

A Ideologia do Multiculturalismo

José Pedro Teixeira Fernandes*

Resumo

O que se entende por multiculturalismo e por interculturalismo? Qual a relação dialética entre a diversidade e a homogeneidade, no contexto da diversidade dos grupos sociais e humanos? Como salvaguardar o legado iluminista nas sociedades atuais? As abordagens de Antonio Gramsci e de Michel Foucault

Palavras-chave: multiculturalismo, interculturalismo, humanismo, iluminismo, especificidade cultural

Abstract

What is meant by multiculturalism and interculturalism? What is the dialectical relationship between diversity and homogeneity, in the context of diversity of the human and social groups? How to safeguard the Enlightenment legacy in contemporary societies? The approaches of Antonio Gramsci and Michel Foucault

Keywords: multiculturalism, interculturalism, humanism, the Enlightenment, cultural specificity

* Professor da Universidade do Minho e da Faculdade de Ciência Política e Relações Internacionais da Universidade Lusófona do Porto



«Afirmar o valor e a especificidade da cultura e atributos dos grupos oprimidos resulta, além do mais, na relativização da cultura dominante. Quando as feministas afirmam a validade da sensibilidade feminina e o valor positivo de educar o comportamento, quando os *gays* descrevem os preconceitos dos heterossexuais como homofóbicos e a sua própria sexualidade como positiva e autodesenvolvida, quando os negros afirmam uma tradição distinta afro-americana, então a cultura dominante é forçada a descobrir-se a si própria, pela primeira vez, como específica: como anglo, europeia, cristã, estritamente masculina. Numa luta política onde os grupos oprimidos insistem no valor positivo da sua cultura específica e experiência, torna-se cada vez mais difícil para os grupos dominantes exibir as suas normas como neutrais e universais e construir os valores e comportamento dos oprimidos como desviantes, pervertidos ou inferiores» (Young, 1990: 166).

1. Genealogia do Conceito de Multiculturalismo

A utilização das palavras «multicultural» e «multiculturalismo» é de origem recente, tendo ocorrido pela primeira vez na língua inglesa em meados do século XX – o primeiro registo desse uso data de 1941. No início dos anos 70, estes dois termos foram oficialmente instituídos, mais ou menos em simultâneo, no Canadá e na Austrália, para designar as políticas públicas com o objetivo de valorizar e promover a diversidade cultural. Um pouco antes dessa altura, iniciaram-se também políticas públicas que podem ser qualificadas como multiculturais, quer no Reino Unido, quer nos Estados Unidos, ainda que o uso oficial dessa designação seja mais tardio nesses países. Assim, resulta claro que o multiculturalismo como política pública de Estado é um produto estreitamente associado ao universo cultural anglo-saxónico. O que já é menos claro é saber como se chegou à formulação de políticas públicas multiculturais e quais as concepções ideológicas que as sustentam, até porque as raízes dessas políticas não são necessariamente as mesmas em todos os países anteriormente referidos.

2. A Essência do Conceito/Ideia de Multiculturalismo: o «Reconhecimento»

Num conhecido ensaio originalmente publicado em 1988, Charles Taylor, professor de Filosofia e de Ciência Política da Universidade McGill do Canadá, explicou aquilo que pode ser considerado a essência do conceito/ideia de multiculturalismo, no sentido prescritivo da palavra, ou seja, como ideologia e política. Segundo Taylor (1994: 45), o que atualmente no discurso político se designa por «multiculturalismo» é um processo que teve a sua origem na necessidade ou na exigência de reconhecimento (a qual vai para além de uma simples questão de cortesia), e que se faz sentir sob determinadas formas, mais ou menos ligadas à ação em nome de grupos minoritários ou «subalternos». Nestes casos, a exigência de reconhecimento deriva de uma «suposta relação entre reconhecimento e identidade, significando este último termo qualquer coisa como a maneira através da qual uma pessoa se define», ou seja, quais as características fundamentais que fazem dela um ser humano. «A tese consiste no facto de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto, dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas ser realmente prejudicados, ser alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem afetar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe» (Taylor, 1994: 45).

3. O Multiculturalismo e Outros Conceitos Próximos

Um outro conhecido teórico do multiculturalismo, o sociólogo britânico Tariq Modood (2005: 2), explica como o conceito de multiculturalismo se distingue de outros conceitos afins, tais como a assimilação e a integração, traçando os diferentes contornos conceptuais da seguinte maneira:

- A assimilação é quando «os processos que afetam a relação entre os grupos sociais são vistos num único sentido, e quando o resultado desejado para a sociedade no seu conjunto é visto

como envolvendo a menor mudança na forma como as coisas são feitas pela maioria do país, nas suas políticas institucionais. Isto pode não ser uma abordagem do tipo *laissez-faire* – pois o Estado pode ter um papel ativo no resultado desejado, como aconteceu nas políticas de “americanização” do início do século XX, face aos emigrantes europeus nos Estados Unidos – mas o resultado preferido é aquele em que os recém-chegados causam o menor distúrbio na sociedade de acolhimento, e se tornam o mais possível como os seus novos compatriotas».

- A integração (uma espécie de interculturalidade) é quando «os processos de integração são vistos nos dois sentidos e aos membros da comunidade maioritária, tal como aos emigrantes e minorias étnicas, é requerido efetuar alguma coisa; por isso, estes últimos não podem ser acusados isoladamente de “não se terem conseguido integrar ou de não se tentarem integrar”. A sociedade estabelecida é o lugar das instituições – incluindo empregadores, sociedade civil e governo – onde a integração tem de ter lugar e estas instituições devem liderar o processo em conformidade».
- Multiculturalismo é «quando os processos de integração são vistos nos dois sentidos e funcionando de maneira diferente para diferentes grupos. Neste entendimento, cada grupo é distinto e a integração não pode consistir num único padrão (daí o “multi”). O “culturalismo” refere-se ao entendimento de que os grupos em questão não devem ser considerados apenas pela sua novidade, pelo seu fenótipo (aspeto visível) ou localização sócio-económica, mas por certas formas de identidade de grupo».

