

O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora


No momento em que desejo, estou pedindo para ser levado em consideração. Não estou meramente aqui-e-agora, selado na coisitude. Sou a favor de outro lugar e de outra coisa. Exijo que se leve em conta minha atividade negadora na medida em que persigo algo mais do que a vida, na medida em que de fato batalho pela criação de um mundo humano – que é um mundo de reconhecimentos recíprocos.

Eu deveria lembrar-me constantemente de que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção dentro da existência.

No mundo em que viajo, estou continuamente a criar-me. E é passando além da hipótese histórica, instrumental, que iniciarei meu ciclo de liberdade (1).

VALTER ROBERTO SILVÉRIO é professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos.

1 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, London, Pluto, 1986, pp. 216, 229, 231. Esta versão tem introdução de Homi Bhabha.



A política multicultural e seus compromissos com a diversidade eclodiram de uma história de luta conflituosa e da resistência organizada pelas minorias em sua busca incessante da transformação da sociedade. Nessa longa caminhada, mesmo os momentos interpretados como de acomodação e de integração podem ser relidos como espaços temporais de rearranjo estratégico na exigência de justiça social. Assim, para alguns autores, embora o termo multiculturalismo ou política multicultural apareça, com maior frequência, no início dos anos 70, ele poderia recobrir, em uma leitura retrospectiva, parte da história do Ocidente, especialmente, a partir do século XVIII, com a emergência das ciências sociais como disciplinas de investigação.

De acordo com este raciocínio, o multiculturalismo tem sido um aspecto da ciência social ocidental moderna que tem seus progenitores na ciência moral e social grega, como os próprios modernistas sublinham ao se referirem à sua descendência. Por exemplo, Isócrates, com seu pan-helenismo fanático, empregava uma visão multicultural para incitar os gregos a renunciarem à democracia em troca de uma cruzada pela dominação mundial. Seu contemporâneo, Aristóteles, forneceu elementos para justificar a escravidão, a subordinação das mulheres e para a construção de uma hierarquia de ordem constitucional distintiva pela recorrência e/ou insinuação a leis naturais oriundas da diversidade cultural. Platão está associado, para alguns, à origem de um discurso terapêutico moral que, aparentemente, informa os defensores da eugenia cultural. Na era cristã, os exemplos dos horrores causados pela diversidade cultural e os terrores praticados em nome da sua extinção são numerosos para serem detalhados (Robinson, 1996, pp. 388-9).

Assim, para Robinson, por exemplo, existe um multiculturalismo pré-moderno presente no pensamento e nas práticas dos gregos que influenciou, posteriormente, um multiculturalismo em que a diversidade cultural passa a ser interpretada dentro de uma hierarquia de superioridade e inferioridade racial ou étnica, que originou regimes familiares como escravidão, colonialismo e imperialismo. Relações e processos sociais que, com maior ou menor intensidade, impulsionaram e reforçaram a idéia de que os indivíduos considerados “superiores” estariam, a partir do contato físico sexual, sujeitos a reproduzirem seres biologicamente regredidos. Ao mesmo tempo estariam ainda vulneráveis a uma contaminação cultural em suas relações com os grupos ou indivíduos “inferiores”. Essas situações de contato cultural e os processos e relações decorrentes delas têm preocupado a imaginação intelectual dos agentes civilizatórios nos últimos dois séculos. Somam-se, a essas preocupações, a de desvendar os discursos sobre alteridade desenvolvidos mesmo antes do aparecimento do Oeste como uma episteme. De fato, esses discursos pré-modernistas e modernistas permitiram práticas que legislaram a moderna narrativa multicultural, posicionando o Oeste como a civilização e a Europa branca como a agência consciente de desenvolvimento histórico humano. Conseqüentemente, o multiculturalismo atual, núcleo de uma enorme controvérsia, especialmente nos Estados Unidos, é anti/pós-modernista, isto é, pode ser visto como uma terceira variante a qual pretende contestar a afirmação epistêmica do multiculturalismo modernista e de seu progenitor. Se o contexto foi antigo, medieval ou mais recentemente sistema-mundo, o multiculturalismo pré-modernista e o modernista são, aparentemente, discursos que pretendem dissimular prerrogativas de poder, dissimular a humanidade do Outro, dissimular as terríveis estratégias políticas de subordinação (Robinson, 1996, p. 389).

Para Giroux, o termo multiculturalismo como tantos outros com amplos significados é multiacentuável e deve ser duramente

desafiado quando definido como parte do discurso essencialista ou de dominação. O desafio que o termo apresenta é marcado pelo caminho no qual tem sido apropriado por várias correntes e posições ortodoxas de pensamento. Para esse autor, na perspectiva liberal contemporânea, por exemplo, o multiculturalismo denota um pluralismo desprovido de contextualização histórica. Quanto às especificidades das relações de poder, os liberais retratam uma visão de luta cultural na qual as contradições fundamentais envolvendo raça, classe e gênero podem ser harmonizadas dentro da estrutura predominante de relações de poder. Isso significa dizer que, para muitos conservadores, o multiculturalismo tem significado uma força despedaçadora, desestabilizadora e perigosa na sociedade americana (Giroux, 1996, p. 336). Para alguns críticos, tem sido tomado como um *slogan* para promover uma identidade política essencializada e várias formas de nacionalismo e etnicismos. Em resumo, o multiculturalismo pode ser definido através de uma variedade de constructos ideológicos e de significados como um terreno de luta em torno da reformulação da memória histórica, da identidade nacional, da representação individual e social e da política da diferença.

