

RES PUB BLI CA

DE PLATÃO
AO MULTICULTURISMO:
2500 ANOS
DE PENSAMENTO
POLÍTICO E SOCIAL



Revista
de Ciência
Política,
Segurança
e Relações
Internacionais



RES PUBLICA

Revista de Ciência Política,
Segurança e Relações Internacionais

FICHA TÉCNICA

Órgão do CICPRIS – Centro de Investigação em Ciência Política, Relações Internacionais e Segurança. Departamento de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais da FCSEA da ULHT-Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias e Departamento de Ciência Política e Relações Internacionais da FCESE da ULP-Universidade Lusófona do Porto

Diretor

João de Almeida Santos

Subdiretor

José Filipe Pinto

Coordenador Editorial

Sérgio Vieira da Silva

Assessoras da Direção

Elisabete Pinto da Costa
Carmo Loureiro

Conselho de Redação

João de Almeida Santos, José Filipe Pinto, António Gameiro, Sérgio Vieira da Silva, Fernando Campos, Manuel Gonçalves Martins, Paulo Morais, Paulo Mendes Pinto e Elisabete Costa

Colaboradores Permanentes

Todos os membros do CICPRIS

Conselho Editorial

Adelino Torres
(ISG/ULHT)

Adriano Moreira
(Professor Emérito da Universidade
Técnica de Lisboa)

Alberto Pena
(Universidade de Vigo)

Alfredo Valladão

Antonio Laguna
(Universidad de Castilla
La Mancha)

António Vitorino
(Advogado. Antigo
Comissário Europeu)

António Fidalgo
(Universidade
da Beira Interior)

Carlos Gaspar
(Universidade Lusíada)

Diogo Pires Aurélio
(Universidade Nova
de Lisboa)

Enrique Bustamante
(Universidade Complutense
de Madrid)

Grahame Lock
(Universidade de Oxford)

Guilherme d'Oliveira Martins
(Presidente do Tribunal
de Contas)

Hermínio Martins
(Universidade
de Oxford e ICS)

Javier Roca García
(Universidade Complutense
de Madrid)

Jesús Timoteo Álvarez
(Universidade Complutense
de Madrid)

João Bettencourt da Câmara
(ISCSP e ULHT)

João Ferreira do Amaral
(Instituto Superior
de Economia e Gestão)

John Loughlin
(Universidade de Cambridge)

José Bragança de Miranda
(Universidade Nova
de Lisboa e ULHT)

José Lamego
(Universidade Clássica
de Lisboa)

Maria José Stock
(Universidade de Évora)

Michelangelo Bovero
(Universidade de Turim)

Octavio Uña Juárez
(Universidad Rey
Juan Carlos – Madrid)

Oreste Massari
(Universidade de Roma «La Sapienza»)

Paulo Ferreira da Cunha
(Universidade do Porto)

Reinhard Neumann
(Investigador no CIES
e no Dinamia – ISCTE)

Sarah Childs
(Universidade de Bristol)

Silvano Tagliagambe
(Universidade de Sassari)

Fundador da ResPublica

Fernando Santos Neves

Propriedade

Cofac - Cooperativa de Formação
e Animação Cultural

Design Gráfico

Rute Muchacho

Impressão e acabamento:

SOARTES - ARTES GRÁFICAS, LDA

ISSN:

1645-8931

Impresso em:

Agosto de 2013

Versão eletrónica:

<http://respublica.ulusofona.pt>

Correspondência:

Assessoria da ResPublica
Departamento de Ciência Política,
Segurança e Relações Internacionais
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Campo Grande, 376, 1749-024 LISBOA. Portugal

E-mail:

Elisabete Pinto da Costa: p2477@ulp.pt
Carmo Loureiro: carmo.loureiro@ulusofona.pt

Distribuição:

Edições Universitárias Lusófonas
Campo Grande, 376
1749-024 Lisboa
Tel 21 751 55 00

Índice

EDITORIAL

João de Almeida Santos..... 9

ENSAIOS

Crítica à Crítica de Platão à Retórica15
Rafael Gomes Filipe

Natureza Humana em Thomas Hobbes e Hans Morgenthau25
Carlos Serrano Ferreira

Antropologia, Filosofia e Direito: Para uma Mudança
de Paradigma43
Paulo Ferreira da Cunha

A Ideologia do Multiculturalismo73
José Pedro Teixeira Fernandes

Diversidade Cultural e Democracia97
João de Almeida Santos

Da Cidadania Igual aos Direitos Multiculturais no Contexto
da Globalização109
Maria Sousa Galito

As Perspetivas e o Futuro da Europa133
Joel Hasse Ferreira

IN MEMORIAM

In Memoriam - Alfredo Augusto Margarido (1928-2010)143

Ele Há Ir, Ele Há Voltar	147
Alfredo Margarido	
Elogios em memória de Alfredo Margarido	157
Testemunhos sobre Alfredo Margarido	165

RES PUB BLI CA

EDITORIAL

DE PLATÃO
AO MULTICULTURISMO:
2500 ANOS
DE PENSAMENTO
POLÍTICO E SOCIAL



Com os Números 9, 10, 11 e 12, correspondentes aos anos 2009, 2010, 2011 e 2012, que agora publicamos em simultâneo, a Revista *ResPublica* entra em fase de transição para uma nova Série, a partir do número 13. Estes números estavam em carteira e considerámos que tinha chegado o momento da sua publicação: 9 - «Portugal e o Mundo na Passagem do Milénio»; 10 - «De Platão ao Multiculturalismo: 2500 anos de Pensamento Político e Social»; 11 - «Paradigmas do Mundo Atual»; e 12 - «Estudos de Política Nacional e Internacional». Quatro volumes que agora ficam à disposição do Leitor e que são testemunho da atividade de investigação dos nossos docentes e alunos, nas várias frentes científicas em que intervém o *Departamento de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais* e nas áreas em que a *ResPublica* tem vindo a publicar, incluindo contributos de autores da comunidade científica internacional.

Estes quatro números já incluem a nova capa, a nova Ficha Técnica, com nova Direção, Coordenador Editorial e novo Conselho Editorial, as normas para o procedimento de arbitragem científica dos textos (a partir do nº 13) e uma profunda alteração na organização e na paginação interna. A mudança, que incluirá ainda muitos ajustamentos, ficará completa com a Edição do número 13, dedicado a Maquiavel, previsto para Dezembro deste ano.

A nova série da *ResPublica* representa também uma profunda viragem na sua identidade orgânica, já que ela passará a ser o órgão oficial do *Centro de Investigação em Ciência Política, Relações Internacionais e Segurança* (CICPRIS), constituindo-se como uma espécie de *front-office* do *Centro de Investigação* e integrando na sua Direção, na Coordenação e no seu Conselho Editorial os mesmos elementos que integram a Direção do CICPRIS e o seu Conselho Consultivo. Por outro lado, a integração no seu Conselho Editorial de vários e ilustres Professores Catedráticos de diversas Universidades Europeias de grande prestígio (Universidades de Vigo, Complutense de Madrid, Rey Juan Carlos de Madrid, UNED – Espanha, Turim, Sassari, Roma «La Sapienza», Bristol, Cambridge, Oxford), membros ativos do Conselho Consultivo do CICPRIS, constituirá o ponto de partida para a assinatura de protocolos com as Revistas afins dessas Universidades, construindo, deste modo, uma *rede de relações entre revistas científicas* que muito ajudará ao processo de internacionalização do nosso Centro de Investigação, das nossas produções científicas e das nossas iniciativas,

10 conjuntas com outros centros de investigação, na promoção de eventos científicos internacionais. De resto, esta cooperação exprimir-se-á não só ao nível das publicações, mas também ao nível da criação de um doutoramento internacional em que participarão estas instituições e os docentes de referência integrados nos Conselhos Consultivo e Editorial, respetivamente do CICPRIS e da *ResPublica*.

A Revista *ResPublica* será, pois, ao mesmo tempo, a face visível das produções científicas das linhas de investigação que estamos e iremos desenvolver, a saber:

- *observatório da democracia em Portugal*, que produzirá anualmente um Relatório sobre a qualidade da nossa democracia;
- *observatório da telepolítica e da política na Rede*, que acompanhará regularmente a presença qualitativa e quantitativa da política;
- *tendências evolutivas da integração europeia*, nos planos institucional, político, económico, financeiro, fiscal e de segurança interna e externa;
- *intelligence e segurança interna*;
- *segurança urbana*;
- *segurança alimentar*;
- *segurança privada*;
- *mediação de conflitos internacionais*;
- *Estado social e administração pública*;
- *estudos africanos e estudos lusófonos*;
- *religião e sociedade*;
- *estudos eleitorais*;
- *estudos gramscianos sobre a hegemonia*.

Os presentes números integram investigações de docentes, investigadores e alunos do Departamento, demonstrando, assim, que a presença de instrumentos de canalização pública dos resultados também incentiva a própria prática da investigação. Se a estes instrumentos acrescentarmos a possibilidade de internacionalizar as produções, promovendo permutas e intercâmbios editoriais, como é nosso objetivo,

estaremos não só a divulgar o que fazemos, como também a incentivar a prática da investigação, não só do ponto de vista quantitativo como do ponto de vista qualitativo, ao mesmo tempo que poderemos acolher nas nossas páginas o que de melhor se produz internacionalmente.

A partir de agora, a *ResPublica* será realmente uma Revista com arbitragem científica, porque submeterá todos os artigos a publicar a revisão científica segundo as melhores práticas usadas na comunidade científica. As normas constarão de todos os números, na parte final da revista, e os *referees* serão recrutados nas universidades que subscreverão protocolos com o CICPRIS e, naturalmente, com a Revista. Os textos serão publicados em várias línguas, mas terão obrigatoriamente, a partir do n.º 13, que assumir a forma definitiva da nova série, designadamente com uma síntese de abertura nas línguas inglesa e espanhola.

Se é certo que daremos enorme importância às parcerias internacionais, um dos nossos objetivos centrais no campo da investigação, também é certo que procuraremos integrar o que de melhor se produz no plano nacional.

Investiremos também nas relações com Editoras, nacionais e estrangeiras, estabelecendo protocolos entre a *ResPublica*, as Edições Lusófonas e as Editoras que se queiram associar em publicações conjuntas. Nos protocolos a assinar, daremos particular ênfase às Editoras da Lusofonia, sobretudo quando se trate de obras ou de números específicos da Revista dedicados à Lusosfera. Estarão neste caso, em particular, os números temáticos da *ResPublica*, que serão normalmente convertidos em livros pelas editoras que têm protocolos com o CICPRIS e a Revista. A nossa orientação editorial de fundo privilegia a edição *on line*, sem descurar, naturalmente, a inevitável e desejável edição em papel.

Por fim, é preciso reafirmar que só com a dedicação e o empenho dos nossos docentes e estudantes, e em especial os de segundo e de terceiro ciclos, será possível levar a bom porto a tarefa a que nos propomos. E é por isso que aqui lhes deixo um primeiro desafio: lançarmos, ainda este ano, um número especial sobre Maquiavel, por ocasião dos quinhentos anos de «Il Principe», no qual todos colaborem com um ensaio sobre este grande mestre da política.

João de Almeida Santos



RES PUB BLI CA

ENSAIOS

DE PLATÃO
AO MULTICULTURISMO:
2500 ANOS
DE PENSAMENTO
POLÍTICO E SOCIAL



Crítica à Crítica de Platão à Retórica

Rafael Gomes Filipe*

Resumo

A questão da retórica, ou seja, da comunicação entre os indivíduos, tem preocupado diversos pensadores desde Platão aos autores contemporâneos, como Karl Popper, entre outros. Continua, por conseguinte, a estar no cerne da própria convivência entre os indivíduos na vida em sociedade.

Palavras-chave: retórica, democracia, condição humana, comunicação, pensamento

Abstract

The question of rhetoric, i.e. of communication between individuals, has preoccupied many thinkers from Plato to contemporary authors, such as Karl Popper, among others. It continues therefore to be at the heart of coexistence itself among individuals in society.

Keywords: rhetoric, democracy, human condition, communication, thought

* Professor da ULHT



Platão tinha vinte e poucos anos quando terminou a Guerra do Peloponeso, marcada por terríveis epidemias e, finalmente, pela fome, ao mesmo tempo que a guerra civil, em Atenas, desembocou num regime de terror – o governo dos Trinta Tiranos. Dois tios de Platão foram os chefes deste governo, pagando com a vida a vã tentativa de assegurar, face aos democratas, a sobrevivência do regime. O restabelecimento da democracia e da paz não beneficiaram Platão, que viu o seu mestre Sócrates condenado a suicidar-se, tendo ele próprio de fugir de Atenas, com alguns companheiros. Só bem mais tarde regressaria, para ali fundar a Academia. A obra de Platão, sublinha-o Sir Karl Popper, numa obra célebre e polémica, *The Open Society and its Enemies*, ostenta as marcas da inquietação profunda que lhe inspirou a instabilidade política da sua época. Essas convulsões, naturalmente em conjugação com outros fatores mais idiossincráticos, tê-lo-ão levado a propor uma conceção filosófica (e uma inerente lei do desenvolvimento histórico) segundo a qual qualquer mudança na ordem social só poderia significar corrupção e degenerescência. A sua própria época parecia-lhe ter atingido os limites da depravação. Só um esforço sobre-humano poderia interromper este ciclo fatal e deter o processo de decomposição.

Platão generaliza esta teoria da mudança a todas as coisas, com uma ressalva: a toda e qualquer coisa imperfeita ou em declínio corresponde sempre uma coisa perfeita e incorruptível. Tal é a célebre teoria das Formas ou das Ideias, imagem de marca da sua Filosofia. Todas as coisas submetidas à mudança são cópias, naturalmente imperfeitas, das Ideias. Estas Ideias nada têm a ver com representações mentais, são bem concretas, podendo dizer-se que só elas «são», verdadeiramente, enquanto seres perfeitos e imperecíveis. Exteriores aos conceitos humanos de espaço e de tempo, não podem ser percebidas pelos sentidos, ao contrário das «coisas sensíveis», submetidas ao regime de impermanência. Por absurdo que isso nos possa, hoje, parecer, Platão fala, na *República*, do que chama o «leito essencial», ou seja, a Forma ou Ideia de um leito: «Deus fez única esta cama que é o leito essencial: mas duas camas (...) tal Deus nunca produziu nem produzirá. Porque, se ele fizesse apenas duas, apareceria uma terceira, da qual aquelas duas realizariam a ideia, e seria essa o leito essencial e não as outras duas» (Popper, 1979: 31). Mas como passar da unicidade destes modelos para a explicação do mundo em que vivemos? Neste ponto,

- 18 Sócrates veio em socorro de Platão. Interessando-se pelas questões éticas, o mestre de Platão obrigava os seus interlocutores a explicarem o seu pensamento, as suas razões de agir. Mas raramente as respostas daqueles o satisfaziam. Se eles qualificavam uma ação de prudente, justa ou piedosa, logo ele lhes perguntava o que eram a prudência, a justiça ou a piedade. Queria, assim, chegar à «essência» deste ou daquele conceito. Aristóteles resumiu sobriamente o seu contributo, ao dizer que Sócrates descobriu a definição geral. Platão irá recolher no método socrático de definição das essências o meio para determinar a verdadeira natureza, a Forma ou Ideia de uma coisa, incluindo a das coisas sensíveis, impermanentes. A pluralidade sensível só existirá pelo facto de, de algum modo, participar das Ideias.

Com este dispositivo, assente na invenção de um solo de oposições metafísicas, Platão erigirá, no limiar da filosofia ocidental, um modelo de identidade assente numa desqualificação da *mimesis*. Termo a entender como referindo-se à reprodução de uma realidade exterior, designadamente às artes visuais. Esta aplicação – e não ao mimo, à dança e à música, ou seja, a atividades que exprimem a realidade interior, que era o sentido original da *mimesis* – é fruto de uma mudança semântica operada a partir do século V. Novo uso este que desempenha um papel determinante na inflexão imprimida por Platão à elaboração filosófica do conceito de *mimesis*, com base numa reflexão sobre a pintura e a escultura. O problema que se põe é o da relação da imagem (*eidôlon*) com o seu modelo. Ao definir, então, a *mimesis* como semelhança, Platão dota-se do critério que lhe permitirá condenar as artes picturais enquanto, na sua maioria, geradoras de uma falsa e má semelhança¹. A partir daqui, toda a sua tática consistirá em colocar práticas rivais na *polis* – a sofística, a retórica, a poesia, o teatro e a pintura – em estreita relação umas com as outras, de forma a fazer com que a condenação de uma recaísse sobre todas as outras, como bem salientou Maria Cristina Franco Ferraz (2002: 117-121). Tratava-se de constituir um campo hegemónico para o pensamento, sendo aquelas práticas inscritas num regime de oposições que as arrastava para o território da filosofia. As oposições forjadas, típicas da metafísica ocidental – essência/aparência, verdadeiro/falso, profundidade/superfície – consolidam uma lógica

1. Para um desenvolvimento desta problemática, veja-se Lichtenstein & Decultot (2004).

da contradição, que substitui paulatinamente a lógica da ambiguidade (tão bem estudada por Marcel Detienne), característica do modo de pensar da oralidade primária, e circunscrevem, ao mesmo tempo, todas aquelas práticas no campo do falso e do sedutor engano, capaz de manipular os auditórios e de persuadir sem qualquer compromisso com a verdade, desde então considerada monopólio da filosofia. E é assim que, na teoria platônica do conhecimento, o mimético irá ocupar o lugar mais radicalmente afastado do ser, equiparando-se ao simulacro (*eidolon*), à imagem (*eikon*), considerada como cópia degradada de um sensível que, por sua vez, como vimos já, não passa de cópia da Ideia, só esta correspondendo ao verdadeiro ser. O mimético – no fundo todas as ofertas sóficas, pedagógicas, políticas e estéticas que se atravessavam no caminho do projeto «fundamentalista» de Platão – o mimético, pois, enquanto cópia de cópia, afastada em três graus do real autêntico (o mundo das Ideias) corresponde, em última análise, a um tipo perverso de cópia, a um não-ser intrinsecamente irreduzível ao modelo por excelência.

