicialmente, a uma ideia de povo artificialmente forjado – com sujeitos de Direito e ‘nações’ transformadas em ‘cidadãos’ –, ela exigia *a priori* uma integração sociocultural de populações, à primeira vista, concebidas como heterogenias, mas que com o tempo acabavam partilhando um senso comum de heranças e tradições. As lacunas de pertencimento social – que antes eram preenchidas por concepções essencialistas de identidade<sup>1</sup> –, e o ‘espírito do povo’ –

---

<sup>1</sup> As concepções identitárias que envolvem reivindicações essencialistas versam sobre “quem pertence” e “quem não pertence” a um determinado grupo étnico, nas quais a identidade é vista como estável e/ou fixa.

que garantia os laços comunitários de irmandade social e viabilizavam a cooperação e a edificação da solidariedade orgânica –, dissiparam-se ao mesmo tempo em que se tornavam mais complexos e indeterminados (HABERMAS, 2001; GIESEN, 2001).

Hobsbawn e Terence (2002) declararam que esses ideais alegóricos e enredos fictícios do Estado moderno foram os elementos impulsionadores para o estabelecimento de um modelo político participativo nas sociedades ocidentais. Eles afirmam que os governantes, naquele momento, haviam descoberto “[...] a importância dos elementos irracionais para a manutenção da estrutura e da ordem social”. A ‘invenção das tradições’, fundadas a partir das perspectivas simbólicas, asseguraram por um longo tempo a coesão social, legitimando ações políticas, sem as quais não teriam qualquer significado para os indivíduos ou as coletividades (FERREIRA, 2021, p. 385).

Essa união de pessoas ‘livres’ e ‘iguais’ se consumou com o *modus democrático* de legitimação da soberania no Ocidente e com um formato de direitos político-liberais. Ela garantiu ao lado da ‘autonomia privada’ a ‘autonomia pública’, sendo desejável em contextos de ‘livre formação de opinião e de vontade’. No entanto, todos esses caminhos das sociedades modernas foram profundamente alterados pela fluidez da nova Era, pelo desapego, pela falta de certezas, pelo constante intercâmbio sociocultural, pela mobilidade desenfreada do capital (que passou a dificultar a intervenção estatal nos lucros e nas fortunas), e, acima de tudo, pelo desgaste do próprio modelo de Estado democrático de direito, com a redução das garantias sociais anteriormente conquistadas e vistas como inalienáveis (FERREIRA, 2021, p. 385).

A redução da autonomia dos Estados modernos culminou no desacoplamento das esferas público-políticas e num aumento sem precedentes das desigualdades sociais, das assimetrias radicais e das desorganizações sistêmicas do ‘mundo da vida’. As instituições políticas, para muitos, foram roubadas em sua substância democrática, sendo convertidas em meras ‘democracias de fachada’ (HABERMAS, 2001). Essa “[...] crise de poder do Estado trouxe consigo uma crise de confiança dos cidadãos em relação aos seus governos e sistemas políticos, corroendo boa parte das condições de legitimidade” antes existentes e concebidas como imprescindíveis (NOGUEIRA, 2015).

Em decorrência dessas experiências, uma força social subversiva assumiu, com o afrouxamento das ligações dos indivíduos com a família, com o desgaste de seus

---

Algumas versões de identidades étnicas estão ligadas a questões de parentesco, outras encontram-se vinculadas a uma versão essencialista da história, do passado, dos costumes, dos ritos ou do estilo de vida assumido por determinada comunidade (WOODWARD, 2000, p. 12-14).



espaços públicos vitais, as alterações de seus costumes e tradições, e tudo isso colocou em andamento uma pluralização das relações anônimas e a necessidade de uma reorganização imediata (HONNETH, 2004). As sociedades contemporâneas foram tomadas por processos agressivos de individualização, diferenciação e compulsões estereotipadas (BECK, 2002, p. 21).

Essa dinâmica social resultou, principalmente, em atritos, angústias, traumas e no aumento sem precedentes de doenças como a depressão e a ansiedade (PETERS, 2021). Foram observadas reações etnocêntricas de populações locais contra tudo que fosse considerado ‘estrangeiro’ ou ‘diferente’, com o reascender de nacionalismos extremos e fundamentalismos. O ódio e a violência assumiram o palco hodierno do recrudescimento das identidades culturais. Os direitos humanos tornaram-se, mais uma vez, violáveis e pontos de inflexão entre o ‘nós’ e o ‘eles’, os ‘nacionais’ e os ‘estrangeiros’, os ‘membros’ e os ‘não membros’. Fabricou-se uma cultura mundial material, com a conseqüente formação de sujeitos indeterminados (perdidos em seus próprios egos e biografias), com modos decadentes de associação (HONNETH, 2004).

Ulrick Beck (2002) também denuncia que essas condições de vida das sociedades globalizadas culminaram na libertação dos antigos estamentos, mas criaram dependências<sup>2</sup>. Gerou-se uma forma enferma de organização social intensamente focada nos indivíduos (*Individualisierung*). Tratou-se, antes de tudo, da corrosão das próprias bases da sociabilidade afetuosa e do declínio das narrativas coletivas de solidariedade, onde é “[...] fácil se perder na selva do eu [...] [pois], alguém que está bisbilhotando no nevoeiro do seu próprio Eu não é capaz de perceber que este isolamento – este confinamento solitário do Ego – é uma sentença das massas” (BAUMAN *apud* BECK, 2002, p. XVIII).

Em suma, a partir da observância dessa vivência *do* global e essa vivência *no* global, esse artigo procura fornecer uma análise de época capaz de refletir sobre os limites e as possibilidades de superação desses processos reificantes no campo das identidades culturais, que afetam as condições sociais básicas de *autorrealização individual* e *coletiva*, e desestabilizam a formação dos laços de solidariedade. Processos esses, que corroem as esferas público-políticas, e fossilizam as reivindicações sociais por mais direitos. E, finalmente, que roubam a substância democrática das sociedades

---

<sup>2</sup> Dependência do consumo, das regras sócio-jurídicas, das possibilidades tecnológicas, do governo tecnocrático, e das produções da ciência (principalmente, da medicina, da psicologia e da pedagogia).

modernas, e a substituem por ‘poderes sociais ilegítimos’ e ‘sem rosto’, colonizando sistematicamente o ‘mundo da vida’ (HABERMAS, 2012).