Nesse sentido, em oposição à perspectiva conservadora e, também, contrário à ênfase liberal sobre a diversidade individual, Giroux propõe ou visualiza um multiculturalismo insurgente ou rebelde que deve focalizar as diferenças grupais, a maneira pela qual as relações de poder funcionam na estruturação das identidades étnicas e raciais (Giroux, 1996, p. 337). Além disso, diferenças culturais não podem ser vistas como meramente assimiláveis no interior de uma cultura comum ou através do controle das esferas econômica, política e social que restringem a cidadania plena aos grupos dominantes. Como bem observa Bhikhu Parekh, multiculturalismo não significa simplesmente pluralidade numérica de diferentes culturas, mas um espaço comunitário que é criado, garantido e encorajado dentro do qual diferentes comunidades são capazes de crescer no seu

próprio ritmo. Ao mesmo tempo, significa a criação de um espaço público no qual essas comunidades são capazes de interagir, enriquecendo a vivência cultural e criando um novo consenso cultural no qual possam reconhecer os reflexos de suas próprias identidades (Bhabha e Parekh, 1989, p. 4).

A definição de Parekh aparentemente evita a noção de multiculturalismo como um pluralismo superficial. Permite identificar os desafios presentes no desenvolvimento de um novo espaço público, do ponto de vista dos defensores dessa nova política multicultural.

A tentativa de mapeamento realizada até aqui torna possível realçar alguns problemas relevantes ou nucleares e as propostas ou sugestões para sua resolução, presentes no debate em torno do multiculturalismo. A exigência de reconhecimento da diversidade cultural e de um tratamento igualitário na convivência das várias etnias e/ou raças que edificaram e constituem o espaço público de uma sociedade multirracial é o primeiro de tais problemas. Talvez porque signifique um imperativo para os defensores do multiculturalismo. Ao descrever o segundo problema, pode-se dizer que a política multicultural anti/pós-moderna identifica, nos atuais donos do poder (homens brancos), a origem da sexização e da racialização das relações e instituições sociais, incluindo as ciências. Como resultado, a sociedade contemporânea trata diferencialmente ou exclui as mulheres e os não-brancos das várias dimensões da vida social. Esse fato impõe a necessidade urgente de uma reestruturação radical das instituições e da forma de gestão do poder na sociedade, de modo a permitir a participação efetiva das minorias em novas formas de regulação social que contemple seus interesses distintos. Nessa afirmação reside o terceiro problema. Por último, uma efetiva política multicultural do ponto de vista multiculturalista deve-se assentar na construção de um novo currículo escolar que inclua a contribuição das diferentes culturas sem privilégio ou destaque de nenhuma em especial, e na construção de um novo espaço público, onde a

diversidade seja a regra e não objeto de perseguição ou mesmo destruição.

Assim expostos, os problemas e tensões que circundam as disputas em torno do multiculturalismo permanecem descontextualizados. Daí a necessidade de se recorrer a alguns textos que possam explicitar, do ponto de vista do pensamento social, a origem de algumas polêmicas e dilemas presentes no debate atual. Nesse sentido, por um lado ganha relevância a relação entre a idéia de reconhecimento e a construção da identidade individual ou grupal e, por outro lado, o multiculturalismo, enquanto uma linguagem crítica de denúncia, procura desvendar as conexões entre racismo, monoculturalismo e supremacia branca.

O RECONHECIMENTO E A IDENTIDADE

De acordo com Taylor, contemporaneamente, um expressivo número de correntes políticas defende a necessidade e, às vezes, a exigência de reconhecimento. Essa necessidade ou exigência tem aparecido, em primeiro plano, formulada de muitas maneiras: em nome dos grupos minoritários ou “subalternos”, em algumas formas de feminismo e no que hoje se denomina de política do “multiculturalismo” (Taylor, 1996, pp. 75-106). Nessas situações, a exigência de reconhecimento torna-se premente devido aos supostos nexos entre o reconhecimento e a identidade, expressão que designa a habilidade do homem para observar suas próprias ações, perceber suas experiências e emoções, conhecer o que ele é (auto-identidade).

Como esse processo faz parte de um espaço compartilhado, é preciso lembrar ainda a identidade voltada para os outros. Ter uma identidade supõe não apenas ter o conhecimento do que a pessoa é, mas também o conhecimento que os outros fazem dela (identidade para os outros). Há uma relação de identidades tão profundamente estabelecida que, entre essas duas situações, deve haver um mínimo de concordância.

Seguindo sua argumentação, Taylor mostra que a tese implícita sustentada por esses grupos é que nossa identidade se molda, em parte, pelo reconhecimento ou pela ausência deste e, freqüentemente, pelo falso reconhecimento dos outros. Assim, um indivíduo ou grupo de pessoas pode sofrer verdadeiro dano, uma autêntica deformação, se as pessoas ou a sociedade que os rodeia se comporta como reflexo, mostrando-lhe um quadro limitativo, degradante ou depreciativo de si mesmo. O falso reconhecimento ou a falta de reconhecimento pode ser uma forma de opressão que aprisiona alguém em um modo de ser falso, deformado e reduzido (Taylor, 1996, p. 75).