Poderíamos, agora, recorrendo a um belo livro de Sir Brian Vickers, *In Defence of Rhetoric*, concluir este trabalho apresentando uma boa amostra das muitas falácias que, roçando por vezes a má-fé, abundam nos diálogos platônicos que se ocupam da retórica e da sofística, sobretudo no *Górgias*. Observaremos apenas que elas se distribuem bem pelos dois grandes tipos de falácias, segundo Anthony Weston (1996: 107-108): as que generalizam a partir de informação incompleta e as que consistem em ignorar alternativas, estas últimas, diga-se de passagem, bem típicas do vezo dogmático de Platão. Em vez disso, diremos alguma coisa sobre as dificuldades da anamnese platônica e concentrar-nos-emos depois no que consideramos ser um importante argumento que os adversários antigos de Platão formularam pela primeira vez.

Todos nos recordamos de como, no início do Livro VII da *República*, Platão expõe a sua célebre «Alegoria da Caverna» para representar a condição humana, bem mesquinha, por sinal, e a missão do filósofo. A caverna representa o mundo sensível, lugar dos corpos nos quais são encerradas as almas, depois da sua queda do mundo inteligível. A penumbra em que eles estão mergulhados é a do conhecimento obscuro, do qual as almas só conseguirão libertar-se pela purificação e pela

20 dialética, a fim de alcançarem o conhecimento inteligível, representado pela luz solar. Por outro lado, num famoso trecho do *Ménon*, Sócrates, mediante uma interrogação habilidosa, consegue fazer chegar um jovem escravo ignorante ao princípio pitagórico da duplicação do quadrado. Conclui daí que a verdade existe desde sempre nas nossas almas, pelo que todo o saber só poderá ser reminiscência (*anámnese*). No seu recentíssimo *Principia Rhetorica*, diz-nos Michel Meyer (2008: 27-28) que Platão, embora reclamando-se da herança socrática que assimila a prática filosófica ao questionamento radical, ao formular a pergunta pelo ser das coisas («O que é X?»), bem longe de relançar o questionamento, antes o encerra «num mundo misterioso, o das Ideias». E prossegue Meyer: «Esta mesma questão põe, ou supõe, que X tem um ser (algures, num mundo distinto) e que ao pôr esta questão: “O que é X?”, se traduz o esquecimento do ser de X, uma ignorância decorrente do contacto primeiro com o mundo sensível, que vai aliás eclipsar-se, caso a alma se recorde do que sempre soube antes de habitar o corpo. Existe, por conseguinte, algo de mais primeiro do que a relação exclusiva com o mundo físico, que é a que se teve num mundo anterior e que é, literalmente, meta-física. Uma ascese liberatória, que vai do físico ao metafísico, desenha-se graças à filosofia, concebida como uma dialética que parte de questões, ou seja, da ignorância devida à onnipresença do mundo sensível, para ascender até ao mundo das Ideias». E Meyer (2008: 28) conclui, pouco mais à frente: «Dois mundos, portanto, um mundo sensível e um mundo de essências, que desdobram a diferença questão-resposta em dois universos ontológicos distintos, cada um existindo realmente, mesmo que um seja mais “verdadeiro” do que o outro. O paradoxo, aqui, é que nunca se interrogam as próprias coisas, mas o seu ser. Será justo dizer que temos à nossa disposição as respostas, antes mesmo de pôr as questões que permitem fazer com que elas voltem à superfície da memória?».

Para além desta contrariedade intrínseca, a teoria da reminiscência, a ser aceite, teria também consequências de monta para a sorte do saber, como lembra Jean-Pierre Changeux (2008: 29): «A impossibilidade de um acesso a uma explicação exata do mundo pela experimentação, mas apenas pela contemplação das Ideias (*theoria*); a ausência de aprendizagem: toda a ciência é reminiscência e as Ideias são inatas».

Introduziremos agora o segundo argumento acima referido, a que recorreram, historicamente, os grandes adversários retóricos de Pla-

tão, citando esta passagem do *Manual de Retórica* de Armando Plebe e Pietro Emanuele (1992: 13-14): «É na sua célebre autobiografia, a *Sétima Epístola*, que Platão expõe em termos teóricos a oposição entre filosofia e retórica. Ele conta ter sido, na Sicília, preceptor de Dionísio de Siracusa, e que este, dotado de viva engenhosidade, aprendeu rapidamente seus conceitos e logo teve a presunção de se apropriar deles, compondo um escrito à maneira dos retóricos. Mas o que para Platão distingue uma filosofia autêntica é o fato de que ela deve trazer em si os sinais do trabalho mental de que se originou, e esses sinais não são exprimíveis em discurso: "Dionísio... faz passar o que escreveu por coisa sua, não como uma repetição do que ouviu... Mas minha ciência não é uma ciência como as outras; ela não consiste no discurso (ou *rhetón*), mas... nasce de um arroubo da alma depois de um longo período de discussões sobre o assunto"». E os autores italianos comentam, logo a seguir: «Temos aqui em Platão uma tentativa, já de início deveras discutível, de separar a formulação mental dos temas de sua expressão oral ou escrita, isto é, da sua dizibilidade (*rhetón*)».

A polémica de Platão contra a retórica funda-se, assim, prosseguem Plebe e Emanuele (1992: 15), «no pressuposto de que é possível ter um pensamento verdadeiro mesmo não havendo uma sua expressão eficaz. Convicção que se estenderá ao longo de toda a história do pensamento ocidental, ainda que constantemente acompanhada de frequentes e vivazes confutações. Basta recordar, no início do século, a de Benedetto Croce na sua *Estética*: "Ouve-se com frequência certas pessoas afirmarem que têm em mente muitos e importantes pensamentos, mas que não conseguem exprimi-los. Na verdade, se de fato os tivessem, tê-los-iam cunhado em belas e sonoras palavras e, assim, seriam expressos. Se, no ato de exprimi-los, esses pensamentos parecem desaparecer ou tornar-se escassos e pobres, é porque não existiam ou eram apenas escassos e pobres (...)"». E os tratadistas italianos concluem, então: «Não há depoimentos que atestem ter Górgias respondido a Platão com alguma confutação desse género, ainda que seja lícito imaginá-lo».

Mas, diremos nós, se o não fez Górgias, fê-lo o mais dotado dos seus alunos, o grande humanista, filósofo e pedagogo ateniense Isócrates, contemporâneo e rival de Platão. Com efeito, ao reabilitar a Retórica dos ataques daquele, Isócrates terá produzido, no entender abalizado de Brian Vickers (1988: 156), um dos primeiros textos que se conservam

22 sobre as funções social e civilizadora da eloquência: «(...) o poder de falar bem é tido pelo mais seguro indício de uma mente sã, e o discurso que é verdadeiro e lícito e justo é a imagem exterior de uma alma boa e fiel. Com esta faculdade [a da eloquência] não só debatemos com os outros sobre questões abertas à discussão como procuramos a luz por nós próprios em coisas que são desconhecidas; isto porque os mesmos argumentos que utilizamos para persuadir os outros quando falamos em público, também os empregamos quando deliberamos nos nossos próprios pensamentos; e, enquanto chamamos eloquentes àqueles que são capazes de falar diante de uma multidão, consideramos sábios os que com a maior perícia debatem os seus problemas nas suas próprias mentes... [porque] nenhuma das coisas que são feitas com inteligência acontecem sem o auxílio do discurso». Isócrates recusa, desta forma, qualquer dicotomia entre discurso público e discurso privado – ao contrário do que a dialética platónica privilegiaria –, vendo a linguagem inescapavelmente envolvida em todos os processos mentais. Escusado será sublinhar a justeza e a atualidade científica desta posição.

Os retores romanos, por sua vez, a começar pelo maior dos oradores latinos, Cícero, que nisso é seguido por Quintiliano, glosarão e acrescentarão mesmo contributos originais à perspetiva de Isócrates. No entender de Samuel Jsseling, numa obra hoje clássica, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, Cícero, ao comentar a polémica de Platão com a retórica, terá desenvolvido uma crítica ainda hoje do maior interesse e atualidade. Ao passar em revista a história da Grécia antiga no seu *De Oratore*, referiu a existência de eminentes figuras políticas, que só o foram pela sua competência retórica. Outros homens que se distinguiram ensinaram essa arte. Por fim, Cícero refere-se aos que, verdadeiramente talentosos, inteligentes e bem informados, mesmo assim voltaram as costas à vida pública e à política, que desprezavam. Dentre estes, o maior foi Sócrates, a quem se deve a separação fatídica entre «língua» (a palavra exterior e material dos retóricos) e «cor» (a palavra interior do coração ou o significado real). Esta distinção (*discidium*) é, para Cícero, totalmente absurda, inútil e condenável, pois implica que uns homens nos ensinariam a conhecer e outros nos ensinariam a falar. Ao considerar absurda essa distinção, Cícero não só aponta para a unidade originária da filosofia, da retórica e da política, como sublinha fortemente não haver distinção entre aquele que aprende a conhecer e aquele que aprende a falar. Haveria, assim, uma unidade inseparável

entre *res* e *verba*, conteúdo e forma, pensar e falar (Ijsseling, 1976: 15-16). Citemos ainda Ijsseling (1976: 16), a propósito: «O comentário de Cícero é de particular interesse, em primeiro lugar atendendo à separação entre filosofia e política, pela qual Platão é censurado por Cícero (e mais tarde pelos humanistas italianos); em segundo lugar, devido à separação entre palavra exterior, sensível, e palavra interior, inteligível, entre linguagem e pensamento, a palavra do retórico e a palavra do filósofo, ou, para o expressarmos na terminologia de Saussure, entre *Signifiant* e *Signifié*. Esta distinção é rejeitada por Cícero e por muitos depois dele, especialmente hoje, mas sempre que ela é recusada a metafísica (platónica) é igualmente posta em causa».

À guisa de conclusão, podemos dizer que a justeza das posições de Isócrates e de Cícero encontra ampla confirmação científica nos nossos dias, mormente através dos resultados de pesquisas no âmbito da recente psicologia evolucionária, confirmadores de que as técnicas usadas pelos seres humanos para comunicar uns com os outros são essencialmente as mesmas com que comunicamos connosco, intimamente. Ou seja, as regras de pensamento correspondem às regras de conversação. Pensamento e raciocínio são manipulações internas da linguagem.

Neste contexto, não poderíamos terminar este breve trabalho sem uma referência especial às importantíssimas investigações de George Lakoff e de Mark Johnson no domínio das Ciências Cognitivas, cujos resultados constam de numerosas publicações, das quais destacaremos um trabalho pioneiro, *Metaphors We Live By*, publicado em 1980 e reeditado em 2003, e uma brilhante obra de síntese, *Philosophy in the Flesh*, de 1999. Propondo uma teoria «experencialista» da verdade, para estes linguistas cognitivos os conceitos humanos não correspondem a propriedades inerentes às coisas, mas apenas a propriedades «interacionais». O que é natural, uma vez que os conceitos podem ser de natureza metafórica e variar de cultura para cultura. Por outro lado, não existe o sentido de um enunciado em si mesmo, independente das pessoas. Quando falamos do sentido de um enunciado, trata-se sempre do sentido do enunciado para alguém, uma pessoa real ou um membro típico hipotético de uma comunidade de fala. Não admira, assim, que a verdade seja sempre relativa a um sistema conceptual humano, sistema este predominantemente de natureza metafórica, não existindo,

24 por conseguinte, uma verdade plenamente objetiva, incondicional ou absoluta. Para Lakoff e Johnson, a natureza da metáfora tem a ver com a natureza da cognição. Os seres humanos utilizam sistematicamente padrões de experiência de um domínio conceptual para pensarem outro domínio conceptual. As correspondências entre tais domínios são asseguradas por mapeamentos metafóricos que nada têm de arbitrário ou abstrato, com serem esses mapeamentos configurados e forçados pelas nossas experiências corporais no mundo, pelas nossas interações no ambiente físico e pelas práticas sociais e culturais. Segundo Lakoff (1999), ao fim e ao cabo, somos seres neurais, o espírito humano é inerentemente encarnado, incorporado, e não podemos pensar toda e qualquer coisa, mas apenas o que os nossos cérebros incorporados permitem.

Uma última palavra, que é uma interrogação: a ser assim, não estaremos a assistir, sem ênfase e *pathos*, à tradução prática da controversa proposta nietzschiana de superação/inversão do platonismo? Com todos os riscos, mas também com o aliciante, irresistível, inerente à exploração de novos e insuspeitados horizontes?

Bibliografia

- Changeux, J.P. (2008). *Du Vrai, du Beau, du Bien: une nouvelle approche neuronale*. Paris: Odile Jacob.
- Ferraz, M.C.F. (2002). *Nove Variações Sobre Temas Nietzscheanos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- IJsseling, S. (1976). *Rhetoric and Philosophy in Conflict*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lakoff, G. (1999). "Philosophy In The Flesh". A Talk With George Lakoff. On-line: <http://www.edge.org/3rd_culture/lakoff/lakoff_p1.html> (referência de 28-05-2013).
- Lichtenstein, J.; Decultot, E. (2004). "Mimêsis". In: B. Cassin (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 799-801.
- Meyer, M. (2008). *Principia Rhetorica*. Paris: Fayard.
- Plebe, A.; Emanuele, P. (1992). *Manual de Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Popper, K. (1979). *La Société Ouverte et ses Ennemis*. Tome 1. Paris: Éditions du Seuil.
- Vickers, B. (1988). *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.
- Weston, A. (1996). *A Arte de Argumentar*. Lisboa: Gradiva.

Natureza Humana em Thomas Hobbes e Hans Morgenthau

Carlos Serrano Ferreira*

Resumo

O artigo discute a concepção de natureza humana presente na obra de Hans Morgenthau (1904-1980) a partir de seu clássico *A Política Entre as Nações: A Luta Pelo Poder e pela Paz*, debatendo seu papel para o conjunto de sua teoria. Aqui se discutem as diferenças entre esta concepção de Morgenthau e a de Thomas Hobbes, na qual se inspira, e as consequências disso para a relação entre Estado, sociedade e entre os próprios Estados na esfera internacional. Discute também a ligação dessa ontologia para o campo das relações internacionais, ligando ao debate da impossibilidade do Estado Mundial e sobre o fenômeno do equilíbrio de poder, na esfera doméstica e no cenário internacional.

Palavras-chave: natureza humana, Relações Internacionais, Hobbes, Morgenthau

Abstract

The article discusses the concept of human nature in the work of Hans Morgenthau (1904-1980) from his classic *The Politics Among Nations: The Struggle for*

* Cientista social formado pela Universidade Federal Fluminense (Brasil). Especialista em Relações Internacionais pela Universidade Cândido Mendes (Brasil). Mestrando em Ciência Política – Cidadania e Governança na ULHT

- 26 *Power and Peace*, discussing its role in the whole of his theory of international relations. Discusses the differences between Morgenthau's and Thomas Hobbes' conceptions, which is inspired, and their consequences for the relationship between state, society and among states in the international sphere. It also discusses the connection of this ontology to the field of international relations, linking to the discussion of the impossibility of the global state State and the phenomenon of balance of power, in the domestic sphere and in the international arena.

Keywords: human nature, International Relations, Hobbes, Morgenthau

O presente ensaio tem por objetivo discutir o papel do conceito de natureza humana de Hans Morgenthau e os efeitos no edifício teórico «morgenthauniano». Para realizar este debate, optou-se por se basear na sua obra mais clássica, máxima representativa do pensamento deste autor, *A Política Entre as Nações: A Luta Pelo Poder e Pela Paz*, pela restrição de espaço e pela possibilidade de se aprofundar num estudo de caso. Outro elemento para esta escolha é o caráter de teoria geral e completa, fechada, que é apresentada nesta obra. Para isso, realiza-se a comparação entre este e o pensamento de Thomas Hobbes, de quem ele tomará emprestado em parte sua noção de natureza humana.

Entende-se aqui que debater sobre a concepção de natureza humana no atual contexto de debate no campo do pensamento político e também das relações internacionais parece deslocado. No entanto, justifica-se por dois motivos: a) uma avaliação geral de que qualquer teoria social que aborda sociedades humanas é impossível se traz, explícita ou implicitamente, uma teoria sobre a natureza do Homem que constrói as relações sociais, sendo a natureza do Estado, ator central das relações internacionais uma diferença de grau, não de qualidade; e b) mesmo que se discorde do pressuposto teórico anterior, é indiscutível (e será por onde se começará) que, para a teoria das relações internacionais de Morgenthau, esse é o conceito base, sob o qual se ergue.

1. O Caráter Basilar da Concepção de Natureza Humana na Obra de Hans Morgenthau

Logo nos primeiros parágrafos de *A Política Entre as Nações*, Hans Morgenthau coloca como divisor de águas entre as correntes do pensamento político moderno¹, e em consequência das relações internacionais, os diferentes conceitos de natureza humana: a concepção liberal, provinda de Locke e Kant; e a realista, provinda de Hobbes, como podemos ver no seguinte trecho de sua obra: «A história do pensamento político moderno não é mais do que a crônica da contenda entre duas escolas doutrinárias que diferem fundamentalmente em suas concepções da natureza do homem, da sociedade e da política. A primeira

1. É necessário discordar de Morgenthau ao reduzir essas concepções a apenas duas. Como apontou Carlos Serrano Ferreira (2008), apesar das vertentes estruturalistas da segunda metade do século XX, que relegam a segundo plano este elemento (entre eles Louis Althusser), o marxismo possui uma concepção extremamente original de natureza humana e que tem amplas consequências para o conjunto dessa corrente.