As grandes incertezas de nossa condição levam hoje às pessoas a “[...] sofrerem mais do que a prosperarem” (HONNETH, 2004, p. 474), fazendo com que diversos diagnósticos transitem desde a criação de um possível ‘Estado de exceção’ permanente até a utopia de uma ‘cidadania cosmopolita’, de ‘identidades de resistência’ até ‘identidades pós-convencionais’, ou de uma ‘pós-democracia’ para o estabelecimento de uma ‘democracia pós-nacional’. Todas essas ambivalências e arbitrariedades teóricas apenas indicam o momento incerto e volátil que estamos enfrentando (BENHABIB, 2012, p. 23). Em suma, esse artigo busca superar as vicissitudes dos processos político-sociais reificantes à luz das possíveis realizações emancipatórias do tempo presente.

## 2 AS CONSTRUÇÕES SIMBÓLICAS: NACIONALISMO, IDENTIDADES CULTURAIS E A PRODUÇÃO DA ‘DIFERENÇA’

A Era da globalização é também a era do ressurgimento do nacionalismo, manifestado tanto pelo desafio que impõe a Estados-Nação estabelecidos como pela ampla (re)construção da identidade com base na nacionalidade, e invariavelmente definida por oposição ao estrangeiro. Essa tendência cultural histórica tem surpreendido alguns observadores, após a morte do nacionalismo ter sido anunciado por uma causa tripla: a globalização da economia e a internacionalização das instituições políticas; o universalismo de uma cultura compartilhada, difundida pela mídia eletrônica, educação, alfabetização, urbanização e modernização [...] (CASTELLS, 1999, p. 44).

O trecho acima, extraído da obra de Manuel Castells (1999) *O poder da identidade*, aborda o ressurgimento dos fenômenos nacionalistas na nova conjuntura globalizada – a mesma que prometia, paradoxalmente, o seu fim. Constitui-se como uma contextualização dialética, na qual as identidades culturais generificadas se consumaram como resultados de uma ‘hipermodernidade’ ditada pela falta de segurança, de certezas e de garantias. Apareceram como críticas dirigidas aos impérios transnacionais, estando ligadas às reivindicações pelo retorno do ‘local’, à reestruturação das hierarquias sociais, ao desejo de diferenciação exclusivista, e finalmente, à fragmentação exacerbada. Hoje, são vários tipos de identidades culturais que tomam forma, mas desta vez híbridas e saudosistas, as quais se remetem ao ideal do ‘retorno do vivido’, das ações humanas pautadas num passado distante, e que parecem até mesmo subtraídas da própria realidade social (FERREIRA, 2021, p.387).



A crença numa comunidade historicamente definida, segundo Paul Ricoeur (1975), assumiu um caráter lógico e estático no Ocidente, representando a ficção vivida. Esse traço padrão de temporalidade encontrou suporte no modelo histórico e teológico do cristianismo, no qual o 'tempo' passou a ser visto como um *telos*, isto é, um fim predeterminado a ser atingido. Essa nostalgia de um passado mítico das origens pode ser compreendida como um conjunto de planos diversos que se assentam no ressurgimento de rituais, símbolos e crenças, e que passaram a ser constituídos como um complexo sistema de 'afirmações coerentes' sobre a realidade final das coisas.

Mircea Eliade (1992) ao apresentar a concepção do 'mito do eterno retorno', argumenta que as sociedades modernas passaram a encarar a história como repleta de perigos e ameaças, sendo necessário o estabelecimento de uma 'realidade eterna' em oposição ao profano, ao efêmero e ao ilusório. O 'ontem' proporciona um lugar seguro a uma nova vida social, mais duradoura e eficiente. Assim, o 'mito do eterno retorno' garante um passado de sobrevivência de uma memória popular, bem como de suas verdades históricas permanentes e imutáveis.

Tais verdades, no entanto, não estão preocupadas com as comunidades políticas, os indivíduos ou com os acontecimentos reais, mas com a mitificação das formas tradicionais de vida. Para Eliade (1992), as sociedades contemporâneas quando ameaçadas e imersas na imprevisibilidade do 'ser' passaram a buscar permanentemente uma imitação de um 'paraíso antigo', que levasse à regeneração periódica de suas mitificações históricas e que proporcionasse a reatualização social de um passado atemporal e inexistente (FERREIRA, 2021, p. 388).

Essa referência finda ofereceu e ainda oferece um contraponto às mudanças e às inovações trazidas pelo mundo moderno e por outras sociedades e culturas do globo (HOBBSAWN; TERENCE, 2002). Formou-se como um esforço para reestruturar alguns aspectos da vida social e política, que passaram a ser vistos como anomalias susceptíveis de influências externas. Esses fenômenos – de adentramento das irracionalidades no mundo social e político –, são vistos como tentativas de edificar novas 'religiões cívicas', em prol de uma desejada e utópica harmonia social. Harmonia essa, que se perdeu no infortúnio caos da 'desordem' contemporânea.

Os insurgentes pensamentos nacionalistas mais virulentos passaram a celebrar “[...] alguma essência pura de identidade de grupo, e a cultura n[esse] sentido mais pedante, [passou a] renegar desdenhosamente o político como tal, pode[ndo] se tornar uma cúmplice criminosa” (EAGLETON, 2011, p. 69). Portanto, embora o nacionalismo



tenha suas raízes em uma história material concreta, aparentemente suas posições passaram a se dividir “[...] entre o universalismo vazio e o particularismo estreito, entre a anarquia das forças globais do mercado e aqueles cultos de diferença local que lutam para resistir a elas”. Isto é, “[...] quanto mais predatórias são as forças que fazem cerco a essas identidades, mais patológicas [essas] se tornam” (EAGLETON, 2011, p. 69).

Esse robusto embate deixou suas marcas em importantes discussões políticas, ou seja, nas batalhas entre o ‘moral’ e o ‘ético’, entre a ‘liberdade’ e a ‘igualdade’, entre os defensores das ‘obrigações’ cívicas e os campeões da ‘virtude republicana’, entre os ‘liberais’ e os ‘comunitaristas’. O breve esquadramento dessas principais tendências coloca-se como imperioso, uma vez que se objetiva a defesa de uma concepção teórica alternativa – situada no interior do *pensamento crítico social* –, e que seja capaz de articular as “[...] expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente” (HABERMAS, 1997a, p. 142).

