

# SERÁ QUE O MULTICULTURALISMO É A RESPOSTA?\*

Michel Wieviorka

## Apresentação<sup>1</sup>

1. *Este texto desdobra, articuladamente, a abordagem do multiculturalismo (1) enquanto problema, decorrente da realidade plural das sociedades e dos seus membros, e do qual é preciso partir para formular orientações políticas; (2) enquanto eventual resposta, procurada na reflexão/interrogação valorativa centrada nas medidas jurídicas e políticas multiculturalistas, (3) enquanto estudo analítico que leve à compreensão do aparecimento, do funcionamento e dos efeitos das formas institucionais e políticas que corporizam um princípio multiculturalista.*

*À luz deste último registo, analisam-se as modalidades institucionais e políticas multiculturalistas do Canadá, da Austrália e*

\* Este texto é o resultado de conferências em que elaborei e precisei o seu conteúdo: no *Institut d'Etudes Politiques de Paris*, no quadro das «Segundas-feiras do CEVIPOF», a 13 de Janeiro 1997; em Berlim, no colóquio «Problèmes minoritaires, formation identitaires et diaspora», *Centre Marc Bloch*, em 8 e 9 de Janeiro 1997; em Londres por ocasião da «Twentieth Anniversary Conference Rethinking ethnic and racial studies», organizado pela revista *Ethnic and Racial Studies*, a 16 de Maio 1997. Agradeço os comentários críticos de Kristin Couper, Ellis Vasta e Stephen Castles

<sup>1</sup> Apresentação de Rosa Soares Nunes (FPCE-UP)

*da Suécia com motivações, desenvolvimentos e efeitos diferentes, estes são três casos de multiculturalismo relativamente integrado – gestão integrada das exigências sociais e culturais dos grupos minoritários, no quadro da consideração das necessidades económicas gerais do país, dos seus valores políticos, morais e culturais*

*Diferentemente desta relativa integração, o multiculturalismo dos Estados Unidos apresenta-se estilizado por via da separação entre uma lógica de pendor social e económico e outra mais cultural. A primeira, identificada com a «affirmative action», postula que, mais do que de reconhecimento cultural, o problema é o da acção contra as desigualdades sociais baseadas na, ou reforçadas pela, discriminação racial; a segunda reconhece-se numa política de afirmação e respeito pelas culturas minoritárias, denunciando e rejeitando um universalismo perpetuador das relações de dominação. Com um argumentário que mutuamente se informa, a unidade teórica que daí resulta não tem expressão prática: uma lógica e a outra são fruto de histórias distintas, veiculadas por actores que não são os mesmos*

*2. Mas, sendo o multiculturalismo uma certa resposta a certos problemas, qual a questão de fundo?*

*A partir da questão central da exigência de reconhecimento público da diferença cultural, analisa-se a emergência, a partir dos anos 60, de exigências de afirmações identitárias de grupos com origem e motivações distintas, associadas, mais particularmente, às desigualdades sociais e à exclusão, nalguns casos, noutros, ao desejo de reconhecimento histórico, noutros ainda, ao reconhecimento do direito à participação na vida comunitária de vítimas de doença ou de deficiência*

*Por referência analítica a quatro grandes lógicas da diferença cultural (que não se podem desligar) dialectiza-se os fenómenos de reprodução e de produção cultural e remete-se para as*

*tensões decorrentes da heterogeneidade das diferenças culturais, enquadradas por duas grandes orientações que desenham um espaço conflitual entre (1) o que acentua e privilegia o que diferencia, radicalizável até ao fechamento comunitarista, (2) o que resulta do afastamento do actor da sua identidade particular, com expressão máxima na assimilação*

*No espaço dessa conflitualidade situa-se a relação paradoxal entre o desejo de se preencher as condições individuais de afirmação como sujeito moderno e a sujeição às obrigações inerentes à preservação da identidade colectiva*

- 3. Da possibilidade de à sombra do multiculturalismo – que é um ideal social e político socialista – se defenderem alternativas que nada têm que ver com esse ideal, decorre a sua actualidade como tema de debate, balizado em quatro pólos orientadores do jogo de relações entre culturas particulares e princípios universais: o pólo da assimilação; o da tolerância; o do reconhecimento e o pólo comunitarista. E formulam-se duas posições enquadradoras que opõem «liberals» e «communitarians», traduzidas na oposição entre universalismo e comunitarismo. Esta oposição, porém, desapparece na formulação de um fim comum: a produção social de sujeitos e a sua afirmação num universo societal de diferenças culturais, desbipolarizando-se a reflexão e a acção, aberta a um terceiro termo que tenta, pragmaticamente, articular o universal e o particular.*
- 4. Já no registo da aplicação refere-se que uma política multiculturalista exige a especificação dos particularismos a que tem de responder e a emergência de dispositivos democráticos capazes de, realisticamente, os avaliar e debater. O que, dada a diversidade, complexidade e dinamismo das variáveis em jogo, levanta interrogações à resposta multiculturalista, aclarando-se os seus limites e contradições tanto mais*

*profundas quanto mais o equacionar do problema da diferença cultural se abstrai da questão social. Um rol de interações inquietantes desactualiza o multiculturalismo face à dinâmica de fenómenos sociais actuais, constituindo-se mais em perigo do que em resposta convincente. E remete-se para a redescoberta de categorias centrais mais clássicas: sujeito, democracia. A palavra multiculturalismo teve a sua utilidade mas está, senão gasta, datada*

O substantivo «multiculturalismo» e o seu adjectivo «multiculturalista» são de uso recente e remetem para três registos ou níveis que convém distinguir analiticamente ainda que na prática constantemente se justaponham. Christine Inglis considera, num texto simultaneamente bem documentado e muito claro, que o conceito de multiculturalismo pode ser usado na perspectiva «demográfico-descritiva», «ideológico-normativa», ou «programática e política» (Inglis, 1996)<sup>2</sup>. Cada uma destas perspectivas privilegia uma determinada abordagem.

Uma abordagem sociológica, *stricto sensu*, interessa-se prioritariamente pelo funcionamento da sociedade em que se verifica multiculturalismo, pela forma como no seu seio são produzidas, acolhidas e reproduzidas as diferenças culturais e pelas questões e tensões que elas geram; tal abordagem dirá que o multiculturalismo é o problema e não a resposta. Assim, para Amy Gutmann, o multiculturalismo é a questão central, a realidade plural de que é preciso partir ao propor orientações políticas, é um «*challenge*», e acrescenta que não são só as sociedades que são multiculturais, mas que o são cada vez mais os seus membros, ou pelo menos parte deles. Como Rushdie explica: «Nem todas as pessoas são tão multiculturais, mas as identidades da maior parte das pessoas

<sup>2</sup> Ver também Ellis Cashmore (1996) *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. Londres: Routledge, 4ª edição, que assinala que os principais usos do multiculturalismo abrangem um largo espectro que inclui a ideia de uma ideologia, dum discurso e dum conjunto de políticas e de práticas (p. 244).

e não só as das elites ou dos intelectuais ocidentais, são modeladas por mais do que uma cultura singular. Não são só as sociedades, mas também as pessoas, que são multiculturais<sup>3</sup>.

Diversamente, uma abordagem que parta da filosofia política privilegiará a reflexão sobre as vantagens e os limites ou inconvenientes das medidas jurídicas ou políticas informadas pela perspectiva multiculturalista, interrogar-se-á, a partir de critérios que podem ser morais, éticos ou económicos, sobre o que essa perspectiva tem de desejável ou de nefasto, em que é que ela contribui para a sociedade e quais os custos que acarreta. Fará do multiculturalismo uma resposta eventual e não o problema a resolver.

Por fim, uma abordagem em termos de ciências políticas preocupar-se-á antes de mais com a análise das formas institucionais e políticas que, eventualmente, dão corpo a um princípio multiculturalista, interessar-se-á por compreender as modalidades do seu aparecimento e do seu funcionamento, ou pelo estudo dos seus efeitos.

Se é útil assinalar analiticamente a distinção entre estes três tipos de abordagem, é igualmente útil articulá-los, sem lhes retirar a especificidade e, conseqüentemente, reflectir sobre a correspondência que entre eles se pode estabelecer. Este esforço não deve ser confundido com a prática por demais corrente de fundir ou confundir os registos, o que impossibilita saber se o que está em jogo é a estrutura diversificada e o funcionamento da sociedade, uma tomada de posição sobre o que é desejável para a sociedade, ou a evocação desta ou daquela instituição, desta ou daquela lei. A confusão entre os géneros, corrente nesta matéria, significa uma recusa em pensar e debater serena e seriamente as diferentes questões associadas à noção de multiculturalismo e serve até para desqualificar com ligeireza quem levanta esse tipo de questões (Caws, 1994). É assim que em França, com

---

<sup>3</sup> In Gutman, Amy (1993)

o intuito de atrasar ou impedir o debate, se cola o qualitativo «americano» à palavra multiculturalismo, o que é uma forma bem francesa, em certos meios intelectuais, de desqualificar uma ideia, uma corrente política ou uma abordagem, sugerindo que ela se baseia numa experiência concreta que não teria nada a ver com a das relações sociais neste país<sup>4</sup>

## O MULTICULTURALISMO EM ACÇÃO

Começemos, precisamente, pelo terceiro dos registos que acabámos de distinguir, as modalidades institucionais e políticas que se reclamam do multiculturalismo.