Dessa forma, pode-se compreender melhor por que, em alguns casos, grupos feministas sustentam que as mulheres, nas sociedades patriarcais, foram induzidas a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas, internalizando sua própria inferioridade. De modo análogo, pode-se estabelecer uma relação com os negros sobre os quais a sociedade branca projetou, durante várias gerações, uma imagem deprimente, imagem que muitos não conseguiram deixar de adotar. Nessa linha de raciocínio, a própria autodepreciação se transforma em um dos instrumentos mais poderosos da opressão. A primeira tarefa a ser posta em execução deverá consistir em liberar-se dessa identidade imposta e destrutiva.

Um argumento similar tem sido usado atualmente com relação aos índios e aos povos colonizados em geral. Tal argumento sustenta que, a partir de 1492, os europeus projetaram nesses povos uma imagem inferior, “incivilizadora”, e mediante a força da conquista lograram impor essa imagem aos conquistados. A figura depreciativa emblemática dos aborígenes utilizada para exemplificar é a de Caliban. Dentro dessa perspectiva, o falso reconhecimento pode infligir sérios danos às suas vítimas, pois o reconhecimento não é apenas uma cortesia que se deve fazer aos outros, mas uma necessidade humana vital.

Apesar do uso atual, os discursos do reconhecimento e da identidade podem ser localizados na importante obra de Hegel

intitulada *Fenomenologia do Espírito*, especialmente na discussão em torno da “Dialética do Senhor e do Escravo” (2) (Hegel, 1977, capítulo 4). No entanto, segundo Taylor, é possível retroceder no tempo e identificar duas grandes mudanças sociais relacionadas entre si cujo desdobramento preparou o terreno para a generalização do discurso do reconhecimento e da idéia de identidade no sentido anteriormente colocado. A primeira mudança consistiu no colapso de uma sociedade baseada em hierarquias socialmente estabelecidas; a segunda, como consequência da anterior, foi a emergência de uma sociedade baseada na noção de igual dignidade dos seres humanos, acompanhada do ideal de construção de uma sociedade democrática. Dito de outra forma, um tratamento igual, digno e indiscriminado, é compatível somente com uma cultura democrática e vice-versa. Assim, o discurso do reconhecimento e da identidade está inextricavelmente vinculado a essas mudanças que resultam, por um lado, na emergência do indivíduo e, por outro, na conformação do liberalismo (Taylor, 1996, p. 76).

Desse modo, a idéia de reconhecimento dá lugar a uma nova interpretação da identidade individual em surgimento. Desde então, pode-se falar de uma identidade individualizada, particularmente minha e que eu descubro em mim mesmo. Esse conceito surge com o ideal de ser fiel a mim mesmo, ao meu peculiar modo de ser. Então, é possível falar da identidade como ideal de “autenticidade”. Na origem dessa doutrina está a idéia de combater uma opinião rival e, nesse sentido, o conhecimento do bem e do mal é questão de calcular as consequências, particularmente aquelas ligadas ao castigo e à recompensa divina. Recorrendo a uma analogia, Taylor mostra que, anteriormente, ao final do século XVIII, Deus ou a idéia de Deus era considerada essencial e plena. Porém, hoje, a fonte com a qual se deve entrar em contato se encontra no que há de mais profundo em nós mesmos. Esse fato é parte essencial do enorme giro subjetivo característico da cultura moderna; é uma nova forma de interioridade na qual chegamos a pensar em nós mesmos como seres com

2 Esse é um texto difícil e característico do método hegeliano. Ele inspirou amplamente as análises contemporâneas sobre as relações do eu com o outro. Na luta de duas consciências, Hegel analisa simultaneamente a relação de dois “eu” e a relação de cada eu com sua própria vida. O “senhor”, aquele que é vitorioso no combate, aceitou arriscar a vida. Por conseguinte, ele é mais do que ela, por sua coragem colocou-se acima dos objetos comuns da necessidade e da existência empírica. O vencido, aquele que se rendeu, tem medo de perder a vida. Por conseguinte, ele é, de início, escravo da vida e de seus objetos empíricos. Torna-se também escravo do senhor que o conserva (*servus* = conservado) a fim de ler em seu olhar temeroso e submisso o reflexo de sua vitória, a fim de se fazer reconhecer como consciência. Hegel quer dizer que o senhor não é senhor “em si”, mas por meio de uma mediação, isto é, uma relação. O senhor se define por uma relação com o escravo e por sua relação com os objetos que depende, ela própria, da relação com o escravo. No ponto de partida, o senhor domina os objetos de necessidade, posto que no campo de batalha ele se mostrou corajoso, superior à sua vida, portanto, aos objetos das necessidades. Secundariamente, o senhor domina os objetos por mediação do escravo que trabalha, isto é, que transforma os objetos materiais em objetos de consumo e de fruição para o senhor. Graças ao trabalho do escravo, a relação do senhor com a coisa é uma relação de simples gozo que equivale à negação da coisa.

profundidade interna (Taylor, 1996, p. 77).