Assim, tendo como base as possibilidades de realização dos potenciais emancipatórios, propõe-se ao final deste artigo, uma *reconstrução normativa* ao redor da viabilidade de formações identitárias ‘pós-convencionais’, as quais são desprendidas das tradições culturais e dos controles submetidos pelos sistemas institucionais. O *Eu pós-convencional* se torna hábil em abarcar uma totalidade de subculturas, sem abdicar de suas obrigações morais em prol do respeito à dignidade humana e no respaldo ético da participação política igualitária. Deste modo, utilizaremos como via alternativa ao atual debate político-filosófico, o projeto identitário habermasiano que surge como um caminho diverso da política clássica dos Estados nacionais para a consolidação de uma *moralidade cosmopolita* que não se consubstancia em apelos etnonacionais para a garantia da integração social e da solidariedade cívica (HABERMAS, 2001).

O *processo moral pós-convencional* habermasiano se assenta, basicamente, num percurso de aprendizado intersubjetivo, que acontece no âmbito da formação da vontade política e da comunicação pública. A exigência nesse discurso é que se obtenha um *patriotismo constitucional*, isto é, que não haja o reconhecimento de uma história em comum de um povo específico, mas sim um olhar para além das fronteiras, capaz de conceber um projeto de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas, a partir do reconhecimento de suas particularidades e diferenças – sem negligenciar suas dimensões democráticas e universalizantes (POKER, ALVEZ E FERREIRA, 2016, p. 38). Essa situação pode ser entendida como principal dilema da política democrática atual e a verdadeira dificuldade desse novo sistema político em transição (HABERMAS, 2001).



### 3 O GRANDE DEBATE: O PARADIGMA INDIVIDUALISTA, O PARADIGMA POLÍTICO E O PARADIGMA DA IDENTIDADE COLETIVA

Para fins de explanação dos complexos processos reificantes que tangem às questões contemporâneas das identidades culturais e do sistema moderno de direitos, faz-se necessária a apresentação dos três principais paradigmas e percepções constitutivas dos modos de atribuição dos direitos nas sociedades pós-tradicionais, ou seja, o *paradigma individualista*, o *paradigma político* e o *paradigma da identidade coletiva* (EDER e GIESEN, 2001). O primeiro está relacionado ao modelo liberal de mercado e à concomitante ideia de regulação por meio de medidas legais. O segundo está similarmente ligado aos debates ideológicos em torno das percepções democráticas, da participação e dos debates comunitários num espaço público comum. E, por fim, o terceiro paradigma – o qual nos interessa particularmente a sua contestação –, liga-se aos ideais de direito e às formas de associação – a partir de pressupostos holísticos de pertencimento social –, que variam desde as apreensões essencialmente *primordialistas*<sup>3</sup> até as *tradicionalistas*<sup>4</sup> de identidade.

É importante destacar que esses modelos não existem somente no âmbito da reflexão filosófica de justificação pública dos direitos, mas estão presentes nas formulações normativas do Ocidente e nas práticas cotidianas das instituições político-sociais. Prerrogativas como o ‘igualitarismo legal’ por parte das instituições, a prática política da ‘inclusão social’, a elaboração dos dispositivos legais acerca de ‘direitos e

---

<sup>3</sup> Refere-se, principalmente, à incorporação de *diferenças* empiricamente dadas, ou seja, ligadas ao parentesco e aos padrões étnicos predefinidos. Os códigos primordialistas oferecem ainda uma base para a formação identitária estável e imutável, não podendo essa ser modificadas por ações voluntárias de seus membros ou pelas mudanças históricas. Essa corrente assumiu suas formas naturalistas durante o século XVIII, emergiu nos países ocidentais durante as políticas imperialistas do século XIX e assumiu o seu ápice no decorrer do século XX, com o desenvolvimento do germe do racismo, claramente identificado nas políticas totalitárias bolchevistas, nazistas e fascistas (GIESEN, 2001, p. 41-43) (ARENDR, 2011).

<sup>4</sup> Implica a existência de regras de conduta, de rotinas e tradições sociais, vincula-se em bases como a familiaridade e membros de uma comunidade social. A identidade é vista como contínua, sendo resultado de práticas sociais e hábitos historicamente construídos (BOURDIEU, 1984). Nesse contexto, as rotinas e as regras de comportamento social são ligadas à *práxis* cotidiana da ação e da participação no espaço público. Em nível diário, tais práticas adquirem caráter rotineiro, sendo elas isentas de argumentação, debates prolongados ou questionamentos. As tentativas de questionamento em relação ao comportamento tradicional do grupo, são o que normalmente definem os incluídos e os excluídos no interior dessa comunidade (FERREIRA, 2022, p. 20).

deveres', o senso coletivo de participação política e as definições de pertencimento social através do quesito de 'nacionalidade', são princípios fundados por tais paradigmas.

A partir do primeiro paradigma, os direitos são vistos como um elo entre o Estado e a organização civil. Ele se apoia no modelo liberal de concessão de direitos, não sendo, assim, sensível às diferenças sociais, econômicas ou culturais existentes no interior de suas respectivas sociedades. Suas vertentes priorizam a esfera individual da identidade em detrimento da comunidade, sendo, portanto, o individualismo (*Individualismus*) o núcleo de sua ontologia (LISTER e PIA, 2008).

Os indivíduos aceitam o governo como o garantidor do 'bem comum', com a intenção de corrigir as deficiências presentes no Estado de natureza e proteger suas liberdades e escolhas, principalmente, na esfera privada. Os elementos-chave dessa compreensão são: o individualismo, o universalismo, os direitos, a razão, a liberdade e a propriedade. Ou seja, tornam-se membros de uma determinada comunidade política somente aqueles sujeitos "[...] capazes de produzir sua própria existência como seres livres e responsáveis" (WIEVIORKA, 2001, p. 08). O seu objetivo final se baseia não na conquista da igualdade substantiva entre os seus membros, mas na igual liberdade de cada um. Essas atribuições garantem que todos possam conquistar suas próprias metas de vida, ignorando assim as diversas formas de inferiorização social, dominação, assimetrias e processos excludentes de *reconhecimento do Outro* (baseados em demandas de gênero, raças, etnias, distribuição e etc) (MANN, 1987).

