



A CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS OCIDENTAIS E O PARALELO BRASILEIRO: INCLUDENTE, PORÉM DESIGUALITÁRIO

ALMEIDA, Luis Gustavo Blakesi de
Estudante de mestrado do PPGSD da UFF
E-mail guztavo@terra.com.br

132

RESUMO

A cidadania brasileira é peculiar. Ao mesmo tempo em que desencadeou um vigoroso processo de modernização econômica, social e institucional, também repôs incivildades nas relações sociais. O eixo central desse paradoxo está justamente no descompasso entre a existência formal de direitos e a realidade da destituição das minorias; um modelo de cidadania que proclama a justiça como dever do Estado, mas desfaz os efeitos igualitários dos direitos e repõe na esfera social desigualdades, hierarquias e exclusões. Assim, tendo como pano de fundo as noções de igualdade formal e substancial, este artigo visa identificar, a partir do processo histórico de positivação dos Direitos do Homem e do Cidadão, algumas das razões pelas quais a sociedade brasileira ainda se ressentida de um amplo reconhecimento de direitos de cidadania, independentemente de elementos diferenciadores.

Palavras-chave: Cidadania. Igualdade. Direitos Humanos

ABSTRACT

The Brazilian citizenship is peculiar. In the same time it initiated a vigorous process of economic, social and institutional modernization, restored incivilities in social relations. The central axis of this paradox lies precisely in the gap between the formal existence of rights and the reality of the dismissal of minorities; a model of citizenship that proclaims justice as a state's duty, but undoes the effects of parity rights and resets in the social sphere inequalities, hierarchies and exclusions. Therefore, having as background the notions of formal and substantive equality, this article aims to identify, from the historical process of positivization of Human Rights and Citizenship, some of the reasons why Brazilian society still resents from a large recognition of citizenship rights regardless of differentiating elements.

Key-words: Citizenship. Equality. Human Rights

1. Considerações introdutórias

O termo cidadania é polissêmico, pois resulta de uma disputa entre conceitos não estáveis, resultantes das mais diversas experiências históricas. Nas sociedades modernas ela tem sua formação a partir de uma identidade social politizada, isto é, envolve modos de identificação intersubjetiva entre as pessoas e um sentimento de pertencimento, surgidos de variadas mobilizações, conflitos e negociações, muitas delas práticas, outras de natureza simbólica.



Esses vários significados gravitam, conforme aduzem Botelho e Schwarcz (2012, p. 11), em torno do universo de valores e práticas de direitos e do reconhecimento dos direitos, os quais fornecem os conteúdos e os limites da cidadania. Por exemplo, em uma primeira aproximação, ela nos remete a interpretá-la como um mecanismo de inclusão/exclusão, de forma a estabelecer uma linha demarcatória de quem faz ou não parte de uma determinada comunidade nacional. Nesse sentido, ser membro de uma sociedade politicamente organizada, por si só, significa ser cidadão. A cidadania, por esta via, faz as vezes de um filtro que define quem poderá participar do sistema de direitos político e sociais de cada nação, pelo menos no plano jurídico-normativo. Nesse conceito, o bilhete de ingresso é obtido, geralmente, por critérios de nascimento ou de família.

Em outro sentido, dentro de uma comunidade nacional, pode-se diferenciar em termos de acesso à cidadania, os cidadãos ativos daqueles considerados passivos, no que tange ao exercício de alguns direitos. Mesmo que considerados membros de uma determinada comunidade nacional, alguns cidadãos não são qualificados a exercer certos tipos de direitos, como, por exemplo, o direito político ao voto universal. Nesta situação, alguns cidadãos, embora coparticipantes da cidadania lato senso; em sentido estrito, possuem uma limitação em termos de participação em âmbito da sociedade.

Dentre outros significados, ainda, pode-se cogitar na diferenciação entre cidadania formal e cidadania substancial. Esta talvez seja a diferenciação ou antinomia mais importante a ser analisada, sobretudo, pelo prisma empírico. A cidadania além de refletir o dado de pertencimento, deve ser aferida quanto ao efetivo grau de exercício pelos cidadãos dos direitos ofertados no âmbito normativo. Vale apontar que o metafundamento da cidadania moderna é justamente a dualidade indivíduo-nação. A cidadania, portanto, é o ponto de encontro ou de ebulição do indivíduo com a comunidade; um mecanismo, noutro sentido, que permite ao indivíduo em um só tempo reivindicar sua liberdade pessoal e afirmar seu pertencimento a um grupo (SORJ, 2004, p. 23-4).

Esse dualismo, nas sociedades capitalistas, entretanto, deve ser apurado segundo a ótica da formação dos direitos (civis, políticos e sociais). Do ponto de vista sociológico, essa dinâmica de formação de direitos é fundamental para mapear os fundamentos da cidadania, pois representa um processo de integração daqueles grupos sociais que o capitalismo, inicialmente,



subjugara ao ostracismo. A constituição da cidadania e a sua pretensa universalidade, no sentido de Marshall (1967) – enquanto direito a se ter direitos – está baseada em inúmeras antinomias decorrentes da passagem da cidadania civil à política e da política à social, cujos resultados trouxeram verdadeiro terror, por exemplo, às classes dominantes, que imaginavam que o voto universal ou até mesmo a institucionalização de novos direitos sociais representariam o fim da propriedade privada.

O grau de cidadania de uma sociedade moderna capitalista é aferível, portanto, do caráter antinômico da dupla reivindicação dos valores que sustentam os diversos direitos. De um lado, o pleno exercício da liberdade individual; de outro, a igualdade entre todos os cidadãos dentro de uma comunidade nacional. A primeira pressupõe valores individualistas e um Estado que vele apenas por garantir a liberdade e a igualdade de cada um perante a lei; enquanto a segunda, valores supraindividuais solidários, bem como um Estado que assegure o acesso dos mais desfavorecidos a condições máximas de integração à cidadania substancial.