### 1. Primeiras experiências: um multiculturalismo relativamente integrado

Três países deram ao multiculturalismo as suas primeiras expressões concretas realmente significativas: Canadá, Austrália e Suécia

No Canadá, o ponto de partida foi a questão do Quebeque e da sua língua, o francês. Desde 1965, com efeito, a ideia multiculturalista começou a aparecer no Canadá a partir das recomendações do *Report of the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism*, que sugerem a substituição da política bicultural pelo multiculturalismo, de forma a que seja tida em conta a diversidade étnica da sociedade canadiana e não só a dos seus dois principais grupos, britânico e francês. Adoptado oficialmente em 1971 e incorporado na Constituição de 1982 sob a forma de uma Carta dos Direitos e Liberdades, o multicultura-

<sup>4</sup> Sobre estas questões permitam-me que remeta para o meu livro, *Commenter la France*, La Tour d'Aigues, Éd De l'Aube, 1997

lismo deu lugar a uma vasta legislação que prolonga a decisão inicial nos domínios da língua, da cultura e da educação contra as discriminações, por oportunidades de acesso ao emprego e de progressão na carreira. Mas não sejamos ingénuos: o multiculturalismo tal como foi inventado no início dos anos 70, no Canadá, não era apenas uma resposta às dificuldades das minorias culturais ou étnicas do país, uma maneira de pensar o Canadá como um mosaico e não um *melting pot*. Era também, e talvez sobretudo, uma forma de evitar ou atrasar a bipolarização do Canadá, bem aceite quer pelo lado anglófono como pólo de identificação, quer pelo lado francófono no Quebeque, por parte dos nacionalistas que viam no multiculturalismo a possibilidade de afirmar o carácter democrático do seu nacionalismo, a abertura de espírito face às culturas minoritárias (Juteau, 1993; Taylor, 1992)

Na Austrália, a adopção do multiculturalismo é menos formal e não há equivalente da Carta canadiana, nem inscrição da fórmula no seio das instituições; o que existe é um conjunto de medidas adoptadas pelas políticas oficiais e pelos serviços especializados, medidas que procedem duma decisão de fazer do multiculturalismo uma política oficialmente anunciada em 1978

No início dos anos 70, sob um governo trabalhista, foi criado o projecto multiculturalista com a ideia de uma «reforma social» baseada em programas de correcção das desvantagens que, em matéria social ou de educação, atingiam os imigrantes. Após o sucesso eleitoral dos conservadores em 1975, o multiculturalismo transformou-se: o multiculturalismo passava a significar um forte apoio aos imigrantes nos seus esforços para manter as tradições linguísticas e culturais, mas sem que fosse posta em causa a primazia da cultura dominante com as suas instituições políticas e administrativas. O objectivo era claramente a coesão social de uma sociedade australiana multicultural baseada num conjunto de valores prevalecentes e reforçada pela diversidade cultural.

Em 1989 verificou-se uma mudança na política multicultura-

lista australiana com o *National Agenda for a Multicultural Australia* que, para além das temáticas das identidades culturais e da justiça social, passou a integrar também a eficácia económica colectiva. A dimensão económica, posteriormente referenciada ao tema da diversidade produtiva, baseia-se, desde então, na ideia de utilizar as competências linguísticas e culturais dos emigrantes para melhorar o comércio e as relações em matéria de investimentos com outros países, a começar pelos da Ásia. Esta noção de multiculturalismo que articula as particularidades de cada grupo e a preocupação pelo desenvolvimento económico da nação implica, para todos os grupos e indivíduos por ela afectados, a aceitação da Constituição e das leis, a tolerância e a igualdade como valores, a democracia representativa, a liberdade de expressão e de religião, o inglês como língua nacional e a igualdade dos sexos e, na expressão de Stephen Castels (1994; 1997), remete para a *multicultural citizenship*<sup>5</sup>. Dito de outra forma, o multiculturalismo articula o respeito pelas diferenças culturais, a igualdade cívica e o interesse económico nacional, o progresso, o desenvolvimento e a solidariedade económica. Inscreve-se na estratégia regional da Austrália face aos outros países do Pacífico – uma estratégia política que veio a ser fortemente posta em causa em 1996, na sequência da passagem política para um governo conservador.

Por fim, na Suécia, a política do multiculturalismo, adoptada em 1975, repousa sobre três princípios de base: igualdade do nível de vida dos grupos minoritários e da restante população; liberdade de escolha entre identidade étnica e uma identidade cultural especificamente sueca; e de partenariado, ideia que pretende assegurar que as relações de trabalho sejam tais que todas as pessoas beneficiem do facto de trabalharem em conjunto<sup>6</sup>.

No Canadá, e talvez ainda mais na Suécia e na Austrália, o

<sup>5</sup> Ver também Vasta (1993) e Vasta e Castels (1996)

<sup>6</sup> Sobre a Suécia, ver os trabalhos de Alexandra Alund e de Carl Ulrik Shierup

multiculturalismo não separa a questão cultural da questão económica; as pessoas directamente implicadas são definidas pela sua participação económica e não apenas pela sua diferença cultural. É por isso que, com as devidas proporções, se pode falar de um *multiculturalismo* relativamente *integrado*. Acrescentemos que este princípio de funcionamento pode ser institucionalizado a um nível mais restrito do que o de um país, ao nível de uma região ou de uma cidade. Na Alemanha, o município de Frankfurt-am-Main criou em 1989 um «Serviço para os Assuntos Multiculturais» encarregado de assegurar a relação entre a administração municipal e os imigrantes. O primeiro responsável por este Serviço, até 1997, foi uma figura política bem conhecida, Dany Cohn-Bendit.

O multiculturalismo integrado caracteriza-se por não separar as exigências sociais dos grupos minoritários das suas exigências culturais, as necessidades económicas gerais do país dos seus valores políticos, morais e culturais.

## **2. A experiência dos Estados Unidos: o multiculturalismo estilhaçado**

Será que esta imagem se aplica aos Estados Unidos, apresentado frequentemente como o país do multiculturalismo por excelência? Neste país o enraizamento concreto, prático, do multiculturalismo parece inscrever-se menos em dispositivos institucionais, eles próprios inscritos ao mais alto nível do sistema político e estatal, do que atravessar a vida social, a partir de exigências provenientes dos grupos e minorias em questão. Como princípio institucionalmente actuante, o multiculturalismo apresenta sobretudo a característica fundamental de estar como que separado em dois, assumido por duas lógicas distintas, uma mais social e económica, a outra mais cultural, enquanto que nas experiências evocadas atrás ele parece mais integrado. Recorren-

do a uma imagem um pouco brutal, o multiculturalismo está estilhaçado

Com efeito, uma primeira metade do problema é levantada pela prática e pelos debates relativos à *affirmative action* que resulta do movimento pelos direitos cívicos nos anos 60 e suas consequências que se soldaram por revoltas nos guetos negros e por uma tendência crescente dos líderes afro-americanos a constituírem-se em figuras que reivindicam para as suas comunidades um controle real sobre os seus próprios assuntos. Trata-se, à partida, como bem explica Pascal Noblet, da «adoção de meios racialmente orientados para fins anti-discriminatórios» (1993: 149). Portanto, o problema não é tanto o do reconhecimento cultural, mas é principalmente o da acção contra as desigualdades sociais baseadas na, ou reforçadas pela, discriminação racial.

A *affirmative action* – e é importante assinalar que ela não se resume a quotas explícitas, principalmente após o processo Bakke<sup>7</sup>, de que Ronald Dworkin (1996; 1985)<sup>8</sup> fez uma estimulante análise – foi primeiramente pensada e desejada pelos próprios negros, tendo-se alargado rapidamente às mulheres, aos hispânicos e a outros grupos. Assenta em preocupações de igualdade social e não de reconhecimento cultural. Como diz Nathan Glazer, a «*affirmative action* não tem nada a ver com o reconhecimento das culturas, tem a ver com o emprego e as admissões (à Universidade)» (1997: 12). O dossier da *affirmative action* deve ser analisado com referência à diferença cultural ainda que um e outro não possam ser confundidos. Com efeito,

<sup>7</sup> A questão Bakke, que tem o nome dum candidato branco não aceite pela Faculdade de Medicina de Davis, devido a uma política de quotas, saldou-se por uma disposição do Supremo Tribunal dos Estados Unidos, que passou a proibir as Universidades do uso de quotas nos seus processos de selecção, mas autorizando a utilização de critérios raciais.

<sup>8</sup> Como nota Dworkin «os defensores desta política ficaram aliviados por ver que era ainda possível prosseguir os objectivos de discriminação positiva com dispositivos simplesmente mais complexos e mais subtils, que o de Davis, que tinha sido rejeitado pelo Supremo Tribunal» (1996: 381).

os grupos a quem supostamente se dirige, ou porque a exigem ou porque são acusados de dela beneficiarem, são definidos por um princípio que não é totalmente redutível a um estado de natureza directamente prolongado por um estado social. Com efeito, ser negro ou ser mulher, ser de tal raça ou de tal género, não é apenas ser definido em termos naturais, na medida em que a raça e o género são também construções sociais, susceptíveis de variar consideravelmente duma cultura para outra e de um período para outro; para além de que as desigualdades sociais, na sua reprodução e aprofundamento, transitam pela desqualificação cultural das minorias.