28 acredita que uma determinada ordem política, racional e moral, por ser derivada de princípios abstratos válidos universalmente, pode ser alcançada nas condições atuais e de pronto. Ela pressupõe a retidão inerente e a maleabilidade infinita da natureza humana (...). A outra escola considera que o mundo, imperfeito como é do ponto de vista racional, resulta do encontro de forças inerentes à natureza humana. Assim, para poder melhorar o mundo, seria necessário trabalhar com essas forças, e não contra elas» (Morgenthau, 2003: 3-4).

Outro elemento comprovador do alto nível na hierarquia conceitual de sua obra desse elemento é que, ao estabelecer seus seis princípios do realismo político, coloca, encabeçando-os, o conceito de natureza humana dessa corrente. Pois, segundo ele, a característica distintiva do realismo é não elaborar a partir de princípios abstratos da razão, mas a partir dos fatos reais, das leis objetivas da sociedade. E estas leis objetivas seriam possíveis exatamente pela existência de um elemento invariável que é uma concepção ontológica do Homem², indiscutível segundo ele (que estaria na filosofia política hobbesiana) e que seria conhecida desde a Antiguidade, pois é nela «em que as leis da política têm as suas raízes, é a mesma desde as filosofias clássicas da China e da Índia. A Grécia buscou descobrir essas leis» (Morgenthau, 2003: 5).

As instituições, segundo Morgenthau (2003: 62), variaram um pouco ao longo do tempo e deveria haver uma forte dúvida se um dia mudarão ou não. Para se assentarem nas leis objetivas, elas deveriam se basear no facto imutável que é a natureza humana: «A situação, contudo, é distinta quando lidamos não com arranjos e instituições sociais criadas pelo homem, mas com aqueles estímulos biopsicológicos elementares sobre os quais, por sua vez, a sociedade é criada. Os impulsos para viver, propagar e dominar são comuns a todos os homens» (Morgenthau, 2003: 62-63).

Este elemento é tão importante que, sem isto, não poderíamos alcançar o objetivo maior que é a questão da paz, que «constitui obviamente o problema fundamental com que se defronta o pensamento internacional. Para resolver o problema, é necessário obviamente determinar, em primeiro lugar, a sua causa, ou causas. (...) causas es-

2. «Essa preocupação teórica com a natureza humana tal como ela se apresenta, e com os processos históricos, à medida que eles ocorrem, fez com que a teoria aqui caracterizada ganhasse o nome de realista» (Morgenthau, 2003: 4).

sas que têm suas raízes no recesso mais profundo do coração humano» (Morgenthau, 2003: 78).

29

2. O Conceito de Natureza Humana de Morgenthau

Ao longo do livro, fica claro, como já dissemos, que o conceito de Morgenthau é extraído do elaborado por Thomas Hobbes, em sua obra clássica *O Leviatã*, resumido no trecho abaixo: «A natureza criou os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que se um homem, às vezes, é visivelmente mais forte de corpo ou mais sagaz que outro, quando se considera em conjunto, a diferença entre um homem e outro não é tão importante que possa fazer um deles reclamar, tendo o fato por argumento, um benefício qualquer que o outro não possa aspirar. (...) Quanto às faculdades mentais (...) ainda encontro maiores igualdades entre os homens do que a força. (...) Dessa igualdade de capacidade entre os homens resulta a igualdade de esperança quanto ao nosso fim. Essa é a causa de que, se os homens desejam a mesma coisa e não possam desfrutá-la por igual tornam-se inimigos e, no caminho que conduz ao fim (que é, principalmente, sua sobrevivência e, algumas vezes, apenas seu prazer) tratam de eliminar ou subjugar uns aos outros. Um agressor teme somente o simples poder de outro homem» (Hobbes, 2000: 94-95).

Para Hobbes, o Homem é um indivíduo num mundo onde cada um age como uma partícula isolada procurando sua sobrevivência. Como os objetivos são os mesmos e as qualidades naturais de cada um, tanto em inteligência ou força, são quase equivalentes, impedindo que alguém se sobreponha definitivamente a outro, torna-se impossível a estabilidade sistêmica, o equilíbrio. É o «estado de natureza», onde a guerra torna-se permanente, a «guerra de todos contra todos». Nesse ambiente, a conduta mais racional, ou a única racional, é a busca pelo subjugamento do outro, é a procura pelo poder para garantir sua própria existência, nesse mundo social atomizado.

Por isso, de forma resumida e traduzida para responder aos intuitos do debate no campo das relações internacionais, Morgenthau converte a uma forma sintética essa concepção hobbesiana, sendo o Homem um indivíduo em busca pelo poder, como transborda ao longo de *A Política Entre as Nações*. Como consequência, ao fazer a passagem para o Estado-nação em sua atuação internacional, no segundo princípio do

30 realismo político, o interesse estatal é definido em termos de poder (veremos mais à frente que esse «salto» da natureza humana para a natureza do Estado no cenário internacional é feito não de uma forma simplista, mas com mecanismos de mediação).

No entanto, no seu sexto princípio, ele coloca uma outra definição do Homem, não como sendo «só político»: «O realismo político baseia-se em uma concepção pluralista da natureza humana. O homem real é um ente compósito do "homem econômico", do "homem político", do "homem moral", do "homem religioso", etc. Alguém que fosse somente um "homem político" seria na realidade um mero animal, pois estaria completamente desprovido de freios morais. Um outro que se limitasse a ser um "homem moral" não passaria de um tolo, pois significaria ser alguém totalmente privado de prudência. Um homem que não passasse de um "homem religioso" seria um santo, pois desconheceria totalmente os desejos mundanos» (Morgenthau, 2003: 26-27).

Isto não é uma contradição. Pode-se sim é extrair uma elaboração mais complexa. Há uma natureza profunda, um impulso «biopsicológico», que se expressa em cada campo em que um indivíduo atua. Nesse sentido, não há um «Homem político», um «Homem religioso», um «Homem moral», etc., não só porque os indivíduos atuam em diversas áreas, com diversos papéis. Há apenas um «Homem tirânico»³, um Homem que busca o poder e, na definição de Morgenthau, o poder é o poder de dominar, de subjugar a mente e a ação de outro⁴. Esse Homem busca o poder no campo político, quando apresenta-se para um estudo analítico como «Homem político». Assim também, esse mesmo Homem busca o poder no campo religioso, quando se apresenta para um estudo como «Homem religioso». De certa forma, em parte, essa é uma concessão de Morgenthau, precavendo-se de acusações de imora-

3. Traz-se aqui uma citação de John of Salisbury que é esclarecedora do que se quer dizer com «Homem tirânico», e que a extensão da tirania de um indivíduo varia conforme suas possibilidades e não por seu caráter: «Embora não seja dado a todos os homens apoderar-se do poder principesco ou real, é raro ou inexistente o indivíduo que se encontre totalmente desprovido do sentimento de tirania. Diz-se na linguagem corrente que o tirano é aquele que oprime todo um povo graças a um domínio baseado na força; e no entanto não é somente sobre um povo inteiro que um homem pode fazer-se tirano, visto que ele, se assim o quiser, poderá sê-lo até mesmo na mais baixa condição. Porque, caso não o seja sobre a totalidade do povo, ainda assim cada homem buscará mandar tanto quanto o seu poder lhe permita» (Morgenthau, 2003: 65).

4. «Ao falarmos de poder, queremos significar o controle do homem sobre as mentes e ações de outros homens» (Morgenthau, 2003: 51).

lismo, comuns contra o realismo político, desde Maquiavel⁵. Por outro lado, pode-se fazer uma análise que guarde, como diz Morgenthau, uma separação das diversas esferas da vida: num nível acima do impulso pelo poder, de competição, é possível que existam a formação de lealdades de origem familiar, religiosa, moral, e outras. Essas lealdades permitem a formação de grupos sociais que podem, e o farão, disputar poder uns com os outros. Mesmo assim, não se exclui o fato de que dentro de cada grupo haverá também a disputa de poder. Desta maneira, flexibiliza-se a concepção atomizada de natureza humana de Hobbes.

São dois níveis então da natureza humana, que serão complementares. O primeiro é profundo, imprescritível, irremediável, perene na História; a «luta pelo poder não só é universal, no tempo e no espaço» (Morgenthau, 2003: 62), como o Homem é movido por esse poder, entendido como um meio para garantir a existência e seus objetivos. O outro nível, do «pluralismo de natureza» variável, seria um dado tanto para cada indivíduo em todos os diversos campos de sua vida, como também historicamente. É o nível onde se conformariam lealdades a grupos sociais e, em patamar superior, lealdade à nação. Aqui, a origem alemã de Morgenthau e também sua vinculação ao pensamento dos federalistas norte-americanos, além de sua conjuntura histórica, marcam claramente as suas concepções. Essa variação, no entanto, mesmo na superfície, permite uma complexificação do modelo proposto por Hobbes.

5. No quarto princípio do realismo político, Morgenthau (2003: 20) diz: «O realismo político é consciente da significação moral da ação política, como o é igualmente da tensão inevitável existente entre o mandamento moral e as exigências de uma ação política de êxito. E ele não se dispõe a encobrir ou suprimir essa tensão, de modo a confundir a questão moral e política, dando assim a impressão de que os dados inflexíveis da política são moralmente mais satisfatórios do que o modo como eles se apresentam de fato, e que a lei moral é menos exigente do que aparenta na realidade». O que ele diz propor é uma separação de esferas: a moral é uma esfera e a política é outra, com lógicas próprias. Mesmo que tenham interação, para entender cada uma é necessário analisá-las separadamente.

32 3. Diferenças Entre a Conceção de Natureza Humana em Hobbes e Morgenthau e Seus Efeitos Sobre a Relação da Sociedade e do Estado e do Papel Deste

Como já tratado acima, há um acordo num nível mais profundo entre os dois autores: o impulso para o poder como motor dos homens. No entanto, a existência em Morgenthau de um segundo nível da natureza humana – variável –, ainda que determinado pelo primeiro, dá um caráter mais dinâmico, e possibilita não só a mudança, como uma margem para a ação política.

Em Hobbes, o estado de natureza dos indivíduos atomizados em guerra permanente não será superado enquanto cada um possuir sua liberdade. Para ele, o conceito de liberdade é «a ausência de empecilhos externos, que podem, muitas vezes, subtrair o poder de cada um agir como quiser, mas não impedir que se use o poder restante, de acordo com o próprio julgamento e razão» (Hobbes, 2000: 99).

Como se sabe, Hobbes proporá, como saída possível para esse estado de natureza e a entrada, assim, em sociedade, a criação de um poder absoluto, soberano, que, acima de todos, mantenha a ordem interna de um país e o proteja de invasões externas. Para isso, o poder do soberano deve ser absoluto, incontestável, acima das liberdades dos súditos ou, como ele mesmo diz, que protege «os empreendimentos dos súditos, banindo a miséria que acompanha a Liberdade de indivíduos isolados» (Hobbes, 2000: 97). Através dele, alcançam o fim último, a sua existência⁶. No entanto, a única maneira de manter esses indivíduos controlados é com o «temor à punição», pelo terror.

Morgenthau fará um balanço dessa concepção, explicitando-a e criticando-a: «As sociedades nacionais devem a sua paz e a sua ordem à existência de um Estado que, dotado do poder supremo dentro do território nacional, mantém a referida paz e ordem. Essa, aliás, era a doutrina de Hobbes, defensor da idéia de que, sem tal Estado, as sociedades nacionais se pareceriam com o cenário internacional, e a

6. «O fim último, fim ou desígnio dos homens (que apreciam, naturalmente, a Liberdade e o Domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si para viver nos Estados, é a preocupação com sua própria conservação e a garantia de uma vida mais feliz. Ou seja, à vontade de abandonar a mísera condição de Guerra, consequência necessária (conforme dito anteriormente) das Paixões naturais dos homens, se não houver um Poder visível que os mantenha em respeito, forçando-os, por temor à punição, a cumprir seus Pactos e o respeito às Leis de natureza» (Hobbes, 2000: 123).

“guerra de cada homem contra cada homem” constituiria a condição universal da humanidade» (Morgenthau, 2003: 905). «O Estado torna-se indispensável para a manutenção da paz interna, essa é verdadeira mensagem da filosofia de Hobbes. Mas o Estado, por si mesmo, é incapaz de mantê-la, e essa é a grande omissão da referida filosofia. A experiência histórica das guerras civis nos demonstra que o poder do Estado é essencial, mas não suficiente, para manter a paz das sociedades nacionais» (Morgenthau, 2003: 917-918).

Morgenthau concorda, pois, com o papel do Estado para a manutenção da paz interna. Discorda, no entanto, que apenas o Estado e o uso da força resolvam os problemas da paz interna (e no cenário internacional). Isso deriva de um fato: a existência sobre o impulso mais profundo por poder, do segundo nível da natureza humana, aquele que permite um mínimo de lealdade (que seja uma união de interesses). A sociedade não é uma multidão de indivíduos, como é em Hobbes. Pode-se dizer que, na perspectiva do alemão, a sociedade não é simplesmente formada a partir de um pacto artificial, como consequência do Estado, como afirma neste trecho: «A freqüência e o poder destrutor dos conflitos civis demonstram que a existência do Estado não assegura automaticamente a preservação da paz doméstica, e a razão disso reside na própria natureza do Estado. *O Estado não resulta da criação artificial de uma convenção constitucional*, concebida sobre a imagem de alguns princípios abstratos de governo, e que seja suscetível de ser sobreposta a qualquer sociedade que possa existir. Pelo contrário, *o Estado é parte integrante da sociedade de que ele se formou*, motivo por que ele prospera ou decai, na medida em que essa sociedade progride ou se degenera. *O Estado, longe de ser uma coisa separada da sociedade, é criado pela sociedade*» (Morgenthau, 2003: 918-919, itálico meu).

O Estado surge como parte da sociedade que existe para além dele. O Estado só pode ser real quando não deriva de uma artificialidade, como derivação da existência de uma nação, que, mesmo sendo uma abstração e não uma realidade empírica, existe através dos indivíduos e de seus grupos sociais. «Uma nação como tal não é, obviamente, uma coisa empírica», refere Morgenthau (2003: 199-200). «Uma nação como tal não pode ser vista. O que pode ser observado de modo empírico são exclusivamente os indivíduos que formam uma nação. Isto é que nos permite dizer que a nação é uma abstração de uma

34 quantidade de indivíduos que dispõem de certas características em comum, e que são essas características que os transformam em membros da mesma nação. Além de ser membro de uma nação e de pensar, sentir e agir dentro dessa condição, o indivíduo pode ainda pertencer a uma igreja, a uma classe econômica ou social, a um partido político ou a uma família, e pode, assim, pensar, sentir e agir como integrante de uma dessas categorias. Além de ser um membro de todos esses grupos sociais, ele também é, pura e simplesmente, um ser humano que pensa, sente e age como tal».

Essa diferença entre Morgenthau e Hobbes deriva da conjuntura histórica em que cada um vive e com a perspectiva que eles produzem, tendo por trás o modelo de regime político padrão. Para Hobbes, escrevendo no século XVII, produzindo durante a guerra civil inglesa e com o Estado absolutista como modelo, obviamente este deve ser pensado como criador da sociedade, sendo que a imposição da ordem pela força já responderia às necessidades. Já para Morgenthau, produzindo no século XX, e tendo como horizonte de modelo de regime as democracias ocidentais, o sistema de pluralidade de agrupamentos sociais e um Estado que não se notabilize apenas pela força, mas também por outros mecanismos institucionais, como os «pesos» e «contrapesos» do federalismo norte-americano, a concepção absolutista de Hobbes não servirá. Será necessário considerar os grupos sociais e como canalizar seus interesses. No entanto, se isso complexifica, não anula a natureza básica humana, pois os grupos sociais atuarão também como atuava o indivíduo: «As sociedades nacionais são compostas de uma multiplicidade de grupos sociais. Alguns destes são antagônicos entre si, no sentido de que as respectivas reivindicações são mutuamente exclusivas. Essa exclusividade mútua de reclamos opostos se torna mais particularmente óbvia na esfera econômica (...) não passa de um exemplo mais espetacular de um fenômeno social ubíquo. Os partidos políticos, as denominações religiosas, os grupos raciais, as entidades representativas regionais e locais, todos se entrecrocaram em contendas semelhantes» (Morgenthau, 2003: 907).

Alguns mecanismos agem normalmente nessas sociedades plurais para evitar choques mais duros constantes, estabelecendo lealdades suprasseccionais, lealdades à sociedade como um todo, superior às que tem com cada uma em particular: (1) o pluralismo de grupos e conflitos internos, onde um indivíduo participa, reduz a intensidade de

identificação com cada um dos grupos, distribuindo entre várias, «a fim de que cada grupo e cada conflito receba a sua parcela» (Morgenthau, 2003: 908); (2) o papel duplo de amigo e adversário, que cada indivíduo tem em sua relação aos outros, produz como consequência «essa sobreposição de papéis sociais, desempenhados por distintos atores e membros da sociedade, [que] tende a neutralizar conflitos e a restringi-los dentro de determinados limites, de modo a possibilitar aos membros da sociedade desempenhar os seus diferentes papéis ao mesmo tempo» (Morgenthau, 2003: 909); e (3) é a identificação nacional, de cada indivíduo como membro da sociedade nacional, como portadora de uma pressuposta superioridade moral e de qualidades em relação às demais, que coloca limites às disputas, de forma a evitar a rutura da nação, considerado bem supremo (desde que as lealdades coletivas feudais foram rompidas pelas novas lealdades nacionais). No entanto, esses mecanismos acabam não sendo capazes de manter a paz por muito tempo: «A história das sociedades nacionais mostra-nos que nenhum grupo político, religioso, econômico ou regional foi jamais capaz de resistir, por um período de tempo mais extenso, à tentação de forçar a consecução de suas reivindicações por meios violentos, desde que o pudesse fazer sem grandes riscos. (...) Assim, quem quer tenha condições para usar de violência irá empregá-la, desde que as possibilidades em jogo se lhe afigurem justificar tal opção. Por esse motivo, torna-se necessária uma estrutura social suficientemente forte para evitar a utilização desse recurso» (Morgenthau, 2003: 917).