Neste contexto, importa notar que os Estudos Culturais – onde, para além da Antropologia, da Sociologia e da Psicologia (Social), se podem encontrar muitos dos trabalhos de maior relevo sobre a diversidade cultural e o multiculturalismo – são normalmente marcados por grande disparidades teóricas e uso de conceitos de contornos algo fluidos, que se prestam a confusões. É esse o caso do conceito de «interculturalismo», que alguns autores, como Fiona Sze e Diane Powell (2004: 1), alegam ser diferente do «multiculturalismo».

Porquê o tema do *interculturalismo* e não o do *multiculturalismo*? Como Leonard Hammer indica no seu *paper*, o multiculturalismo é uma política baseada na noção de autonomia pessoal. Em contraste, o interculturalismo reconhece que, numa sociedade de etnias misturadas,

as culturas atuam em múltiplas direções. As culturas maioritárias ou da sociedade de acolhimento são influenciadas pelas culturas dos imigrantes e minoritárias e vice-versa. O multiculturalismo tende a «preservar» a herança cultural, enquanto que o interculturalismo reconhece e possibilita as culturas terem circulação, efetuarem trocas, modificarem-se e evoluírem. Entender como as culturas se movem numa sociedade, introduzem mudanças sociais e facilitam a integração cultural requer uma abordagem interdisciplinar: uma abordagem que inclua as obviamente primárias preocupações com direitos humanos, cidadania, trabalho, educação, saúde e habitação, e que também desenvolva políticas inclusivas e suporte o desenvolvimento de uma expressão criativa.

Na conceção de Fiona Sze e Diane Powell, o multiculturalismo parte da noção de «autonomia pessoal» e a sua atuação «tende a “preservar” a herança cultural», sugerindo estas autoras, ainda que implicitamente, que o multiculturalismo funciona num único sentido, ou seja, é algo estático e conservador. Por sua vez, o interculturalismo é dinâmico e «possibilita as culturas terem circulação, efetuarem trocas, modificarem-se e evoluírem». As definições propostas por Fiona Sze e Diane Powell levantam, desde logo, uma questão conceptual, relacionada com a maneira como estas se referem ao multiculturalismo: é que as características que lhe atribuem têm pouco a ver com a maneira como normalmente os teóricos do multiculturalismo definem o conceito, apesar de poder existir alguma variabilidade de conteúdos consoante os autores considerados (veja-se, por exemplo, a conceptualização anteriormente apresentada de Tariq Modood). Comparando com mais detalhe as duas definições, a ideia que fica é a de que, *grosso modo*, o «interculturalismo» de Fiona Sze e Diane Powell corresponde ao «multiculturalismo» de Tariq Modood. Esta impressão sai ainda mais reforçada quando lemos o primeiro artigo da publicação que estas editaram, onde são enunciados os «recursos-chave» da interculturalidade – «a verdade é relativa», o «valor da procura da mudança e da diferença», o «significado é orgânico e suscetível de deslizamentos» e o «conhecimento é controlado e dominado por interesses de poder» –, os quais derivam das ideias de pensadores de referência do interculturalismo, como Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Júlia Kristeva, Michel Foucault, etc. A questão é que estes pensadores e ideias são exatamente os mesmos da «epistemologia multicultural» que suporta o

ideário e as políticas preconizadas pelo multiculturalismo, como vamos ver em seguida.

4. A «Epistemologia Multicultural» e a Rejeição do Legado Iluminista

Segundo Andréa Semprini (1997: 64), a «epistemologia multicultural» associada ao pós-modernismo está em rota de colisão com aquilo que este chama a «epistemologia monocultural» da modernidade europeia e ocidental. Desta forma, e segundo o mesmo autor, a «fratura que separa as duas epistemologias torna difícil toda a forma de mediação dialética e transforma as controvérsias em aporias conceituais», ou seja, os conflitos entre as duas epistemologias são tendencialmente insanáveis, saldando-se por um impasse. Assim, os multiculturalistas opõem-se à «epistemologia monocultural» (universalista) herdada do Iluminismo, através do seguinte esquema de confrontação (Semprini, 1997: 66-68):

- Ao «essencialismo» da «epistemologia monocultural», que alegadamente vê os grupos e as identidades como «dados objetivos da realidade social e praticamente imutáveis, contrapõem o seu “construtivismo”, ou seja, que as identidades aparecem como resultado de uma evolução histórica, de escolhas políticas e económicas e de “interações contínuas”».
- Ao «universalismo» dos valores, dos julgamentos morais e das escolhas comportamentais opõem o «relativismo», considerando que «a utopia universalista nasceu com o Iluminismo, tendo-se concretizado nas revoluções americana e francesa», só que de verdadeiramente universalista «apenas tem o nome»; de uma forma ainda mais radical, «o relativismo afirma a impossibilidade de estabelecer um ponto de vista único e universal sobre o conhecimento, a moral e a justiça», afirmando-se também que «o universalismo não é apenas um logro, como também é uma impostura, uma violência».
- À «igualdade» opõem a «diferença», afirmando que a igualdade «alimenta a utopia universalista e a procura de legitimidade pelas sociedades liberais». Nesta ótica, a igualdade, tal como o universalismo, «não é mais do que um logro», pois não abrange o conjunto dos cidadãos, «pois exclui numerosos indivíduos ou

grupos, que não têm acesso ao espaço social, ao mesmo título que outros». Para além disso, a igualdade «não tem também em conta as especificidades étnicas, históricas e identitárias», ou seja, não tem em conta a diferença, pelo que «esta igualdade é na realidade discriminatória» e só se aplica a um «simulacro de cidadão, e não a indivíduos reais, repletos de subjetividade e de interioridade». A própria igualdade é «um conceito abstrato, avaliado na base de parâmetros igualmente abstratos, e que podem não corresponder às perceções de desigualdade sentidas pelos indivíduos».