O que constitui a segunda metade do multiculturalismo americano é o reconhecimento que ele é directa e explicitamente cultural. Esta questão é objecto de debates e práticas em que os mais decisivos remetem para o funcionamento do sistema educativo. O ensino da história e da literatura, mais do que qualquer outro domínio, deu azo a debates em que é exigido um tratamento diferente para as minorias ou para as mulheres (que seria aberrante considerar como uma minoria ainda que, de vários pontos de vista, a comparação seja tentadora). Tais debates levaram por vezes a expressões que raiam o ridículo, em torno do *Politically Correct*, expressão de que os franceses adoram trocar. Mas o essencial não se resume a isso. O essencial reside na emergência de exigências, eventualmente conflituais entre si, que pretendem o reconhecimento das diferenças culturais, por exemplo nos manuais escolares, na escolha dos autores estudados em literatura, na perspectiva adoptada sobre a história. O multiculturalismo aproxima-se, neste caso, de uma política de reconhecimento cujas expressões mais radicais «críticas» integram numa única denúncia a rejeição de um universalismo que mais não fazia do que dar cobertura ao domínio exercido pelos ocidentais, brancos, machos e pela língua inglesa.

Existem assim dois debates distintos nos Estados Unidos, um sobre a *affirmative action*, o outro sobre o respeito e reconheci-

mento das culturas minoritárias ou dominadas. É verdade que os argumentos utilizados nestes dois debates são muito semelhantes, como facilmente se pode constatar pela leitura do dossier que a revista *Dissent*<sup>9</sup> realizou sobre os prós e os contras em matéria de *affirmative action*. Para além disso existem formas de comunicação entre o registo social e económico e o registo cultural: por exemplo, os que exigem o acesso à Universidade em nome de uma política de *affirmative action*, poderão em seguida exigir que se atribua um lugar mais importante e mais justo, a seu ver, à história da sua minoria, à sua língua ou à sua literatura. Mas ainda que as duas lógicas, cultural e social, em que se baseia o multiculturalismo, se aproximem e mutuamente se informem, se congreguem ou se formem uma pela outra, elas não deixam de ser o fruto de uma história distinta e de serem transportadas por actores que não são necessariamente os mesmos.

Dito de outra maneira, na medida em que se espera do multiculturalismo que ele não separe a questão das desigualdades sociais, da falta de respeito e do reconhecimento cultural, a sua unidade teórica não se traduz em unidade prática, ao ponto de ser possível falar, para os Estados Unidos, dum *multiculturalismo* estilhaçado por oposição a um *multiculturalismo integrado*, mais característico das experiências anteriormente evocadas.

Seria interessante ir mais longe na análise socio-histórica das condições que fazem com que o multiculturalismo seja mais ou menos integrado, consoante as experiências. Mas contentemo-nos com uma conclusão intermédia: o multiculturalismo, nas suas diferentes variantes, cuja diversidade apenas começámos a explorar, constitui sem dúvida uma resposta. Resposta que no caso das experiências canadiana, sueca e australiana é objecto de

<sup>9</sup> *Dissent*, Fall, propõe um importante dossier com o título *Affirmative action under fire*, (1995: 461-476) que faz o balanço dos argumentos que fazem dele um tema muito controverso, inclusivamente para os leitores desta revista conotada à esquerda.

avaliações e balanços que são tornados públicos e que, no seu conjunto, parecem ser, segundo Christine Inglis, senão positivos, pelo menos não particularmente negativos. Além de que, nestas três experiências, as sondagens indicam que as opiniões públicas lhe são bastantes favoráveis apesar de a crise ou recessão económica encorajar mais à xenofobia, ao racismo e ao medo ou rejeição do Outro do que à abertura, à alteridade que a política do multiculturalismo significa. Sendo a resposta a certos problemas da sociedade, o multiculturalismo não é necessariamente responsável pelos piores dramas, não impede um funcionamento democrático e não é massivamente rejeitado pelas opiniões públicas dos países que com ele convivem. Será que podemos pensar, na sequência de Nathan Glazer referindo-se aos Estados Unidos, que a causa já está aceite e que «já somos todos multiculturalistas» pois «já damos todos uma atenção maior às minorias e às mulheres» (1997: 14)? Não avancemos depressa demais: a que é que o multiculturalismo dá resposta? Qual é, precisamente, a questão?

## **A QUESTÃO DA DIFERENÇA**

A questão é a diferença cultural no seio das sociedades democráticas na medida em que, de uma forma ou de outra, ela exige o seu reconhecimento no espaço público.

### **1. A produção das identidades**

A partir dos anos 60 assistiu-se no mundo inteiro à emergência de exigências de afirmações identitárias provenientes de grupos extremamente diversificados, que podem ser definidos em termos religiosos, étnicos, raciais, históricos, de origem nacional, de género, de deficiência física, de doença grave, etc. Em certos

casos, estas exigências e expectativas culturais estão directa e fortemente associadas às desigualdades sociais, à grande exploração no trabalho, ao desemprego, ou ao relegar dos actores para uma *underclass*, à exclusão ou à precarização. Noutros casos derivam dum profundo desejo de reconhecimento histórico que remete para a forma como o grupo em causa foi desqualificado, estigmatizado, até destruído ou quase, no passado, pela colonização, a escravatura, o genocídio ou o etnocídio, caso em que estão menos directamente conotadas por uma temática social. Outras vezes ainda, a diferença constitui como que uma inversão da deficiência física ou mental, resulta do esforço de pessoas deficientes ou vítimas de uma doença grave para serem reconhecidas no seu combate pessoal e colectivo contra a doença ou a deficiência, para participarem na vida da comunidade e, eventualmente, obterem uma maior legitimidade para as formas de invenção cultural que tal participação implica, por exemplo a linguagem gestual no caso dos surdos-mudos<sup>10</sup>. É essencial fazer a distinção entre quatro grandes lógicas da diferença cultural<sup>11</sup>

A primeira é a dos grupos que preexistiam à sociedade considerada e que esta, mais ou menos, tentou erradicar: Aborígenes da Austrália e Índios da América, por exemplo. Neste caso, a afirmação identitária articula frequentemente um vivo sentimento de anterioridade e portanto de legitimidade histórica com a consciência de ter sido vítima de práticas que associam a inferiorização social com a destruição étnica. Ainda que se trate de uma situação muito diferente, a escravatura dá azo, sob muitos pontos de vista, a orientações que se aproximam desta primeira lógica

<sup>10</sup> Sobre estas questões permitam-me remeter para as minhas duas publicações: *La Démocratie à l'épreuve Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris: La Découverte, 1993; *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris: La Découverte, 1996.

<sup>11</sup> Para uma distinção muito próxima, ver Will Kymlicka (1995) *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon

A segunda lógica é a do acolhimento, isto é, a da chegada de populações imigradas que transportam as suas tradições e a sua cultura de origem as quais não abandonam necessariamente

Uma terceira lógica é a da reprodução que significa que, no seio da sociedade considerada, grupos cuja experiência remete para uma cultura mais ou menos antiga se esforçam por a manter viva, por lhe assegurar vitalidade, dinamismo e perenidade, apesar da dissolução que resulta, nomeadamente, da centralização estatal, do dinheiro, do mercado e, de forma mais global, da moderna vida económica e política

Uma quarta lógica, certamente decisiva, é a da produção. É próprio das nossas sociedades, contrariamente ao que se pensa, tenderem muito mais para a transformação cultural do que para a homogeneização por impacto da globalização da economia ou da internacionalização da cultura de massas de hegemonia americana. A diferença cultural é assim fruto de uma invenção permanente na qual as identidades se transformam e se recompõem sem que exista qualquer princípio de estabilidade definitiva ainda que as identidades mais recentes se modelem por vezes na forma das antigas, como é o caso das correntes que reinventam o islão no seio das sociedades ocidentais

As três primeiras lógicas que distinguimos são, elas próprias, constantemente penetradas e informadas pela quarta e o conjunto dos processos em que as identidades culturais se afirmam deve ser prioritariamente pensado na perspectiva da mudança e da invenção, mais do que na do acolhimento ou da reprodução. O que significa que não se pode opor modernidade e tradição como fazem a sociologia clássica e o pensamento evolucionista: os progressos da modernidade não se podem ler à luz do regresso à tradição. Pelo contrário, o fortalecimento das diferenças, que muitas vezes inventam a tradição de que se reclamam, traduz o próprio funcionamento da modernidade. Quanto mais este fenómeno se desenvolve, mais ele marca a entrada numa era nova, numa sobremodernidade se se quiser, na qual as nos-

As sociedades produzem formas diversificadas de tradições e, mais amplamente, identidades culturais mais ou menos instáveis e sempre susceptíveis de decomposição e de recomposição

## 2. Tensões

As diferenças culturais formam um conjunto heterogêneo. Seria artificial postular a sua unidade e, por exemplo, afirmar que elas remetem para um e mesmo combate. No entanto elas partilham numerosos pontos em comum e, nomeadamente, o que pode ser chamado um princípio de bipolaridade. Todas elas, com efeito, são susceptíveis de se situarem na tensão entre duas orientações principais.