2. Os alicerces da cidadania na modernidade, a partir da tradição democrático-liberal

A origem da cidadania na era moderna, dentro da perspectiva democrático-liberal, deve ser estudada a partir de dois eixos principais. O primeiro diz respeito à formulação da ideia dos direitos naturais, enquanto o segundo tem suas bases nas teorias contratualistas e na função política dos direitos.

O pressuposto teórico do primeiro elemento é a igualdade natural de todos os homens. Esta ideia tem a sua origem no estoicismo, o qual influenciou largamente os juristas da Roma antiga, como também representou um renovado interesse na Europa da Idade Média e no Renascimento (FREITAS, 1986, p. 26-7)¹. O sobressalto, entretanto, da completude do significado do conceito em tela teve seu auge no jusnaturalismo moderno e na desvinculação do conceito do direito natural de sua origem religiosa.

A percepção da existência de tais direitos, na Idade Moderna, portanto, está intimamente ligada aos seus pressupostos individualistas e racionalistas. Há, noutro sentido, a elaboração do

¹ Ressalte-se ainda que ela também fez parte das bases teológicas do cristianismo, cuja visão da humanidade sempre teve como pressuposto o reconhecimento de igual dignidade entre os homens (FACCHI, 2011, p. 28).



ius como uma pretensão legítima de que é dotado um sujeito, em detrimento de sua vertente apenas objetiva.

Facchi (2011, p. 32), apoiando-se na doutrina de Ugo Grozio, assim explicita a noção intrínseca aos direitos naturais:

No *De iure belli ac pacis* (1625) Grozio qualifica o direito natural como um 'complexo de normas que o homem consegue descobrir por meio da razão'. Essas normas são válidas por si mesmas, independentemente da vontade divina, 'ainda que admitíssemos – coisa que não pode ser feita sem impiedade gravíssima – que Deus não existe ou não se ocupa da humanidade'. Com esta conhecidíssima afirmação se faz coincidir o início do processo de laicização do direito; ela é, na verdade, um momento do longo percurso através do qual o direito natural passa progressivamente do fundamento divino ao fundamento humano, e, mais precisamente, ao da razão humana.

Os direitos naturais passaram, assim, a ser concebidos como direitos que o homem tem por natureza, todos identificáveis por intermédio da razão, cuja existência independe da vontade de seus próprios titulares, do soberano ou de Deus e, sobretudo, de sua realização por meio de normas jurídicas positivadas.

Por outro viés, os direitos naturais passam igualmente a ser entendidos como fundamentos políticos na modernidade, a partir do entrelaçamento do jusnaturalismo com as teorias contratualistas. Em suas variadas versões, as teorias que trataram do contrato social, em suma, preocuparam-se em explicitar a transição ideal de um estágio a outro; a hipótese em que a humanidade, mediante um ou mais pactos, passaria de um estado de natureza a um estado civil.

O contrato assim, segundo Althusser (2007, p. 282), tem a função de pôr fim ao estado de guerra, que decorre do desenvolvimento do estado de natureza. Ele, além disso, é responsável, não somente por constituir uma sociedade, mas também por expressar uma ruptura com a tradição da desigualdade natural dos homens, cujo princípio passa a se sobrepor ao *status quo* vigente, qual seja, ao princípio da legitimidade dinástica de tradição medieval (VIEIRA, 1997, p. 19).

Em que pese a formulação mais ampla, é possível observar na história da filosofia política pelo menos três outros conceitos que surgiram da evolução do pacto social. O primeiro deles é a noção que espelha um contrato firmado entre sujeitos jurídicos iguais, mediante a doação do poder em benefício de um terceiro. Esta primeira concepção, personificada em



Thomas Hobbes, pressupõe que os homens vivem em um estado de natureza em que não há relações políticas ou jurídicas, apenas relações humanas. Entretanto, o referido estado reflete a liberdade, no sentido de que não há empecilho ao movimento, assim como de igualdade; no sentido material, isto é, em relação às faculdades do corpo e do espírito. Os homens são iguais em suas desigualdades físicas, na medida em que a todo homem é facultado eliminar todo homem. Na mesma proporção em que o direito natural é a essência, a sociedade se mostra selvagem, sendo que o homem é visto como *homo homini lupus*, ou seja, para todo homem, um outro homem é um concorrente (CHAVALIER, 1993, p. 70).

Ao mesmo tempo em que o homem é livre para se desenvolver ele sofre o revés da concorrência. Há por consequência uma predisposição à guerra, seja por concorrência, seja pela desconfiança de um mal iminente. Nesse estágio, por óbvio, não existe possibilidade para a economia e a cultura; a liberdade natural acaba por se voltar contra si mesma, donde exsurge a necessidade de se buscar a paz.

Ocorre que a reflexão aposta sobre o próprio estado de guerra determina as condições de possibilidade de uma lei, dessa vez de natureza positiva, no sentido de reestruturar a relação do homem com o homem. Interessante que a lei natural surge de um cálculo utilitário ditado pela razão; é resultado, em outras palavras, de uma reflexão sobre o estado de miséria, na qual as paixões são subjugadas a fim de que reine a paz (Althusser, 2007, p. 292).

A essência deste pensamento foi bem condensado por Chevalier (1993, p. 70-1):

Sob pena de destruição da espécie humana, é preciso que o homem abandone tal estado, nisso consiste realmente a sua libertação, a sua salvação. A possibilidade de abandonar tal estado, o homem a possui. Consiste parcialmente em suas paixões, parcialmente em sua razão. Algumas de suas paixões o inclinam à paz: em primeira linha: o temor da morte. A razão, que é apenas um cálculo, sugere-lhe convenientes artigos de paz, que lhe permitem entrar em acordo com outros homens. Hobbes chama a esses artigos de paz, a esses preceitos racionais: leis da natureza; define-as como conclusões ou teoremas concernentes 'ao que conduz à nossa própria conservação e defesa'; [...] Ele mesmo simplifica-nos a tarefa, confiando-nos que essas leis se acham resumidas numa fórmula 'simples e inteligível até para aqueles de mais medíocre capacidade'. Ei-la: não façais aos outros o que não quereis que vos façam. Concordai, portanto, em renunciar ao direito absoluto sobre todas as coisas, direito que cada um de vós, igual aos outros, possui no estado de natureza ('direito natural', na linguagem de Hobbes), e tende a vontade de observar esse acordo de renúncia.