Em certo sentido, pode-se observar uma continuidade e intensificação do desenvolvimento das idéias que se iniciaram com Santo Agostinho, para quem o caminho até Deus passava por nossa autoconsciência.

Em Rousseau, esse contato íntimo que o homem tem consigo mesmo é mais fundamental do que qualquer opinião moral, ele o chamou de “o sentimento de existência” (Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, “Cinquième Promenade”, in *Oeuvres Complètes* (Paris, Gallimard, 1959, 1, p. 1047, citado por Taylor, op. cit., p. 78).

Outro desenvolvimento dessas idéias encontra-se em Herder, que é o principal articulador da idéia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano, isto é, cada pessoa tem sua própria “medida” (Herder, 1877-1913, vol. 13, p. 291, citado por Taylor, op. cit., p. 78). Essa idéia penetrou muito profundamente na consciência moderna. É considerada, portanto, uma idéia nova para a ciência. Antes do século XVIII, nada levava a pensar que as diferenças entre os seres humanos tivessem esse tipo de significação moral. Há certo modo de “ser humano” que é o meu modo. No entanto, essa idéia atribui uma importância nova à fidelidade que eu devo a mim mesmo. Se não sou fiel a mim mesmo, estou desviando-me de minha vida, estou perdendo de vista o que é, para mim, ser humano. É esse o poderoso ideal moral que chegou até nós. Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel a minha própria originalidade, algo que só eu posso articular, que é minha propriedade. Essa é a interpretação do moderno ideal de autenticidade e dos objetivos de auto-realização e autoplenuidade que esse ideal procura sustentar. Herder apresenta essa concepção de originalidade em dois planos: a) no âmbito individual, o “eu” está entre outros indivíduos; b) no plano grupal, estão os povos que transmitem sua cultura para outros povos. Da mesma forma que as pessoas, um povo deve ser fiel a si mesmo. Nisso consiste sua cultura. O colonialismo europeu deve anular-se para dar aos povos do que hoje chamamos o Terceiro Mundo sua oportunidade de ser eles mesmos, sem

obstáculos. Pode-se reconhecer aqui a idéia seminal do nacionalismo moderno (Herder, op. cit., citado por Taylor, 1996, p. 78).

Na verdade, Taylor quer demonstrar que tanto o ideal de autenticidade como a noção de dignidade surgem, em parte, da decadência da sociedade hierárquica, onde o que hoje chamamos de identidade dependia, na maioria das vezes, da própria posição social. O nascimento de uma sociedade democrática não anula por si mesmo esse fenômeno, pois as pessoas continuam a se definir pelo papel social que desempenham. Entretanto, *o que é novo no argumento de Herder é que o meu modo de ser não pode mais derivar da sociedade e sim internamente*. Em substituição a essa perspectiva monológica que aparece em Herder, Taylor propõe uma interpretação dialógica das diferentes linguagens humanas que estão na base da formação de nossa identidade e da nossa exigência de reconhecimento.

A importância do reconhecimento hoje é universalmente reconhecida tanto no plano íntimo ou individual quanto no plano social. No primeiro caso, existe a consciência de como a nossa identidade pode ser bem ou mal formada no curso de nossas relações com os outros significantes. No segundo caso, contamos com uma política ininterrupta de reconhecimento igualitário. Dessa forma, o discurso do reconhecimento opera tanto na esfera privada ou íntima, onde se deve compreender que a formação da identidade tem lugar em um diálogo permanente com os outros significantes, quanto na esfera pública, onde a política do reconhecimento igualitário tem desempenhado um papel cada vez maior. Algumas teorias feministas trataram de mostrar os vínculos existentes entre ambas as esferas (3). Taylor se propõe a tratar da esfera pública para demonstrar que o conceito de autenticidade se desenvolve a partir de um deslocamento do acento moral, isto é, originalmente a voz interior era importante porque nos dizia o que era correto e o que devíamos fazer. Estar em contato com nossos sentimentos morais importava como meio para alcançar o fim: atuar com retidão. O deslocamento é, precisamente, quando es-

3 Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, Yale University Press, 1989; Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon, 1988.

tar em contato com nossos sentimentos passa a ter uma significação independente e decisiva para atuar no plano social. Este indivíduo em surgimento torna-se visível em duas matrizes do pensamento social, associadas aos nomes de Kant e Rousseau que, segundo Taylor, influenciaram duas perspectivas distintas de liberalismo que podem ser, com alguma dificuldade, identificadas contemporaneamente (Taylor, 1996, p. 85).

Tais perspectivas colocam, de modo radicalmente diferente, o que deve ser reconhecido como igual e digno nos seres humanos e, também, por que caracterizam a sociedade ou os objetivos desta, de modo distinto. Em Kant, cujo emprego do termo dignidade constitui uma das primeiras evocações, o que inspira respeito em nós é nossa condição de agentes racionais, capazes de dirigir nossas vidas por meio de princípios (Taylor, 1996, p. 84). Dessa forma, o que aqui se considera valor é um potencial humano universal, uma capacidade compartilhada por todos os seres humanos. Em Rousseau, conhecido como o pensador que inaugurou a política da dignidade igualitária, a chave para um Estado livre parece ser a rigorosa exclusão de toda diferenciação de regras. De acordo com esse autor, três coisas parecem inseparáveis na constituição das bases universais das capacidades humanas: liberdade (não-dominação), ausência de regras diferenciadas e um denso propósito comum. Todos os homens devem depender da vontade geral para que não surjam formas bilaterais de dependência. Sob a égide da vontade geral, todos os cidadãos virtuosos serão honrados por igual.