Por um lado, qualquer identidade cultural é definida pelo que a separa das outras identidades, por uma fronteira que aqueles que pretendem proteger a sua especificidade tentam tornar tão estanque quanto possível. Assim, uma primeira orientação possível no seio de uma identidade consiste em privilegiar tudo o que mantenha a sua integridade, o que pode levar às formas extremas de diferencialismo, ao fundamentalismo, ao integrismo, bem como a comportamentos de violência, de sectarismo e de comunitarismo.

Por outro lado, qualquer pessoa que se identifica com uma identidade particular e vive numa sociedade aberta e democrática pode ter a preocupação de se libertar do seu particularismo para participar plena e exclusivamente na vida da comunidade, económica, política e culturalmente. Uma segunda orientação possível resulta assim da tendência do actor para se afastar da identidade particular com que poderia ser identificado e contribuir para a sua dissolução.

Em certos casos, estes dois pólos desenham um espaço conflitual, tensões que atravessam não só a colectividade em causa, mas também cada um dos seus membros e que se resolvem por

equilíbrios instáveis, mas que nem por isso deixam de ser equilíbrios; noutros casos, o desequilíbrio é grande, as tensões transformam-se em ruptura, as lógicas de fragmentação levam a melhor com o que implicam, para uns, de assimilação à sociedade no seu conjunto e, para outros, de riscos de radicalização e fechamento comunitarista. Em todos os casos, os grupos culturais, como acentua Anne Phillips (1996), constituem entidades não homogêneas e qualquer definição que os essencialize é susceptível de reforçar a sua exclusão e enfraquecer a sua capacidade de debate e mobilização.

### **3. Individualismo e diferença cultural**

Sem dúvida que não é novidade chamar a atenção para o individualismo das sociedades modernas nas suas duas dimensões, a primeira remetendo para o desejo das pessoas de participarem na modernidade, acedendo ao dinheiro e ao consumo de mercado, mas também à educação e à saúde, eventualmente ao trabalho e ao emprego ou à vida política, a segunda relacionando-se com a subjectividade individual, o desejo de se constituírem em sujeitos, construir a sua própria existência, definir as suas escolhas sem subordinação a normas ou papéis pré-determinados.

O sujeito moderno, nesta perspectiva, mantém uma relação paradoxal com as identidades culturais colectivas. Por um lado, com efeito, pode desejar poder participar nelas, poder identificar-se com uma colectividade singular, com uma memória, uma língua, uma religião, um percurso colectivo e não ser por isso menosprezado, estigmatizado por práticas que se aparentam ao racismo. A auto-estima passa neste caso pela estima do grupo, pelo seu reconhecimento. Mas, por outro lado, o sujeito é reticente a qualquer dependência muito forte, não aceita ser unicamente o que o grupo lhe ordena que seja, o que a identidade

lhe atribui, recusa perder ou até limitar a sua liberdade pessoal por causa da sua identidade colectiva, quer que esta resulte de escolha e não de obrigações prescritas por uma qualquer *ascription*.

Em certos casos, o individualismo do sujeito confronta-se abertamente com a identidade colectiva ou parece totalmente incompatível com ela; é o que acontece em particular quando um islamismo radical nega às mulheres a igualdade que prescrevem os direitos humanos. Mas, noutros casos, a articulação do sujeito individual e da identidade colectiva é possível, como é o caso daquela jovem islamista que, entrevistada na Turquia por uma das minhas estudantes, lhe explicou que acha normal que se chegue virgem ao casamento mas que se o seu noivo lho exigir recusará casar com ele: a virgindade é escolha sua, e é decisão sua o respeito por essa prescrição<sup>12</sup>.

Quer se trate dos direitos humanos ou da subjectividade individual, o tema da diferença cultural nas sociedades democráticas está em permanente confronto com o do individualismo que ela não pretende esvaziar, negar ou minimizar, sob pena de abrir o caminho a práticas mortíferas para a democracia. O multiculturalismo, como resposta aos desafios colocados pela existência da diferença cultural, não pode esquivar-se ao tema do sujeito singular, que trabalha e constrói e reconstrói as subjectividades colectivas.

## FILOSOFIA POLÍTICA E ÉTICA

O multiculturalismo é uma resposta, não a única, e constitui portanto um dos temas dos debates em que se jogam as nossas concepções da justiça social, da igualdade e da democracia. John

<sup>12</sup> De forma mais ampla, sobre este aspecto, que só na aparência é paradoxal, da relação das jovens mulheres muçulmanas com a subjectividade moderna, ver os trabalhos de Nilüfer Göle e nomeadamente, *Musulmanes et Modernes*, Paris: La Découverte, 1993.

Rex (1986) é, a este propósito, bastante crítico: «*O multiculturalismo, escreve ele, é um ideal social e político socialista. A grande dificuldade é que sob este nome pode ser defendida uma alternativa fraudulenta que separa o multiculturalismo da igualdade de oportunidades.*»

### 1. Um espaço de debate

O debate sobre o espaço desejável da diferença cultural nas nossas sociedades é balizado por quatro pólos principais

O primeiro é o da assimilação. Repousa essencialmente na ideia de que o universalismo dos direitos individuais é a melhor resposta aos riscos de discriminação implicados em qualquer categorização das pessoas em bases colectivas e, nomeadamente culturais. Nesta perspectiva, a existência de uma esfera pública neutra que apenas reconhece indivíduos é uma garantia de protecção, de igualdade e de liberdade para as pessoas. Nas suas versões mais radicais, esta orientação tem como projecto retirar os indivíduos do universo dos seus particularismos culturais, minoritários, percebidos portanto como necessariamente estreitos e mais ou menos fechados sobre si mesmos, de maneira a fazê-los aceder aos valores universais da nação e da cidadania. Os procedimentos podem ser relativamente suaves, mais incitativos do que imperativos; mas pode acontecer que cheguem ao etnocídio: na Austrália, até aos anos 50, arrancavam-se às famílias as crianças aborígenes para as colocar em internatos ou outras instituições do mesmo tipo, de maneira a assegurar a sua ruptura com o meio familiar e cultural e com o pretexto de lhes permitir aceder à modernidade.

Um segundo pólo é o da tolerância que admite os particularismos no espaço privado e até no espaço público na medida em que eles não causem problemas com as suas exigências, as suas reivindicações ou, simplesmente até, a sua visibilidade. Esta ten-

dência introduz uma grande maleabilidade face à rigidez da tendência precedente. É mais pragmática e menos ideológica, mais centrada nas realidades concretas do que nos princípios.

Um terceiro pólo, que corresponde à acepção que nós retemos do termo multiculturalismo, consiste em navegar entre os riscos do enclausuramento das minorias em guetos e o da sua dissolução por assimilação. Implica que se tente conciliar as exigências do particularismo cultural e as do universalismo em matéria linguística, religiosa e de educação, ou de acesso ao bem público, ao emprego, ao alojamento. Este pólo pode ser chamado do reconhecimento, em referência a Charles Taylor. Já não se trata de tolerar a diferença cultural mas de proceder a um equilíbrio articulado, com certeza difícil de estabelecer e de manter, entre o respeito da diferença e o dos direitos e valores universais. «A questão das diferenças culturais não se coloca no que respeita à aplicação do *habeas corpus*, por exemplo», escreve Charles Taylor (1994: 83), que defende aliás uma política do reconhecimento na qual cada cultura deve beneficiar duma presunção que faz dela qualquer coisa eventualmente mas não necessariamente importante, com o mesmo valor que outras. A procura de uma «voz média» é, com efeito, um esforço profundamente democrático já que o que dela se espera, com a presunção e a análise que ela implica, «não é que decida peremptoriamente e de maneira inautêntica sobre a igualdade de valores, mas que esteja aberta ao estudo cultural comparativo para deslocar os nossos horizontes para novas combinações» (*op cit*, 1994: 98).

Por fim, um quarto pólo conduz ao comunitarismo, com a ideia de que é possível assegurar a coexistência de comunidades no seio de um mesmo espaço político, na medida em que existam regras bastante estritas (eventualmente impostas ou geridas por um poder estrangeiro ou longínquo) que fixem o jogo das relações intercomunitárias e o da partilha e acesso ao poder. A literatura das ciências políticas, quando se interessou por diver-

sas fórmulas de pluralismo, formulou desde há muito tempo modelos como o da *consociação*, pensado por David Apter ou A Lijphart, que remetem para este tipo de orientação. Acrescentemos que esta definição do comunitarismo que faz pensar no modelo otomano e que ilustra também bastante bem a experiência do Líbano antes da guerra civil e ainda hoje, afasta-se sensivelmente do *communitarianism* de que voltaremos a falar mais adiante e que é uma ampla corrente de pensamento, mais próxima do nosso terceiro pólo que do quarto.