- Ao «mérito objetivo» opõem o «reconhecimento subjetivo». Esta oposição é ilustrada pelos conflitos no domínio do ensino. Argumentando contra o critério do mérito objetivo, o papel da competição e a instituição de *standards* de qualidade de aplicação generalizada, os defensores do multiculturalismo «sublinham a importância do reconhecimento para ajudar os membros de certos grupos desfavorecidos a desenvolver um sentimento de autoestima. Este reconhecimento exprime-se, entre outras coisas, pela aplicação de critérios específicos na avaliação do desempenho escolar ou pela integração nos manuais e nos programas de ensino de contribuições intelectuais ou de realizações artísticas de autores “marginais”». Mas o argumento contra o mérito objetivo é também o de que «se a integração de uma obra permite aos membros de uma minoria reforçar a sua autoestima, esta pode melhorar a sua atenção e fazer despertar a sua atenção: os resultados pedagógicos também são importantes para a prossecução de uma excelência abstrata. Além do mais, a avaliação da qualidade de uma obra resulta de critérios eminentemente subjetivos».

Apesar das questões epistemológicas serem um assunto tipicamente académico pela sua natureza abstrata e filosófica, não é muito difícil perceber, mesmo para quem estiver mais desfasado destas questões, que a «epistemologia multicultural» descrita por Andréa Semprini não só está imbuída de uma determinada visão ideológica, como contém um «lado militante» e pretende influenciar o curso das políticas públicas do Estado, como veremos em pormenor mais à frente, quando analisarmos as principais versões do multiculturalismo.

5. Os Modelos do «Espaço Multicultural»

81

Segundo sustenta Andréa Semprini (1997: 97), a questão da coesão social num espaço multicultural não deverá ser reduzida a uma «lógica binária», «coesão-balcanização» ou «unidade-caos», dado existirem diversos modelos de gestão do «espaço multicultural», cada um oferecendo uma perspectiva diferente sobre o problema da coesão. Estes modelos são, por um lado, o modelo político liberal clássico, cujas origens se encontram na Europa dos séculos XVII e XVIII, o qual nasceu num contexto histórico de pacificação de sociedades marcadas por uma extrema diversidade cultural e religiosa, cujo culminar foi a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). E, por outro lado, os modelos multiculturais, nas suas diferentes versões – o modelo liberal multicultural e o modelo multicultural «maximalista» –, cujas raízes ideológicas se encontram nos anos 60 do século XX e na chamada *New Left*. Há ainda um outro modelo, o do multiculturalismo empresarial (ou corporativo), cuja análise interessa sobretudo ao *management* empresarial. Uma vez que não é essa a nossa perspectiva de abordagem sobre este assunto, vamos restringir a análise aos três primeiros modelos, que têm contornos eminentemente políticos, e ver como Andréa Semprini (1997: 97-101) os descreve nos seus traços constitutivos. Eis uma síntese dos mesmos:

- o «modelo político liberal clássico». «Deriva da teoria política liberal clássica e inspira numerosas constituições democráticas modernas, entre as quais a norte-americana. Este modelo opera uma distinção de base entre as esferas pública e privada e a vida coletiva. A primeira fixa os direitos e os deveres cívicos e políticos dos indivíduos, tais como o respeito das leis, o pagamento dos impostos, o exercício do direito de voto, as liberdades de expressão e de movimento. Na medida em que o indivíduo se conforma a este conjunto de direitos e de obrigações, ele adquire o estatuto de *cidadão*, condição que lhe permite aceder ao espaço público na aceção habermasiana. Enquanto cidadão, encontra-se num plano de igualdade absoluta com os seus concidadãos, porque o espaço público é, por definição, neutro e homogéneo. (...) As diferenças não são negadas. Elas são confinadas ao interior de um espaço privado, que seria uma espécie de complemento, mas em posição subordinada, do espaço público. O que

pertence à vida privada do indivíduo – as suas coisas morais, as suas crenças religiosas, as suas orientações sexuais, os seus comportamentos, os seus gostos – é relegado para a esfera privada da sua vida e constitui, por acumulação, a dimensão privada da vida social. Só os comportamentos privados que infringem os deveres impostos ao indivíduo enquanto cidadão podem ser objeto de sanção. As diferenças são largamente toleradas, se não mesmo favorecidas, mas elas estão concentradas na esfera privada (...)»;

- o «modelo liberal multicultural». É o modelo de cidadania multicultural proposto por Will Kymlicka. «(...) O modelo liberal multicultural propõe, portanto, reconhecer o papel central representado pelas dimensões étnicas e culturais na constituição do indivíduo, enquanto ser moral e cidadão. A relação entre as esferas pública e privada encontra-se modificada. Enquanto que no modelo clássico ela passava através de cada indivíduo, separando a sua parte de cidadão da sua parte privada, ela desloca-se aqui ao nível das fronteiras do grupo. No modelo clássico, nenhuma mediação existe entre as esferas privada e pública, entre o indivíduo e o cidadão. O modelo multicultural não elimina esta oposição mas torna-a dialética, introduzindo o grupo como termo mediador. Se formas de autonomia e de reconhecimento são atribuídas a certos grupos, subsiste uma zona de partilha, onde os grupos participam numa esfera comum. Esta torna-se na zona que assegura a “continuidade” do sistema. Em vez de ser partilhado em duas esferas que atravessam cada indivíduo, o espaço social encontra-se dividido numa zona central “monocultural”, na qual participam, em graus variáveis, todos os grupos, e uma multiplicidade de zonas periféricas, onde cada grupo dispõe da sua autonomia. (...) Considera que uma reivindicação multicultural só pode tomar forma em relação a uma maioria multicultural, tendo o controlo dos aparelhos político e jurídico no quadro de um Estado de Direito. O interesse do modelo liberal multicultural aparece, todavia, quando se aborda a questão da coesão social. No modelo clássico, ela é assegurada, por assim dizer, por dever (...). Pelo contrário, no modelo liberal multicultural, os dois assuntos – coesão e fragmentação – são igualmente previstos e teoricamente possíveis. Serão as condições concretas de aplicação do modelo que vão decidir da dinâmica do sistema no seu conjunto (...)»;