Esta nova crítica do orgulho, adotada por Hegel, tornou célebre sua dialética do senhor e do escravo. Contra o velho discurso do orgulho, Hegel considera fundamental o fato de que só podemos florescer na medida em que somos reconhecidos. Toda consciência busca o reconhecimento de outra consciência, e isso não é sinal de uma falta de virtude. Sob essas condições, a luta pelo reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória no regime de reconhecimento recíproco entre iguais. Segundo Taylor, Hegel segue Rousseau quando loca-

liza este regime em uma sociedade informada com um propósito comum, em que o “eu” é “nós” e “nós” é “eu” (Hegel, 1977, p. 110).

Assim, a política do reconhecimento igualitário tem duas significações bastante distintas relacionadas. Isto é, com a passagem dos títulos honoríficos para a idéia de dignidade sobreveio uma perspectiva política de caráter universalista, pressupondo a igual dignidade de todos os cidadãos, e o conteúdo dessa política foi a igualação dos direitos e dos títulos. Mesmo quando consideramos todos os tipos de crítica e as diferentes interpretações, o resultado último é que o princípio de cidadania igualitária é hoje universalmente aceito. O exemplo mais recente de sua universalização é o movimento dos direitos civis nos Estados Unidos na década de 60. Por contraste, a segunda mudança, o desenvolvimento do conceito moderno de identidade, fez surgir a política da diferença. Desde logo, também a identidade tem uma base universalista que, na visão de Taylor, causa sobreposição e confusão entre ambas as políticas.

Dito de outro modo, com a política da dignidade igualitária, o que se estabelece pretende ser universalmente o mesmo, ou seja, um “conjunto” idêntico de direitos e imunidades. Com a política da diferença, o que se pede que seja reconhecido é a identidade única do indivíduo ou do grupo, o fato de ser distinto de todos os demais. Essa condição de ser distinto tem sido “esquecida”, não focalizada, objeto de explicações obscuras assimiladas por uma identidade dominante. Essa assimilação, segundo Taylor, é o principal pecado contra o ideal de autenticidade. Hoje, a condição de ser distinto está subjacente ao princípio de igualdade universal como uma exigência. Assim, aqueles que reivindicam a política da diferença, freqüentemente, denunciam discriminações e alocações à cidadania de segunda classe, isto é, têm como “referência” o princípio da igualdade universal, o que significa um ponto de enclave na política da dignidade (Taylor, 1996, pp. 89-94).

Dentro dessa perspectiva, a política da diferença emerge da política da dignidade e impõe a um reconhecimento da especi-

ficidade, imprimindo um significado radicalmente novo a um velho princípio.

A política da dignidade igualitária se apóia na idéia de que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito; o que está em causa aqui é a condição dos homens enquanto agentes racionais. É esse potencial, e não o que cada pessoa fez de si, o que assegura a cada indivíduo merecido respeito. No caso da política da diferença, também se pode dizer que encontra seu fundamento no potencial universal, isto é, o potencial de moldar e definir nossa própria identidade como indivíduo e como cultura. Essa potencialidade deve ser respeitada em todos por igual e não igualmente. No contexto intercultural, surgiu recentemente uma exigência poderosa: a de tratar com igual respeito todas as culturas. As críticas à dominação européia ou à dominação dos brancos são dirigidas no sentido de que eles não apenas suprimem senão, o que é pior, não valorizam as outras culturas.

A questão central é que esses dois modos de política, que compartilham o conceito básico de igualdade e de respeito, entram em conflito. Para um, o princípio de respeito igualitário exige que se trate às pessoas de forma cega à diferença. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito está centrada no que é igual em todos, isto é, em nosso potencial racional. Para o outro modo de política, é necessário reconhecer e fomentar a particularidade. A reprovação que o primeiro faz ao segundo é, justamente, que este viola o princípio de não-discriminação. A reprovação que o segundo faz ao primeiro é que este nega a identidade quando impele e constrange as pessoas para introduzi-las em um molde homogêneo que não lhes pertence. Em um aprofundamento da crítica, a reprovação vai mais adiante, pois afirma que esse conjunto de princípios, cegos à diferença, e supostamente neutros – da política da dignidade igualitária – é, na realidade, o reflexo de uma cultura hegemônica. Dessa forma, somente as culturas minoritárias ou subalternas são constrangidas a assumir uma forma que lhes é alheia. Por conseguinte, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças não só é desuma-

na, na medida em que suprime as identidades, senão também porque, de uma forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatória.

Nesse sentido, o multiculturalismo anti-pós-moderno tem por objetivo a desconstrução das hierarquias ao defender o mesmo valor para as vidas e tradições de todas as pessoas, independente de raça, etnicidade, gênero, orientação sexual ou qualquer outra condição. A origem das diferenças e a natureza das relações inter e entre grupos são explicadas historicamente pela dominação de um grupo freqüentemente considerado como hegemônico. Dessa forma, o movimento pelos direitos civis dos negros norte-americanos surge como o principal evento histórico ao questionar, por um lado, uma “democracia” racista, excludente e segregacionista, embora considerada modelo mundialmente, e, por outro, suas conquistas, ou, mais precisamente, seus desdobramentos, os quais estão na origem da exigência de uma nova política multicultural.