É aí que entra o duplo papel do Estado para garantir a paz doméstica. Segundo Morgenthau, esta é garantida com «a falta de desejo dos membros da sociedade de quebrar a paz e sua incapacidade de conseguir fazê-lo, caso fosse essa a sua inclinação» (Morgenthau, 2003: 906). Um elemento para impedir o desejo de rutura são as lealdades supraseccionais de que se falou anteriormente. Para tornar impensável uma tentativa de perturbar a paz doméstica existe o poder avassalador estatal, de que Hobbes já falava. Já o outro elemento não estava no pensamento hobbesiano, baseado apenas nesse poder total do Estado: a expectativa de justiça. «No entanto», refere Morgenthau (2003: 912-913), «a sociedade não se pode dar a liberdade de manter-se surda aos reclamos de justiça apresentados por grupos maiores e potencialmente poderosos sem incorrer no risco de provocar uma revolução ou guerra civil, isto é, sem fazer periclitara a sua paz e a sua

36 própria existência como um todo íntegro. É nesse ponto que entra em jogo o complexo mecanismo de transformação social, que reconhece a todos os grupos uma oportunidade de submeter as suas reivindicações de justiça à arbitragem da opinião pública, das eleições, das votações parlamentares, de conselhos revisores e mecanismos similares. (...) Tais mecanismos guiam os pleitos conflitantes dos grupos sociais, por meio de canais pacíficos, dando-lhes a oportunidade de serem ouvidos e de disputarem com os seus concorrentes o reconhecimento da sociedade, dentro das normas que sujeitam a todos. De acordo com as condições dessas disputas, nenhum grupo pode estar seguro de que vencerá a longo prazo, embora todos possam contar com a oportunidade de, em alguma ocasião, dar alguns passos para a frente, no sentido da obtenção da justiça».

O Estado produz na esfera doméstica um ambiente de equilíbrio estável de poder, mesmo que dinâmico, garantindo a paz. No caso da ruptura dos mecanismos de canalização dos interesses dos grupos sociais, há sempre a possibilidade de atuação do poder avassalador.

Nesse sentido de construir um equilíbrio de poder⁷ entre os grupos, o Estado atua com base nesses dois pressupostos.

Morgenthau ainda especifica mais as funções estatais, acrescentando-lhe uma outra, que interfere diretamente nas condições de formação da principal lealdade supraseccional, a lealdade em relação à nação: «São três as suas funções [do Estado], no que diz respeito à manutenção da paz doméstica: (1) O Estado propicia a continuidade legal da sociedade nacional, o que permite ao indivíduo sentir a nação como algo contínuo, no tempo e no espaço, como se fosse uma personalidade em cujo nome os homens agem, que exige e recebe serviços e concede benefícios, e em relação à qual é possível sentir lealdades que normalmente são dirigidas somente a poucos outros grupos sociais, com exceção da família e da igreja. (2) O Estado proporciona a maioria dos órgãos institucionais e processa as mudanças sociais. (3) O Estado

7. Para Morgenthau, o «equilíbrio de poder» é um conceito universal: «A concepção de "equilíbrio" visto como sinônimo de "balanço" é empregada usualmente em muitas ciências tais como a física, a biologia, a economia, a sociologia e a ciência política. Ela significa estabilidade dentro de um sistema composto de uma variedade de forças autônomas. Sempre que tal equilíbrio é perturbado por uma força externa ou por uma mudança ocorrida em um dos elementos componentes do sistema, este último mostra uma tendência a restabelecer o equilíbrio original ou um novo equilíbrio» (Morgenthau, 2003: 322).

dispõe dos órgãos necessários para a implementação compulsória de suas leis» (Morgenthau, 2003: 916).

37

4. O Problema do Estado Mundial

Apesar de suas diferenças, Morgenthau diz que a ausência de um Estado, em nível mundial, tal qual Hobbes afirmava, é a causa da manutenção de um «estado de natureza» internacional⁸. Inclusive, para ele, nunca foi tão necessária a existência de um Estado Mundial como atualmente; porém, considera-o uma impossibilidade nas condições dos tempos que correm.

Para Hobbes, a partir da sua definição de Estado como um poder avassalador, absoluto, erigido por um pacto, será impossível a emergência de um Estado Mundial, quer por ser impossível o estabelecimento de um novo pacto, quebrando-se o nacional, quer pela impossibilidade de um domínio em escala mundial tal qual o existente num Estado nacional.

Para Morgenthau, a questão do contrato não existe (não trabalha com esse conceito); contudo, corrobora a impossibilidade do problema do Estado Mundial pela conquista. Além disso, ao contrário de Hobbes, não é o Estado que gera a sociedade, mas este emerge dela. Para o surgimento desse Estado Mundial seria necessário o surgimento, antecipadamente, de uma sociedade mundial, pois, como ele escreve, «não se pode escapar da conclusão de que, já que não pode haver Estado sem que haja uma sociedade disposta a apoiá-lo, não pode haver um Estado mundial sem uma comunidade mundial disposta e apta a apoiá-lo» (Morgenthau, 2003: 928).

Por paralelo às funções de um Estado-nacional em relação ao campo doméstico, Morgenthau propõe as funções que um Estado Mundial deveria ter e submete a análise se haveria hoje apoio popular mundial a que um Estado Mundial, acima dos Estados-nacionais, desempenhasse essas funções: «Finalmente, os povos do mundo não estão dispostos nem aptos a fazer o que o Estado mundial requer deles, a fim de habi-

8. «Da mesma forma como faziam os ajuntamentos de pequenas famílias, hoje as Nações e os Reinados, que não passam de grandes famílias (a fim de garantir a segurança), para ampliar seus domínios e, a qualquer pretexto de perigo, de temor à invasão ou apoio que possa ser prestado aos invasores, legitimamente procuram, na medida do possível, subjugar ou enfraquecer seus vizinhos, por meio da força ostensiva ou de artimanhas secretas, por falta de qualquer outra garantia» (Hobbes, 2000: 124).

38 litá-lo a cumprir os seus objetivos. O mais importante propósito de um Estado mundial deveria consistir em realizar três funções: (1) assegurar à humanidade uma personalidade legal que manteria a unidade do gênero humano diante dos seus olhos; (2) criar e manter em operação órgãos voltados para a efetivação de mudanças sociais, no sentido de que todos os grupos da humanidade possam esperar pelo menos alguma satisfação para os seus conflitos antagônicos; (3) estabelecer agências para a implementação compulsória das normas legais, com poder suficiente para desbaratar, com força avassaladora, qualquer ameaça à paz. É admissível a possibilidade – para a qual existe suficiente apoio nas pesquisas de opinião pública (...) – de que os povos do mundo apoiariam um Estado Mundial para realizar a função (1). Já falamos bastante sobre a ausência de apoio para o cumprimento da função (3)» (Morgenthau, 2003: 925-926).

Em relação à função (2), considerada por Morgenthau (2003: 926) o «verdadeiro cerne das funções de preservação da paz, para qualquer Estado», aponta uma impossibilidade derivada do problema de se garantir uma representação dos diversos grupos sociais numa Assembleia (e ele nem discute os problemas operacionais de como reunir tanta gente). Segundo ele, o resultado seria que «[n]enhum dos seus grupos constituintes aceitaria de bom grado submeter-se ao voto majoritário de uma assembléia legislativa assim constituída. A ameaça e a realidade da guerra civil pairariam sobre tais instituições, as quais seriam forçadas a substituir a ausência de consenso moral e político pela força da compulsão» (Morgenthau, 2003: 926).

Em decorrência da impossibilidade de um Estado Mundial, nas atuais condições, a única esperança é mitigar os conflitos hoje, para que num futuro, quem sabe, surjam as condições para a formação de uma comunidade internacional que possa edificar um Estado Mundial. Para garantir ao máximo a paz só existe um mecanismo: o equilíbrio de poder entre as nações, com a ressalva das diferenças entre este no campo doméstico e na cena internacional: «Talvez não fosse necessário salientar que, embora o equilíbrio de poder constitua um fenômeno social de caráter universal, suas funções e seus resultados se revelam muito distintos, conforme estejamos lidando com a política doméstica ou com a política internacional. No primeiro caso, o equilíbrio de poder opera dentro de uma estrutura relativamente estável, mantida coesa graças a um forte consenso e um poder normalmente incontroverso do

governo central. Na cena internacional, onde é fraco o consenso e não existe uma autoridade central, a estabilidade da sociedade e a liberdade de suas partes integrantes depende, em um grau muito maior, das operações de equilíbrio de poder» (Morgenthau, 2003: 325).

É devido a essa maior instabilidade ao nível internacional que o estabelecimento de um equilíbrio de poder mais ou menos consolidado se torna uma tarefa fundamental, mesmo que difícil; daí a importância que Morgenthau atribui à diplomacia como mecanismo para alcançar, mesmo que temporariamente, a paz.

Considerações Finais

Através da discussão, que foi do conceito de natureza humana à possibilidade do Estado Mundial, podem-se expor aqui algumas conclusões.

Em relação à hipótese do papel fundamental do conceito de natureza humana na obra de Hans Morgenthau, conclui-se pelo seu acerto. Toda sua obra é marcada por este conceito, estrutura-se sobre ele, é sobre ele que constrói seu edifício teórico. É a partir deste conceito que deriva sua concepção de sociedade e Estado-nacional. As diferenças entre o campo doméstico e o campo internacional são marcadas pela presença do Estado como instância canalizadora/equilibradora dos impulsos de poder dos indivíduos e grupos sociais, no primeiro caso, e pela ausência deste, inexistindo um mecanismo canalizador/equilibrador entre os Estados, no segundo caso. De fato, a diferença entre as disputas entre os indivíduos e as entre os Estados é mais de grau, condições em que se realizam e seus mecanismos, do que de qualidade⁹. A utilização de sua concepção de natureza humana leva necessariamente a um acordo com suas conclusões. Uma revisão desse conceito de natureza não se-

9. «A essência da política internacional é idêntica à sua contrapartida no campo nacional. A política, tanto no âmbito nacional como no internacional, consiste em uma luta pelo poder, modificada somente pelas distintas condições sob as quais essa luta tem lugar nas esferas nacional e internacional. De modo muito especial, a tendência a dominar constitui um componente de todas as associações humanas, desde a família, passando pelas associações estudantis e profissionais e pelas organizações políticas locais, até o Estado. No nível familiar, por exemplo, o conflito típico entre a sogra e a nora não passa em sua essência de uma luta pelo poder, a saber, a defesa de uma posição de poder já estabelecida contra a tentativa de estabelecer uma nova. Como tal, ele prenuncia o conflito no cenário internacional entre a política de *status quo* e a do imperialismo» (Morgenthau, 2003: 64).

40 ria uma mudança acessória, mas sim forçaria à mudança completa de sua teoria das relações internacionais.

Como reflexo das mudanças na natureza das sociedades e dos Estados do século XVII de Hobbes para o século XX de Morgenthau, esse conceito de natureza humana precisou ser complexificado, com a construção de dois níveis: um mais fundamental e o outro determinado em última instância pelo primeiro. O resultado é que, mesmo de forma conflitiva, abre-se espaço para o surgimento de certas lealdades. Rompe-se com a fragmentação total em indivíduos dissociados, presente em Hobbes, e cria-se uma instância mediadora entre o Estado e o indivíduo, não substituindo este último, mas ampliando suas possibilidades, que são os grupos sociais. No entanto, o nível mais profundo da natureza humana leva a que, dentro desses grupos e entre eles, se reproduza a dinâmica conflitiva, de disputas pelo poder.

Como resultado da mudança acima, o Estado deixa de ser o Estado absoluto hobbesiano, para se tornar um construtor de equilíbrio, que se baseia, para além da força, em outros mecanismos políticos.

Por fim, uma consequência que foi tratada com menos ênfase, mas que claramente pode ser derivada desse conceito em dois níveis de natureza humana, proposta por Morgenthau, é em relação aos efeitos metodológicos. O nível mais profundo da natureza humana, derivado da concepção hobbesiana, traz em decorrência um conceito de história própria dos autores anteriores ao século XVIII, que não modifica o Homem e que estes, por sua vez, não mudam. Uma concepção metafísica do Homem, de larga tradição desde o filósofo Parmênides de Eleia no século V a.C., com a distinção entre a realidade e a aparência. É dessa concepção da «verdade» por trás da «aparência» que o realismo político de Morgenthau extrai suas leis objetivas. No entanto, com o segundo nível da natureza humana, cria-se toda uma ampla gama de atuação no sentido de controlo dessas leis objetivas, com variações de regime no campo doméstico, e com todas as variações, ainda que mais instáveis, do jogo diplomático e do mecanismo de equilíbrio de poder entre as nações, no cenário internacional. Não sendo possível mudar a natureza do Homem, é possível canalizá-la de forma mais estável e segura: essa é a conclusão e a contribuição final que o pensamento de Morgenthau, consubstanciado no seu *A Política Entre as Nações*, propõe. Está colocado para cada estudioso das Relações Internacionais posicionar-se contra ou a favor. A única impossibilidade é não se posicionar frente a

essa colossal obra, que mantém ainda muita da força que tinha quando da sua primeira edição, no longínquo ano de 1948. 41

Bibliografia

- Ferreira, C.S. (2008). "Formação Humana: alienação, militância e revolução social". *Curriculistas*, vol. 1, pp. 15-22.
- Hobbes, T. (2000). *Leviatã ou a Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Ícone Editora.
- Marcondes, D. (2000). *Iniciação à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Morgenthau, H.J. (2003). *A Política Entre as Nações: A Luta Pelo Poder e Pela Paz*. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Instituto de Pesquisa em Relações Internacionais.



Antropologia, Filosofia e Direito: Para Uma Mudança de Paradigma

Paulo Ferreira da Cunha*

Resumo

Várias questões se põem na interseção entre a Filosofia e as Ciências Sociais e Humanas para a definição do Lugar do Outro no pensamento jurídico-político e no sentido de definir o que se entende por «natureza humana». Uma perspetiva antropológica se impõe no contexto do próprio pensamento político.

Palavras-chave: filosofia, antropologia, natureza humana, desumanização, egocentrismo, etnocentrismo

Abstract

Several issues lay at the intersection between Philosophy and the Social Sciences and Humanities for the definition of the Other's Place in political and legal thought and in the sense of defining what is meant by «human nature». An anthropological perspective is needed in the context of the political thought itself.

Keywords: philosophy, anthropology, human nature, dehumanization, egocentrism, ethnocentrism

* Professor Catedrático da Universidade do Porto



«Les systèmes construits par les sages ne sont que des contes
imaginés pour amuser l'éternelle enfance des hommes»

Anatole France – *Thaïs*

1. Por Uma Filosofia Antropológica

1.1. *Das Lacunas e dos Erros no(s) Saber(es)*

Um estudo deveras interessante e instrutivo é o dos erros da espécie humana, dos seus enganos, das suas dúvidas. E tanto mais estimulante quanto esses erros, enganos e dúvidas não se refiram à opinião corrente, ao senso comum (na verdade, o senso comum tem poucas dúvidas...), mas residam na própria ciência, ou na filosofia...

Pode, por exemplo, parecer-nos hoje estranho, mas a primeira edição da *Encyclopaedia Britannica* (1979: 5) afirma, com honestidade, na época, que era incerto se a Califórnia seria uma península ou uma ilha. Este é um exemplo de uma dúvida a seu tempo legítima, que a simples ciência (no caso, a Geografia) viria a superar, pelo próprio progresso dos seus dados.

Mas nem sempre a «ignorância» do passado¹ nos pode merecer hoje a mesma complacência. Assim como – digamo-lo *cum grano salis* – a do futuro (oxalá) em relação ao nosso tempo. Por exemplo, todo o saber minimamente culto (que hoje implica algum perspectivismo e pluralismo, mesmo no domínio até das teologias, que a alguns, com elas

1. É necessário o maior cuidado face ao vício mental do cronocentrismo, pelo qual, a exemplo do etnocentrismo para os povos, o observador-narrador-contador da estória considera que o seu tempo, ou um tempo que virá (mas nesse seu tempo filiado, nele inspirado), serão os melhores tempos de todos. É uma espécie de quimera, de transporte de uma idade do ouro ao contrário para o presente e o futuro. Não chega a ser uma utopia nem mesmo um utopismo (ou «princípio esperança») em sentido rigoroso. Porque não têm as respetivas características. Para mais desenvolvimentos, veja-se Cunha (1996).

46 menos familiarizados, poderia parecer saber imutável²) recusará o preconceito (e erro) ditado pelo etnocentrismo. Assim, um dos clássicos da literatura etnográfica folclorista, editado três anos depois da referida edição da *Enciclopédia*, afirmava perentoriamente que os californianos mais vegetariam do que propriamente viveriam, e que haveria a tentação de lhes recusar o estatuto de seres dotados de alma (De Pauw, 1774). É desde já interessante verificar a distância entre a afirmação cautelosa do geógrafo e a conclusão temerária do viajante, que parte da perspectiva de chegada: a preguiça, a covardia, a pusilanimidade, a irracionalidade, em suma, o embrutecimento dos «americanos».

Hoje estamos em condições de esclarecer os dois problemas. De um lado, desvendámos o globo antes ainda meio desconhecido, de outro, vamo-nos apercebendo das escamas nos nossos próprios olhares sobre os «outros», e mesmo sobre nós mesmos (uma coisa anda de par com a outra, aliás). Mas há vasto tipo de erros cuja dilucidação não se afigura fácil, nem definitiva. Erros até que são como que conaturais ao saber ou aos sujeitos cognoscentes.