A lei natural, entretanto, recai num vazio, sem o que lhe possa emprestar efetividade. Hobbes então preenche esse espaço com a teoria do poder. É no estado civil que ele então encontra as condições de realizabilidade da lei natural. Deve-se procurar algo que dê garantia, que obrigue os homens a observarem as leis naturais no nível das próprias condições materiais. Uma simples união voluntária entre os homens é logo rejeitada por Hobbes, pois é necessário, para além do acordo a ser realizado entre os participantes, um ente externo, um juiz, que lhes imponha um temor tal capaz de dissuadi-los de violar o pacto.

Esse contrato então se apresenta, como bem deduz Althusser (2007, p. 300), na forma de um acordo dissimétrico, ou seja, a reciprocidade tem como conteúdo um terceiro que está fora do contrato e que recebe uma doação de direito, decorrente de uma renúncia. Desta renúncia decorre assim uma irrevogabilidade do poder dedicado ao terceiro; o poder nesse caso torna-se absoluto. Outra consequência: a essência da soberania não é a vontade geral, mas a vontade do próprio terceiro, do Estado, assim as (pre)condições da guerra estariam derribadas, na medida em que o soberano tem para si todos os poderes.

Logo, da união proposta por Hobbes surgiria o grande Leviatã, visto que armado do direito de representar cada um dos membros do *Commonwealth*, pela força e poder, torna-se capaz, em face do temor que inspira, de conduzir as vontades de todos à paz (CHEVALIER, 1993, p. 72).

A segunda concepção pode ser associada a John Locke. Assim como Hobbes, Locke parte do estado de natureza e do contrato original para ancorar a sua tese no governo civil. A diferença marcante entre os referidos filósofos, no entanto, reside no fato de que Locke, ao contrário do Estado absoluto e de certa forma arbitrário, conforme proposto por Hobbes, afirma que são os direitos naturais do indivíduo no estado de natureza que proteger-lhe-ão contra os abusos do poder, enquanto indivíduo participante do estado de sociedade. No estado de natureza, o *status* dos homens se divide em três categorias: liberdade (disposição dos bens nos limites da lei natural), igualdade (representada pela reciprocidade de direitos) e fraternidade (utilizada no sentido de que a justiça e a caridade são deveres que os homens devem promover uns para com os outros). Contrariando Hobbes, Locke propõe que os direitos naturais, longe de representarem objeto de absoluta renúncia pelo contrato social, subsistem no estado de sociedade para justamente consagrarem os direitos fundamentais dos cidadãos (CHEVALIER,



1993, p. 108). A lógica de Locke é, portanto, oposta a de Hobbes, na medida em que tanto a liberdade, quanto a igualdade compartilhadas pelos homens no estado de natureza tem justamente uma função de promover a alteridade entre os homens e não o contrário. A lei natural, inversamente à concepção de Hobbes, em Locke, além de coincidir com a razão, surge desde o estado de natureza, como uma lei moral eterna. Por óbvio que se existente no estado de natureza, a lei natural é aplicada, mas a sua aplicação consiste no poder que cada um tem de julgar os atos alheios.

Se de um lado Locke não projeta o estado de natureza como um estado de guerra hobbesiano (total, perpétuo e universal), ao mesmo tempo concorda que naquele estágio há inconvenientes, já que cada um é juiz em causa própria e por isso suscetível a observar com pouca exatidão a equidade e acabar infringindo a lei natural.

Althusser (2007, p. 314) esclarece que esse estágio da não-razão que precede o estado civil, decorre da violação da lei natural pelos homens, ou “[...] porque são loucos, ou a conhecem, mas lhe preferem o desagregamento das paixões. Neles a luz da razão é combatida pela confusão dos instintos”.

Deste modo, como não há no estado natural um meio imparcial para sua aplicação, a lei natural se torna vã em vista de sua finalidade (que é a preservação da humanidade) e motivo de conflitos intermináveis. Por isso, a vantagem do estado de sociedade está nas leis estabelecidas, conhecidas, introjetadas, aprovadas por meio de comum consentimento, juízes imparciais; enfim, um poder coercitivo capaz de assegurar a conservação, a segurança mútua e o gozo sereno da propriedade (CHEVALIER, 1993, p. 110).

Por evidente, o contrato social de Locke acaba por se diferenciar do contrato social de Hobbes; enquanto aquele se trata de um pacto de consentimento, em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para consolidar a preservação dos direitos que já detinham no estado de natureza, este é tido como um pacto de submissão pelo qual se troca voluntariamente a liberdade pela segurança do Estado-Leviatã (MELLO, 2006, p. 86).

Vale dizer que Locke inclui um elemento angular no conceito do contrato, isto é, o reconhecimento de que as decisões são tomadas por maioria, que acaba por ser constituir em uma comunidade. O primeiro ato pelo qual o contrato é manifestado é a constituição de uma



comunidade, a qual é senão a própria materialização da lei natural ou do poder supremo do qual todo o resto nada mais é que fenômeno.

Não obstante as contribuições encetadas na história do pensamento político, tanto por Hobbes, quanto por Locke, como se tivessem produzido um desanuiamento de um elo perdido da era moderna, a marcha da evolução política liberal ainda reservava em Rousseau as bases filosóficas de resistência, as quais *a posteriori* foram usadas como verdadeiros manuais práticos de ação política, sobretudo, na Revolução Francesa – eis, a partir daí, a terceira noção acerca do contrato social.