Claramente em oposição à filosofia política liberal, o comunitarismo enxergou nessas propostas a possibilidade de formações identitárias patológicas, com a atribuição desigual de direitos e a promoção ilegítima de um individualismo consolidado a partir de desigualdades que levariam, conseqüentemente, à desintegração do próprio ideal de comunidade político-social. O comunitarismo passou a enfatizar as obrigações geradas pela concessão de direitos, sendo suas formas de participação ativa um pré-requisito fundamental para a luta contra a obstrução e a violação de direitos políticos, civis, sociais e culturais modernos.

Isto é, ao mesmo tempo em que o primeiro paradigma enfatizou os direitos individuais e a mera igualdade de *status*, o segundo buscou, nas obrigações cívicas e nas formas éticas de participação nas comunidades políticas, o seu ponto de refúgio. Portanto, a chave para o entendimento do tradicional debate liberal-comunitário reside em algumas diferenças ontológicas. Ou melhor, para os comunitaristas e republicanos os interesses das comunidades devem vir antes dos interesses dos indivíduos, e esses se

orientam pela prossecução da vida público-política, sendo a ‘República’ vista como uma e indivisível (WIEVIORKA, 2001, p. 08) (LISTER e PIA, 2008).

Já o segundo paradigma ofereceu as bases éticas de justificação pública e de formação ‘legítima’ dos acordos político-comunitários – racionalmente motivados –, sobre questões sociais equitativas, pautadas em concepções diversas de ‘bem comum’. O corolário lógico do segundo modelo se apoiou na necessidade de priorizar os interesses comunitários em detrimento do individualismo exacerbado proveniente da teoria liberal. Essas orientações político-filosóficas visaram formar um componente identitário cívico<sup>5</sup>, no qual os cidadãos passariam a ser identificados através de sua participação nas estruturas do Estado, no conjunto de suas instituições, e na regência de seus direitos e regras de convivência (que se refeririam à vida política da comunidade como um todo e não apenas como um apanhado de interesses individuais isolados) (BRUTER, 2003, p. 11-12).

Por fim, no último modelo de organização social encontramos o paradigma da identidade coletiva. Nesse modelo, os direitos são atribuídos a partir de concepções essencialistas de identidade, ou seja, como mecanismos necessários para a formação de identidades coletivas. Ele se refere às práticas rotineiras e às regras de solidariedade orgânica, servindo como um instrumento fundamental para a distinção daqueles que pertencem a um determinado grupo social e aqueles que não pertencem. A ideia de ‘virtude cultural’, de ícones da ‘boa associação’, de mitos e símbolos comuns, são as prerrogativas que delimitam a constituição de uma comunidade e a sua respectiva distinção perante outros grupos sociais (EDER e GIESEN, 2001, p. 06).

Essa construção cultural a partir de bases, valores e tradições em comum, levam conseqüentemente à criação de um espaço público de compartilhamento de significações, sem as quais as atividades cívicas e o exercício dos direitos estão em constante risco de desintegração. Tal modelo se refere, predominantemente, a uma base *pré-política* que não deriva da natureza, mas de uma formação cultural coesa e harmônica, na qual as tradições são os vínculos essenciais que proveem os fundamentos integrativos e a prática da ‘boa democracia’. A ênfase nesse discurso gira em torno do ideal de harmonia social e da plenitude dos interesses coletivos, definidos em termos etnoculturais. Assim, esse padrão precisa de um estado estacionário constante, com uma vinculação integrativa

---

<sup>5</sup> O componente identitário cívico é definido por Michael Bruter (2003) como o responsável pela identificação dos sujeitos com a estrutura política. Seu desenvolvimento se vincula à participação dos cidadãos no conjunto das instituições políticas e no jogo democrático de formulação dos direitos e regras comunitárias.

entre a comunidade social e a esfera simbólica, em que seus respectivos sujeitos se constituam como cidadãos através de rituais político-comunitários (EDER; GIESEN, 2001, p. 07).

A maior parte dos debates contemporâneos vinculados ao entendimento das produções de identidades culturais se refere às formações das comunidades imaginárias<sup>6</sup> e se constroem a partir de um vínculo entre o falante e os demais sujeitos através da comunicação pública. Bernhard Giesen (2001, p. 41) argumenta que a crença pela identidade coletiva apareceu nos discursos políticos modernos como algo estável e naturalmente dado, como um fundamento pré-político que forma um ‘povo’ devidamente representado. No entanto, a existência de tais pressuposições passou a depender apenas da aceitação simbólica de uma determinada comunidade, a qual vislumbra tal construção como real, verdadeira e palpável, ainda que não seja de fato.

Nessa formulação, há o sentimento de unidade física, isto é, um sentimento delimitado por fronteiras fixas, há uma continuidade dentro do tempo histórico e, finalmente, um sentimento de coesão entre diferentes elementos que formam um indivíduo e sua respectiva comunidade unificada (POLLAK, 1992, p. 200). Deste modo, esse paradigma se concentrou na formação histórica de identidades fundamentadas num aspecto cultural, e que as definiram por meio de uma determinada similitude cultural, social e até mesmo ética, referentes aos padrões de conduta e de comportamento (BRUTER, 2003).

Assim, com a breve explanação desses três modelos paradigmáticos no âmbito da filosofia política se evidencia, que embora eles tenham características variadas e estejam sujeitos às modificações diversas, ambos se consubstancializam em *sistemas* predominantemente *classificatórios*, os quais demonstram como as relações sócio-políticas do Ocidente foram organizadas e divididas durante a exequibilidade do Estado moderno e a construção das ‘nações’. Estabeleceram-se ainda por meio de *marcações simbólicas* relativas a outras identidades culturais e as formas de organização social que definiram historicamente ‘quem deveria ser incluído’ e quem ‘não deveria’ no sistema moderno de direitos.

---

<sup>6</sup> As nações são ‘imaginadas’, pois são compatíveis com a ‘alma’, constituindo-se como objetos de desejo e projeções. Pautam-se na ideia de que é preciso fazer do novo, antigo, bem como encontrar uma naturalidade em um passado que, na maioria das vezes, além de recente, não passa de uma seleção, com frequência consciente. As nações são comunidades políticas imaginadas e estabelecem uma integração quase como de parentesco ou de religião (ANDERSON, 2008, p. 09-17).