Uma catalogação ainda deveras interessante foi empreendida por Bacon: os ídolos impedem-nos de ver a realidade, como fantasmas do espírito. Na verdade, a etimologia de «ídolo» já tudo diz: é, afinal, uma ilusão que se apresenta em vez da realidade³.

Os mais gerais são os «ídolos da tribo». Aqui, a expressão baconiana não parece muito feliz, porque, na verdade, por tribo designa toda a humanidade: «Os “ídolos da tribo” estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. E falsa a asserção de

2. Não podemos deixar de citar, por exemplo, Sawyer (2009: 57): «(...) À medida que crescemos, nosso mundo se expande, mas continuamos a gravitar ao redor de estruturas sociais e culturais que nos são familiares e que consideramos *certas* e normais. Os de fora são diferentes e estão errados. Se rompermos nossas pré-concepções e buscarmos entender o mundo mais amplamente, iremos deparar com ideias alternativas, que desafiarão tudo que sustentamos como realidade. É a crise do pluralismo, e ela afetará nosso mundo, a não ser que, por falta de coragem, retiremo-nos para o nosso casulo, insistindo na ideia de que somente nós estamos certos e somos donos da verdade, enquanto todo o resto está errado».

3. Confirmámos esta perspectiva na seguinte alusão a uma nota de uma antiga edição do *Novum Organum*: «If the questions pertains to “Idols” per se, my copy of Lord Bacon’s *Novum Organum* (edited by Joseph Devey, publication date 1911) includes a footnote on pp. 19-20 that is relevant. “It is argued by Hallam, with some appearance of truth, that idols is not the correct translation of [word in Greek alphabet that I cannot type here], from which the original idola is manifestly derived; but that Bacon used it in the literal sense attached to it by the Greeks, as a species of illusion, or false appearance, and not as a species of divinity before which the mind bows down”» (Innis, 2002).

que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe» (Bacon, 2002)⁴.

Vêm depois os erros mais particulares, de cada indivíduo, na sua concreta «circunstância», como diria um Ortega y Gasset. São os que chama ídolos da caverna: «Os "ídolos da caverna" são os dos homens enquanto indivíduos. Pois, cada um – além das aberrações próprias da natureza humana em geral – tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões, segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranquilo; de tal forma que o espírito humano – tal como se acha disposto em cada um – é coisa vária, sujeita a múltiplas perturbações, e até certo ponto sujeita ao acaso. Por isso, bem proclamou Heráclito que os homens buscam em seus pequenos mundos e não no grande ou universal» (Bacon, 2002).

A próxima classe de ídolos é de índole pública, relacional, social. Pode chamar-se-lhe o conjunto dos ídolos do *forum*, ou do mercado, ou, talvez melhor, até, da ágora. Porque *forum* tem conotação jurídica e mercado conotação comercial. O texto não é fácil de traduzir: «Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do comércio e da associação recíproca dos indivíduos do género humano entre si, a que chamamos de "ídolos do foro" devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias» (Bacon, 2002).

O que mais nos importa de todos os conjuntos de ídolos é o vício ou ilusão de timbre filosófico, que o nosso filósofo sintomaticamente considera ser dos ídolos teatrais: «Há, por fim, ídolos que imigraram para o

4. Utilizou-se, com adaptações nossas, a versão eletrônica do livro *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*, com tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade.

48 espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os "ídolos do teatro": por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais. Não nos referimos apenas às que ora existem ou às filosofias e seitas dos antigos. Inúmeras fábulas do mesmo teor se podem reunir e compor, por que as causas dos erros mais diversos são quase sempre as mesmas. Ademais, não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entraram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência. Contudo, falaremos de forma mais ampla e precisa de cada gênero de ídolo, para que o intelecto humano esteja acautelado» (Bacon, 2002).

1.2. *Solipsismo e Desumanização Filosóficas*

O ar de grande senhor em filosofia⁵, a tirania do Logos (Benoist, 1975), o subjetivismo extremo dos que discorrem filosoficamente, tem tido antídotos drásticos. A filosofia analítica parece ter sido um deles. De algum modo, também, a própria epistemologia e a metodologia filosófica. Mas o perigo que se corre com a formalização, a fuga para

5. «Numa palavra, todos se tomam por senhores na medida em que se creem dispensados de trabalhar; e de acordo com este princípio, foi-se recentemente tão longe nessa via que eis que se anuncia de forma aberta e declarada uma alegada filosofia para a qual não há de modo nenhum necessidade de trabalhar: chega escutar o oráculo interior de si próprio e utilizá-lo, para assegurar o completo domínio de toda a sabedoria que se pode esperar da filosofia» (Kant, 1982). Um lugar paralelo na filosofia política poderá ser este trecho de Tenzer (1994: 2 e ss), designadamente afirmando: «(...) rares sont les philosophes qui ont explicitement écrit de la philosophie politique et seulement de la philosophie politique sans référence à une métaphysique, à une morale ou à une théorie du langage; au mieux ont ils rédigé des ouvrages de philosophie politique qui ne sont qu'une partie d'une œuvre (...)» . Dizia, entretanto, a *Encyclopédia* de Diderot e D'Alembert, pela pena do Cavaleiro Louis de Jaucourt: «Seigneur grand, Homme grand, (Langue franç.) ces deux expressions, grand seigneur, & grand homme n'indiquent point une même chose; il s'en faut de beaucoup; les grands seigneurs sont communs dans le monde, & les grands hommes très-rares; l'un est quelquefois le fardeau de l'état, l'autre en est toujours la ressource & l'appui. La naissance, les titres, & les charges font un grand seigneur; le rare mérite, le génie & les talens éminens font un grand homme. Un grand seigneur voit le prince, a des ancêtres, des dettes & des pensions; un grand homme sert sa patrie d'une maniere signalée, sans en chercher de récompense, sans même avoir aucun égard à la gloire qui peut lui en revenir. Le duc d'Epéron & le maréchal de Retz étoient de grands seigneurs; l'amiral de Coligny & la Noue étoient de grands hommes. Quand les Romains furent corrompus par les richesses des provinces conquises, on commença à voir naître de leur avilissement, l'époque du nom de grand seigneur, & le philosophe réserva le titre de grand homme à ces rares mortels qui aiment, qui servent & qui éclairent leur pays. Celui qui obtient une noble fin par de nobles moyens, qui disgracié rit dans l'exil & dans les fers, soit qu'il regne comme Antonin, ou qu'il meure comme Socrate, celui-là est un grand homme aux yeux des sages; mais les simplement grands seigneurs n'ont par-dessus les hommes ordinaires qu'un peu de vernis qui les couvre (...)».

a ciência, ou mesmo a fuga para a lógica, é o de afastar a filosofia do Homem e dos seus problemas essenciais. Sem, como é óbvio, menosprezar (nem sequer minimizar) as áreas que menos interseção têm, na filosofia, com as ciências sociais e humanas, afigura-se-nos que o perigo pode ser o de, em certos casos, fazer-se uma filosofia sem homem [como se falou já de uma antropologia na sua ausência (Dumont, 1981)], e, noutros, de uma peri-filosofia (Lane, 1997). Em que se dão belos passeios em volta dela, sem jamais nela ousar (ou ter tempo ou disponibilidade) para realmente entrar.

1.3. *Natureza Humana e Filosofia do Homem*

Evidentemente que tudo seria mais fácil para as áreas humanísticas, e muito em especial para as ciências nomotéticas, se a filosofia a um tempo fornecesse critérios burilados de norma e o não fizesse excessivamente de acordo com as perspectivas (e os antolhos) pessoais de certos filósofos, não apenas outrora «grandes senhores»...

Para um tal desiderato muito contribuiria, se fosse possível, um critério não falível para (de) uma «natureza humana» (Cunha, 2001). Com efeito, se o Homem pudesse encontrar essa natureza – naturalmente uma natureza não física (da *phusis*), mas uma natureza muito culturalizada, dos valores (e quiçá também das virtudes), muitas das angústias se aplacariam. Mas o que pode dizer-se natural (valioso) e o que deve dizer-se antinatural (e assim, por isso mesmo, nocivo, pérfido, erróneo, etc.). As estatísticas não nos socorrem ao encontrar regularidades numéricas de frequência de comportamentos ou características. O normal poderia não se espelhar sequer no frequente.

Ainda com alguma íntima convicção de que deve haver uma humana natura, as mais das vezes, e todas as vezes práticas, temos de pôr de parte, metodicamente, esse bordão providencial que nos ajudaria muitíssimo na senda de encontrar o Homem. Filosofia para o (do) Homem (essa de que falava Aristóteles⁶), não terás a vida fácil depois de que se renunciou a pensar seriamente a sua natureza...

1.4. *Dos Estilos e dos Temas da Filosofia*

Vários estilos de filosofia são, obviamente, necessários. Um Nietzsche não deixa de ser filósofo pelo seu estilo aforístico. Como o não deixa de ser um metódico cultor da filosofia analítica anglo-saxónica.

6. Desde logo, *inter alia*, Aristóteles (1991: I, 1; X, 10).

A manifesta pluralidade de temáticas e perspectivas filosóficas (e implicitamente de metodologias a elas associadas) foi já criticada por um Delfim Santos (1973: 53): «De facto, chamar filosofia à etnologia e à sociologia, à psicologia e à lógica simbólica, à lógica geral e à metodologia e à política da UNESCO, é dar triste amostra de uma noção de filosofia que pode ser tudo e que, por isso mesmo, nada vale».

E, noutro passo da sua argumentação: «Excetuando a metafísica e a ontologia, tudo o mais é “filosofia de” isto ou aquilo, mas é muito discutível que a “filosofia de” seja ainda filosofia, se é que, na verdade, por ser “filosofia de” não está já irremediavelmente deixando de ser filosofia, pelo menos no sentido tradicional e clássico do que, desde os Gregos nos melhores momentos da sua história, se entendeu por tal» (Santos, 1973: 53-54).

Mas cremos tratar-se, na primeira citação, sobretudo de uma posição enfática (e reativa: o autor comentava, certamente «a quente» um congresso filosófico internacional muito variegado) contra o que já não é filosofia. Não ao pluralismo no seu próprio seio. Embora pensemos que manifestamente exagera com a segunda tese: reduzindo a filosofia à metafísica e à ontologia.

Ora, é precisamente uma perspectiva diversa que consideramos necessário empreender. Sem dúvida apartando da filosofia coisas como as também proscritas por Delfim Santos, como etnologia e sociologia, psicologia e certamente (por muito importante que seja – e é-o realmente) a política da UNESCO. Mas não já a lógica ou uma certa metodologia. E alargando a filosofia muito para além da metafísica e da ontologia. Embora dentro do seu terreno.

Para o que mais importa aos estudos humanísticos, do que se deveria tratar seria, deveras, dessa de que fala Aristóteles: uma filosofia do Homem, ética e política, sobretudo (Cunha, 2005). Filosofia do Homem (ética e política), pois, como o que mais interessa às ciências sociais, e mesmo às nomotéticas. Embora, além dessa, a Hermenêutica e a Lógica, por exemplo, sejam vitais para os estudos jurídicos e teológicos... Contudo, estamos ainda a falar de temáticas, não de estilos, nem sequer de pontos de mira... Pode-se empreender uma Filosofia desta ou daquela temática servindo-nos de um ou de outro estilo... Acresce que, além dos estilos em filosofia, há ainda a considerar a questão da filosofia implícita (ver, *v.g.*, Cunha, 2009a: 28 e 108 ss), que para além da explícita, não deixa de filosofar, e, no caso de alta literatura, teatro,

cinema, ópera, pode mesmo colocar de forma bem mais plástica e dramática, mais eloquente e vívida, as aporias filosóficas que um seco e descarnado tratado, ou um ensaio pesado ou gongório (o que, na verdade, é uma *contraditio in terminis*⁷).

1.5. Uma Filosofia Antropológica

Uma visão filosófica antropológica teria a um tempo estilo e conteúdo mais próximo do Homem. Em relação ao conteúdo, já foi dito que seria sobretudo ética e política (naturalmente, também, jurídica: que é uma espécie de «quase mistura» da ética e da política, afinal). Mas, e no que concerne o estilo, *rectius*, o posicionamento? («postura» é palavra horrível, e aqui descabida)... Esta filosofia antropológica deveria ter um olhar próximo da antropologia. Essa a *differentia specifica* que apresentaria.

Uma visão filosófica antropológica seria uma forma de des-centrar (curiosamente, paradoxalmente) a reflexão e a autognose humanas (ainda que tal pareça dito de forma pomposa) de um certo solipsismo ou egotismo da espécie, agigantado pelo referido ar de grão-senhor em filosofia. Solipsismo e egotismo que, explícita ou implicitamente, têm dominado a reflexão, e mesmo – naturalmente – a própria ação humana comum [pouco reflexiva, em geral: afinal, a ação sobretudo utilitária, e «económica» (Mises, 1985)].

Pois a ação humana comum, dos que agem sem grandes interrogações (prévias ou pósteras), implica, mesmo sem pensar, uma «filosofia»: ainda que seja só uma «filosofia de vida».

As sociedades ditas «ocidentais» e ditas «civilizadas» empreenderam um discurso antropológico com raízes folcloristas, exotistas e afins, de que nem sempre os estudos mais «secos», «científicos» e até «estruturais» se terão libertado completamente (mas pergunta-se: será tal, realmente, uma libertação?). Veja-se o cunho também

7. «Cada escritor se julga no direito de rotular de ensaios, ou de ensaio, os seus produtos. Como se o ensaio fosse, afinal, a fumarenta retórica, o eruditismo formalista, o historicismo arquivístico, o comentarismo estéril, o barroquismo conceptista e cultista, numa só palavra, o anticriticismo! O facto assume, entre nós, lusos, um aspeto mental inquietante» (Lima, 2002: 1410). Mais recentemente, Savater (2009: 9 e ss).

52 literário e até autobiográfico de certos passos da obra de um Lévi-Strauss e como, felizmente, um tal estilo tem aplausos de críticos⁸.

Seja como for, o discurso antropológico «corrente» ou «oficial» insiste num corte epistemológico (expressão abastardada por alguns, mas aqui no seu sentido próprio) que é também rutura ontológica, com base na radical diferença cultural: entre o eu (na verdade o «nós») e o outro (na verdade os «outros»). Assim, o discurso da antropologia é discurso feito pelo sujeito coletivo «nós» (através dos seus hermeneutas antropólogos) sobre o objeto coletivo «outros». E embora o *principium sapientiae* da antropologia seja (ou fosse) o ultrapassar do preconceito etnocêntrico, sempre se receia que a atração do folclorismo e do anedótico (*petite histoire, faits divers, exotismo*) possam fazer derrapar a antropologia, aqui e ali, para esse vício ou pecado científico e ético.

No início de uma importante obra sobre Antropologia e Direito, Roberto Kant de Lima (2008: 1-2) assim expõe o nascimento da Antropologia, num texto em que bem se pode aperceber a raiz pré-científica e ainda preconceituosa da disciplina, o que não impede que haja evoluído muito: «Antropologia se constitui como disciplina científica nos quadros do pensamento social europeu do século XIX em torno, dentre outras, das problemáticas obrigatórias do “progresso” e da “evolução social”. Competia à disciplina assim constituída a tarefa de explicar as diferenças entre as diversas sociedades e suas instituições, em especial aquelas pertencentes aos “povos exóticos” encontrados e dominados no mundo todo, pela Europa. Para cumprir sua tarefa desenvolveu metodologia própria, calcada inicialmente na comparação de relatos elaborados por viajantes, missionários, militares, administradores coloniais etc. e posteriormente naqueles obtidos através de observação direta, em trabalho de campo, de profissionais especializados».

Em sentido confluyente, Mariza Peirano (1992: 85) assim apresenta aquele que é como que o paradigma fundador da relação entre «sujeito» e «objeto» na antropologia clássica: «Por muito tempo, na história da antropologia, o lugar do pesquisador e do “nativo” foram bem definidos: o pesquisador, treinado academicamente, saía do seu contexto

8. Veja-se Debaene (2008: XXII): «Lévi-Strauss dans la Pléiade, cela confirme que la vraie anthropologie est littérature et qu’il en a toujours été ainsi même si le développement d’arides sciences sociales nous l’avait fait oublier».

de origem e encontrava o nativo, o "outro", distante, iletrado, frequentemente além-mar».

Contudo, a autora chama logo de seguida a atenção do leitor para a mudança atual de um tal paradigma.

O grande projeto antropológico persiste plenamente válido, como é óbvio. Não sendo tocado pelas ameaças de derivas... E assim também parece válida a sua utilização, como paradigma inspirador, para toda a Humanidade (relembremos o jogo de Bacon, tomando tribo por Humanidade), como ponto de mira filosófico.

Porque não aplicar o óculo da antropologia a todos nós, Homens? Porque não poderá olhar a tribo para si própria como tribo?

Mas expliquemo-nos melhor. Não se trata de nos vermos, de modo algum, apenas como grande tribo, com os nossos tiques, mitos e símbolos quotidianos. Pelo menos, não se pretende fazê-lo de forma miniaturadora (miniaturista até), mas esclarecedora, iluminadora.

2. Regras de um «Método Antropológico»

2.1. *Das Regras em Geral. Do Estranhamento – Verfremdungseffekt*

Para empreender a antropologização da filosofia mister é de observar alguns procedimentos, ou simplesmente manifestar um posicionamento, um ponto de mira. Nem sempre serão regras aparentemente muito compatíveis. Mas todas, em conjunto, contribuiriam para uma maior humanização e tangibilidade deste exercício especial que só os homens praticam: o filosofar.