- o «modelo multicultural maximalista». «Suportado por grupos que reclamam formas de separação e de autonomia política completas, este modelo nega a existência de uma esfera comum, qualquer que seja o seu conteúdo. Nega igualmente a pertinência da separação entre as esferas privada e pública. Enquanto que nos dois modelos precedentes os fatores culturais e étnicos são ou negligenciados ou subordinados à cidadania, a escala dos valores aqui inverte-se. São antes os fatores culturais, religiosos ou identitários que definem o indivíduo e a sua pertença ao grupo. Este modelo é indiferente à problemática do Estado-Nação. Este não é pertinente a não ser quer se sobreponha às fronteiras do grupo. Deste ponto de vista, este modelo encara um espaço multicultural “pós-moderno”, ou pós-nacional. (...) A partir do momento em que cada grupo só partilha com outro grupo interesses instrumentais (infraestruturas, equipamentos) ou aspetos “marginais” da vida coletiva (tempos livres, consumo), existe um risco de desagregação da coesão social».

Feita esta exposição dos diferentes «modelos do espaço multicultural», vamos passar à análise das raízes ideológicas dos que defendem soluções multiculturais alternativas ao modelo liberal clássico. Aqui deparamo-nos com o problema do multiculturalismo não ser propriamente sustentado por um corpo teórico homogéneo, existindo várias sensibilidades teóricas com diferenças de maior ou menor vulto. Ainda assim, por facilidade analítica e sem grande perda de rigor, estas poderão ser agrupadas em duas grandes versões que convergem no facto de considerarem o modelo político liberal clássico ultrapassado para lidar com a «diferença» e promover o «reconhecimento» dos grupos menosprezados e/ou oprimidos, sustentando, como alternativa, a implementação de políticas públicas multiculturais, mas que divergem entre si sobre os contornos e modalidades específicas que deverão assumir essas políticas:

- a versão «marxista-cultural»/pós-moderna – corresponde, nos seus traços essenciais, ao modelo multicultural «maximalista» da tipologia de Andréa Semprini;
- a versão liberal/cidadania-diferenciada – corresponde, *grosso modo*, ao modelo liberal-multicultural da tipologia de Andréa Semprini.

6. O Multiculturalismo na Versão «Marxista-Cultural»/Pós-Moderna

6.1. *O Ideário Precursor: a Contra-Hegemonia de Gramsci*

Provavelmente o primeiro pensador marxista a interessar-se com alguma profundidade pelas questões «culturais» foi o comunista e revolucionário italiano da primeira metade do século XX, Antonio Gramsci, que elaborou um conjunto de textos diversos que mais tarde foram publicados sob o título genérico de *Quaderni del Carcere*. Uma das ideias principais do seu pensamento foi a da «hegemonia cultural» como forma de manter o Estado capitalista. Segundo Gramsci, o capitalismo mantinha o controlo da sociedade, não só pelo uso da violência e da coação política e económica, mas também ideologicamente, através de uma «cultura hegemónica», na qual os valores da democracia liberal, ou seja, da burguesia, se tornaram no senso comum. Desta forma, desenvolveu-se uma cultura de consenso na qual a classe trabalhadora identificava o seu próprio bem com o da burguesia e ajudou a manter o *status quo* em vez de se revoltar (sendo essa a explicação para que as «inevitáveis» revoluções do proletariado, à exceção da revolução russa de 1917, nunca tenham ocorrido...). A ilusão a tirar deste fracasso era, ainda segundo Gramsci, a de que a classe trabalhadora precisa de desenvolver a sua própria cultura, afastando a noção de valores burgueses como os valores «naturais» e «normais» da sociedade. Uma outra ideia de Gramsci foi a de que, sob o moderno capitalismo, a burguesia podia manter o seu próprio controlo económico, permitindo que certas reivindicações feitas pelos sindicatos e partidos políticos de massas na sociedade civil tivessem eco na esfera política do Estado. Através desta «revolução passiva», a burguesia foi, para além dos seus próprios interesses económicos e corporativos, «emprestando» as formas da sua própria hegemonia para a mudança social. Desta forma, o movimento sindical – um grupo «subalterno» – foi «anulado» pela hegemonia cultural do liberalismo (ou seja, da classe burguesa). Inspirado no trabalho de Nicolau Maquiavel, *Il Principe*, escrito no século XVI, Gramsci afirmou que o partido revolucionário – o novo príncipe –, ou seja, o partido de inspiração comunista, seria a força que permitiria à classe trabalhadora desenvolver intelectuais próprios e uma hegemo-

nia alternativa (ou contra-hegemonia) dentro da sociedade civil, que minasse a hegemonia burguesa.

6.2. O Ideário Matricial: a «Diferença» e a «Resistência» de Foucault

Se António Gramsci, com o seu conceito de «hegemonia cultural» e a sua estratégia de «contra-hegemonia», constituiu um ideário precursor de alguma relevância para o atual multiculturalismo, foi sobretudo com outro intelectual da segunda metade do século XX – Michel Foucault – que os seus alicerces filosófico-políticos começaram a ganhar os contornos que atualmente podemos observar, nomeadamente ao nível da deslocação da disputa ideológica da economia política para a cultura e da luta pela igualdade para a luta pela diferença (nesta deslocação, em que se alicerça a «epistemologia multicultural», foram também importantes os contributos da teoria crítica, na linha da Escola de Frankfurt de Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse, e o desconstrucionismo inspirado em Paul de Man e, sobretudo, em Jacques Derrida).