Essas atribuições propiciaram um sentido às experiências sociais exclusivistas das comunidades pós-tradicionais, que se encontram hoje ainda mais ‘desorganizadas’ e ‘desarmoniosas’. Portanto, insiste-se – no interior das comunidades políticas atuais, corroídas em seu aspecto democrático –, no reestabelecimento de novas dicotomias, divisões e desigualdades sociais.

Esses modelos político-filosóficos introduzidos pelo Estado de Direito realizaram um processo de *subjetivação* e *individualização* das formas de vida socioculturais. Legitimaram fragmentações e fixaram quais seriam os seus ‘*homens sacros*’<sup>7</sup> – não estando mais a exclusão e a inferiorização confinadas apenas a alguns grupos específicos. Para citar Giorgio Agamben (2004), podemos lembrar que a manutenção da ‘saúde hereditária do povo’ e o ‘tema da pureza do corpo social’ não se encontram mais tão distantes de nossa realidade e sempre desempenham um papel relevante nas comunidades políticas ocidentais, pois “[...] a fonte pura de toda identidade, deve, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território [...] onde existe um Povo, lá existirá o [não reconhecimento]” (AGAMBEN, 2004, p. 184-186).

Deste modo, essa reflexão nos conduziu a pensar no atual caminho tortuoso em que se encontram os “[...] gritos angustiados daqueles que estão convencidos de que a globalização ameaça [ainda mais] solapar [suas] identidades e a ‘unidade’ de suas culturas” (HALL, 2001 p.79). A fascinação pela exaltação das ‘diferenças inassimiláveis’, pela demarcação insuportável do *Outro*, pela utopia de uma suposta ‘harmonia social’, ou pela falta de ‘alteridade’, leva-nos a um fluxo identitário desequilibrado, associado ainda com a erosão dos espaços público-políticos e a perda da substância de ‘democracias antigas’.

As bases da solidariedade foram afetadas e se criaram ‘nichos’ sociais que exploram o princípio da ‘diferença’ de modo precário, com ideias e valores

---

<sup>7</sup> Homem sacro ou “Homo Sacer”, são denominações utilizadas por Giorgio Agamben que se referem aos indivíduos que possuem sua participação política restringida na modernidade, encontrando-se em um estado de existência puramente biológica, ou seja, de “vida nua”, encarcerados, ainda, em um estado de natureza “apolítico”. O homo sacer refere-se aos indivíduos considerados “de fora” da comunidade, mesmo estando “dentro”. Assim, para o autor, o princípio interno do Estado moderno consiste em conservar a “vida nua” de determinados grupos sociais e sua condição de “matabilidade” “insacrificável”. Com efeito, esses excluídos da vida política “normal” de seus territórios são a condição determinante de sua matabilidade. Eles vivem formalmente dentro dos Estados modernos e sob a regência da lei, mas estão fora do Estado de Direito, o qual teoricamente se destina a todos os cidadãos. Deste modo, a identidade política é negada a esses indivíduos e/ou grupos sociais, reduzindo sua existência à mera vida biológica. Agamben (2004) menciona que a legislação não pode os representar, já que são exceções, isto é, são zonas de indistincões sociais (AGAMBEN, 2004, pp.13).

‘higienicamente’ organizados, que apenas transmitem a ilusão de ‘linearidade e segurança’. No conjunto da práxis simbólica, lógicas de ‘resistência’, de ‘reprodução’ e de ‘inversão’ apareceram e as ‘diferenças’ passaram a sobreviver em meios sociais cada vez mais complexos e hierarquizados, sendo expressões diretas da nova Era da ‘fragmentação’, da ‘decomposição’ e da ‘recomposição’ constantes (WIEVIORKA, 2006). Como recorda Axel Honneth, é verdade que ganhamos mais liberdade,

[e] tal situação favoreceu a *liberdade* como um *vazio* e uma *instabilidade* [...] Tal liberdade pode ser comparada com o destino de uma pessoa insegura que tem seus [novos] deuses e cuja *liberdade* recém-adquirida oferece a oportunidade para fazer um *ídolo de qualquer valor fugaz* (SIMMEL *apud* HONNETH, 2004, p. 476).

#### 4 O PENSAMENTO CRÍTICO HABERMASIANO: IDENTIDADES PÓS-CONVENCIONAIS, PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL E A CIDADANIA COSMOPOLITA

A teoria habermasiana dos direitos e o seu foco no *reconhecimento do Outro* nos permite criticar “[...] leituras parciais, interpretações tendenciosas e aplicações estreitas”, inclusive “[...] aquelas instrumentalizações inescrupulosas dos direitos voltadas para o encobrimento universalizante de interesses particulares que induzem à falsa suposição de que o [seu] sentido se esgota no seu abuso” (HABERMAS, 2001, p. 163). Assim, em oposição a essas análises que generalizam os cenários sociais de violência e dominação, ou destinam-se à resignação político-social, Jürgen Habermas (2001) se concentra na elaboração de uma teoria do direito democrática e inclusiva, capaz de se desvencilhar dos obstáculos teóricos à conquista da emancipação social. Segundo o autor, os princípios democráticos ainda não estão esgotados e é essencial que as reformulações filosóficas nos permitam conceber práticas políticas que propiciem o reconhecimento público completo de todos e de cada um, suas maneiras de ver o mundo e o fim das condições fáticas de inferioridade (HABERMAS, 2012).

Uma teoria do direito corretamente entendida, segundo Habermas (2012), exige uma *política do reconhecimento* que proteja a integridade dos indivíduos nos seus contextos de vida – em que suas identidades são formadas –, e não um modelo que

corrija os projetos individuais do sistema moderno de direitos<sup>8</sup>. Para o autor, é essencial uma reatualização do sistema pelos indivíduos, através do incremento dos seus vínculos democráticos. Suscitam-se assim, questões em torno da igualdade de direitos, da autorrealização individual, da participação política, da autonomia dos sujeitos em causa e, finalmente, do respeito aos direitos humanos.