Rousseau se propõe a responder à seguinte interrogação: se os seres humanos são naturalmente livres, como poderão ser livres em sociedade, já que esta implica perda de liberdade? A resposta a esta pergunta viria por meio de uma troca, isto é, por meio de um pacto associativo, no qual todos cedem direitos e, ao mesmo tempo, adquirem direitos, mas agora na condição de cidadãos e participantes do corpo soberano (ADAMS; DYSON, 2006, p. 72).

Leia-se, nesse sentido, o que professa Rousseau:

Mudança bem notável produz no homem a passagem do estado natural ao civil, substituindo em seu proceder a justiça ao instinto, e dando às suas ações a moralidade de que antes careciam; é só então que a voz do dever sucede ao impulso físico, e o direito ao apetite; o homem que até ali só pusera em si mesmo os olhos vê-se impelido a obrar segundo outros princípios, e a consultar a razão antes que os afetos. [...] Cifremos todo este paralelo em termos de fácil comparação: o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito sem limites a tudo que o tenta e pode atingir; ganha a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não vos enganardes nessas compensações, cumpre distinguir bem a liberdade natural, que só tem por termo as forças do indivíduo, da liberdade civil, que é limitada pela vontade geral; e a possessão, que é só efeito da força, ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que não pode ser fundada a não ser num título positivo (2012, p. 28-9).

Rousseau demonstra que do corpo soberano que surge após o contrato estariam dadas as condições para a realização da liberdade civil, pois o povo soberano, sendo ao mesmo tempo parte ativa e passiva, ou seja, agente de elaboração das leis e aquele mesmo que as obedece, teria todas as condições necessárias a fim de se constituir enquanto um ente autônomo (NASCIMENTO, 2006, p. 196). Em outro sentido, um povo só desfruta da verdadeira liberdade, segundo Rousseau, quando obtém o direito de produzir suas leis em um ambiente de igualdade, de tal modo que ao exercer obediência às próprias leis que criou, age sob submissão



a suas próprias regras e de cada cidadão, como parte do corpo soberano. O elemento central de sua teoria, portanto, está em se considerar a vontade geral², em detrimento do interesse particular.

Com efeito, a liberdade desnaturada é precisamente a faculdade, como explica Chevalier (1993, p. 167), que possui cada um de fazer predominar, sobre a sua vontade particular, a sua vontade geral, cuja função é apagar o amor de si mesmo em proveito do amor do grupo. Por esse estreito caminho, Rousseau acreditava em uma troca de liberdades, uma simples (natural) por outra mais elevada (civil).

3. A mudança de paradigma: da parte dos governantes à parte dos governados

A dualidade expressada pela relação política fundamental, isto é, soberano-súditos ou Estado-cidadãos, considerada que é uma relação político-social específica entre dois sujeitos, dos quais um tem o direito de ordenar e o outro o dever de obedecer, pode ser tratada sob um ou outro ponto de vista, *ex parte principis* ou *ex parte populi*.

Ressalvada uma concepção democrática mais radical em que governantes e governados confundem-se, ao menos no plano ideal, em uma só pessoa e o governo acaba por ser resolvido no autogoverno, houve durante a história do pensamento político uma tendência, conforme explica Bobbio (1987, p. 62), de estudar a problemática do Estado, sobretudo, sob a ótica dos governantes; suas virtudes, seus direitos, seus deveres, seus poderes, a arte do bem governar, a fenomenologia da tirania, enfim, uma ideologia representativa daquele que está no alto e que passa a ser o verdadeiro sujeito ativo da relação; enquanto o outro, quando presente ao debate, é lembrado apenas como sujeito passivo.

² A vontade geral pode ser considerada uma das maiores contribuições de Rousseau para a o iluminismo. A ideia central é a de que cada um deseja ou empreende esforços para obter uma parte de bens, porém dentre esses bens também se deve levar em conta o bem da comunidade/coletivo na qual se vive. Depreende-se disso que, caso uma lei seja aprovada, isso por si só significa que está concordante com a vontade geral; deste modo, quando se obedece a tal lei, está-se obedecendo à coletividade. Em sentido inverso, uma vez que o indivíduo obedece a si próprio quando obedece à vontade geral e continua livre, desobedecê-la é o mesmo que negar a sua própria liberdade (Adams; Dyson, 2006, p.72). No plano de Rousseau, vontade geral e vontade de todos são elementos diferentes, conforme ele mesmo expõe: “[...] esta só fita o interesse comum; aquela só vê o interesse privado, e não é mais que uma soma de vontades particulares; porém, quando se tira dessas vontades os mais e os menos, que mutuamente se destroem, resta por soma das diferenças a vontade geral” (2012, p. 35).



A reviravolta, entretanto, ocorre no romper da Idade Moderna por intermediação da doutrina dos direitos naturais, os quais pertenceriam, a partir de então ao indivíduo singular e somente a ele. Os direitos naturais, porque precedentes a qualquer formação política, limitariam e restringiriam a esfera do poder político. A partir disso, a sociedade política começa a ser entendida, não só como prevalente, mas como um produto voluntário dos indivíduos, que decidem mediante um pacto recíproco viver em sociedade e instituir um governo.

Tratou-se de uma alteração dos centros de decisão, da passagem do consenso tradicional para outro que Bobbio (1987, p. 64) bem sintetizou:

O que comporta esta inversão do ponto de partida [...]? Comporta o relevo dado a problemas políticos diversos daqueles tratados habitualmente por quem se põe *ex parte principis*: a liberdade dos cidadãos (de fato ou de direito, civil ou política, negativa ou positiva) e não o poder dos governantes; o bem-estar, a propriedade, a felicidade dos indivíduos considerados um a um, e não apenas a potência do Estado; o direito de resistência às leis injustas, e não apenas o dever de obediência (ativa ou passiva); a articulação da sociedade política em partes inclusive contrapostas (os partidos não mais avaliados unicamente como facções que dilaceram o tecido do Estado), e não apenas a sua compacta unidade; a divisão e contraposição vertical e horizontal dos diversos centros de poder e não apenas o poder na sua concentração e na sua centralidade; o mérito de um governo devendo ser procurado mais na quantidade de direitos de que goza o singular do que na medida dos poderes dos governantes.