Quadro 1: A contra-hegemonia de Gramsci e a anti-hegemonia de Foucault

Conceitos	Antonio Gramsci (Contra-hegemonia)	Michel Foucault (Anti-hegemonia)
Estratégia	Produto da vontade humana	Produto de estruturas ou sistemas discursivos não conscientes
Forma de oposição	Hegemonia/Aliança (unidade)	Diferença, dispersão (diversidade)
Intelectuais	Líderes orgânicos ligados às massas	Especializados, técnicos («dialética dos diferentes»)
Sujeito histórico	A grande maioria dos seres humanos (ou seja, a classe trabalhadora com as classes «aliadas»)	Conhecimentos subjugados (indivíduos ou grupos abjetos e marginalizados)
Liderança	Necessária (jacobina)	Desnecessária (antijacobina)
Ordem/ Normatividade	Necessária, a ser criada	Inelutável, para ser objeto de resistência
Modalidade da luta	Guerra de posição (luta coordenada a todos os níveis)	Resistência micropolítica (lutas dispersas, primeiramente através de práticas culturais individuais)
Imaginação geográfica	Dialética entre o global e o local (sintética)	Dispersada, local (analítica, fragmentada)
Significado histórico	Inteligível como um conflito de classes	Inteligível como uma «vontade de poder»

Método de investigação	Hegeliano, Marxista (<i>telos</i> da liberdade), histórico, dialético, sociológico	Nietzschiano, Heideggeriano (mito do eterno retorno), genealógico, relativista
Poder	Imanente às relações de produção capitalistas (hierárquico)	Coexistindo com a sociedade como tal (difuso)
Mudança social	Mudança para um novo «senso comum» correspondendo, mais ou menos, à real liberdade humana	Mudança para um novo mas arbitrário <i>episteme</i>
«Aptidão» temporal	Orientada para o futuro (possibilidades geradas no passado e no presente)	Orientada para o passado (determinação do presente pelo passado)
<i>Telos</i> político	Revolução mundial/nova civilização	Ação estética, novos prazeres (existência «estilizada»)
Experiência	A base do conhecimento (fenomenológica)	Epifomenal (um efeito do poder-conhecimento/pós-fenomenológica)
Verdade	Condicionada socialmente, mas verificável na prática	Construída socialmente, uma forma e efeito do poder
Totalidade	Apreensível, ainda que apenas sob perspetiva	Não apreensível e/ou repressiva

Fonte: John Sanbonmatsu (2004: 129-130) – adaptação

Entre os vários trabalhos que projetaram Foucault como um intelectual extremamente influente em todas as Ciências Sociais e Humanas, encontram-se *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (1966), *L'archéologie du savoir* (1969) e *Surveiller et punir: la naissance de la prison* (1975). As suas conceções do saber como instrumento de poder e forma de dominação, a sua denúncia do «poder disciplinar» exercido sobre os doentes mentais, os prisioneiros, etc. como instrumentos de repressão da sociedade capitalista, e a sua apropriação das genealogias de Friedrich Nietzsche para formar «anti-ciências» e para levar à «insurreição dos saberes» contra os «efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado» (Foucault, 1992: 171), estão entre os seus legados com maior difusão. Todavia, ao contrário de Antonio Gramsci, Michel Foucault mostrou no seu pensamento uma hostilidade geral a toda a forma de poder e às estratégias para o conquistar e manter, sendo sobretudo um pensador antipoder e um ideólogo da «diferença» cultural e da «resistência micropolítica» (o que, sem grande surpresa, lhe vale algumas críticas bastante duras de setores da esquerda política, os quais consideram que a sua hostilidade a todas as formas de poder, ao pensamento estratégico e a pouca importância dada à economia política, estão na origem da atual perda de influên-

cia social e política da esquerda, incapaz de mobilizar as massas com o ideário abstrato e elitista da «diferença» cultural e da «resistência micropolítica»).

É neste conjunto de ideias difíceis de integrar num todo minimamente coerente que se encontram as origens do multiculturalismo, na versão marxista-cultural/pós-moderna. Este é o resultado de um processo evolutivo complexo, onde se conjugam determinadas ideias e circunstâncias políticas, mas que não deixa também de ser surpreendente, sobretudo pela «saída» do marxismo do terreno da economia política – o terreno, por excelência, sobre o qual Karl Marx teorizou – e pela sua «entrada» no terreno da cultura (o paradoxo é que Karl Marx não era propriamente um «marxista cultural» e, em coerência com as suas ideias originais, se hoje fosse vivo seria talvez um crítico desta forma de pensar, por desvirtuação da sua teoria...). Veja-se como Russell Jacoby (1999: 40) descreve a *sui generis* evolução intelectual que está na origem desta versão do multiculturalismo: «Durante décadas, os críticos deploraram o estreito materialismo do marxismo; muitas dessas críticas estiveram no centro do debate; contudo, os críticos foram bem sucedidos para além dos seus sonhos mais temerários. O marxismo económico transformou-se num marxismo cultural. As críticas válidas a um marxismo reducionista deram lugar a uma completa rendição do seu cerne materialista. Hoje o marxismo circula em espíritos, textos e imagens e ecoa e floresce apenas nos departamentos de Literatura e de Inglês. O livro de [Jacques] Derrida, devidamente intitulado *Espectros de Marx*, lida com fantasmas e reflexões. O marxismo do século XIX era materialista e determinista. O marxismo do século XX é idealista e incoerente».

E como o mesmo Russell Jacoby (1999: 40) retrata o impacto na política, na sociedade e nos *media* desta transformação do modo de pensar: «Fora do marxismo prevalecem as mesmas tendências. A cultura é sexy, a economia é trivial. A luta sobre salários e questões laborais parece aborrecida. Os conflitos envolvendo *gays*, lésbicas ou mulheres, nota Stanley Aranowitz, provocam atenção e discussão. Em contraste, uma greve nacional de mineiros, em 1993, teve que competir com as colunas de obituários, nas últimas páginas da imprensa diária».