Ou seja, embora Habermas (2001) (2012) admita que as formas de solidariedade foram flexibilizadas e diluídas na nova ordem política global, ele também alerta que isso não desencadeou o fim da ‘soberania popular’, apenas a redimensionou em novas proporções. E, uma *constelação pós-nacional* exige a fusão dos regimes internacionais que nos leve às reconstruções orientadas em prol de um direito cosmopolita –, condizente com as mais variadas comunidades políticas do globo (POKER; ALVES, FERREIRA, 2016, p. 30).

Habermas (2002a) sugere que as condições indispensáveis para a formação democrática da vontade na nova ordem estão longe de serem impulsionadas por um substrato irracional – ligado à existência de um povo, de tradições em comum ou de uma falsa homogeneização identitária. Para o autor, tal analogia é fácil de ganhar sentido em tempos de ‘desordem’ social, mas compromete demasiadamente os próprios princípios da democracia, fundados nos círculos públicos de comunicação e nas opiniões políticas, que se desenvolvem sobre as bases de um sistema de associação civil livre e através dos meios de comunicação eficientes.

De modo flagrante, a ampliação dos quadros de desigualdade e as assimetrias sociais, bem como os nivelamentos artificiais das ‘diferenças’ culturais (que tem se apoiado na negação do reconhecimento de diversos grupos sociais), causam sim rupturas políticas, mas ainda não são capazes de inviabilizar por completo a criação de um *projeto pós-nacional* originalmente promissor (HABERMAS, 2012a, p.88-89). Como lembra o autor, em recente entrevista publicada pela revista francesa *Esprit*, é preciso ‘controlar as emoções’, caso contrário, o ‘contexto politicamente envenenado’ servirá novamente para justificar a “[...] *aplicação seletiva* de nossos padrões ocidentais de um universalismo igualitário e individualista”. As questões elementares da justiça ainda são possíveis, uma vez que, “[...] em princípio, elas podem ser resolvidas quando todas as partes estão preparadas para assumir a perspectiva [e o reconhecimento] do *Outro*” (HABERMAS, 2015).

---

<sup>8</sup> Como faz os defensores do comunitarismo. Habermas se refere especificamente à sua oposição teórica ao pensamento de Charles Taylor.



O autor defende que a *solidariedade abstrata* pode ressurgir da heterogeneidade das consciências populares, sendo ela proveniente dos processos de comunicação e socialização, ainda que se baseiem em homens ‘livres e solitários’. Para adentrar numa ordem democrática, segundo os preceitos habermasianos, os cidadãos precisam transcender suas esferas particulares de vida e passarem a dar mais atenção ao ‘espírito cívico’ e às preocupações comunitárias, sabendo discernir seus interesses particulares dos interesses públicos. Seu modelo democrático é compreendido a partir de uma construção do direito e da autoprodução de normas que sejam compatíveis com os mais variados tipos de cultura política, e sem criar intimidações às soberanias locais ainda remanescentes. Caberia ao direito internacional, que se sustenta debilmente nas ‘soberanias dos Estados’ e nas ‘normas morais particulares’, transformar-se num *direito cosmopolita*.

Em sentido kantiano, sua fundamentação se assenta numa *moralidade cosmopolita*, isto é, “[...] que não se consubstancie em apelos etnonacionais para a garantia da integração social, necessária para a formulação [de uma ordem] exclusivista” (POKER; ALVES; FERREIRA, 2016, p. 38). Esse *processo moral pós-convencional* habermasiano propõe um percurso de entendimento intersubjetivo, que acontece no âmbito da formação da vontade política e na comunicação pública, ao invés da construção artificial de elos identitários pretensamente homogêneos. Resgata-se, portanto, o ideal de criação de uma *cultura política comum* em detrimento de identificações baseadas em solidariedades grupais e excludentes.

A reivindicação nesse discurso é que se passe do *patriotismo nacional* para o *patriotismo constitucional*. Ou seja, que não haja apenas o reconhecimento da história em comum de um povo, mas um olhar além das fronteiras comunitárias, tendo em vista um *projeto pós-convencional* de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas, a partir de suas particularidades e diferenças.

[...] os princípios constitucionais não podem concretizar-se nas práticas sociais, nem transformar-se na força que impulsiona o projeto dinâmico da criação de uma associação de sujeitos livres e iguais, se não forem situados no contexto da história de uma nação de cidadãos e se não assumirem uma ligação com os motivos e modos de sentir e de pensar dos sujeitos privados. [...] A existência de sociedades multiculturais, tais como a Suíça e os Estados Unidos, revela que uma cultura política, construída sobre princípios constitucionais, não depende necessariamente de uma origem étnica, linguística e cultural comum a todos os cidadãos. Uma cultura política liberal forma apenas o denominador comum de um patriotismo *constitucional* capaz de agudizar, não somente o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes

formas de vida de uma sociedade multicultural. [...] não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém [...] ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum (HABERMAS, 1997b, p.289, grifos do autor).

A *teoria da ação comunicativa* ganha espaço nessa situação, na qual uma possível solução para o convívio das sociedades globalizadas exige a execução da ação comunicativa entre os indivíduos socializados. Para Habermas, somente a ação comunicativa tem a potencialidade de produzir uma cultura público-política que não negligencie as perspectivas identitárias de seus membros, sendo ainda o cerne para o desenvolvimento de uma real *democracia deliberativa*. Em tal democracia, os indivíduos se vinculam uns aos outros – independentemente de suas identidades culturais e tradições – por meio de laços políticos e cívicos, passando a reger o rumo da coletividade através da formação de uma vontade em comum, acerca da condução de sua política e normatização de seus direitos.

Desse modo, retorna-se à anterior imbricação entre as identidades individuais e coletivas, nas quais Habermas (1989, 1997b, 2000, 2002) deixa claro que o processo de construção do sujeito assentado, principalmente, em ideais de um *Eu pós-convencional*<sup>9</sup>, é a base concomitante de uma coletividade que se concebe sob a perspectiva pós-nacional. O novo cidadão do mundo, forjado por essa concepção do Eu, do povo e da nação, percebe que sua consciência deve ser regida pelas possibilidades de criação de oportunidades igualitárias de vida, de processos de participação democrática e reconhecimentos intersubjetivos. Essenciais esses, para a garantia de suas respectivas autodeterminações e liberdades.