Em que pese na atualidade não se possa mais confundir sociedade com Estado, onde prevalece a ideia de sociedade civil como anteato do Estado (*machina machinarium*), ao contrário daquilo que procedeu da tradição jusnaturalista, cuja relevância maior estava em ver o Estado como comunidade política – associação voluntária para a defesa de alguns direitos preeminentes, tais como a propriedade e a liberdade; é inquestionável, como afirma Vieira (1997, p. 21) que o mesmo paradigma serviu para que o ser humano passasse a ser visto como portador de direitos universais, servindo assim de substrato para as revoluções burguesas e, mais uma vez, no sentido emprestado por Bobbio, como evento inaugural da denominada “Era dos Direitos”.



4. A etapa de positivação dos direitos do homem e do cidadão

O projeto civilizatório instaurado na Idade Moderna significou, como se observou alhures, um verdadeiro levante contra um mundo de verdades reveladas, assentado em um trinômio particularismo, organicismo e heteronomia, que culminou no estabelecimento de uma pauta fundada em outro trinômio, qual seja: universalidade, individualidade e autonomia. Implicou, inexoravelmente, uma nova visão questionadora dos princípios norteadores do sistema estamental de privilégios, pela qual se descortinou a ideologia jacente junto à concepção da desigualdade preexistente entre os homens; ou como fato natural, ou determinado por origem divina. Percebeu-se, contrário senso, que a diferenciação natural entre os homens em nenhuma medida poderia ser referendada por uma desigualdade natural entre eles. Não por outro motivo que a historicização da desigualdade ter sido a mola propulsora de uma das mais relevantes transições ocorridas na trajetória da humanidade: a do cidadão/súdito para o cidadão/cidadão.

A “Era dos Direitos”, permeada de intensos conflitos sociais, desenvolve-se, consoante a lição de Mondaini (2008, p. 116), há pelo menos três séculos e fora responsável por desencadear a conquista de pelo menos três espécies de direitos: os civis, os políticos e os sociais.

O caminho, dentre dois possíveis, em que foi erigida a cidadania no Ocidente, deu-se primordialmente de “baixo para cima”, em expressão utilizada por Carvalho (2001, p. 08), por ele assim comentada:

Simplificando muito, pode-se dizer que o processo histórico de formação da cidadania no Ocidente seguiu dois caminhos, um de baixo para cima, pela iniciativa dos cidadãos, outro de cima para baixo, por iniciativa do Estado e de grupos dominantes. Exemplos do primeiro caso são as experiências históricas dos países anglo-saxões, marcadas pela luta para arrancar ao Estado absolutista os direitos civis e políticos. Marcos desse percurso foram a Guerra Civil inglesa do século XVII, ao fim da qual decapitaram um rei, e a guerra de Independência dos Estados Unidos, que afirmou os princípios da igualdade (dos brancos) e do autogoverno. A França com sua Revolução do século XVIII é outro exemplo de cidadania de baixo para cima. Nela outro rei perdeu a cabeça, agora na guilhotina. Respeitando as diferenças entre os casos, pode-se dizer que a cidadania de baixo para cima coincidiu com a revolução burguesa em que a sociedade de mercado irrompeu na política e a moldou à sua imagem e semelhança. A ênfase da cidadania nesses casos é posta no cidadão como titular de direitos, sobretudo dos direitos que o garantem contra



a opressão (civis) e lhe dão controle sobre o Estado (políticos). É uma cidadania marcada por seu caráter ativo.

Os revolucionários ingleses, nesse sentido, foram os pioneiros a utilizar, em termos práticos, as orientações teóricas dos contratualistas, com as quais foram capazes de afirmar um novo sistema político, baseado, mormente, na valorização do trabalho e na frugalidade econômica. Nesse contexto, a ética protestante exerceu um papel fundamental para criar as condições necessárias para a implementação da racionalidade econômica capitalista, a qual impulsionou a classe emergente inglesa a desatar as forças da tradição. A execução do trabalho passou a ser considerado a partir de então como uma “vocação”, um fim em si mesmo. Max Weber, ao descortinar o “espírito do capitalismo” (moderno), demonstrou como a concepção puritana (calvinista) na Inglaterra, de vocação profissional e a exigência de uma conduta de vida ascética houve de influenciar o desenvolvimento do estilo de vida capitalista moderno. De um lado, a ascese protestante intramundana agiu com veemência contra o gozo descontraído das posses, anulou o consumo, principalmente o de luxo; de outro, teve o efeito psicológico de liberar o enriquecimento das amarras da ética tradicionalista, que cercavam a ambição do lucro, não só ao legalizá-lo, mas também a anunciá-lo como um querer divino (WEBER, 2004, p. 155). Em um de seus aspectos, a ascese puritana, portanto, cumpriu, além de permitir a acumulação de capital, a função de lutar ao lado da produção da riqueza privada contra a improbidade, do ócio e do gozo irracional dos prazeres da vida. O ganho, em termos de direitos humanos; em que pese as classes subalternas tenham ficado, após a última etapa da revolução, afastadas do processo político-social que se seguiu, em face da predominância dos interesses da classe burguesa emergente, foi contabilizado pelo fato de que as ideias liberais prevaleceram e com elas houve a consagração de uma Carta de Direitos (*Bill of Rights*, 1689), que pautou incipientemente as “liberdades civis” dos indivíduos.