Dum país a outro, de uma tradição intelectual a outra, de uma cultura política nacional a outra, a definição destes quatro pólos que balizam o espaço do debate sobre o multiculturalismo pode variar. Mas, no seu conjunto, ela parece ser bastante geral na sua abrangência, evitar os perigos do etnocentrismo e valer, por exemplo, tanto para as experiências anglo-saxónicas como para a experiência francesa. Assim, em França, não é difícil situar um autor como Emmanuel Todd próximo do primeiro pólo, Dominique Schnapper como ilustrando perfeitamente o segundo e nós próprios, tal como vários pesquisadores do CADIS, ou ainda Norbert Rouland, posicionando-nos próximos do terceiro pólo. Nenhum daqueles que acreditam na democracia e nos princípios da República se aventura pelo quarto pólo, sendo certamente o etnopsiquiatra Tobbi Nathan um dos que dele se aproxima (Todd, 1991, 1994; Wieviorka *et al.*, *op cit*; Rouland *et al.*, 1996; Tobbi Nathan, 1994). Do lado anglo-saxão, um autor como Joseph Raz, embora deixando de lado a perspectiva comunitarista (no sentido do nosso quarto pólo) distingue nitidamente também três orientações possíveis, que correspondem exactamente às que acabámos de evocar: a tolerância (*toleration*), as políticas fundadas apenas sobre o direito individual (que nós chamamos assimilação) e o que, como nós e em termos próximos dos nossos, ele chama *multiculturalismo* (Raz, 1994).

## 2. O lugar do sujeito no debate sobre a diferença

No entanto e ainda que esta representação do debate sobre a diferença<sup>13</sup> seja relativamente superficial, é, paradoxalmente, uma formulação ainda mais simples, organizada em volta de uma alternativa que permite avançar na reflexão. Esta formulação procede a partir de duas posições que distinguem nitidamente *liberals* e *communitarians*. Oposição cujo ponto de partida, novo ou renovado, foi dado pelas discussões a partir da «Teoria da justiça» de Jonh Rawls (1971) e que põe frente a frente aqueles que exigem que se respeite mais os particularismos culturais no espaço público e aqueles que vêem nisso um perigo, uma fonte de regressão política. Cultura, paixões, emoções de um lado, razão do outro: prioridade do «bem» sobre o «justo» para uns, do «justo» sobre o «bem» para outros; consideração pelas relações e pelos contextos históricos em que se inscrevem os seres humanos para pensar a justiça social e o direito para os primeiros, apelo a princípios abstractos e universais para os outros. Uma literatura abundante parece, à primeira vista, opor dois pontos de vista irredutíveis.

No entanto, se olharmos de mais perto, constatamos que neste debate filosófico um ponto pelo menos, particularmente importante do ponto de vista das nossas preocupações, aproxima mais do que opõe os melhores participantes de ambos os lados: ambos se interrogam sobre as condições mais favoráveis à formação do sujeito individual, ao seu desenvolvimento, à sua afirmação nas nossas sociedades em que ninguém nega que podem existir diferenças culturais. Doutrous pontos de vista, a oposição poderá ser forte mas neste o que está em causa é comum, a interrogação é formulada do mesmo modo. Para os

<sup>13</sup> Para uma outra representação em torno de quatro pólos principais, mais abstracta, ver Amy Gutmann (1993), que distingue o relativismo cultural, o relativismo político, o universalismo compreensivo e o universalismo deliberativo.

*communitarians*, a formação do sujeito individual, numa tradição intelectual que nos faz retroceder a Herder e Hegel, implica que a criança possa referir-se a uma cultura onde vai beber os recursos de dignidade e auto-estima, exige portanto que as culturas minoritárias sejam reconhecidas e não menosprezadas: só assim o indivíduo que a elas se refere pode fazer a aprendizagem da liberdade e constituir-se em sujeito. O que é uma posição particularmente interessante do ponto de vista do multiculturalismo já que defende as identidades particulares em si mesmas, em nome dos valores universais e, mais precisamente, do sujeito individual Charles Taylor, ainda que, como parece, evite definir-se a si próprio explicitamente como «multiculturalista», é certamente o pensador mais importante deste ponto de vista e não é indiferente que ele evoque fortemente Frantz Fanon para quem o colonizado, para existir, tem de se desembaraçar das imagens depreciativas que os colonizadores a si próprio lhe impuseram.

Por outro lado, os *liberals* (o termo de *libertarians* que se encontra nestes debates remete para uma corrente pouco importante entre os *liberals*, que pode ser classificada de radical e que é representada, nomeadamente, por Robert Nozick) consideram que a aprendizagem da razão e a constituição dos indivíduos em sujeito não têm necessidade de se apoiar em culturas do tipo étnico ou racial que, pelo contrário, correm o risco de ser factor de enclausuramento dos indivíduos, ao mesmo tempo que fariam correr grandes riscos à sociedade no seu conjunto. Nesta perspectiva, os indivíduos são formados e as suas preferências definidas independentemente da sua pertença à sociedade, ou melhor, eles são sujeitos não porque participam de fins partilhados por uma comunidade, mas porque podem, ou poderão, comportar-se livremente como consumidores no mercado, como cidadãos na vida política. Aqui, os princípios de justiça, ou, se se preferir, os direitos, devem ser fixados independentemente de qualquer concepção do bem, sem ter em conta as instituições ou as comunidades que modelam a sociedade tal como ela aparece concretamente.

A discussão entre *liberals* e *communitarians* entra num impasse quando se discute sobre os meios, caso em que se opõem, uns em nome dum universalismo abstracto, os outros aproximando-se do comunitarismo, ao passo que é possível uma aproximação entre ambos no que diz respeito à formulação de um fim comum, a produção social de sujeitos. Os dois campos têm a sua unidade na referência ao sujeito e perdem-na quando se fecham na oposição irreduzível do universalismo contra o comunitarismo. O que constitui um convite muito geral a construir o debate em torno de três pólos e não de dois: a fim de tentar conciliar o inconciliável, o universal e o particular, tanto a reflexão como a acção devem transitar por um terceiro termo, o sujeito.

Esta via foi recentemente explorada por Alain Touraine, que explica: «Foi precisamente por a resposta liberal e a resposta comunitariana serem inaceitáveis ou insuficientes que introduzi as noções de Sujeito e de movimento social» (1997: 174). Esta via é mais satisfatória do que todos os esforços feitos no sentido de tentar navegar entre as duas orientações, admitindo que elas são incompatíveis teoricamente, mas considerando possível conciliá-las na prática, circulando de uma à outra sem cair no monopólio de qualquer uma delas, para gerir de forma pragmática o que, como diz Amitai Etzioni (que se coloca sob a bandeira dos *communitarians*), remete para uma «contradição entre a necessidade de ordem da sociedade e a exigência de autonomia dos indivíduos» (1996). Nesta segunda resposta evita-se dizer simplesmente que se é *communitarian* ou *liberal*, escreve Michael Walzer (1994), procura-se ser sobretudo mais um ou outro, em função do que o equilíbrio exige. Mas é claro que este pragmatismo simpático que parece aproximar sob vários pontos de vista<sup>14</sup> as diferentes perspectivas, leva a uma enorme confusão, que, como

<sup>14</sup> O que é acentuado nomeadamente por Jeffrey Friedman (1994) *The politics of Communitarianism*, *Critical Review*, vol. 8, 2, pp. 197-339

escreve Philippe de Lara no *Dicionário de filosofia política* na rubrica «Comunidade e comunitarismo», faz com que «o debate assume a forma de um emaranhado de questões e de argumentos em que as teses ontológicas e as posições políticas se entrecruzam» e que os temas se «estendem sem solução de continuidade da filosofia do raciocínio prático aos problemas contemporâneos do estatuto das "minorias" ou da crise do Estado de Providência» e «ainda que a pertença dos protagonistas do debate a um ou ao outro campo, comunitário ou liberal, seja muito clara [...], ela não é, no entanto, uma posição nítida, como Antigos e Modernos»<sup>15</sup>

O debate filosófico tem muito a ganhar em instalar-se em categorias renovadas nas quais o tema do sujeito merece um lugar central. Começamos assim a perceber um aspecto decisivo dos debates sobre o lugar da diferença nas democracias: a necessidade de introduzir um terceiro termo, o do sujeito, entre o universalismo abstracto e o do diferencialismo, para ultrapassar o choque frontal entre estes dois pontos de vista e os articular entre si.