O MULTICULTURALISMO E O RACISMO

Como parte de uma linguagem crítica, portanto, o conteúdo central de um multiculturalismo insurgente preocupa-se em despir a supremacia branca de sua legitimidade e autoridade, possibilitando o desenvolvimento de uma noção de democracia radical em torno das diferenças que não são excludentes ou fixadas, mas que designam locais de luta aberta, fluida, podendo suprir as condições para a expansão da heterogeneidade e a possibilidade para diálogos críticos entre as diferentes comunidades políticas constituintes do espaço público (Mercer, 1992, p. 3).

Desse modo, o multiculturalismo está intimamente relacionado com o combate ao racismo individual ou institucional, na presença ou na ausência do discurso biológico ou do discurso cultural sobre a raça. Entre 1956 e 1966, os negros americanos foram além do Movimento pelos Direitos

Civis e se voltaram para a consciência negra, impulsionando segmentos brancos – incluindo as primeiras feministas, estudantes, ativistas antiguerra, gays e lésbicas – a começarem, também, a transformar suas idéias e experiências políticas na direção de suas próprias demandas de mudança.

Para alguns autores, a visão de C. Wright Mill da *sociological imagination*, de 1959, foi inspirada diretamente na filosofia política dos Estudantes para uma Sociedade Democrática (SDS), expressa na Declaração de Port Huron de 1962 (Lemert, 1993, p. 17). Em 1963, Betty Friedan lança *The Feminine Mystique*, marcando o nascimento do feminismo pós-Segunda Guerra Mundial. Nesse mesmo ano, negros e brancos começaram a ler Frantz Fanon, o grande teórico do mundo colonial. Aparentemente, esse autor influenciou substantivamente algumas lideranças do Black Power e, também, todo o debate em torno das consequências da opressão racial no mundo colonizado e da existência de uma relação do tipo colonial entre negros e brancos nos Estados Unidos (Walters, 1984, pp. 209-32).

A preocupação central de Fanon em seus escritos era desvendar os aspectos destrutivos da experiência colonial, mostrando como essa situação era absurdamente desumana, tanto psicológica quanto sociologicamente. No primeiro caso, Fanon analisa os efeitos da inferiorização racial e cultural no plano individual; no segundo, procura demonstrar como a economia, a política e toda a vida social de um povo colonizado está controlada através do recurso à violência policial e/ou militar (Fanon, 1952, 1961, 1968). A única saída para um indivíduo ou povo colonizado e, portanto, racial e culturalmente inferiorizado é a conquista da liberdade através de um processo revolucionário.

Desse modo, aparentemente o racismo como um produto da ideologia sancionada “cientificamente” da desigualdade entre as raças surge como um importante móvel na busca de uma nova sociedade. Assim, o pan-africanismo, as lutas de libertação na Ásia e na África, o movimento pelos direitos civis dos negros americanos e a ação



afirmativa são momentos fundamentais na luta contra a supremacia branca baseada na opressão e no genocídio. Ao mesmo tempo, tais acontecimentos proporcionaram um alargamento do horizonte democrático.

Fanon demonstra que, na situação colonial e para o “homem” não-branco de modo geral, existe uma inversão dos três elementos constitutivos da dignidade igualitária e das bases de um Estado livre propostos por Rousseau, isto é, dominação (não-liberdade), presença de regras diferenciadas e diferentes propósitos entre colonizador e colonizado ou entre brancos e não-brancos.

Uma outra questão é que, diferentemente de Herder, para quem autenticidade implica, necessariamente, individualização da constituição da identidade, isto é, negação de qualquer forma de derivação societária, em Fanon se pode observar que tanto o homem considerado isoladamente quanto uma cultura são sempre resultado de uma sociogênese ou, mais precisamente, produto de relações socioeconômicas e políticas.

A revolta contra a ordem colonial, a luta contra formas imperialistas de conhecimento, “transforma espectadores humilhados com sua não essencialidade em atores privilegiados com a grandiosa clareza histórica sobre eles” (Fanon, 1968, p. 36). Mas essa insurgente afirmação do não-essencial em suprema autoridade, essa verdadeira insurreição foucaultiana dos saberes subjulgados não é, segundo Fanon, guia para a recusa do discurso do universal. Porque ele é capaz de conciliar o direito de particularidades com uma obrigação epistêmica e política, sem permitir ou sancionar um relativismo ético e epistemológico sobre a premissa de que o “discurso universalizante é o discurso do privilegiado” (Sekyi-Otu, 1996). Fanon realiza uma narrativa dramática onde explicita tanto uma crítica normativa à sociedade de seu tempo quanto à sua visão humanística revolucionária.

Dito de outra forma, para Fanon, a especificidade da situação colonial e de todas as relações assimétricas reside no fato de elas impedirem a aplicabilidade da noção de igual dignidade humana e, também, do regime de reconhecimento recíproco.