O *Rule of Law* dos ingleses não foi um estado de plena liberdade para todos, mas um processo histórico em que o direito se afirmou como um conjunto de normas, valores e procedimentos para legitimar o poder das classes dominantes; por outro lado, é forçoso reconhecer que esse mesmo direito elevado à condição de regra máxima da sociedade ganhou autonomia suficiente para prestar-se também ao papel de salvaguarda da cidadania, impondo limites ao poder destas mesmas classes dominantes (COMPARATO, 2013, p. 61-2).



A independência americana, no século XVIII, por seu turno, teve a sua gênese em uma nítida mudança de comportamento da coroa inglesa em relação às treze colônias, impingindo-as leis mais restritivas, ao que tudo indica, como conclui Karnal (2008, p. 138), decorrentes de novas necessidades incrementadas pela Revolução Industrial, bem como pelos gastos bélicos adquiridos durante a denominada Guerra dos Sete Anos travada contra a França, entre 1756 a 1763. Os confrontos armados, a partir desse contexto, não tardaram a ocorrer.

O movimento levado a efeito pelos contestadores, no ano de 1776, acima de tudo, teve em Locke a base intelectual necessária para a proclamação da independência. A Declaração de Independência, desta forma, não tardou em afirmar que os homens foram criados iguais e dotados pelo Criador de direitos inalienáveis; como vida, liberdade e busca de felicidade, sendo que em passo seguinte, a Constituição Americana, de 1787, tratou de fixar a esfera do privado como espaço do cidadão, em detrimento da tirania externa. De qualquer forma, é de se concluir que as mesmas restrições presentes nas revoluções inglesas, foram percebidas na Independência e na Constituição Americana, isto é, os ideais de liberdade ainda conviviam com a escravidão, mulheres e pobres não dotados de direitos políticos.

Mesmo assim, considerando-se que o movimento de independência tenha favorecido mais ao grupo composto por brancos, anglo-saxões e protestantes, por outro lado,

[...] os princípios de liberdade expressos na Declaração e na Constituição passaram a ser invocados exatamente pelos que não se sentiram beneficiados na prática. Assim, não deveria ser desprezado o caráter revolucionário da expressão ‘todos os homens foram criados iguais’, pois foi em busca do aspecto concreto desse princípio que os movimentos de ampliação da cidadania passaram a ocorrer. A Declaração de Independência seria usada como ‘escudo de cínicos e acicate de tiranos’ (KARNAL, p. 145).

A democracia que ressurgiu a partir dessa revolução, em contraste com aquela vivenciada na Grécia antiga, conforme conclui Comparato (2013, p. 63), cujo poder supremo pertencia ao *demos* que era exercido diretamente sem representantes, sendo também observado que o *demos* ateniense era composto por grupos de baixo nível econômico, apresenta-se como o meio de que lançou mão a burguesia a fim de extinguir os privilégios dos dois principais estamentos do *Ancien Régime* e limitar o atuar de um governo irresponsável, negando, entretanto, o intuito democrático de ampla defesa do povo em face do regime absolutista.



Quanto à Revolução Francesa, foi a que causou maior frêmito na história contemporânea. Ao cabo, representou o fim de uma época e o início de outra; representou a elevação dos direitos naturais ao patamar almejado pelos filósofos contratualistas, sobretudo, naquilo que Kant (*apud* Bobbio, 2004, p. 80), previu como o ideal de liberdade jurídica, a faculdade de só obedecer a leis externas às quais pude dar o meu assentimento. O princípio da liberdade, estendido à vida cultural durante os séculos XVII e XVIII, conforme arremata Bobbio (2004, p. 86), apoiando-se em Rosselli, atingira o seu ápice na *Encyclopédie*, culminando por triunfar politicamente com a revolução que se seguiu no ano de 1789, juntamente com Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão.

A Declaração francesa, além de prever a igualdade substantiva entre os homens – os quais “... nascem e são livres e iguais em direitos”, enumerou quatro direitos básicos, como sendo naturais e imprescritíveis ao homem, quais sejam: a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão (COMPARATO, 2013, p. 170). O direito à liberdade veio definido no artigo 4º, constituindo-se em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. A máxima aqui estabelecida distanciou-se, na visão de Bobbio (2004, p. 88), daquela propugnada, *e.g.*, por Hobbes a Montesquieu, segundo a qual consistiria em fazer tudo o que as leis permitam que se fizesse. A segurança, ulteriormente, foi conceituada no artigo 8º da Constituição francesa de 1793, como sendo a proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades. A propriedade, por seu turno, obteve o *status* de direito inviolável e sagrado, remetendo-se às mais sólidas convicções do liberalismo Lockeano, assim como o direito de resistência à opressão.

Mais uma vez, agora com um tanto de clareza, pode-se anotar que, não obstante as críticas filosóficas lançadas sobre esse momento histórico revolucionário, seja em razão de uma possível abstratividade do pensamento iluminista, seja por ter a Revolução Francesa priorizado não a defesa do homem em geral, mas aos direitos do homem burguês, parece difícil negar, como frisa Bobbio (2004, p. 93), o fato de que houve uma solução concreta para o eterno problema das relações entre governantes e governados, cujo ponto de partida foi o indivíduo singular, considerado portador de um poder soberano.

Acrescente-se ainda que, dessa inversão radical do pensamento político é, portanto, de onde debuta o Estado moderno; primeiro o liberal, centralizado nos interesses de parte da



sociedade; após, o democrático, no qual todos, pelo menos potencialmente, possuem o direito de reivindicar o poder soberano; e, por último, o social, em que todos os indivíduos, tidos como soberanos, sem distinções de classe, demandam esforços no sentido de fazer valer, além dos direitos de liberdade, igualmente, os direitos sociais.