Quanto aos contornos específicos do multiculturalismo nesta versão – que se considera a si próprio o verdadeiro multiculturalismo –,

88 são-nos explicados por um dos seus mais entusiásticos proponentes, o norte-americano Douglas Kellner, que detém a cátedra de Filosofia da Educação na Universidade da Califórnia. Num artigo intitulado *Cultural Studies, Multiculturalism, and Media Culture*, este analisa a «convergência de interesses» entre os Estudos Culturais e o multiculturalismo, explicando-nos os objetivos partilhados por ambos: «Devido ao seu enfoque nas representações da raça, género humano e classe, e às suas críticas das ideologias que promovem várias formas de opressão, os Estudos Culturais dedicam-se a um programa multiculturalista que demonstra como a cultura reproduz certas formas de racismo, sexismo e preconceitos contra membros das classes subordinadas, grupos sociais, ou estilos de vida alternativos. O multiculturalismo afirma o valor de diferentes tipos de cultura e grupos culturais, sustentando, por exemplo, que os negros, latinos, asiáticos, nativos americanos, gays e lésbicas, e outras vozes oprimidas e marginalizadas têm a sua própria validade e importância. Um multiculturalismo rebelde procura mostrar como várias vozes de povos e experiências são silenciadas e omitidas da cultura dominante e luta para ajudar a articulação de diversos pontos de vista, experiências e formas culturais, dos grupos excluídos da cultura dominante» (Kellner, 2004: 3).

Para um público europeu normalmente pouco familiarizado com as políticas públicas do multiculturalismo – à exceção de países como o Reino Unido e a Holanda –, este discurso de Douglas Kellner provavelmente parecerá bastante estranho, até porque a ideia que normalmente existe do multiculturalismo está associada ao sentido descritivo do conceito que é o de diversidade cultural e de cosmopolitismo e, por isso, olha para este como algo que, do ponto de vista ideológico, é neutral. Todavia, não é esse o sentido do multiculturalismo que aqui nos ocupa, mas o multiculturalismo como política pública, o qual é, naturalmente, um produto implícito ou explícito de determinadas concepções ideológicas. Essas concepções ideológicas são bem evidenciadas num outro artigo publicado sob o título *Cultural Marxism and Cultural Studies*, onde o mesmo professor de Filosofia da Educação nos dá pistas para uma possível «genealogia» do multiculturalismo (e dos Estudos Culturais, dado ambos partilharem um similar «programa multicultural»). Atente-se no seguinte excerto do mesmo: «Nas últimas décadas surgiram muitas versões diferentes dos Estudos Culturais. Embora durante o seu período dramático de expansão global, ocorrido nas décadas de 1980

e 1990, os estudos culturais se identificassem, frequentemente, com a perspectiva sobre a cultura e a sociedade desenvolvida pelo Centro para os Estudos Culturais Contemporâneos em Birmingham, na Inglaterra, esta perspectiva materialista sociológica e política sobre a cultura tinha predecessores em diversos marxistas culturais. Muitos teóricos marxistas do século XX, desde Georg Lukács, Antonio Gramsci, Ernest Bloch, Walter Benjamin e T.W. Adorno até Fredric Jameson e Terry Eagleton, empregaram a teoria marxista para analisar formas culturais em relação com a sua produção, imbricações com a sociedade e a história e o seu impacto e influências nas audiências e na vida social. Assim, as tradições do marxismo cultural são importantes na trajetória dos Estudos Culturais e para compreender as suas diversas formas e tipos na presente época» (Kellner, 2003: 1).

Ainda segundo Douglas Kellner, os Estudos Culturais britânicos da Escola de Birmingham, de matriz marxista-cultural, que serviram de modelo à grande maioria dos cursos de Estudos Culturais e que se desenvolveram um pouco por todo o universo acadêmico anglo-saxónico, passaram, nos últimos tempos, a centrar-se numa problemática que «pode ser designada como pós-moderna»: «Todavia, em muitas versões dos Estudos Culturais pós anos 80, ocorreu uma viragem para uma problemática que pode ser chamada pós-moderna, que coloca ênfase no prazer do consumo e na construção individual de identidades. (...) Durante esta fase – aproximadamente de meados dos anos 80 até ao presente – os Estudos Culturais no Reino Unido e na América do Norte passaram das políticas socialistas e revolucionárias das fases anteriores para formas pós-modernas de políticas de identidade (...)» (Kellner, 2003: 11).

Quer dizer, nas próprias palavras deste professor da Universidade da Califórnia, os Estudos Culturais e as políticas de identidade ou políticas multiculturais «pós-modernas» que estes pretendem justificar com a sua autoridade académico-«científica» e promover junto dos decisores políticos estaduais são hoje a transformação/prolongamento das «políticas socialistas revolucionárias» do passado de matriz marxista-cultural, cujo arquétipo foram os Estudos Culturais britânicos até meados dos anos 80 do século XX.

Um outro contributo importante para a versão «marxista-cultural»/pós-moderna do multiculturalismo teve origem no campo da Filosofia Política, mais especificamente das teorias da justiça, e deve-se à fe-

90 ministra norte-americana Iris Marion Young, atualmente professora na Universidade de Chicago. No seu livro *Justice and the Politics of Difference*, originalmente publicado em 1990, Young (1990: 7) começou por notar o seguinte: «Este livro tem o seu ponto de partida filosófico nas afirmações sobre a dominação e opressão social nos Estados Unidos. Ideias e experiências nascidas nos movimentos sociais da nova esquerda dos anos 60 e 70 continuam a inspirar os pensamentos e as ações de muitos indivíduos e organizações na vida política americana; movimentos socialistas democráticos, ambientalistas, negros, chicanos, porto-riquenhos e indianos americanos; movimentos contra a intervenção militar dos EUA no Terceiro Mundo; movimentos de libertação de gays e lésbicas; movimentos dos incapacitados, dos idosos, dos inquilinos e dos pobres; e o movimento feminista. Todos estes movimentos reclamam, sob várias formas, que a sociedade americana contém profundas injustiças institucionais. Todos eles encontram pouca afinidade com as teorias filosóficas da justiça contemporâneas».

Quanto às influências intelectuais sobre a teoria da justiça que se propôs desenvolver, Iris Marion Young (1990: 7) refere-se explicitamente aos pensadores que ajudaram a moldar o seu trabalho sob os cânones do pós-modernismo: «A minha investigação sobre o sentido positivo da diferença do grupo e sobre uma política que está ao serviço da diferença em vez reprimir as diferenças deve muito às discussões sobre o significado da diferenças em pensadores pós-modernos como Derrida, Lyotard, Foucault e Kristeva. A partir desta orientação pós-moderna, na qual incluo também alguns escritos de Adorno e Irigary, aproveito uma crítica do discurso unificado para analisar e criticar conceitos como a imparcialidade, o bem comum e a comunidade».