As antigas formas de hierarquias baseadas na origem social são transportadas para as sociedades coloniais e reproduzidas a partir da noção da existência de raças superiores e inferiores. É contra essa situação, contra esse desvio na realização do ideal da igual dignidade humana que Fanon luta e conclama todos aqueles que foram submetidos a essa forma de dominação a se rebelarem. Nesse sentido, a problemática de Fanon é saber como o homem pode realizar sua liberdade com sua experiência colonizada e sua razão racializada. Sekyi-Otu caracteriza Fanon como um homem, um intelectual, preocupado em contribuir para a descolonização da experiência e para a desracialização da razão. Ele está no centro do debate político contemporâneo em torno da importância do reconhecimento da inerente dignidade de todos os seres humanos e de suas diferentes formas de expressão socioculturais (Sekyi-Otu, 1996).

As primeiras iniciativas de colocar em prática as idéias defendidas pelos multiculturalistas ocorreram no início da década de 70, quando, em 1972, o governo canadense anunciou o primeiro ministério de Estado para o multiculturalismo com o objetivo político exposto um ano antes, de promover e realçar a diversidade cultural e, ao mesmo tempo, trabalhar para a eliminação do racismo na sociedade mais ampla. O anúncio foi acompanhado da declaração de que os grupos minoritários seriam auxiliados em sua preservação e participação a partir da remoção das barreiras culturais. Como o Canadá, os Estados Unidos também têm populações indígenas, um legado de imigração e grande diversidade cultural, mas o multiculturalismo tem uma história e significado um pouco diferente. Neste último país, o termo foi cunhado no final dos anos 1980, referindo-se a um novo tipo de pluralismo cultural que visa estimular a inclusão de membros de grupos minoritários em todas as esferas ou posições de poder decisório da vida pública americana.

A bibliografia especializada aponta para uma das diferenças marcantes do atual pluralismo em relação ao seu predecessor

do início do século; este último foi concebido por alguns sociólogos como uma resposta para a massiva imigração daquele período. O multiculturalismo dos anos 80 e 90 tem sido defendido e desenvolvido por membros e ativistas das minorias culturais para fazer justiça ao que foi visto e interpretado como a continuidade de um padrão injusto de exclusão. O termo, de acordo com seus proponentes, tem sido constantemente amplificado, incluindo membros de vários grupos marginalizados, tais como mulheres e pessoas com inaptidão ou invalidez. Usado sem maior precisão definicional, em seu sentido ordinário, na conversação cotidiana, multiculturalismo pode se referir simplesmente à consciência da diversidade cultural americana. Nesse sentido, multiculturalismo significa um composto de várias culturas.

De acordo com essa definição, muitos estados nacionais modernos são multiculturais por apresentarem uma pluralidade de etnias e identidades sociais, como, por exemplo, os Estados Unidos, que se auto-proclamam uma nação de imigrantes.

Aparentemente, um dos principais desafios enfrentados pelas sociedades multiculturais, em geral, e pelos Estados Unidos, em particular, tem sido como negociar os dilemas inerentes a grupos de pessoas culturalmente diversas. Opiniões acerca de como resolver os problemas da diversidade cultural separam aqueles que são a favor do pluralismo cultural daqueles que advogam a assimilação. As discordâncias entre tais opiniões podem ser percebidas a partir do debate em torno da reforma do currículo da escola pública no estado de Nova York. Uma proposta apresentada no início dos anos 90 para introduzir uma perspectiva afrocêntrica no currículo escolar recebeu fortes acusações de etnocentrismo ao contrário, acompanhadas de uma avaliação, aparentemente desdenhosa, dos educadores proponentes. Diane Ravitch, na época formalmente assistente da Secretaria da Educação do governo americano, queixava-se amargamente acerca do que ela classificava como a “guerra sobre o então chamado eurocentrismo” no currículo de Nova York,

e o historiador Arthur Schlesinger Jr. se somava às vozes queixosas em seu *The Disuniting of America* (4), argumentando ser um desatino sustentar que as tradições ocidentais não eram mais influentes ou importantes que as outras na vida americana.

Um dos articuladores do chamado currículo *rainbow* e um dos principais defensores da perspectiva afrocêntrica tem sido Molefi Asante, da Temple University, que observou, acerca da controvérsia, que Ravitch e outros detratores da proposta não conheciam muito bem quais seriam as tradições não-ocidentais, considerando-as como menos significantes. Molefi Asante também chamava atenção para a referência depreciativa feita por Ravitch em relação à inclusão da história da Iroquois League, uma federação pré-colonial de índios americanos, em Nova York. Na discussão sobre a inclusão desta Liga no novo currículo, Ravitch pensava que os leitores “poderiam se espantar com aquela inclusão”, como se sua obscuridade comprovasse sua própria indignação de acordo com Asante (Asante, 1993, pp. 85-97). Isso porque, aparentemente, Ravitch desconhecia a importância dos índios ingênuos do seu próprio estado. Ataques e disputas à parte, esse episódio é ilustrativo dos problemas que envolvem o debate em torno do que era, do que é e do que deve ser a sociedade americana, focalizando o espaço escolar ou acadêmico, especialmente o currículo como o lugar em que as contendas entre multiculturalistas e monoculturalistas podem ganhar algum sentido e visibilidade.