5. O status de cidadania na modernidade e o paralelo brasileiro

O conceito de cidadania traz consigo duas dimensões que podem ser avaliadas tanto em razão do *status*, que produz/forma o cidadão, quanto ao papel que é exercido pelo mesmo, enquanto detentor de direitos de cidadania. Essas duas dimensões, conforme informa Marshall (1967, p. 151), confundem-se na medida em que o papel representa o aspecto dinâmico de um *status*, sendo que o *status* social é concebido como uma posição no sistema social, que somente pode ser imaginado em termos de relações sociais, cuja substância é o comportamento esperado, ou seja, abrange todo comportamento que a sociedade espera de uma pessoa na sua capacidade de ocupante da posição e, também, todo comportamento recíproco adequado dos outros para com ela.

Essa concepção, segundo o autor, é diversa daquela de *status* legal posição caracterizada por direitos e obrigações, capacidades ou incapacidades, que são relevantes para a posição e suas funções na sociedade. Por exemplo, um pai, por certo, é portador de alguns direitos e obrigações reconhecidos pelo sistema legal, porém há igualmente outras formas de ações importantes para o seu *status*, as quais, muito embora não estejam prescritas por lei, são socialmente aguardadas. Nesse sentido, o termo *status* social se refere a uma posição na hierarquia social ou ao fato de se pertencer a um estrato social.

O pensamento, então, pode ser sintetizado, da seguinte forma, como expõe Marshall (p. 151-2):

Por status social, então entendemos a posição geral de um indivíduo com relação aos outros membros da sociedade ou de algum setor dela. A expressão geral é inserida para indicar que nos referimos a algo mais globalizante do que uma posição especializada, como a de um especialista em alguma coisa, tal como mecânica de automóvel, embora tal especialidade possa contribuir de algum modo para o status social. Em segundo lugar, o status social, como estratificação, traz consigo a ideia de superior e inferior. Se comparamos o



status social de duas pessoas, perguntamos se são iguais ou desiguais e, caso desiguais, qual o mais alto e qual o mais baixo. E, em tal comparação, nos preocupamos não somente com os fatos objetivos, tais como direito, renda ou educação, mas também com o modo pelo qual as duas pessoas se consideram.

A retomada da discussão acerca do termo em realce é de suma importância quando transportamos a sua análise para o contexto da construção da civilização periférica ocidental moderna, da qual faz parte o Brasil. Pode-se subsumir que o *status* de cidadania dos cidadãos brasileiros se desenvolve sobretudo em âmbito do segundo nível, dentre os enumerados por Marshall.

Para tanto, as conclusões de Holston (2013) decorrentes de seus estudos realizados junto às periferias urbanas da cidade de São Paulo, em parte, dão-nos o suporte necessário para assim concluirmos. Segundo ele, as pesquisas por ele realizadas, sobretudo, nas periferias onde se deram as análises, demonstraram que grande parte dos moradores se consideravam brasileiros, enquanto membros do Estado-nação. O pertencimento nacional no caso não consistia em uma dúvida. A autoanálise aí partia de uma posição legal, na qual a maioria, senão todos Estados-nações regulam a permeabilidade da identidade nacional, seja pelos critérios de nascimento ou de ascendência. Contudo, os mesmos moradores se sentiam como cidadãos discriminados; nacionais, porém, de segunda classe. A cidadania assim parecia-lhes incluída de um lado, na medida em que faziam parte do Estado brasileiro; porém, desigualitária de outro, sobretudo, na distribuição e no exercício dos direitos. Essa visão, por mais simples que possa transparecer, impõe considerar que a trajetória histórica da cidadania brasileira dimensiona-se em formal, que vem fundada em princípios de incorporação ao Estado-nação e em uma perspectiva substancial, a qual está relacionada com a distribuição dos direitos, deveres e recursos.

Desta forma, a cidadania brasileira, desde o século XVIII, é baseada em uma formulação específica, cujo esquema engendra um mecanismo de distribuição de desigualdades:

A formulação brasileira iguala as diferenças no que se refere à afiliação nacional, porém legaliza algumas dessas diferenças como bases para distribuir de maneira diferenciada direitos e privilégios entre cidadãos. Assim, no início da República, ela negava educação como um direito do cidadão e usava o alfabetismo e o gênero para restringir a cidadania política (HOLSTON, 2013, p. 28).

Interessante perceber que ao legalizar essas diferenças, as desigualdades, ao decorrer do tempo, foram sendo consolidadas, muito embora a trajetória da cidadania brasileira jamais



tenha adotado vias de retrocesso em termos de inclusão. Ao contrário, o percurso da cidadania erigida pelo Estado brasileiro tem se baseado em um processo democrático incluyente, mas não igualitário. É curioso, por exemplo, que ainda hoje persista no Brasil uma diferenciação quanto ao acesso à justiça; alguns acessam-na pela porta da frente; outros, pela dos fundos, sobretudo, naqueles casos que envolvem a Justiça Criminal.

Nesse sistema, a lei não pode ser considerada inoperante, bem pelo contrário, ela opera de forma a diferenciar. Ser “abraçado” pela lei penal, por um lado, é sinônimo de ser considerado, na hierarquia social, como cidadão inferior. De outro lado, quando a lei traz vantagens, ela é vista como uma benesse direcionada a alguma categoria específica de cidadãos, através da qual o Estado regula, diferencia e recompensa³. A cidadania, nesse caso, significa privilégio e imunidade (HOLSTON, 2013, p. 45).

Essa dualidade constatada na atual cidadania brasileira predomina, em regra, desde as Constituições de 1824 (Imperial) e de 1891 (Republicana), cujos textos foram importados da Declaração de Direitos francesa, a fim de regularem os Direitos do cidadão no Brasil.

A Declaração dos Direitos francesa mencionou a igualdade em duas de suas passagens (no primeiro e no sexto artigo). Nelas vieram previstas tanto a igualdade material, como a igualdade perante a lei ou formal. Na primeira, restou prevista a igualdade natural substantiva, em que a condição natural do povo (em razão do nascimento) é o que basta para a configuração da igualdade universal entre todos os homens. De outro lado, a igualdade processual veio estabelecer uma exceção, baseada na utilidade pública e no mérito individual.