O modelo republicano da cidadania lembra que as instituições da liberdade, asseguradas pela constituição, só valem na medida em que uma população, acostumada à liberdade política e exercitada na perspectiva comunitária da prática da autodeterminação, utilizar-se delas. O papel de cidadão, institucionalizado juridicamente, tem que inserir-se no contexto de uma cultura política [comum e] libertária (HABERMAS, 1997b, p. 288, grifos do autor).

De acordo com Habermas (2002a), os direitos democráticos só exercerão sua força integrativa em oposição às forças subversivas – isto é, promoverão uma *solidariedade*

---

<sup>9</sup> Trata-se do terceiro estágio da consciência moral. É chamado por Habermas (1989) de *nível pós-convencional, autônomo* ou *fundado em princípios*. Esse é o estágio mais importante de suas teorizações, pois versará sobre a formação discursiva da vontade. Ela provém da ampliação das interações intersubjetivas fundamentadas no *reconhecimento recíproco*, sendo, deste modo, desprendidas das tradições culturais e do controle das instituições. Existe um elevado esforço do indivíduo, nesse nível, para reafirmar valores e princípios morais com validade independente das autoridades de grupos sociais específicos ou de relações primárias, levando-o a um âmbito universal (FERREIRA, 2022, p. 100).

*cívica* – na medida em que se mostrarem eficientes nos processos de participação e adoção de perspectivas plurais. As sociedades globalizadas e multiculturais só poderão se manter ‘coesas’ em meio a uma cultura política comum, na qual os direitos liberais à liberdade e os direitos políticos de participação, sejam condizentes com o respeito aos direitos socioculturais diversos. Em suma, os cidadãos cosmopolitas precisam ser reconhecidos em sua totalidade, abarcando suas formas de vida diversificadas – através do reconhecimento de suas especificidades –, com o desenvolvimento de uma cultura política partilhada, desacoplada do plano de subculturas predeterminadas e identidades cunhadas de uma maneira anterior à política (HABERMAS, 2002a, p. 140-143). Propõe-se uma inclusão com sensibilidade às diferenças.

Segundo o autor, a solidariedade só é de fato corrompida quando uma coletividade é violada em seu âmago universalista, inclusivo e abrangente. E, fundamentações identitárias cunhadas de modo anterior à política apenas servem para corroer a legitimidade dos procedimentos democráticos e as instituições sociais contemporâneas, levando também a fenômenos regressivos e de alienação. Portanto, um projeto político pós-nacional deve se basear na formação da vontade e da consciência política, para além de um mundo pretensamente homogêneo e definido em bases territoriais/nacionais (HABERMAS, 2003, p. 160). Por fim, conclui-se que o enfrentamento dos problemas é global,

[...] e exige a construção de instituições políticas internacionais democráticas que permitam uma *governança supranacional*, alicerçada conceitualmente sobre uma república mundial, cujas decisões reconheçam a condição de uma *cidadania cosmopolita* de todas as pessoas, por buscarem legitimação nos direitos [...] Implica isto no desenvolvimento de formas de convivência, estratégias de relacionamento e práticas de deliberação que somente são possíveis pelo desenvolvimento de uma lógica de ação construída e mantida mediante a racionalidade.

O modelo defendido por Habermas, não apenas sinaliza as negatividades imersas na realidade social vigente, mas também vislumbra formulações para a sua contínua e constante superação, evidenciando ainda suas respectivas potencialidades. O paradigma proposto por Habermas, sobre o reconhecimento recíproco entre sujeitos de ação e de fala, os quais – através da *racionalidade comunicativa*<sup>10</sup> –, alcançam os ideais de

---

<sup>10</sup> “[...] é uma disposição de sujeitos aptos ao diálogo e à ação, cujas asserções e comportamentos estão abertos a uma avaliação de outros. Uma asserção pode ser denominada racional só se preencher as condições necessárias ao entendimento com outros sobre algo no mundo. Ela tem que apresentar uma pretensão de verdade, ser adequada à situação e ainda por cima ser autêntica” (REESE-SCHÄFER, 2010, p. 177).

diferenciações sociais e reconhecimento, marcam um novo campo da filosofia da linguagem (REPA, 2008, p. 177-181).

Cristalizar-se-ia assim uma sociedade globalizada com consciência de si mesma em sua totalidade, capaz de abranger desde as formações mais simples até as mais complexas, em todas as suas dimensões, sejam elas: sociais, culturais, identitárias, políticas e jurídicas. Resumidamente, o autor apresenta um diagnóstico de época capaz de superar as diversas formas de alienação social, a falta de participação política, as decadências em torno das *autorrealizações individuais* e as deficiências de validação de pretensões inscritas no interior de múltiplos grupos étnicos, culturais ou religiosos, sem perder de vista os potenciais de emancipação existentes em suas respectivas realidades sociais complexificadas e, substancialmente, alteradas pelos processos de *subjetivação* desencadeados pela globalização (REPA, 2008, p. 177-181).

## 5 CONCLUSÃO

Este artigo buscou por meio do pensamento crítico habermasiano compreender de que modo o processo de formação das *identidades pós-convencionais* está intimamente atrelado às contingências de desenvolvimento do *patriotismo constitucional*, da *democracia deliberativa* e da criação de uma pretensa *cidadania cosmopolita*. Elementos esses, vistos como imprescindíveis para a superação dessa nova ‘desordem’ política global, a qual se impõe sobre as determinações coletivas e amaldiçoa as organizações democráticas. Esses axiomas propostos por Jürgen Habermas se traduziram na incessante busca científica por um novo paradigma, uma nova constelação que exige, acima de tudo, um novo cidadão, uma nova identidade cultural e finalmente, uma nova consciência política.

Já que os riscos foram liberados a extensões até então desconhecidas e os indivíduos e as identidades se tornaram as principais referências das ações negativas do mundo, novos modos de ‘pensar’ ganham notoriedade para além das categorias pré-definidas. Tornou-se fundamental uma elaboração identitária que consiga ir além do mero convencionalizado, uma identidade que supere as atribuições tradicionais daqueles papéis sociais que são apenas ‘ditados’. Concepções teóricas essas, que busquem atravessar os limites das fronteiras dos Estados nacionais – não para corroborar ainda mais com os seus respectivos declínios ou decadências –, mas para oferecer novas garantias, para

torna-los lugares mais humanamente habitáveis e, finalmente, para propiciar renovados projetos de vida.