### 3. Recusa de discutir: a experiência francesa

A versão francesa do debate sobre a diferença é largamente dominada, desde o final dos anos 80, pelos defensores de um «republicanismo» que oscila entre assimilacionismo e tolerância e acusa os que são favoráveis ao reconhecimento e a um multiculturalismo equilibrado de fazerem o jogo do comunitarismo por ingenuidade ou por ignorância. A promoção de uma imagem

<sup>15</sup> *Dictionnaire de philosophie politique*, direcção de Philippe Raynaud e Stéphanie Rials, Paris, PUF, 1996. Pode encontrar-se outra apresentação do debate entre *communitarians* e *liberals*, igualmente excelente, em Will Kymlicka no *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, direcção de Monique Canto Sperber, Paris, PUF, 1996. Existem aliás numerosas publicações consagradas a esta questão.

pura e dura da República pode ser em parte explicada pela longa história deste país, feita de combinação e confronto dos princípios da assimilação republicana e do diferencialismo afirmado na historiografia nacional (por exemplo, ao fundar a história da França a partir da imagem duma guerra de raças entre Francos de origem germânica, antepassados da nobreza e galoromanos, antepassados dos viajantes<sup>16</sup>) Ela é também e sobretudo explicada pela evolução social recente que faz com que a República seja cada vez menos capaz de honrar as suas promessas de igualdade e de fraternidade – que valem estas palavras para os milhões de abandonados da mudança, desempregados, trabalhadores precários, excluídos ou vítimas do fracasso escolar; que querem elas dizer também para as vítimas do racismo crescente? No debate sobre a diferença, o discurso da República funciona muitas vezes, ao mesmo tempo, como mito e como ideologia, promete conciliar de maneira abstracta, encantatória e irreal o que na realidade não é conciliável, desenvolvendo uma imagem artificial do presente, mas também do passado; e permite aos que o promovem a defesa de interesses de que eles não têm necessariamente consciência, por exemplo, quando se trata de, a coberto da defesa da República e da sua escola pública, continuar a promover um elitismo escolar que só aproveita a uma fracção reduzida da população. Virado para o passado, o «republicanismo» avança para o futuro às arrecuas e, paralisando tanto mais a reflexão sobre as mudanças culturais e o lugar que reclamam quanto são fantasmáticas ou tratadas de maneira falaciosa as comunidades que invoca, em grande parte, enquanto que só excepcionalmente, ou acessoriamente, são invocadas as mais activas. Pretende-se assim que é o Islão o responsável pela passagem de certas comunidades facilmente identificáveis com o islamismo, da delinquência e da violência ao mais mortífero terrorismo. Ora as violências juvenis nos bairros da rejeição são,

<sup>16</sup> Ver Amselle, Jean Loup (1996)

antes de mais, o resultado de jovens dessocializados e sem ligações religiosas particulares e o islamismo radical não une senão uma pequena parte dos muçulmanos de França. Por outro lado a obsessão do comunitarismo quase não se exprime a propósito dos portugueses ou das populações vindas da Ásia que vivem de forma bem mais comunitária que muitas outras imigrações

### OS LIMITES DO MULTICULTURALISMO

À primeira vista, o multiculturalismo poderia constituir uma forma de conciliação de princípios universais – o direito, a razão – e de valores particulares, evitando tanto os impasses do universalismo abstracto, negador das diferenças como as derivas do comunitarismo, factor de violência intercomunitária e de restrição da autonomia pessoal para os que dele procedem. Para funcionar, necessita portanto de dispositivos democráticos capazes de avaliar a forma como as diferenças em questão se apresentam na cena pública e de as debater na base de conhecimentos reais. Tais dispositivos têm de tornar possível evitar tanto a tirania simples da maioria, para utilizar a célebre fórmula de Tocqueville, como a tirania das minorias, como disse Philippe Raynaud parodiando Tocqueville. Mas um multiculturalismo, ainda que bem temperado, na expressão de Alessandro Ferrara (1995), será capaz de responder a todos os problemas que levantámos, a começar pelos que têm a ver com a própria natureza das diferenças para as quais é necessário manter abertas oportunidades de reconhecimento? Uma resposta relativamente concreta e pragmática, como a sugerida por Ronald Dworkin a propósito da *affirmative action*, pode ser tentadora. Não há nenhum princípio susceptível de se opor à *affirmative action*, explica ele, a partir da distinção entre questões pragmáticas e questões de princípio, portanto «os autênticos problemas que (ela) coloca são de ordem exclusivamente política. É preciso examinar caso a caso os diversos sistemas de

*cotas e de preferências, é preciso comparar os custos e benefícios que eles representam concretamente para a sociedade em vez de os avaliar à luz dos princípios* (Dworkin, 1996: 6)

Mas antes de chegarmos, eventualmente, a uma tal atitude, convém que examinemos um certo número de dificuldades.

### **1. O espaço de aplicação duma política multiculturalista**

Tornar possível a implementação de uma política multiculturalista exige a especificação dos particularismos culturais a que ela tem de responder. Neste aspecto a experiência americana da *affirmative action* constitui um aviso a ter em consideração: tendo sido proposta à partida por uma minoria bem precisa, os Negros, o seu princípio estendeu-se, sob diversas pressões militantes, a todas as espécies de outros grupos, a tal ponto que se tornou quase um princípio geral, o que certamente contribuiu para lhe retirar força. Como vimos, quer se trate da religião, da etnia, da nação de origem, do género, etc., a diversidade dos particularismos culturais é considerável. Para um multiculturalismo ao mesmo tempo justo e eficaz deve-se preconizar um quadro restritivo e relativamente homogêneo, limitado por exemplo apenas à etnicidade, ou um quadro aberto capaz de aceitar a heterogeneidade das diferenças a encarar politicamente e propondo um princípio fundamental de funcionamento da vida democrática, em vez de apenas uma modalidade de tratamento de problemas bem delimitados? No primeiro caso, o multiculturalismo é mais fácil de aplicar mas arrisca-se a excluir grupos que poderiam legitimamente pretender dele beneficiar. No segundo caso, torna-se uma regra geral cuja aplicação corre o risco de se tornar delicada, até mesmo impossível e, em qualquer caso extremamente cara pois a prática do multiculturalismo faz apelo a um conjunto de políticas sociais que exigem esforços consideráveis próximos da experiência das pessoas no terreno.

Nem todos os particularismos culturais estão necessariamente adaptados a uma política multiculturalista ou desejam integrar a sua fórmula. Assim, Joseph Raz diz que são necessárias comunidades culturais estáveis que formem grupos respeitáveis e *flourishing*, viáveis, desejosos e capazes de se auto-perpetuarem em número não muito grande (Raz, 1994: 79) – o que nem sempre é o caso se se considerar, como ele faz, a imigração que pode provir de várias dezenas de países diferentes. Aquele autor acrescenta que estas comunidades têm necessariamente de ter confiança ou ser capazes de adquirir confiança no pluralismo dos valores e, em definitivo, na democracia: o que são muitas condições que, se fossem regulamentadas previamente, tornariam quase supérflua ou inútil a formulação do problema. Com efeito, para ter sucesso, o multiculturalismo, neste caso, implica uma sociedade bem mais pacificada e democrática, apesar das suas diferenças e nas suas diferenças, do que o é na realidade. O que é bem expresso por Amy Gutmann, para quem o multiculturalismo implica «o respeito mútuo face às diferenças intelectuais, políticas e culturais razoáveis. O respeito mútuo requer uma ampla boa vontade e uma capacidade de enunciar os desacordos, de os defender face àqueles com quem não se concorda, de marcar a diferença entre os desacordos respeitáveis e os que não o são e de conservar o espírito aberto a ponto de se modificar a opinião face a uma crítica bem argumentada. A promessa moral do multiculturalismo depende do livre exercício destas virtudes de discussão»<sup>17</sup> – o que reforça a ideia de que as condições iniciais de multiculturalismo são tais que o problema é praticamente resolvido antes de ser enunciado, ou que ele repousa na utopia de uma sociedade que já tenha sido capaz de dar forma ao seu projecto.

Certas comunidades que respondem aos critérios teóricos de uma política multiculturalista podem ser-lhe muito hostis. Assim,

<sup>17</sup> Amy Gutman, Introduction, in Charles Taylor (1994: 39)

na Austrália, entre os aborígenes e os Torres Straight Islanders há quem defenda que eles são os únicos autênticos habitantes do país, os primeiros, os únicos legítimos, que têm tão pouco a ver com as vagas recentes de imigração como com os britânicos e que recusam ser integrados na mesma visão duma sociedade multicultural. Ou ainda, constata-se em vários países da Europa nomeadamente, que existem imigrações provisórias feitas de pessoas e de grupos que escolhem viver só parcialmente no país de acolhimento e que têm como prática o regresso ao país de origem em intervalos mais ou menos regulares, ou de forma definitiva, após um período mais ou menos longo. Este neo-nomadismo, válido na Europa para numerosos turcos, gregos ou ex-jugoslavos ou para os africanos que aí praticam a *nôria*, quando é assumido pelos que o vivem, sem dúvida que faz apelo a uma outra política de multiculturalismo. A questão tem tanto mais importância quando remete de facto para o desgaste ou declínio da própria ideia de sociedade: o multiculturalismo como política só muito dificilmente pode ser pensado fora do quadro clássico da acção política que é dado pelo Estado e pela nação; ora nós sabemos que em numerosos países este quadro está enfraquecido, que o espaço das diferenças culturais e o do Estado ou da nação não coincidem necessariamente e que há o risco de ser difícil estabelecer a correspondência entre formas de gestão política da vida social nacional e realidades sociais e culturais que podem ser infranacionais, ou transnacionais, diaspóricas.