A primeira regra do olhar filoantropológico é quase o teatral *Verfremdungseffekt*. Estamos perante uma lei inelutável neste contexto. Há quem a designe, em terreno antropológico, por *depayement*, também traduzido já por «estranhamento». Com efeito, afirma François Laplantine (2007: 21): «(...) apenas a distância em relação a nossa sociedade (mas uma distância que faz com que nos tornemos extremamente próximos daquilo que é longínquo) nos permite fazer esta descoberta: aquilo que tomávamos por natural em nós mesmos é, de fato, cultural; aquilo que era evidente é infinitamente problemático. Disso decorre a necessidade, na formação antropológica, daquilo que não hesitarei em chamar de "estranhamento" (*depayement*), a perplexidade provocada pelo encontro das culturas que são para nós mais distantes, e cujo encontro vai levar a uma modificação do olhar que se tinha sobre

54 si mesmo. De fato, presos a uma única cultura, somos não apenas cegos à cultura dos outros, mas míopes quando se trata da nossa».

O filantropólogo (ou antropofilósofo – talvez melhor dito), por muito embrenhado que esteja numa sociedade alheia, é sempre um alienígena. E pelo menos o seu primeiro olhar é o que se «debruça»⁹ sobre «o outro». E isto ocorre por mais empatia que experimente pelo objeto do seu estudo. Assim, deveríamos olhar o mundo em geral, todo o real (ou toda a aparência, todo o fenómeno), todo o Ser (ou emanções e manifestações dele). Como algo de não conhecido, de não habitual, de não rotineiro, de não «paisagístico», de algo que não é *taken for granted*.

É, pois, um olhar matinal e virginal como seria o do «espanto» das crianças e dos primeiros filósofos gregos. O qual – nunca será excessivo repetir – nada tem a ver com a burocracia ou o dever de ofício dos que olham [mesmo os *theoros* (veja-se Cunha, 2006: 615 e ss)] por ter de olhar, dos que teorizam porque serão avaliados (e/ou pagos) por isso. Antes do olhar matinal, e como pressuposto dele, está, assim, natural, inevitavelmente, o ócio. *Otium cum dignitate*. Uma sociedade, como a que estamos obstinadamente a deixar que se construa, em que os donos de tudo são ainda donos do nosso tempo, mesmo do nosso dito «lazer», é uma sociedade realmente totalitária, por muito colorido democrático que aparentemente possa ostentar. O permanente agitar da desgraça, do desastre, da crise¹⁰, que nos entra permanentemente pelas casas dentro pela televisão (em coro com os demais meios de comunicação social), longe de nos imunizarem e embotarem perante esse *stress*, criam em nós uma permanente exaltação, um constante alerta, e a alguns, pelo menos, essa sensação derrotada e infinitamente triste que os tempos acolhedores das infâncias protegidas não mais voltarão: as nossas infâncias, e as infâncias (e até as adolescências) do mundo. É um choque, uma comoção demasiada para as almas mais sensíveis.

Não há possibilidade nenhuma de filosofia sem tempo, sem saborear o tempo. E sem esse olhar maravilhado (ainda que chocado, ainda que revoltado) para o encantamento do mundo. Infelizmente cada vez mais desencantado (Gauchet, 1985). Mas mais do que isso: é preciso ver o mundo com estranhamento, não com habituação ou resignação.

Por tudo isso, o espanto não deve ser apenas a mola propulsora ou o motor de arranque da filosofia, mas também um elemento associado

9. Este «debruçar-se» não é apenas típico do antropólogo, mas até do «optador de classe». O burguês debruçar-se-ia da varanda dos seus preconceitos e da sua formação para tentar comunicar (e comungar) com o povo (ou o proletariado, etc.). Veja-se um curioso testemunho literário em *La Mort du Petit Cheval*, de Hervé Bazin.

10. Impressionante é a perspectiva de Klein (2008).

ao seu próprio estilo, constituinte do seu próprio fazer-se. O filósofo deve ter tempo, ter ócio, ter vagar, e nessa contemplação (que não é pasmada, mas ativa, desperta) espantar-se. Dizendo «não», porque pensa, para recordarmos Alain, esse arguto e elegantíssimo filósofo que todos os dias encontrava palavras simples, mas contundentes, para pensar o mundo – e sobretudo o mundo dos homens, filosofando uma filosofia do homem.

O filósofo deve espantar-se. E ter uma enorme curiosidade e olhar desnublado (despreconceituoso) face ou frente a todas as coisas, pessoas, factos, realidades, teorias... E como esse olhar (e esse sentir) despido de preconceitos é difícil: pois nem sonhamos os preconceitos que temos, só os começando a aperceber, e ainda assim não como tais, no contraste com quem tenha outros...

Também por isso, é sempre necessário recomeçar como se o dia fosse novo e o mundo tivesse sido criado ontem. «Täglich geh ich heraus, und such ein Anderes immer». Ah, sábio Hölderlin, inspirador de Heidegger. Tu sabias. «Todos os dias saio, sempre em busca de outro caminho».

2.2. *Antiethnocentrismo e Anticronocentrismo*

A segunda grande regra é de prevenção contra o preconceito. Contra o preconceito que vê o centro do mundo, do universo, do ser, num particularismo que é o nosso¹¹ (a nossa terra, a nossa «raça», a nossa perspectiva...), o qual seria o único válido frente aos demais, sempre mais ou menos bárbaros (veja-se Cunha, 2006: 256 e ss). Esse

11. Somos, cada um de nós, como que vítimas das nossas lunetas, que se nos impõem socialmente. Se há estruturas antropológicas do imaginário, devemos certamente admitir também, embora de forma mais modesta, com um raio de ação provavelmente menos alargado, e raízes menos fundas no ser das pessoas, algumas «regularidades» (não nos atrevamos a dizer «invariantes», como as «invariantes axiológicas» de Miguel Reale) «sociais». Nas quais se devem considerar regularidades de representações. Estas regularidades não se imporão a todas as pessoas, mas não estamos certo de que seja obra unicamente de aculturação ou socialização gerais puras e simples. Afigura-se-nos que, pelo menos em alguns casos, tanto podem furtar-se a tais regularidades os marginais (insociáveis ou antissociais) como os muito bem integrados (ou melhor: os que acreditam nas regras explícitas das sociedades, que, como sublinhou Alçada Batista, em *Peregrinação Interior*, nem sempre correspondem às suas regras reais). Caso se verifique realmente que, além dos criminosos, vagabundos e afins, apenas os bem integrados no imaginário social as não cumprem integralmente, então, realmente, uma socialização prática, em grande medida contrária às teorias e mitos da comunidade (à sua moral oficial, por exemplo) funciona como a efetiva propagadora de tais regularidades, e não a socialização oficial. Hoje, por exemplo, a maioria dos sistemas de ensino e os *media* não propagam explicitamente racismo, xenofobia, homofobia, etc. E contudo subculturas poderosas continuam a propagá-los. Além do mais, confessamos não saber se a dimensão social das regularidades de que falamos tem ou não apoio em algo de natural, que, no caso, seria plausivelmente «instintivo».

56 «hiper-» e «ego-centrar» é normalmente conhecido, em antropologia, por etnocentrismo. Pelo que se impõe um anti-etnocentrismo nesta visão. Mas também se sabe que, além da pertença de território de comunhão de pareências de *stock* físico, outra comunhão, esta temporal, poderosamente determina preconceitos não negligenciáveis. E surge então o cronocentrismo, vício de pensamento (e de alma) que consiste em se acreditar que o presente (e por vezes um futuro imaginado à sua imagem e semelhança, romanceado de mais comodidades e progressos) seria obviamente muito mais civilizado, evoluído, etc., que os diversos passados sobre que se construiu. E isto qualquer presente, dependendo apenas de quem observa, no «seu tempo». Por exemplo, uma geração mais nova poderá dizer que o tempo de seus pais já foi uma «tenebrosa idade média». Impõe-se, assim, também, um anti-cronocentrismo.

Etnocentrismo e cronocentrismo são irmãos gémeos de preconceito.

O antropofilósofo também procura como que compensar o «estranhamento» natural com uma vontade racional de não «aceção de sociedades» ou «aceção de formações sociais», de não etnocentrismo ou cronocentrismo.

Como? Trata-se de acolher todo o Ser, todo o real, a totalidade das coisas, sem uma afinal muito subjetiva escolha de simples fatias do Ser, do real, das coisas. A perspetiva antropológica procura até as marginalidades do ser, as periferias do real. A filosofia antropologizada não deve cuidar exclusivamente de temas clássicos...

2.3. *Concretude*

A terceira lei a considerar neste âmbito é a da concretude, ou tendência para a concretização, e, mais ainda, para a consideração do concreto.

O antropofilósofo não especula no vazio, no abstrato, nem sequer no acanhado cómodo da sua mente e respetiva «mobília» cultural¹².

12. No decurso deste estudo e, em geral, das várias intervenções que, direta ou indiretamente, temos tido sobre o tema, partimos normalmente de uma primeira dicotomia entre «cultura» e «natureza», como um Claude Lévi-Strauss. Contudo, mais do que a distinção da cultura sobretudo pela linguagem articulada, perspetivamos a categoria mais vastamente. Como Tylor, aí incluiríamos «os conhecimentos, a crença, a arte, a moral, o Direito, os costumes e todas as aptidões adquiridas pelo homem como membro da sociedade» (Cuvillier, 1975: 1). Concordamos ainda com o mesmo autor quando inclui sintética e sistematicamente na sociologia da cultura o conhecimento, a linguagem, a arte e a literatura e a religião. Evidentemente que assume uma visão estrita de cultura: também haveria que considerar sociologia (ainda) da cultura, por exemplo, a sociologia da ciência, da moral e do direito (Cuvillier, 1975: 2 e ss). Outra dicotomia conhecida, mas em que não nos parece haver interesse em entrarmos agora, é a que opõe cultura a civilização. Veja-se, *v.g.*, os clássicos estudos de Merton (1936) e Weber (1920).

Ele tem de olhar, antes de mais, o que tem diante dos olhos (por vezes o mais difícil de ver) e apto a ser tocado por suas mãos: as gentes e seus parentescos (desde logo os caracterológicos – de caráter – e os espirituais e os culturais, para lá dos de sangue e união conjugal e de afinidade), os artefactos culturais e materiais (mas, antes de tudo, estes últimos).

É desse concreto que tem de partir a reflexão sobre o modo-de-ser da sociedade, na antropologia *proprio sensu*; é do mesmo concreto, *mutatis mutandis*, que arrancará uma antropofilosofia.

Quando cirandamos pela cidade, sem tirarmos os olhos do chão ou das nossas mais ou menos térreas preocupações, a nossa visão é míope. Mas num dia mais claro (na verdade, numa manhã clara, inventada ou não: as manhãs claras literárias são muito eficientes, também, a mudar os pequenos mundos de cada qual), ao subirmos, rosto a um ventinho inspirador, uma rua larga e inclinada, contando que os edifícios não sejam ainda uma floresta de cimento, uma surpresa se nos depara.

Não será verdadeiramente ainda a praia sob a calçada¹³ (e estamos certos de que a haverá: mas nós, de momento, estamos a olhar para cima...). Certamente haverá sempre praia se a soubermos descobrir. Ainda que tal tenha que ser feito arqueologicamente. Mas o que podemos ver, nesse exercício matinal, é uma óbvia e contudo extraordinária revelação: as nossas cidades estão implantadas num terreno. Mais: assentes sobre um território. E aí entram considerações geográficas, geoestratégicas, proprietaristas (pelo menos numa perspectiva etológica), jurídicas e de poder. Nada dispiciendas.

Mas mais ainda: as cidades não são «naturais», e são de algum modo efémeras (apesar da sua solidez, que por vezes obnubila o próprio sol). Por isso, falar em arquitetura efémera é uma redundância. Toda a arquitetura é, apesar de tudo, efémera... Mesmo as pirâmides do Egito [sobre isso classicamente algo parecia duvidar Machado de Assis (1995), como sabemos]. Pois não se perdeu em Gizé pelo menos uma até há pouco tempo?

Ao seguirmos com o olhar o recorte quase de construção de cartolina desse frágil casario em cima do tabuleiro inclinado que é a terra, a qual sabemos redonda, bem nos podemos dar conta do bicho pequeno

13. Claro que no «maio de 68» havia-a. Veja-se, entre nós, o excelente livro de Fernando Pereira Marques (2005).

58 da terra que constrói construções perecíveis. Mesmo as pirâmides do Egito têm esse ar de papelão se vistas com estes olhos.

Olhos de olhar concreto. De necessidades reais. De respostas reais a necessidades reais.

O *habitat* é um cenário na cidade. E, como todo o cenário, é uma criação «cultural». O soar a falso, ou pelo menos a fungível, facilmente substituível (como todos os cenários) parece uma conclusão inafastável.

Por outro lado, apesar de todos os rituais requintados, mesmo nos restaurantes *chics* em que, como diria Vergílio Ferreira, há refeições requintadas em que nada se come e só se saboreia, este bicho mesquinho da terra que com olhos concretos se quer analisar, antes de mais, é um animal que se alimenta. O bicho come. Quem diria, nas altas filosofias que isso sucede!

E, contudo, tal é um dos elementos que, conjuntamente com o habitar, a antropologia considera (Titiev, 1979: 198 e ss; 203 e ss), e valoriza, como que constituindo um dos seus «dados elementares».

Recorde-se, a partir dessa primeira realidade elementar, o alimentar-se, que não passaria despercebido ao olhar não rotineiro do utopista ou do autor de ficção científica o ato bastante animal(esco?) de ingerir alimentos. O qual é, aliás, elemento importante de socialização e confraternização humanas. Numa dessas obras, é muito caso para vergonha alimentar-se em público e, quando tal for indispensável, devem os utopianos de boas maneiras proteger o exercício de tal função por adequados biombos. Assim se denota que uma atividade tão elementar (tão vital) deva ser objeto de pudor. Coisa idêntica ocorre com a *História Verdadeira (de uma Viagem à Lua)*, de Luciano de Samosata, em que os lulanos respetivos não ingerem mesmo alimentos, apenas os consomem, mais digna e subtilmente, sob a forma de perfumes¹⁴.

O facto de termos trivializado (mas culturalizado, também) o ato natural de nos alimentarmos (que integra hoje um sem número de elementos culturais: pense-se, por todos, no limite talvez, do ritual do chá¹⁵) dificulta a compreensão de uma dependência animal (na verdade biológica) primária e imperiosa. Só após uma fome real se vê o verdadeiro rosto da voracidade humana, desse *homo homini lupus* de que

14. «(...) ils ne les mangent pas, et se contentent d'en avaler la vapeur (...)» (Samosate, 1990:15).

15. Sobre todo o contexto do chá no Japão, veja-se Okakura (2008).

falava Hobbes¹⁶ (e que a si tem sido largamente atribuído) embora já figure em fórmula idêntica em Plauto¹⁷. E nessa circunstância extrema é que se confronta a radicalidade da determinação instintiva do Homem (e quase hesitamos em grafar a palavra, aqui, com maiúscula). E aí nada valem as regras da civilidade à mesa, dita inicialmente pueril¹⁸... mas, cremos, apenas por eufemismo.

Muitos mais exemplos de concretude e tangibilidade haveria, mas bastam os do território (e casa, e depois mobiliário, e depois ainda, vestuário¹⁹) e da alimentação para sublinhar a necessidade de, ao filosofar, se não esquecer o que de mais imediato e de sobrevivência afeta o homem. E os tempos de crise, como os nossos, são muito aptos a tanto. Para que, depois, não se diga, como na citada e recitada passagem de Shakespeare: «There are more things (...) Horatio...»²⁰. Pelo menos há, seguramente, mais coisas na Terra. E no Céu certamente também, pois porque não?

Quantos, quais filósofos conceberam até hoje como sujeito, protagonista da sua aventura de pensamento, um animal que constrói, cria um ambiente novo e que tem fome, sede (sede mesmo, e não apenas a poética «sede de justiça»²¹), frio – e para satisfazer essas necessidades primaríssimas se alimenta e bebe e se agazalha? Dir-se-ia que os filósofos se esqueceram muito amiúde dessas condições básicas. E dir-se-ia até que bem, porque a filosofia seria uma matéria eminentemente cultural, enquanto precisamente essas questões seriam ainda do foro (e dizer «foro» aqui é quase chocante) da animalidade, da sobrevivência. E só há filosofia com cultura, com excedentes que permitam ócio...

Não cremos que algumas leituras naturalistas ou ecológicas de alguns filósofos [de um Espinosa a um Emerson (Law, 2008: 307)], nem mesmo o ativismo da ecosofia de um Arne Naess (1912-2009), que, além de professor universitário, era montanhista e chegou a pertencer

16. Embora Hobbes na realidade modere a proposição, na dedicatória do *De Cive*, num passo que nos permitimos citar em inglês: «To speak impartially, both sayings are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe. The first is true, if we compare Citizens amongst themselves; and the second, if we compare Cities» (Schönwälder-Kuntze, 2008: 53).

17. «*lupus est homo homini*» (Plauto, *Asinaria*, 495).

18. Erasmo de Roterdão, *De Pueris* (A Civilidade Pueril).

19. Sobre estes últimos, também Titiev (1979: 205 e ss; 209 e ss).

20. «There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy» (Shakespeare, *Hamlet*, I, 5).

21. Desde logo em Mt. V, 6.

60 ao partido verde norueguês, sejam suficientes para uma filosofia mais concreta. Porque disso se trata, e não de «naturalizar» a filosofia, nem de lhe dar temas mais de acordo com uma harmonia com o natural. Em certo sentido, a *démarche* em causa poderá até parecer contrária: trata-se de ver o cultural no seu «grau zero». Não de regressar ao natural. De cuidar do cultural, e do humano, no que tem de natural como pergunta, como desafio, e no que já é cultural na resposta.

2.4. *Factos e Argumentos*

Um outro aspeto desta concretude encontra-se mais próximo das questões metodológicas. Perante o excesso de teorizações subjetivas, sem apelo aos dados concretos, ou com um apelo meramente legitimador e por vezes manipulado ou manipulador²², a primeira tendência ditada pelo espírito de verdade e ar puro da *démarche* antropológica que propomos seria, evidentemente, não um recuo para o positivismo, mas um simples teste dos factos, um esforço de limpeza, de uso da navalha de Ockham, de eliminação do inútil, e de, obviamente, regresso aos factos.