Nega-se, portanto, em última análise, a restrição de um pensamento teórico pautado apenas nas limitações sócio-políticas, uma vez que a realidade social se apresenta de modo mutável, a partir de múltiplas possibilidades de superação. Quebrem-se assim, paradigmas e abrem-se novos caminhos para uma cidadania, que, finalmente, consiga superar o seu passado de exclusões e inferiorizações sociais. Uma cidadania capaz de florescer em espaços pós-nacionais, não discriminatórios e pautados, acima de tudo, no reconhecimento do *Outro*.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: As consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. Individually, Together. In: BECK, Ulrich; BECK-GERBSHEIM, Elisabeth. **Individualization**: institutionalized individualism and its social and political consequences. London: Sage Publications, p. XIV-XIX, 2002.

BECK, Ulrich. **Liberdade ou Capitalismo?** São Paulo: Editora Unesp, 2003.

BECK, Ulrich.; BECK-GERBSHEIM, Elisabeth. **Individualization**: institutionalized individualism and its social and political consequences. London: Sage Publications, 2002.

BENHABIB, Seyla. O declínio da soberania ou a emergência de normas cosmopolitanas? Porto Alegre: **Civitas**, v.12, n.1, jan.-abr., p. 20-46, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Distinction**: an social critique of the judgment of taste. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984.

BRUTER, Michael. Winning Hearts and Minds for Europe: News, Symbols and Civic and Cultural European Identity. **Comparative Political Studies**, 2003.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.



EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução Sandra Castello Branco. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

EDER, Klaus, GIESEN, Bernhard. European Citizenship: An Avenue for the Social Integration of Europe. In: EDER, K., GIESEN, B. (Org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Great Britain: Oxford University Press, p.01-16, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FERREIRA, Vanessa Capistrano. **As identidades culturais em tempos voláteis: reflexões em torno da nova ordem global e o caso migratório europeu**. In: NETO, T. E. *União Europeia: visões do Sul*. Foz do Iguaçu: IDESF, p. 383-400, 2021

FERREIRA, Vanessa Capistrano. **Lutas identitárias e Cidadania Supranacional**. 2ª ed. Curitiba: APPRIS, 2022.

GIESEN, Bernhard. National Identity and Citizenship: The Cases of Germany and France. In: EDER, K., GIESEN, B. (Org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Great Britain: Oxford University Press, p.36-60, 2001.

GOSEWINKEL, Dieter. Citizenship, Subjecthood, Nationality: Concepts of Belonging in the Age of Modern Nation States. In: EDER, K.; GIESEN, B. (org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Great Britain: Oxford University Press, p.17-35, 2001.

GIDDENS, Anthony. **O mundo na era da globalização**. Tradução de Saul Barata. 6ªed. Lisboa: Editorial Presença, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: Entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. II, 1997b.

HABERMAS, Jürgen. Lutas pelo reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. In: TAYLOR C. (org.) **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget. p. 125-164, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **A Constelação pós-nacional**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. 3.ed. Tradução George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. 2.ed. Tradução de Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 2003.





HABERMAS, Jürgen. **Sobre a Constituição da Europa**. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

HABERMAS, J. Habermas, Le dernier, Philosophe. **ESPRIT**, n. 417, Août- Septembre, 2015. Disponível em: [http://www.esprit.presse.fr/archive/review/detail.php?code=2015\\_8/9#](http://www.esprit.presse.fr/archive/review/detail.php?code=2015_8/9#). Acessado em: 03 de março de 2023.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

HOBSBAWN, Eric.; TERENCE, Ranger. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.

HONNETH, Axel. Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization. **European Journal of Social Theory** 7(4), p. 463-478, 2004.

LISTER, Michael, PIA, Emily. (Org.). **Citizenship: In Contemporary Europe**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008.

MANN, Michael. Ruling Class Strategies and Citizenship. **Sociology**, vol. 21, p. 339–354, 1987.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. Soberania compartilhada, constelação pós-nacional, democracia em transformação. **Núcleo de Estudos e Análises Internacionais**, 2015. Disponível em: <http://neai-unesp.org/democracia-em-transformacao-soberania-compartilhada-sistema-internacional-1/>. Acessado em: 03 de março de 2023.

PETERS, Gabriel. O novo espírito da depressão: imperativos de autorrealização e seus colapsos na modernidade tardia. **CIVITAS**, 21, (1), jan-abr, p.71-83, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.1.39150>. Acessado em: 15 de março de 2023.

POKER, José Geraldo Alberto Bertoncini; ALVES, Beatriz Sabia; FERREIRA, Vanessa Capistrano. 'Direitos humanos, linguagem, normatividade e emancipação nas relações internacionais'. In: SALATINI, Rafael (org.). **Cultura e direitos humanos nas relações internacionais**. São Paulo: Cultura-Acadêmica, p. 23-48, 2016.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, vol. 5, nº 10, p.200-212, 1992.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Habermas**. 3ª ed. Tradução Vilmar Schneider. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, p. 161-182, 2008.

RICOEUR, Paul. **As culturas e o tempo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

ROCHA-CUNHA, Silvério. **Crítica da Razão Simplificadora**. Edições Húmus, 2015.





WIEVIORKA, Michel. **Diferencias culturales y democracia**. Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación de la Universidad del País Vasco, 2001. Disponível em: <http://www.ehu.eus/zer/hemeroteca/pdfs/zer12-01-wieviorka.pdf>. Acessado em: 03 de março de 2023.

WIEVIORKA, Michel. **Em que mundo viveremos?** São Paulo: Perspectivas, cap. 8 e 9, p. 139-164, 2006.


WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: HALL, S.; SILVA, T. T. (org.). **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, p. 07-72, 2000.

## NOTAS

### TÍTULO DA OBRA

As identidades culturais na modernidade 'pós-nacional': limites e possibilidades democráticas na nova ordem global

### Vanessa Capistrano Ferreira

Doutora em Relações Internacionais  
Universidade Estadual Paulista (UNESP)  
capistrano.vanessa@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-3713-1632> 

### LICENÇA DE USO – uso exclusivo da revista

Os autores cedem à **Em Tese** os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution 4.0 Internacional \(CC BY\)](#). Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Publicado no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### HISTÓRICO

Recebido em: 03/04/2023  
Aprovado em: 22/06/2023