Para os multiculturalistas, o currículo americano tem tradicionalmente excluído a contribuição de vastos setores humanos, tais como as mulheres e minorias étnicas, omitindo seus conhecimentos e sabedoria. Isso tem permitido a continuidade e permanência de uma exagerada avaliação das idéias e realizações do Ocidente Europeu. Desse modo dois problemas que levantam um conjunto de questões estão em jogo aqui. O primeiro diz respeito ao etnocentrismo ou à crença de que sua própria cultura é a melhor, neste caso específico, a afirmação endossada por Schlesinger e Ravitch de que as realizações culturais européias são mais importantes do que quaisquer outras. O segundo

4 Arthur Schlesinger Jr., *The Disuniting of America*, Knoxville, Whittle Communications, 1992. Esse autor ganhou o prêmio Pulitzer por seus livros *The Age of Jackson* (1945) e *A Thousand Days* (1965). Esses trabalhos, somados a outros, colocaram o referido autor entre os principais historiadores americanos.

problema, extensão do anterior, ganha visibilidade na afirmação de que a maioria dos americanos partilha amplamente de um conjunto de valores e experiências, produtos de uma cultura comum. Certamente, algumas dúvidas podem ser levantadas sobre crenças e instituições criadas pelos homens brancos a partir de idéias centrais forjadas no Iluminismo europeu, que supostamente recobrem, na atualidade, a experiência humana em geral. Acredito ser um bom exercício intelectual tentar trilhar, de modo parcial e incompleto, no interior do próprio Iluminismo, um percurso que pode nos auxiliar na localização das origens dos problemas complexos que envolvem as disputas entre multi e monoculturalistas.

Esse percurso tem sido trilhado pelos multiculturalistas através do resgate de textos de autores não-canônicos, que embora partilhassem do ideal da dignidade igualitária identificavam na exclusão das mulhe-

res e dos não-brancos a prova das promessas não cumpridas de um mundo melhor, ao mesmo tempo que denunciavam as tentativas ou a supressão de fato das diversidades em nome do progresso.

Além disso, o mito multiculturalista moderno consiste na rigorosa exclusão de toda diferenciação de regras. A metáfora política decorrente desse mito é que todos os cidadãos deverão ser tratados por igual – como se fosse possível a supressão plena das diversidades e das desigualdades.

Diferentemente, o mito do multiculturalismo anti/pós-moderno se origina na possibilidade de construção de um espaço público que expresse o reconhecimento da pluralidade étnica, racial e sexual, tratando a todos por igual, mas não igualmente. A metáfora política decorrente desse mito consiste na idéia de que as particularidades possam ser respeitadas, negociadas e representadas nas diferentes instituições da vida social.

BIBLIOGRAFIA

- APPIAH, Kwame Anthony. *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York, Oxford University Press, 1992.
- ASANTE, Molefi K. *Malcom X as Cultural Hero & Other Afrocentric Essays*. New Jersey, Africa World Press, 1993.
- BHABHA, Homi e PAREKH, Bhikhu. "Identities on Parade: a Conversation", in *Marxism Today*, p. 3, June/1989.
- CHICAGO CULTURAL STUDIES GROUP. "Critical Multiculturalism", in *Critical Inquiry* 18, Spring/1992, pp. 530-55.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. London, Pluto, 1986.
- GATES JR., Henry Louis. "Critical Fanonism", in *Critical Inquiry* 17, Spring/1991, pp. 457-70.
- GIROUX, Henry A. "Insurgent Multiculturalism and the Promise of Pedagogy", in D. T. Goldberg (org.), *Multiculturalism: a Critical Reader*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- GOLDBERG, David T. "Introduction: Multicultural Conditions", in D. T. Goldberg (org.), *Multiculturalism: a Critical Reader*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- HEGEL, G. W. F. *The Phenomenology of Spirit*. Oxford, Oxford University Press, 1977.
- IANNI, Octavio. "A Racialização do Mundo", in *Tempo Social*, vol. 8, nº 1, maio de 1996.
- JACOBY, Russel. "The Myth of Multiculturalism", in *New Left Review*, 208, November-December, 1994.
- LERMERT, Charles. "Social Theory: its Uses and Pleasures", in Charles Lemert (org.), *Social Theory: the Multicultural & Classic Reading*. Boulder, Westview Press, 1993.
- MAKARYK, Irena R. et alii. *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Toronto, Buffalo and London, University of Toronto Press, 1995.
- MERCER, Kobena. "Black to my Routes: a Posscript on the 80s", in *Ten*, 8, 2, 3, 1992, p. 33.
- MILES, Robert. *Racism*. New York, London and Canada, Routledge, Key Ideas Series, 1989.
- ROBINSON, Cedric. "Ota Benga's Flight through Geronimo's Eyes: Tales of Science and Multiculturalism", in D. T. Goldberg (org.), *Multiculturalism: a Critical Reader*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- SEKYI-OTU, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge and London, Harvard University Press, 1996.
- TAYLOR, C. "The politics of Recognition", in D. T. Goldberg (org.), *Multiculturalism: a Critical Reader*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- WALTERS, Ronald W. "The Impact of Frantz Fanon on the Black Liberation Movement in the United States", in *Memorial International Frantz Fanon, 31 mars - 03 avril 1982, Fort-de-France - Présence Africaine, 1984*, pp. 209-32.