Não pudemos deixar de experimentar algum entusiasmo perante a maranha de teorias intelectualistas que interessam apenas a um punhado de especialistas, que dialogam em círculo fechado, perante a proclamada tese de Sherlock Holmes: «I have no data yet. It is a capital mistake to theorise before one has data. Insensibly, one begins to twist facts to suit theories, instead of theories to suit facts» (Doyle, 2003: 189).

Mas no Direito, que é filosofia prática (*lato sensu*)²³, filosofia aplicada, também há quem clame contra a falta de factos. E com razão, e prestígio. Richard A. Posner (2009: 184) deplora «(...) a falta de perceção dos factos que caracteriza tão marcantemente a pesquisa académica do direito em geral».

Contudo, a mesma lufada de ar fresco antropológica nos previne contra a «tentação empírica», que seria o exagero contrário de pensar que os factos tudo resolvem, e mais: que haja factos puros, apenas à espera de serem captados. Assim coloca a questão François Laplantine (2007: 193): «O primeiro risco, que eu qualificaria de "tentação

22. Vejam-se os já clássicos Andreski (1975) e Pracontal (1986).

23. Num sentido próprio, veja-se Cunha (2009b).

empírica”, vem da submissão dócil ao campo, do registo ficticiamente passivo dos “factos”, que dá ao observador a impressão de situar-se “do lado das coisas”, de estar junto delas». Ou seja, sendo mais específico no terreno da antropologia propriamente dita: «O trabalho do antropólogo não consiste em fotografar, gravar, anotar, mas em decidir quais são os factos significativos, e, além dessa descrição (mas a partir dela), em buscar uma compreensão das sociedades humanas. Ou seja, trata-se de uma atividade claramente “teórica” de “construção de um objeto” que não existe na realidade, mas que só pode ser empreendida a partir da observação de uma realidade concreta, realizada por nós mesmos» (Laplantine, 2007: 193-194).

O autor não deixará de alertar também para o vício por assim dizer simétrico, que é o do nominalismo científico (Laplantine, 2007: 194).

2.5. Olhar a Pequenez. Relativizar. Descentrar

Nestas regras parece sempre haver paradoxos, regras contra regras. Mas é esse, precisamente, um traço da complexidade das questões, do seu não reducionismo.

Pois reconhece-se que não é nada simpático um antropólogo *proprio sensu* (ou outra pessoa qualquer, em verdade) olhar uma comunidade humana perdida numa floresta, numa montanha, num deserto, numa floresta... ou até num continente, sem mais, e complacientemente sorrir da sua tão normal, tão reiterada (e tão ridícula: mas isso só ele e nós sabemos) pretensão de ser, por si só, o «Mundo», ou o «centro do Mundo».

As sociedades todas (ou quase) e muitos, demasiados homens, pensam o mundo como satélite do seu umbigo. O ego-centrismo é muito generalizado.

Voltemos o olhar para as nossas sociedades, as que conhecemos, aquelas a que não estamos habituados a considerar com a impiedade do olhar antropológico.

Ao ver o formigar de gentes, por exemplo, num centro comercial (vulgo, *shopping*), pior ainda em tempo de festas, e verdadeiramente infernal no Natal, ao ver a multidão, não podemos deixar de refletir como cada um daqueles pontos móveis se pode perfeitamente considerar o centro do universo. E comportar-se como tal.

Advirtamos que olhando o simples, banal, mas sem dúvida enorme (e na realidade, em termos comparativos, tão pequeno, tão minúsculo ele também, como cada um dos seres-formigas que o enxameiam) centro comercial (falamos do edifício), por dentro (por dentro é tido como maior ainda, psicologicamente, na sua variedade feérica), não poderemos deixar de pensar que a muitos ele parecerá como que um Mundo, ou a réplica do Mundo. E contudo... Como é limitado, como é redutor...

Há em muitos microcosmos (sociais, culturais, económicos, políticos... na verdade, de todos os tipos, agrupando os mais variados géneros de pessoas) uma tendência talvez natural, irresistível, para ver somente «o próximo». E desgraçadamente não propriamente para o «amar», muito menos como ao próprio sujeito em causa (Lv. XIX, 18), mas com outras bem diversas (e até opostas) intenções.

Ora a antropofilosofia deve estar atenta a esses entraves a um pensamento mais abrangente e mais profundo que são as miniturizações (os amesquinhamentos) da comunidade, do próprio espaço (e tempo: também há reducionismos históricos) do Mundo. Pensar o «auditório» de forma escassa, avara, pequenina, pode conduzir a debilidades e deformações no próprio pensamento. *Think big* – não é um imperativo estulto. Há no mundo coisas, realidades, multidões, realmente grandes. Apesar de o mundo ter encurtado com as comunicações, ele não é paroquial. O paroquialismo (assim como o patrimonialismo²⁴, que lhe está de algum modo ligado, pelo menos pela mentalidade) é contrário a uma visão rigorosa da realidade. Além do (muito) mais, claro. Uma filosofia deve ser válida para a Humanidade, como que feita em seu nome, e não cunhada para um grupo seletivo (ou não) qualquer, e muito menos apenas em intenção do solipsismo de um único pensador.

Este ver as coisas em contexto, e na ordem relativa das grandezas, deve levar-nos a uma atitude não de relativismo²⁵ absoluto e sem fim (como no caso da célebre frase «tudo é relativo» – o que, ademais de uma contradição, constitui um absurdo, se levada ao fio de espada da Lógica). Mas a um ponderado perspetivismo, em que cada coisa é o que é no seu tempo, no seu lugar, na sua situação, contexto, «circunstância».

24. Uma interessante abordagem recente é a de Vélez Rodríguez (2008).

25. Uma interessante refutação dialética do relativismo é a empreendida por Brito (1993).

2.6. Estruturação, Linguagem

A quinta e última grande lei, regra, norma ou princípio (a teoria, devemos confessá-lo, ainda se não refinou ao ponto de permitir claras distinções nestes enunciados prescritivos ou descritivos de regularidades) será a da «estrutura». Quiçá «estruturação». Ora à estruturação, se lida de forma mais explícita, mais substancial, chamaremos «linguagem». Num plano mais formal, não poderá deixar de aí se ver ainda abstração e formalização. Pelo menos num certo grau.

É este o último movimento da presente teorização antropofilosófica.

E não pode deixar de enfrentar-se uma questão: *prima facie*, poderá até pensar-se que esta última característica será antagónica das anteriores, especialmente da última, a concretude.

Mas devemos precisar algumas distâncias. Enquanto na perspectiva da «concretude» se chama a atenção para que o filósofo desça do céu dos conceitos (*Begriffshimmel*) à terra de chão e de raízes (e até mais ao chão que às raízes – porque estas se veem menos, e o concreto vai pelo que se vê, sente, cheira... um sensacionismo imediato, do tangível), já no plano do estrutural o que está em jogo é, a partir da multiplicidade variegadíssima do concreto, procurar essencialmente uma «ordem». Essa ordem é uma rede de relações, uma estrutura(ção), ou, noutra abordagem possível, é uma linguagem, que dá nomes às coisas (generalizando, distinguindo, articulando). Uma linguagem por natureza (e por definição) dotada de regras íntimas (que podem não ser apercebidas imediatamente – ou nunca – mas se cumprem, como nas Línguas dos povos...), a que bem se pode continuar a chamar Gramática.

A filosofia antropologizada deve contar com essa gramática, *rectius*, ser essa gramática, também logo após as primeiras regras.

Ora uma gramática avulta pela sintaxe, mas começa pelo léxico, e pela semântica que lhe dá sentido primeiro.

E vejamos as conexões: uma das características da antropologia cultural corrente é procurar começar a sua ciência pelo biológico, como que (pelo menos) seu preâmbulo. E começar (após as questões preliminares de índole epistemológica: delimitação de fronteiras científicas) por uma verdadeira «história natural». *Os Precursores do Homem: do Mar à Árvore*: tal é o início de Mischa Titiev (1979: 24). Há assim algo de *Génesis* nessas narrativas das origens... E, como se sabe, no *Géne-*

64 *sis* (2:20), uma das faculdades ou poderes de Adão, no Éden, foi o de colocar nomes às coisas. E sobretudo aos animais.

Esta narrativa mítica fundante da nossa cultura ocidental plasma em texto sagrado algo de essencial, que é o poder (poder enorme) de nomear. De organizar, afinal, o mundo. Porque a designação, quando não é um puro *fiat*, é uma ordenação, afinal uma cosmogonia. Ora não deixa de ser confortante que no pensamento oriental a necessidade de acordo entre nomes e coisas (que não é coisa linear nem fácil) é também experimentada. E perguntado por um discípulo sobre qual seria a primeira medida a tomar se lhe fosse confiado um território para governar a seu bel-prazer, o sábio Kung, conhecido entre nós como Confúcio, respondeu, simplesmente, para grande espanto, incredulidade mesmo, do estudante: «retificar as denominações».

Porquê? A resposta de Confúcio é uma grande lição para os nossos dias, de profundo abastardamento da língua, e de seu mau uso, gerando graves perturbações no espírito e na organização do nosso mundo. Citemo-lo em francês, com a devida vénia: «Si les dénominations ne sont pas correctes, si elles ne correspondent pas aux réalités, le langage est sans objet. Quand le langage est sans objet, l'action devient impossible, et en conséquence toutes les entreprises humaines se désintègrent – il devient impossible et vain de les gérer. C'est pourquoi la toute première tâche d'un homme d'État est de rectifier les dénominations» (Leys, 2009: 66).

Uma perspetiva antropológica tem de corrigir as designações, de acordo precisamente com a tangibilidade das coisas, com a sua verdade óbvia [de óbvio ululante, diria Nelson Rodrigues (1993)], essa que salta aos olhos: olhos segundos, claro, não os do senso comum. Mas a que salta aos olhos filosóficos, com lentes de antropologia.

E alguns elementos dessa gramática, de que estávamos a curar, são, desde logo, de índole psicológica. Por exemplo, as leis de ação e reação (desde logo o instinto de autodefesa, que o direito regulou na legítima defesa), que se suavizam, num estádio mais evoluído da civilização, através de certos «amortecedores» dos conflitos sociais – em grande parte (como não o seriam?) também eles linguísticos. As palavras verdadeiramente «mágicas» da sociabilidade, da saudação, do pedido de desculpa, da solicitação de licença, etc., fazem parte da bateria de tais dulcificadores sociais, com muitas vantagens. Inúmeras. Tantas, que só nos apercebemos da enorme falta que essa magia faz

quando, por barbarização, começa a escassear o seu uso. E aí é a lei da selva, *i.e.*, ausência de vera lei humana.

3. Contributo Antropológico Para os Estudos Jurídicos

3.1. *A Interdisciplinaridade Jurisfilosófica*

Ocorre com a Filosofia do Direito o que ocorrera antes com a Filosofia em geral. Nela se acolheram, e nela foram permanecendo, e em alguns casos permanecem ainda, certos estudos que, não tendo lugar certo em ciências jurídicas materiais, ou ramos de direito, e não tendo ainda ganho a carta de alforria da sua autonomização, se acolhem ao grande tronco da frondosa árvore. É assim que tivemos na Filosofia Jurídica estudos de informática jurídica, por exemplo. Felizmente já autonomizados.

De qualquer modo, essa realidade da coexistência no seio desta disciplina de diversos estudos, alguns deles aparentemente muito diversos do seu escopo e do seu método (como, desde logo, a referida informática jurídica), tem a virtualidade de nos fazer compreender melhor a naturalidade da dimensão interdisciplinar na Filosofia Jurídica.

Talvez até se pudesse afirmar que o motivo pelo qual a permanência no seio do rótulo grande de Filosofia do Direito de estudos de índole vária nunca foi coisa problemática será, precisamente, o caráter desde logo interdisciplinar não, certamente, da própria Filosofia Jurídica, mas dos estudos que lhe devem ser prévios e necessariamente complementares (numa visão mais antiquada dir-se-ia ainda ciências «auxiliares»).

3.2. *A Importância Vital da Antropologia para o Direito*

As ciências jurídicas humanísticas, em especial, são essenciais para uma esclarecida compreensão e exercício da Filosofia do Direito. É impossível filosofar a juridicidade sem a história do direito, a sociologia do direito e a geografia do direito (mal dita direito comparado), desde logo. E a antropologia jurídica é outra das dimensões que não pode faltar à rosa dos ventos das ciências jurídicas humanísticas, que na verdade são bússola, não apenas da filosofia jurídica, como de todo o Direito.

A não abertura à *démarche* e ao espírito antropológicos, no direito, tem vindo a redundar num dogmatismo etnocêntrico e elitista, muito

66 cronocêntrico (a menos que suspira pela idade do oiro romanista... o que é apenas um cronocentrismo descentrado do presente: na verdade, um passadismo) e padecendo de outros males, todos de miopia epistémica, com consequências práticas nada descuráveis.

Entender a instituição A, B, ou C nas nossas sociedades, sem ter presente que essa mesma instituição (ou instituição similar, com idênticas funções sociais – que podem e normalmente começam por ser simbólicas) adquire contornos bem diferentes nas sociedades x, y e z, é muito empobrecedor.

Como é evidente, os adversários deste alargamento de horizontes poderão sempre dizer que o que visamos com isto é o relativismo. E eles próprios nos poderão recordar Pascal (1897), e a sua terrível máxima (nº 294): «Plaisante justice qu'une rivière borne. Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà».

Mas o problema não são os terríveis males do relativismo como saídos de uma doutrina pretensamente corruptora que o induzisse. O problema é a realidade. O problema está aí: não é verdade que a mudança de leis é gritante no espetáculo do mundo? Que em Singapura se é condenado à morte pelo consumo ou tráfico de uma substância que na Holanda é consumida alegremente em cafés e buscada de forma despreocupada por turistas? Que certas práticas banalizadas em Hollywood (ou noutras capitais dos costumes mais flexíveis) dão direito, ao menos para as mulheres, a morte por lapidação (apedrejamento) em um ou outro país muçulmano? Que na Europa só a Bielorrússia tem ainda pena de morte, mas que ela foi reintroduzida na Libéria...

E é que não se trata simplesmente da importância da Antropologia e da sua *forma mentis* para a Filosofia Jurídica. É todo o Direito, desde logo na sua conceção «dogmática», que necessita de ser impregnado pela lição antropológica. Não se pode continuar a conceber o Direito como lei dos romanos para si e, com adaptações, para os bárbaros. Há mais mundo para além do pretor urbano e do pretor peregrino... O mundo mudou. E continua a mudar. E, além disso, mais que isso: mudou (e mudou para melhor, para uma visão mais clara, mais fidedigna) a nossa capacidade de compreensão do mundo, e, também, da juridicidade dos outros, ou da simples normatividade dos demais. Pensemos no poema de Constantine Cavafy (1904), *À Espera dos Bárbaros*:

«Mas que esperamos nós aqui n'Ágora reunidos?
É que os bárbaros hoje vão chegar!

Mas porque reina no Senado tanta apatia?
Porque deixaram de fazer leis os nossos senadores?
É que os bárbaros hoje vão chegar.
Que leis hão de fazer os senadores?
Os bárbaros que vêm, que as façam eles.

Mas porque tão cedo se ergueu hoje o nosso imperador,
E se sentou na magna porta da cidade à espera,
Oficial, no trono, có'a coroa na cabeça?
É que os bárbaros hoje vão chegar.
O nosso imperador espera receber
O chefe. E certamente preparou
Um pergaminho para lhe dar, onde
Inscreveu vários títulos e nomes.

Porque é que os nossos dois bons cônsules e os dois pretores
trouxeram hoje à rua as togas vermelhas bordadas?
E porque passeiam com pulseiras ricas de ametistas,
e porque trazem os anéis de esmeraldas refulgentes,
por que razão empunham hoje bastões preciosos
com tão finos ornatos de ouro e prata cravejados?
É que os bárbaros hoje vão chegar.
E tais coisas os deixam deslumbrados.

Porque é que os grandes oradores como é seu costume
Não vêm soltar os seus discursos, mostrar o seu verbo?
É que os bárbaros hoje vão chegar
E aborrecem arengas, belas frases.

Porque de súbito se instala tal inquietude
Tal comoção (Mas como os rostos ficaram tão graves)
E num repente se esvaziam as ruas, as praças,
E toda a gente volta a casa pensativa?

Caiu a noite, os bárbaros não vêm.
E chegaram pessoas da fronteira
E disseram que bárbaros não há.

Agora que será de nós sem esses bárbaros?
Essa gente talvez fosse uma solução»²⁶.

26. Fizemos a nossa própria versão do poema, um dia. Mas aparece aqui como o encontramos na internet, sem intervenção nossa, para deontologicamente evitar agora qualquer intervenção autoral como adaptador que pudesse prejudicar o sentido...

Curiosamente, ele termina concluindo que já não há bárbaros. Essa é uma lição pouco apercebida no plano intercultural, e nas suas consequências jurídicas... No poema, o poderoso e pomposo ordenamento jurídico de um império concebido à maneira romana (senado, imperador, cônsules, pretores, etc.: uma caracterização até excessiva no romanismo) está todo suspenso da chegada dos bárbaros, que não vêm... porque, afinal, já não existem.

Concluir, mesmo nos nossos dias, que já não há bárbaros é um salto antropológico de gigante. E as suas consequências jurídicas seriam enormes. Pense-se, na Europa, por exemplo, no problema da presença e legalização de estrangeiros, especialmente provindos de países que, *mutatis mutandis*, no imaginário de muitos não recobertos pela hipocrisia e a linguagem politicamente correta, ainda seriam considerados, se não bárbaros, certamente como inferiores. Aliás, essa ideia de inferioridade do outro ainda existe, mesmo no seio de comunidades globalmente autoencaradas como civilizadas, como, por exemplo, a União Europeia...