Significava dizer que a associação política poderia fixar distinções legais entre os cidadãos desde que fundadas na utilidade pública e nas virtudes e talentos individuais. As Constituições brasileiras, entretanto, optaram por não mencionar a igualdade substantiva de direitos, reservando destaque apenas para a igualdade perante a lei⁴.

³ Um exemplo que ajuda sustentar o argumento pode ser encontrado no Código de Processo Penal Brasileiro, em seu artigo 295. Da referida norma procede a prisão especial destinada a autoridades e réus que possuam curso superior, entre outros, quando presos provisoriamente. Tal privilégio leva em conta o cargo exercido, o grau de estudo e até mesmo os serviços prestados para a coletividade, como é o caso dos jurados.

⁴ Destaque-se o inciso XIII do artigo 179 da Constituição brasileira de 1824, “A Lei será igual para todos, quer proteja, quer castigue, o recompensará em proporção dos merecimentos de cada um”, bem como o artigo 72 e parágrafo segundo da Constituição brasileira de 1891, “A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: [...] § 2º Todos são iguais perante a lei”.



As constituições brasileiras, ao adotarem apenas a igualdade formal, passaram a institucionalizar um mecanismo normativo em que um tratamento desigual é um meio justo de produzir igualdade nivelando ou ajustando desigualdades preexistentes. Vale dizer que a justiça (enquanto axioma) passa a atuar como meio de compensar as diferenças e não como meio de trazer efetivas soluções práticas a fim de se diluírem as desigualdades substanciais.

De forma a esclarecer o equívoco, Holston (2013, p. 56) explica que:

A lei permite às mulheres se aposentar cinco anos antes dos homens. Essa discriminação é considerada justa porque, ao longo de uma vida normal, as mulheres que trabalham ‘tem mais serviço’ do que os homens que trabalham, pois além da jornada fora de casa elas precisam cuidar da casa e dos filhos, ‘pouco ajudadas pelo marido’. [...] A solução para os fatos sociais de desigualdade neste caso – que as mulheres que trabalham são iguais porque trabalham mais – não é propor uma mudança nas relações sociais de gênero e trabalho, mas sim produzir mais desigualdade, na forma do privilégio legal compensador de uma aposentadoria precoce.

Ocorre que a cidadania não pode ter como fonte apenas a igualdade formal, na medida em que, se se presta a compensar uma desigualdade dos não privilegiados legalizando um privilégio, na maioria das vezes, em face de outras determinantes; como renda, cultura, educação, ocupação e família – acaba compensando uma desigualdade de privilégio ao legalizar mais privilégios.

De fato, conforme se observou, ao contrário da ideia jusnaturalista de igualdade universal que equipou as declarações das grandes revoluções e, *a posteriori*, a própria Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU, em 1948, nos países periféricos e sobretudo na realidade brasileira, tal princípio passou ao largo. As elites brasileiras buscaram um outro tipo de liberalismo descompromissado com uma democracia substancial, da qual a cidadania é parte fundante. Era liberal, sim, consoante a tese de Holston, mas apenas no sentido de que os direitos dependiam da igualdade formal dos indivíduos perante a lei, sem igualdade ou justiça substantivas.

Desta forma, é possível concluir que a cidadania brasileira, ainda nos dias atuais, manifesta a sua face includentemente desigualitária, promovendo um *status* de cidadania baseado na hierarquização, segundo a igualdade formal, e não na distribuição substancial dos recursos disponíveis, segundo o qual permita que a lei reconheça o cidadão, não pela diferença, mas pela equiparação.



Referências bibliográficas

- ADAMS, Ian; DYSON, R.W. *Cinquenta pensadores políticos essenciais. Da Grécia antiga aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- ALTHUSSER, Louis. *Política e história. De Maquiavel a Marx*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. *Estado, governo, sociedade, para uma teoria geral da política*. 14.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Cidadania e direitos: aproximações e relações. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Cidadania, um projeto em construção*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- BRASIL. Constituição (1824) *Constituição Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, 1824. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 02 jul. 2014.
- BRASIL. Constituição (1891) *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro, Disponível http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 02 jul. 2014.
- BRASIL. *Decreto-lei n. 3.689 de 3 de outubro de 1941*. Código de Processo Penal. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689compilado.htm Acesso em: 10 jul. 2014.
- CARVALHO, José Murilo de. Cidadania, estadania e apatia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 24 jun. 2001.
- CHEVALIER, Jean Jaques. *As grandes obras políticas de Maquiavel há nossos dias*. Trad. Lydia Christina. 6.ed. Rio de Janeiro: Agir, 1993.
- COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção histórica dos direitos humanos*. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- FACCHI, Alessandra. *Breve história dos direitos humanos*. Trad. Silvia Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2011.
- FREITAS, Juarez. *As grandes linhas da filosofia do direito*. Caxias do Sul: UCS, 1986.



- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D'Angina. 2.ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- HOLSTON, James. *Cidadania insurgente. Disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. Trad. Claudio Carina. São Paulo: Cia das Letras, 2013.
- KARNAL, Leandro. Estados unidos, liberdade e cidadania. In: PINSKY, Jaime. *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2004.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. Volume 1. 14.ed. São Paulo: Ática, 2006, p. 79-89.
- MONDANI, Marco. O respeito aos direitos dos indivíduos. In: PINSKY, Jaime. *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2004.
- NASCIMENTO, Milton Meira. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. Volume 1. 14.ed. São Paulo: Ática, 2006, p. 187-200.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. Trad. Pietro Nasseti. 3.ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- SORJ, Bernardo. *A democracia inesperada: cidadania, direitos humanos e desigualdade social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. 4.ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.