## 2. Um limite inultrapassável?

Uma vez que o multiculturalismo implica comunidades amplas, estáveis, viáveis, já constituídas e não muito numerosas, pode-se então considerar que ele só responde a uma pequena parte dos desafios lançados pela existência de diferenças culturais nas nossas sociedades. Estas não são todas da ordem da

reprodução e as que o parecem ser revelam-se, mais frequentemente do que se julga, em perpétuas mudanças enquanto que os particularismos culturais resultam, no essencial, da produção, da invenção. Eles não são necessariamente rígidos, desenhando um conjunto de normas, regras e modelos de comportamento que impregnariam os comportamentos dos que com eles se identificam, correspondendo então a uma essência ou quase<sup>18</sup>. Aliás os etnólogos ensinaram-nos a considerar que o que se descobre no terreno, apesar das aparências, não é necessariamente uma cultura estabilizada com forte espessura histórica, mas o último estágio de uma cultura. Em sociedades abertas e democráticas, em que estão necessariamente em contacto uns com os outros, até os particularismos mais próximos duma cultura antiga são objecto de incessantes transformações em que se fraccionam e recompõem. As identidades culturais, como diz Fredrik Barth (1995), estão em constante estado de fluxo, o que torna aleatória e até absurda qualquer tentativa de os representar em características estatísticas ou administrativas. Assim, constata-se que em França os jovens com origem na imigração da África do Norte foram qualificados de «Beurs» nos anos 80 – identidade inédita cuja origem não se conhece e que será talvez a inversão, num «verlan» em si mesmo renovado, da palavra «árabe»; para além disso, é cada vez mais amplamente utilizado o adjectivo «magrebino» para as populações com origem nessa imigração ou de «asiático» para as que vieram da Ásia, sem reparar que estes qualificativos não correspondem de maneira nenhuma à experiência identitária ou à definição da sua origem pelas pessoas a quem são aplicados. O paradoxo é que a mudança, que pode incluir importantes rupturas, não exclui de forma nenhuma uma eventual continuidade, inclusiva para identidades fortemente renovadas ou recompostas: o islão dos jovens em França, por exemplo,

<sup>18</sup> Para uma crítica dos *group essentialisms*, cf. nomeadamente, Carol Gould, «Diversity and Democracy: Representing Differences», in Seyla Benhabib (1996) (ed)

é muito diferente do dos seus pais e não deixa por isso de ser Islão (Khosrokhavar, 1997).

A primeira consequência duma tal análise é que o multiculturalismo só diz respeito a algumas diferenças culturais próximas das condições evocadas atrás, o que limita consideravelmente a sua abrangência. E a segunda consequência agrava a primeira. Com efeito, ao reconhecer identidades, uma política multiculturalista corre o risco não só de ser inoperante, mas também de chegar a um resultado contrário aos seus objectivos, rigidificando pelo reconhecimento o que, de outra forma, seria mudança e transformação, contribuindo para a reprodução do que é produção e invenção, e isto em proveito apenas de alguns elementos no seio do grupo considerado. Nesta perspectiva, o multiculturalismo é susceptível de fabricar ou de reforçar o poder de notáveis interessados na oferta política que ele lhes propõe. Torna-se uma força de conservadorismo e de clientelismo, enquanto que os notáveis em questão se dissociam progressivamente da população que pretendem representar, da sua experiência vivida, a menos que um outro fenómeno entre em acção, fenómeno em que a ordem e os meios se invertem e em que um grupo só se mantém para beneficiar de vantagens políticas ou económicas. Foi assim que, por exemplo, se assistiu à crítica de certos aspectos da *affirmative action* nos Estados Unidos, pela sugestão de que, em vez de contribuir com recursos para elevar o conjunto da população negra, ela assegura a promoção das suas classes médias, dissociando-as das classes populares cada vez mais desfavorecidas, distanciadas da «Black Bourgeoisie» que Franklin E. Frazier descreveu nos anos 60.

### 3. Diferença cultural e desigualdades sociais

Muito frequentemente, os problemas da diferença cultural são equacionados fazendo abstracção da questão social. Ora o reco-

nhecimento, a auto-estima e o respeito são problemas bem menos agudos para os grupos mais favorecidos ou até para os mais socialmente diversificados do que para os grupos mais desfavorecidos e que, aliás, muitas vezes, precisamente porque são socialmente desfavorecidos, têm dificuldade em afirmar-se ou mesmo de constituir-se culturalmente. Quando uma minoria participa activamente na vida económica do país, a sua diferença cultural não é tanto objecto de rejeição ou ignorância como quando ela é excluída ou marginalizada. É por isso que a apologia da diferença cultural tal como por vezes se encontra nas classes médias e no seio das elites, prolongada eventualmente pela das diferentes articulações que autoriza, «hibridismo», «hibridização», mestiçagens de todos os géneros, pode abrir a via para uma ideologia cheia de desprezo para com aqueles que não teriam oportunidade de poder ser «diferentes» ou mestiçados, nova variante de um cosmopolitismo em si mesmo susceptível de alimentar o racismo e o anti-semitismo dos «red necks» e outros «beaufs» (Friedman, 1997)<sup>19</sup>. A crítica do anti-racismo, tal como foi formulada em França, no essencial alimenta-se largamente deste tipo de derivas ideológicas.

O seu reconhecimento é tanto mais crucial e problemático quanto um grupo é socialmente desfavorecido, não pode ter real alcance a não ser que seja capaz de articular o social e o cultural. Que significado pode ter o reconhecimento cultural para as populações submetidas a forte exploração económica ou relegadas para bairros miseráveis e massivamente excluídas do mercado de trabalho? O multiculturalismo, se se reduzir a uma política do reconhecimento cultural sem se preocupar com a luta racial e social, arrisca-se a passar ao lado dos problemas mais

<sup>19</sup> Jonathan Friedman, (1997) «The hybridization of roots and the abhorrescence of the bush», in Featherstone and Iash (eds), forthcoming, *Spaces of Culture: City, Nation World*, e «Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Identity Porkbarreling», in Pnina Webner, Tarik Madood (eds), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Antiracism*, Londres: Zed Press

cruciais, como é o caso da pobreza dos *truly disadvantaged*, na expressão de William Julius Wilson a propósito dos Negros dos grandes guetos urbanos contemporâneos.

Com efeito, o multiculturalismo, se limitado apenas à cultura, corre constantemente o risco de aparecer como uma política ao serviço de grupos já socialmente bem colocados, ou como uma política desadequada às dificuldades especificamente económicas e sociais de grupos para quem o reconhecimento não é necessariamente uma prioridade ou, em todo o caso, a única prioridade. Daí que, para estar de acordo com as questões que pretende tratar, ele tenha de ser integrado numa política mais larga, ao mesmo tempo social e cultural, ou ser ele próprio uma articulação de medidas sociais e culturais que permitam, como diz Joseph Raz, «*quebrar os laços entre pobreza, sub-educação e etnicidade que impedem o respeito das identidades culturais dos grupos desfavorecidos*» (1994: 79). Caso contrário, ele constitui um discurso e uma prática pelo menos desmembrados, desarticulados, ligados aos interesses de grupos dominantes ou à boa consciência dos que confundem o respeito cultural e a gestão das dificuldades sociais – um centrismo ao serviço da Academia ou da finança, no dizer dos defensores do multiculturalismo «crítico»<sup>20</sup> – podendo até tornar-se num radicalismo protestatário, um esquerdismo hiper crítico.

## Conclusão

É assim bem extensa a questão a que uma política de multiculturalismo deveria responder, já que comporta várias dimensões indissociáveis na prática. Em democracia, ela remete para a

<sup>20</sup> Para este tipo de crítica, cf. por exemplo «The Chicago Studies Group, Critical Multiculturalism», in D. I. Goldberg, *op cit*, p. 114-139 e, no mesmo volume, Terence Turner, «Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it?», pp. 406-425.

necessidade de ter em conta as diferenças culturais que procedem, umas de grupos estáveis e reconhecidos, mas outras de agrupamentos mais ou menos estáveis que nem por isso deixam de exigir ser reconhecidos; ela exige que o reconhecimento seja proposto, facilitado, ou pelo menos debatido, por forma a assegurar a sua compatibilidade com os valores universais mas sem ser brutalmente imposto a grupos ou pessoas a quem poderá não convir. Coloca-se em sociedades onde o tema do sujeito se torna central e aparece como um critério essencial de apreciação de tal forma que, para além do simples reconhecimento dos grupos em causa, a legitimidade e a pertinência de uma eventual política multiculturalista provêm do contributo que ela pode trazer aos sujeitos individuais e tem a ver com a sua capacidade de permitir a cada vez mais pessoas que se constituam em sujeitos cada vez mais autónomos, tornando-se capazes de fazer as suas próprias escolhas e comunicar cada vez melhor com os outros. Para além disso, a questão é ao mesmo tempo cultural e social, o que faz da resposta desejada uma articulação necessária de luta contra a exclusão e as desigualdades sociais e de reconhecimento cultural, ao mesmo tempo que pode ser esperado que ela constitua um factor positivo de desenvolvimento económico para a sociedade em causa.

Todas estas condições modelam um desafio imenso para as democracias e não é seguro que aquilo a que se chama multiculturalismo esteja à altura do que está em jogo. Podemos sem dúvida recusar as críticas mal informadas, as que, por exemplo, reduzem a *affirmative action* às cotas, ou o multiculturalismo no seu conjunto à *affirmative action*. A verdade é que uma avaliação do programa lançado em 1989 na Austrália em matéria de participação dos membros dos grupos minoritários (nas instituições onde se decide a política, na Justiça, na Polícia, na Defesa, entre quadros superiores, nas artes, nos média, no desporto...) mostra que nenhuma medida se baseia em cotas (Ingليس, 1996: 49). Podemos também, com maior cepticismo, interrogar-nos sobre

como transcrever, em concreto, uma inspiração multiculturalista capaz de evitar tanto os engolhos de um universalismo abstracto, negador das diferenças culturais, como os do comunitarismo, para que sempre têm tendência de derrapar: até que ponto se deve ensinar a língua de origem e valorizar a cultura específica das crianças originárias da imigração, ao mesmo tempo que se os ajuda a entrar na língua e na cultura da sociedade de acolhimento<sup>21</sup>? Até que ponto são desejáveis instituições separadas e quais as suas regras de contacto com outras instituições? Será necessário institucionalizar o multiculturalismo ao mais alto nível, na Constituição, como um dado fundamental, conferir-lhe o estatuto de corpo de leis, ou antes dar-lhe o de recomendações políticas de carácter fortemente incitativo?