Mais à frente explicita também, com algum detalhe, a importância que o feminismo, o marxismo e outros movimentos sociais e políticos da «nova esquerda» tiveram no seu pensamento atual sobre a justiça: «A minha paixão política pessoal iniciou-se com o feminismo, e foi nesta minha participação nos movimentos contemporâneos de mulheres que aprendi primeiro a identificar a opressão e a desenvolver reflexões sociais e normativas sobre esta. Contudo, o meu feminismo sempre foi secundado por um empenhamento e participação contra intervenções militares no estrangeiro e para a sistemática reestruturação das circunstâncias sociais que mantêm tanta gente pobre e desfavorecida em casa. A interação entre o feminismo, o marxismo, a teoria partici-

patória democrática e a prática contribui para compreensão da opressão e dominação que apresento nestas páginas» (Young, 1990: 13).

Na esteira das críticas de Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Julia Kristeva, Theodore Adorno e Luce Irigaray, Young demarca-se do conceito liberal de justiça, de pendor universalista e típico da modernidade, e das ideias de imparcialidade, bem comum e mérito que lhe estão associadas, afirmando que a opressão e a dominação devem ser os primeiros problemas a abordar numa nova conceptualização da justiça: «[O] ideal da imparcialidade, a pedra angular da maioria das teorias morais e teorias da justiça nega a diferença. O ideal da imparcialidade sugere que todas as situações morais devem ser tratadas de acordo com as mesmas regras. Ao pretender fornecer um ponto de vista que todos os sujeitos podem adotar, nega a diferença entre os sujeitos. Ao estabelecer um ponto de vista unificado e universal, dá origem a uma dicotomia entre razão e sentimento. Geralmente expresso em «contraocorrências», o ideal da imparcialidade denota uma impossibilidade. Este serve pelo menos duas funções ideológicas. Primeiro, pretensões de imparcialidade sustentam o imperialismo cultural ao permitirem que as experiências particulares e perspectivas de grupos privilegiados sejam exibidas como universais. Segundo, a convicção que burocratas e peritos podem exercer o seu poder de decisão de uma forma imparcial legitima a hierarquia autoritária» (Young, 1990: 10).

Como se pode verificar, Iris Marion Young repudia veementemente o ideal da imparcialidade, acusando-o de esconder um «imperialismo cultural» e de servir os interesses de um determinado grupo e de legitimar a sua autoridade. Sem prejuízo da análise crítica que efetuaremos mais à frente, vale a pena deixar aqui duas notas. A primeira é que, nesta lógica de raciocínio, os direitos humanos (tema que a autora convenientemente evita) são uma expressão da história particular do Ocidente, especialmente da Revolução Francesa e da Revolução Americana, pelo que podem naturalmente ser denunciados como sendo uma forma de «imperialismo cultural» e (in)devidamente relativizados. A segunda nota é para assinalar um estranho e bastante curioso paralelismo entre esta crítica pós-moderna ao pensamento filosófico político ocidental, a qual tem a sua raiz no Ocidente e nas suas formas de pensar, e a crítica que o islamismo mais radical faz também à Europa e ao Ocidente. Recordamos, por exemplo, os escritos de pensadores como Sayyid Qutb,

- 92 Sayyid Mawdudi ou Ali Shariati, e o teor de textos políticos como a *Carta do Hamas* –, afirmando-se, este último, que «capitalistas», «comunistas», «cruzados» e «sionistas» querem dominar culturalmente o mundo muçulmano (o que, salvaguardados os contextos específicos, de alguma maneira equivale à ideia de «imperialismo cultural», na linguagem de Iris Marion Young). Este curioso paralelismo sugere-nos já uma primeira pista para compreendermos porque é que o islamismo, mesmo nos seus aspetos socialmente mais retrógrados e politicamente totalitários, tende a aparecer aos olhos de certas correntes do pensamento ocidental como «progressista». Voltaremos a este assunto mais à frente.

Na sua crítica ao que chama «paradigma distributivo» da justiça e às teorias liberais sobre a mesma – de John Rawls, Walter Garrison Runciman, Bruce Ackerman, etc. –, Young (1990: 15) considera que o principal problema da justiça não é distributivo (riqueza, acesso a bens e a serviços), mas está sobretudo relacionado com a eliminação da «opressão e da dominação institucionalizada», o que nos remete para os campos do «poder de decisão e dos procedimentos», que podem assumir múltiplas formas, incluindo a maneira negativa como determinados grupos são representados pelos órgãos de informação, nomeadamente a televisão: «As críticas dos negros sustentam que a indústria de televisão é culpada de grande injustiça nas suas descrições dos negros. Com grande frequência são representados como prostitutas criminosas, criadas, negociantes ardilosos ou cúmplices indesejáveis. Os negros raramente aparecem em papéis com o *glamour* da autoridade e virtude. Os árabes americanos sentem-se ofendidos pelo grau em que a televisão e o cinema apresenta árabes reconhecíveis apenas como terroristas sinistros ou príncipes de mau gosto, e reciprocamente os terroristas são quase sempre árabes. Esta ofensa em assuntos estereotipados pelos *media* tem a ver com considerações de justiça, não de distribuição material, mas de imagens culturais e símbolos» (Young, 1990: 20).

Por sua vez, no segundo capítulo do seu livro, intitulado *Five Faces of Oppression*, Iris Marion Young começa por notar que, apesar de conhecer a discordância de muitos, considera apropriado o uso da palavra «opressão» para designar a injustiça social. Para o efeito, invoca os seguintes argumentos: «Muitas pessoas nos Estados Unidos não escolheriam o termo “opressão” para designar a injustiça na nossa so-

cidade. Por outro lado, para os movimentos emancipatórios sociais contemporâneos – socialistas, feministas radicais, ativistas índios americanos, ativistas negros, ativistas *gay* e lésbicas – a opressão é uma categoria central do discurso político. A entrada no discurso político em que a opressão é uma categoria central implica adotar um modo geral de analisar e avaliar as estruturas e as práticas sociais que é incomensurável com a linguagem do liberalismo político liberal, que domina o discurso político nos Estados Unidos» (Young, 1990: 7).