Mas para além destes problemas práticos, a questão que se mantém em aberto é a de saber se convém apelidar de «multiculturalistas» as políticas e orientações que eventualmente respondem às condições que acabámos de enunciar. A nossa conclusão será muito prudente.

Na medida em que uma política claramente estabelecida toma a seu cargo certas identidades colectivas, as mais estáveis, as que melhor autorizam os seus membros a fazer a aprendizagem da autonomia individual, ou a aceitar o caminho nesse sentido, o multiculturalismo constitui uma resposta adaptada. Com efeito, porquê rejeitar culturas, forçá-las a anularem-se ou a fecharem-se numa esfera puramente privada se elas de maneira nenhuma põem em causa a democracia, o direito ou a razão?

Pelo contrário, face aos fluxos e às mudanças incessantes pelas quais se produzem e se transformam em grande parte as identidades modernas, face a fenómenos tão moventes e lábeis, o multiculturalismo, na medida em que repousa sobre uma representação completamente outra da diferença cultural, é mais

---

<sup>21</sup> Para um balanço das respostas práticas que neste domínio foram dadas pelas políticas de inspiração multiculturalista, cf. por exemplo Kogila Moodley (1991)

um perigo do que uma resposta convincente. Mais vale, neste caso, inventar outro vocabulário ou redescobrir categorias mais clássicas, no centro das quais se situam as noções de sujeito<sup>22</sup> e de democracia. O problema é então o de promover uma política do sujeito e de fazer funcionar mecanismos democráticos capazes de testar, como diz Taylor, a presunção de que uma identidade merece existir em pleno ainda que seja de maneira provisória ou efêmera. Dito de outra maneira, trata-se de ter em conta a cultura no que ela tem de não essencial, de invenção, de instituinte e não de instituído, em todas essas dimensões que fazem com que ela surja como outras tantas interrogações novas e não só como o relicário de um passado mais ou menos autêntico e como que traduza correntes que são outros tantos apelos ao sujeito pessoal e não somente afirmações identitárias mais ou menos reduzidas a uma essência. Dar possibilidades à invenção cultural e à carga de subjectividade que ela veicula não é o mesmo que respeitar as identidades que existem e que se tentam manter, ainda que os dois registos tenham constantemente tendência a misturar-se. Nesta perspectiva pode-se aceitar a ideia de que é necessário ir além do multiculturalismo, um pouco no espírito da sugestão de David A. Hollinger (1995) quando fala de uma América *postethnic*, mas na condição de se ter em conta que nem todos os actores «postétnicos» têm a possibilidade de escolher a sua identidade e que esta lhes é por vezes brutalmente imposta pelo olhar do outro<sup>23</sup>. O reconhecimento das diferenças culturais na sua renovação permanente e a recusa de as definir de uma vez por todas, associado ao reconhecimento de que as desigualdades e exclusão sociais exigem políticas que

<sup>22</sup> Encontra-se esta expressão em Robert Fraisse (1995)

<sup>23</sup> Cf Nathan Glazer que sublinha, a propósito de D. Hollinger, que a sua perspectiva favorece as afirmações voluntárias e que ele *«não toma em consideração a condição dos afro-americanos, cuja identidade é não querida, para quem a comunidade de descendência define uma comunidade de destino a que eles não podem escapar, cujos conhecimentos e valores morais estão profundamente enraizados no sangue e na história»*, *op cit*, p. 160

valorizem a troca, a comunicação e exigem debates em que os pontos de vista minoritários e inéditos possam ser ouvidos e examinados com serenidade, o que remete para um espírito ou cultura democrática. A palavra multiculturalismo remete demasiado para a imagem de simples coexistência democrática de culturas já estabelecidas, para que a possamos adoptar plenamente. Teve a sua utilidade na formação de debates decisivos mas está hoje, senão gasta, pelo menos datada.

### Referências Bibliográficas

- AMSELLE, Jean-Loup (1996) *Vers un multiculturalisme français L'empire de la coutume*, Paris: Aubier
- BARIH, Fredrik (1995) 'Ethnicity and the concept of culture', in Douglas R. Imig and Pamela Slavsky (eds), *Non violent Sanctions and Cultural Survivals Seminars*, Center for International Affairs, Harvard University
- CASILES, Stephen (1994) 'Democracy and Multicultural citizenship: Australian debates and their relevance for Western Europe', in Rainer Baubock (ed) *From Aliens to Citizens*, Aldershot: Avebury.
- CASILES, Stephen (1997) 'Multicultural Citizenship: a response to the dilemma of globalisation and national identity', *Journal of Intercultural Studies*, vol 18, 1, pp 5-22
- CAWS, Peter (1994) 'Identity: cultural, transcultural, multicultural', in David Theo Goldberg (ed) *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell: Oxford (U.K.) e Cambridge (USA), p 371-182
- DWORKIN, Ronald (1996) *Une question de principe*, Paris: PUF
- ETZIONI, Amitai (1996) 'Presidential Address, The Responsive community: a communitarian perspective', *American Sociological Review*, vol 61, Fev, pp 1-11
- FERRARA, Alessandro (1996) 'Multiculturalism bem temperato e democrazia', in Franco Crespi e Roberto Segatori, *Multiculturalismo e democrazia*, Roma: Donzelli, pp 195-204
- FRAISSE, Robert (1995) 'Pour une politique des sujets singuliers', in F. Dubet e M. Wieviorka (dir) *Penser le sujet Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, pp. 551-564

- FRIEDMAN, Jeffrey (1994) 'The politics of Communitarianism', *Critical Review*, vol 8, 2, pp 197-339
- GIAZER, Nathan (1997) *We are all multiculturalists now*, Cambridge: Mass, Harvard University Press
- GOLDBERG, David Theo (1994) *Multiculturalism A critical reader*, Oxford(UK), Cambridge(USA): Blackwell
- GOULD, Carol (1996) 'Diversity and Democracy: Representing Differences', in Seyla Benhabib (ed) *Democracy and Difference Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press., p 171-186
- GUTMAN, Amy (1993) 'The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics', *Philosophy and Public Affairs*, vol 22, 3, pp 171-206
- HOLLINGER, David A. (1995) *Postethnic America Beyond Multiculturalism*, Nova Iorque: Basic Books
- INGLIS, Christine (1996) *Multiculturalism New Policy Responses to Diversity*, Most, UNESCO
- JUTEAU, Danièle (1993) 'Multiculturalisme canadien et interculturel québécois', Colóquio ENS de Fontenay-Saint-Cloud, *L'individu et ses cultures*, Paris: I Harmattan
- KHOSROKHAVAR, Farhad (1997) *L'Islam des jeunes*, Paris: Flammarion
- KYMLICKA, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon
- MOODLEY, Kogila (1991) 'Transcending Multiculturalism: the Internationalist Challenge', *Innovation*, vol 4, 2, pp 315-320
- NATHAN, Tobbi (1994) *L'influence qui guerit*, Paris: Odile
- NOBLET, Pascal (1993) *L'Amérique des minorités Les politiques d'intégration*, Paris: I Harmattan
- PHILLIPS, Anne, (1996) 'Dealing with Difference: A Politics of Ideas, or a Politics of Presence?', in Seyla Benhabib (ed), *Democracy and Difference Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, pp 139-152
- RAYNAUD, Philippe, RIAIS, Stéphanie (1996) (dirs) *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris: PUF
- RAZ, Joseph (1994) 'Multiculturalism: a liberal perspective.', *Dissente*, 67-79
- REX, John, (1986) 'The Concept of a Multi-Cultural Society', in Milton Keynes *Race and Ethnicity*, Londres: Open University Press
- ROULEND, Norbert et al (1996) *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF
- IAYLOR, Charles (1992) *Rapprocher les solitudes*, Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval

- TAYLOR, Charles (1994) [1992] *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris: Aubier
- TURNER, Terence (1994) 'Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it?', in D. I. GOLDBERG, *Multiculturalism A critical reader*, Oxford (UK), Cambridge (USA): Blackwell, 406-425
- TODD, Emmanuel (1991) 'Le destin des immigrés', in Dominique Schnapper, *La France de l'intégration*, Paris: Gallimard
- TODD, Emmanuel (1994) *La Communauté des citoyens*, Paris, Gallimard
- TOURAINÉ, Alain (1997) *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris: Fayard
- VASTA, Ellie (1993) 'Multiculturalism and Ethnic Identity: the Relationship between Racism and Resistance', *ANZIS*, vol 29, 2, pp 209-225
- VASTA, Ellie e CASTLES, Stephen (1996) (orgs), *The Teeth are smiling The persistence of racism in multicultural Australia*, Sydney: Allen and Unwin
- WALZER, Michael (1994) 'Multiculturalism and Individualism', *Dissent*, pp 185-191
- WIEVIORKA, Michel (1997) (org) *Une Société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris: La Découverte/Poche