Em relação à «opressão», considera ainda que esta é um «conceito estrutural», o qual resulta das estruturas sociais e de decisão instituídas nas sociedades capitalistas, explicando desta maneira o funcionamento «opressivo» das suas estruturas: «Enquanto a opressão estrutural envolve relações entre grupos, estas relações nem sempre seguem o paradigma de uma opressão consciente e intencional de um grupo por outro. Foucault [em *Vigiar e Punir*, 1975] sugere que, para compreendermos o significado e a forma de funcionamento do poder na moderna sociedade, temos que olhar para além do modelo de poder como “soberania”, uma relação diádica entre governante e sujeito e, em vez disso, analisar o exercício do poder como o efeito de frequentes práticas liberais e “humanas” da educação, administração burocrática, produção e distribuição de bens de consumo, medicina e outras. As ações conscientes de muitos indivíduos contribuem diariamente para a manutenção e reprodução da opressão, mas essas pessoas estão geralmente a exercer apenas as suas profissões ou a viver as suas vidas, e não se vêem a si próprias como agentes da opressão» (Young, 1990: 40-42).

Analisando aquilo que considera serem os «cinco rostos da opressão», os quais são, na sua ótica, a exploração, a marginalização, a falta de poder, a violência e o imperialismo cultural, acaba por se referir a este último nos seguintes termos: «Experimentar o imperialismo cultural significa experimentar como os significados dominantes de uma sociedade tornam a perspectiva particular do próprio grupo invisível, enquanto ao mesmo tempo é estereotipado um grupo e marcado como o “outro”. O imperialismo cultural envolve a universalização da experiência e cultura do grupo dominante e o seu estabelecimento como a norma (...). Como consequência, os produtos culturais dominantes da sociedade, ou seja, os mais amplamente disseminados, expressam a experiência, valores, objetivos e realizações dos grupos. Muitas vezes

- 94 sem o dizerem, os grupos dominantes projetam a sua própria experiência como representativa da humanidade enquanto tal» (Young, 1990: 59).

Especificamente quanto às políticas da diferença, Iris Marion Young (1990: 157) rejeita um «ideal de justiça que define a libertação como transcendência das diferenças de grupo», que qualifica como sendo um «ideal de assimilação que usualmente promove o tratamento igual como o primeiro princípio de justiça». A alternativa que ela propõe são as «políticas da diferença», com os seguintes objetivos e características: «A política da diferença também promove uma noção de solidariedade de grupo contra o individualismo do humanismo liberal. O humanismo liberal trata cada pessoa como um indivíduo, ignorando as diferenças de raça, sexo, religião e de etnicidade. Cada pessoa deve ser avaliada somente de acordo com o seus esforços individuais e realizações (...). Onde a cultura dominante se recusa a ver algo mais do que realizações de indivíduos autônomos, os oprimidos afirmam que não devemos separá-las das pessoas com que se identificam, para “efetuá-las” num mundo branco, anglo-saxónico e masculino. A política da diferença insiste na libertação completa dos negros, mulheres, e índios americanos (...)» (Young, 1990: 166-167).

Em síntese, nesta versão, o multiculturalismo rejeita os ideais liberais do tratamento igualitário, da imparcialidade e do mérito, considerados uma forma de «imperialismo cultural», alegando, nomeadamente, a impossibilidade de «neutralidade» do Estado e de uma verdade objetiva transcultural, quer dizer, de uma verdade comum às diferentes culturas (e argumenta também com a incomensurabilidade dos conceitos da Filosofia Política multiculturalista face à Filosofia Política liberal). Em alternativa, reclama do Estado e dos poderes públicos aquilo que considera ser a via mais justa e democrática que é a das políticas de identidade e/ou da diferença, que deverão beneficiar todos os «oprimidos», ou seja, os diversos grupos minoritários existentes na sociedade.

Bibliografia

- Castells, M. (2003). *O Poder da Identidade. A Era da Informação, Economia, Sociedade e Cultura*. Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica do Poder*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (2002). *As Palavras e as Coisas*. Lisboa: Edições 70.

- Foucault, M. (2005). *A Arqueologia do Saber*. Coimbra: Almedina.
- Gramsci, A. (2000). *Quaderni del Carcere*. Online: <<https://www.marxists.org/archive/gramsci/index.htm>> (referência de 04-06-2013).
- Halperin, D.M. (1995). *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.
- Jacoby, R. (1999). *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books.
- Kellner, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kellner, D. (1995). *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*. London: Routledge.
- Kellner, D. (2003). *Cultural Marxism and Cultural Studies*. Online: <<http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/culturalmarxism.pdf>> (referência de 04-06-2013).
- Kellner, D. (2004). *Cultural Studies, Multiculturalism and Media Culture*. Online: <<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/culturalstudiesmulticulturalism.pdf>> (referência de 04-06-2013).
- Malik, K. (2002). *Against Multiculturalism*. Online: <<http://www.stoa.org.uk/topics/diversity/against-multiculturalism.html>> (referência de 04-06-2013).
- Modood, T. (2005). *Remaking Multiculturalism After 7/7*. Online: <http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/multiculturalism_2879.jsp> (referência de 04-06-2013).
- Sanbonmatsu, J. (2004). *The Postmodern Prince. Critical Theory, Left Strategy and the Making of a New Political Subject*. New York: Monthly Review Press.
- Semprini, A. (1997). *Le Multiculturalisme*. Paris: PUF.
- Sze, F.; Powell, D. (eds.) (2004). *Interculturalism. Exploring Critical Issues*. vol. 8. Oxford: Inter-Diciplinary Press.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalismo*. Lisboa: Edições Piaget.
- Trompenaars, F.; Hampden-Turner, C. (1998). *Riding the Waves of Culture. Understanding Cultural Diversity in Business*. London: Nicholas Brealey Publishing.
- Wolin, R. (2004). *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Young, I.M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.