3.3. *A Unidade da Humanidade no Pluralismo das Culturas*

As leis são diferentes, como são diferentes as mentalidades. Mas o Homem é apenas um. E é à Humanidade, como um todo, que um Direito humano (não só os Direitos Humanos, no plural) e humanista tem de dirigir-se. À Humanidade na sua «natureza», como antes se dizia mais frequentemente (e se dirá hoje: no seu projeto, ou no seu ideal, se preferirmos), é que tem de dirigir-se a pedagogia jurídica, e o grande laboratório teórico da juridicidade que é a Filosofia do Direito.

A Filosofia do Direito não pode contentar-se numa resignação derrotada ante uma variedade de soluções que, não por ser vária, mas por conter soluções injustas, revela, antes de mais, e como é óbvio, a injustiça de muitas situações no mundo. É evidente que o pluralismo é benéfico. Mas não o é o pluralismo da injustiça, ou contendo-a. Evidentemente que já se poderá ouvir o argumento de que pensamos etnocentricamente.

Não é o caso. Não acreditamos que os maus tratos, a tortura, as penas ou meramente as práticas que atentem contra a dignidade, por cruéis, por desumanas, sejam passíveis de qualquer tipo de defesa. Desde logo o não podem ser com o argumento da história, do localismo, da tradição. Mesmo da religião.

É verdade que homens diferentes, comunidades diferentes, encontram soluções diferentes para os mesmos problemas. E que essas soluções dependem, como sabemos, de variáveis complexas. Mas nenhuma cor local, nenhum clima, nenhuma desinência face ao grande fator comum que é a Humanidade justifica que se atue de forma desumana.

3.4. *Um Exemplo Português: Burocracia e Antiestatismo*

Um dos grande enigmas da Administração Pública (*latissimo sensu*) portuguesa é a sua lentidão (e devolução dos problemas ao superior hierárquico, ao colega ou repartição do lado, etc.), a apresentação mal humorada, triste e pouco empenhada de tantos funcionários, a sua total incapacidade de resolução de problemas não comezinhos e já alicerçados em consabida «jurisprudência», ou então a sua solução a fio de espada, sem consideração das circunstâncias concretas dos casos concretos, e sem pinta de equidade. Esta realidade de sociologia administrativa pode também ser vista na perspectiva da sociologia do Direito. E do mesmo modo se diria que o cidadão comum desconfia das fardas e põe mesmo em ação uma solidariedade nem sempre muito ativa quando a ameaça são os agentes do Estado.

A compreensão destas realidades administrativas e jurídicas (e jurídico-administrativas) só será plena com uma perspetivação antropológica do português. E ela encontra-se feita, numa passagem magistral do nosso antropólogo Jorge Dias (1985): «(...) qualquer organização geral que limite as liberdades individuais produz imediatamente um movimento de reação em que todos são solidários. (...) A polícia, como representante da lei geral, é considerada como inimigo, e logo surge a reação.

Da mesma maneira o funcionário, até quando veste uma farda e obriga a cumprir a lei, tem idêntica dificuldade em representar um papel impessoal. Esta típica feição portuguesa dá origem a uma das burocracias mais rígidas que até hoje conheci na Europa. O funcionário menor agarra-se desesperadamente à letra da lei, sem tentar compreender-lhe o espírito. Qualquer caso menos corrente já o não quer resolver e atira-o para o superior hierárquico. Sente-se mal e pouco à vontade metido naquela camisa de forças, que o impede de ser ele próprio e de se apoiar no seu instinto humano. (...) Esta tendência de sobrepor a simpatia humana às prescrições gerais da lei fez com que

70 durante muito tempo a vida social e pública girasse à volta do empenho ou do pedido de qualquer amigo. Pedia-se para passar nos exames, para ficar livre do serviço militar, para conseguir um emprego, para ganhar uma questão, enfim, para todas as dificuldades da vida (...)».

Com uma abordagem como esta fica tudo explicado: porque se abrem e desdobram as pregas do aparente mistério. A dialética entre a burocracia e o antiestatismo, como pólos de uma relação que (proverbialmente) não funciona bem, entre Estado e particulares, entre Estado e os outros, ganha muito mais claros contornos no seu contexto antropológico. Alguns poderão dizer que o problema já faz parte da explicação. Em parte. Mas identificar o problema como característica identitária (ainda que proto-identitária ou peri-identitária) é já uma primeira explicação, ou um começo de explicação.

Bibliografia

- Andreski, S. (1975). *Les Sciences Sociales: Sorcellerie des Temps Modernes?* Paris: PUF.
- Aristóteles (1991). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural.
- Assis, M. (1995). *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Bacon, F. (2002). *Novum Organum*. Online: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/norganum.html>> (referência de 23-06-2013).
- Benoist, J.M. (1975). *Tyrannie du Logos*. Paris: Éditions de Minuit.
- Brito, A.J. (1993). *Introdução à Filosofia do Direito*. Porto: Rés.
- Cavafy, C. (1904). *À Espera dos Bárbaros*. Online: <<http://lugardaspalavras.no.sapo.pt/poesia/kavafis/barbaros.htm>> (referência de 23-06-2013).
- Cunha, P.F. (1996). *Constituição, Direito e Utopia. Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*. Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra/Coimbra Editora.
- Cunha, P.F. (2001). *O Ponto de Arquimedes: Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*. Coimbra: Almedina.
- Cunha, P.F. (2005). "Aristóteles: Filosofia do Homem – Ética e Política". *Revista Internacional d'Humanitats* (Barcelona), ano VIII, nº 8.
- Cunha, P.F. (2006). *Filosofia do Direito*. Coimbra: Almedina.
- Cunha, P.F. (2009a). *Lições Preliminares de Filosofia do Direito*. 3.ª ed. Coimbra: Almedina.
- Cunha, P.F. (2009b). *Filosofia Jurídica Prática*. Lisboa: Quid Júris.

- Cuvillier, A. (1975). *Sociologia da Cultura*. Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo/Editora da Universidade de São Paulo.
- De Pauw, C. (1774). *Pesquisas Sobre os Americanos ou Relatos Interessantes Para Servir à História da Espécie Humana*.
- Debaene, V. (2008). "Preface". In: C. Lévi-Strauss, *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. IX-XLII.
- Dias, J. (1985). *O Essencial Sobre os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Doyle, A.C. (2003). *The Complete Sherlock Holmes*. New York: Barnes & Noble, vol. I.
- Dumont, F. (1981). *L'Anthropologie en l'Absence de l'Homme*. Paris: PUF.
- Encyclopaedia Britannica (1979). *Your Authentic Replica of the First Edition of the Encyclopaedia Britannica, reissued by Encyclopaedia Britannica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Gauchet, M. (1985). *Le Désenchantement du Monde*. Paris: Gallimard.
- Innis, F. (2002). *Sir Francis Bacon's Idols*. Online: <http://greenspun.com/bboard/q-and-a-fetch-msg.tcl?msg_id=007i51> (referência de 23-06-2013).
- Kant, E. (1982). *D'un Ton Grand Seigneur Adopté Naguère en Philosophie*. Paris: Vrin.
- Klein, N. (2008). *A Doutrina do Choque: A Ascensão do Capitalismo de Desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Lane, G. (1997). *A Quoi Bon la Philosophie?* Saint-Laurent, Québec: Bellarmin.
- Laplantine, F. (2007). *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense.
- Law, S. (2008). *Filosofia. Guia Ilustrado Zahar de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Leys, S. (2009). "Confucius, les voies de la sagesse". *Le Magazine Littéraire*, nº 491, novembre, pp. 62-86.
- Lima, R.K. (2008). *Ensaio de Antropologia e de Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Lima, S. (2002). "Ensaio Sobre a Essência do Ensaio". In: S. Lima, *Obras Completas*. Vol. II. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marques, F.P. (2005). *A Praia sob a Calçada: Maio de 68 e a «Geração de 60»*. Lisboa: Âncora Editora.
- Merton, R.K. (1936). "Civilization and Culture". *Sociology and Social Research*, nº 21, pp. 103-113.
- Mises, L. (1985). *L'Action Humaine. Traité d'Economie*. Paris: PUF.

- 72 Okakura, K. (2008). *The Book of Tea*. Blacksburg, VA: Wilder Publications.
- Pascal, B. (1897). *Pensées*. Online: <http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_brunschvicg.pdf> (referência de 22-06-2013).
- Peirano, M.G.S. (1992). *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Posner, R.A. (2009). *Para Além do Direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Pracontal, M. (1986). *L'Imposture Scientifique en Dix Leçons*. Paris: La Découverte.
- Rodrigues, N. (1993). *O Óbvio Ululante: Primeiras Confissões – Crônicas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Samosate, L. (1990). *Histoire Véritable (d'un voyage à la lune)*, trad. do grego por Perrot d'Ablancourt, in *Voyages au pays de nulle part* (edição apresentada e estabelecida por Francis Lacassin). Paris: Laffont, 1990.
- Santos, D. (1973) "Direito, Justiça e Liberdade". In: D. Santos, *Obras Completas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II.
- Savater, F. (2009). *A Arte do Ensaio: Ensaio sobre a Cultura Universal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Sawyer, M.J. (2009). *Uma Introdução à Teologia. Das Questões Preliminares, da Vocaçãõ e do Labor Teológico*. São Paulo: Editora Vida.
- Schönwälder-Kuntze, T. (2008). "«Corporate Citizenship» From a (Systems)-Theoretical Point of View". In: J. Conill, C. Luetge & T. Schönwälder-Kuntze (eds.), *Corporate Citizenship, Contractarianism and Ethical Theory: On Philosophical Foundations of Business Ethics*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., pp. 49-65.
- Tenzer, N. (1994). *Philosophie Politique*. Paris: PUF.
- Titiev, M. (1979). *Introdução à Antropologia Cultural*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Vélez Rodríguez, R. (2008). *A Análise do Patrimonialismo através da Literatura Latino-Americana: O Estado Gerido Como Bem Familiar*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica/Instituto Liberal.
- Weber, A. (1920). "Prinzipielles zur Kultursoziologie: Gesellschaftsprozess, Civilisationsprozess und Kulturbewegung". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, nº 47, pp. 3-49.

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 neutras 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 conceções ideológicas que as sustentam, até porque as raízes dessas políticas não são necessariamente as mesmas em todos os países anteriormente referidos.

76 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,

78 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.

84 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 multiculturalistas «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 Irigaray, aproveito uma crítica do discurso unificado para analisar e criticar conceitos como a imparcialidade, o bem comum e a comunidade».

Mais à frente explícita 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 autónomos, 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.



Diversidade Cultural e Democracia

João de Almeida Santos*

Resumo

Trata-se de reflectir sobre a livre convivência multicultural, em todas as suas formas, mesmo as socialmente mais intensas, num mesmo espaço público, onde o Estado laico garanta diversidade, igualdade e liberdade de ritos sociais no plano da sociedade civil. Esta é uma questão vital em tempos de globalização e de migração generalizada de pessoas, culturas e processos, provocando numa só sociedade fenómenos intensos de miscigenação cultural, nos seus diversos patamares. Pode uma sociedade democrática garantir equilíbrio, igualdade e liberdade lá onde convivem visões do mundo e ritos sociais aparentemente contrastantes? De que modo? Com que instrumentos políticos é possível regular esta multiculturalidade? E nesta vasta multiculturalidade existirá um mesmo fio condutor que a remeta à unicidade fundamental da existência humana nos seus nexos vitais primordiais?

Palavras-chave: multicultural, democracia, laicidade, cosmopolitismo, patriotismo constitucional

Abstract

This is a reflexion on the free multicultural coexistence, in all its forms, even those socially most intense, in the same public space, where the secular State guarantees diversity, equality and freedom of social rituals in terms of civil society. This is a vital issue in times of globalization and of widespread migration of

* Professor Catedrático e Diretor do Departamento de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais da ULHT. Diretor da *ResPublica*. Diretor do CICPRIS

- 98 people, cultures and processes, raising in a single society intense phenomena of cultural mix at various levels. Can a democratic society ensure balance, equality and freedom where there coexist apparently contrasting worldviews and social rites? In what way? What are the political instruments that can regulate this multiculturalism? And in this vast multiculturalism, there exists a central way that refer to the fundamental unicity of human existence in its vital and seminal connections?

Keywords: multicultural, democracy, secularism, cosmopolitanism, constitutional patriotism

Proponho aqui uma reflexão sobre o tema «diversidade cultural e democracia», porque a «moldura» democrática é aquela que melhor faz emergir o tema da diversidade cultural em toda a sua complexidade e delicadeza, sabendo-se que nos regimes não democráticos a diversidade cultural nunca é garantida ou, pelo menos, nunca se exprime de forma livre e igual. Entendo, naturalmente, a diversidade cultural no seu sentido mais amplo, incluindo religiões, costumes, estilos de vida, tradições, cultura reflexiva. Diversidade que pode ou não exprimir pertenças etnográficas e territoriais, mas que certamente exprime identidades histórico-sociais, que são também diferenças sociológicas e formas expressivas diferenciadas, lá onde, paradoxalmente, afinal, a cultura surge como forma privilegiada de convergência para a universalidade. Isto é, a diversidade cultural exprime diversos modos de acesso à universalidade, quando entendemos a cultura como via de acesso aos nexos primordiais da existência humana. Esses nexos que a arte, a filosofia ou a própria ciência procuram captar de forma diferente, mas sempre sob o signo da universalidade.

1. Traduzibilidade das Formas Culturais

O aparente paradoxo tem, todavia, resolução quando se verifica que é possível traduzir uma cultura na linguagem de outra, reconduzindo ambas à ideia comum de género, lá onde reside o núcleo distintivo da ideia de humanidade, onde estão ancoradas as grandes tensões que comandam a vida: a tensão erótica, a angústia perante a morte, a justiça, a beleza, a bondade, a guerra.

Mas, se o problema existe, ele deriva, em meu entender, mais da enorme amplitude que assumem as formas culturais (do folclore, em sentido gramsciano, à alta cultura, passando pela cultura de massas) do que daquilo que poderíamos designar por «núcleo duro» da cultura, ou seja, da sua dimensão reflexiva, aquela que descodifica esse complexo que envolve simbolicamente os nexos fundamentais da existência. É a grande amplitude da forma cultural que torna possível a sua historicização, a sua transformação em força material, fluxo vital, prática simbólica quotidiana. Mas é também por isso que as formas culturais, na sua expressão mais difusa, ou popular, surgem como realidades fragmentárias, caóticas e desordenadas (Gramsci). Deste modo, só a sua dimensão reflexiva permite reconduzir as formas heterogéneas

100 de expressão cultural ao seu significado originário, removendo roupagens simbólicas puramente locais. «Uma grande cultura», diz Gramsci (1975: 1377), «pode traduzir-se na língua de uma outra grande cultura (...). Mas um dialecto não pode fazer a mesma coisa». Há uma grande diferença entre uma reflexão teológica sobre a graça ou a predestinação e os concretos rituais religiosos quotidianos que tornam viva uma crença religiosa. São estes que conferem força vital ao fenómeno religioso, mas é aquela que pode evidenciar a dimensão universal de uma religião, tornando-a compatível e traduzível nos termos de outra religião.

A universalidade das formas culturais reconduz-se ao seu núcleo íntimo, essencial, já que é nele que está inscrita uma matriz existencial, uma relação originária, ontológica, primordial do homem com o ser, seja ele natural ou divino. Nas religiões, por exemplo, a relação primordial é a que nos coloca perante a fronteira última da vida. Como nalgumas filosofias, a da existência, por exemplo. Mas pode tratar-se também do horizonte supremo do amor. De qualquer modo, trata-se sempre de uma relação originária exemplar, por exemplo, encarnada na figura de um profeta, capaz de gerar, eventualmente por «imitação», como diria Gabriel Tarde, comportamentos colectivos perduráveis no tempo, institucionalizando-os, normalizando-os, ritualizando-os. Na origem da cultura científica mais complexa está uma relação física do homem com a natureza. «Prima furon le cose, e poi i nomi», dizia Galileu. E se é verdade que a universalidade do pensamento técnico-científico reside na univocidade da linguagem numérica com que opera, também é verdade que ela não deixa de residir primordialmente numa simples relação física e pragmática do homem com a natureza, logo, numa relação verificável universalmente, porque repetível. Os nomes, por mais abstractos que sejam, remetem originariamente para as coisas, como queria Galileu.

É na presença de uma dimensão universal no núcleo originário das diversas formas culturais que reside a possibilidade da sua traduzibilidade. O que é diferente dos ritos, das práticas sociais e comportamentais que essas formas culturais assumem ao longo do tempo, isto é, no processo da sua progressiva socialização. Nem o espírito do cristianismo pode decorrer da forma que assumiu no século XVI com a Inquisição, nem o islamismo das práticas concretas que assumiu com o domínio da cultura talibã, no Afeganistão. Mas são acessíveis através

da exegese das *Sagradas Escrituras* e do *Corão*. Isto é, quando as formas culturais se exprimem, por um lado, com a linguagem metamorfoseada e mecânica do agir quotidiano e, por outro, com a linguagem do poder elas tendem, enquanto tais, a perder universalidade e, por conseguinte, tendem a perder traduzibilidade. Por um lado, porque estão contaminadas por lógicas que lhes são externas e, por outro, porque, como se compreende, é destes dois fenómenos – o agir simbólico quotidiano e o poder – que deriva a sua concreta possibilidade de historicização ou individualização, a sua transmutação em forças materiais. Devendo-se, por isso, no caso do agir quotidiano ou dos rituais difusos, fazer um esforço de redução do complexo de práticas aos seus nexos essenciais, formulados, por exemplo, no *Corão*. Que, de resto, por um lado, contém repetidas alusões às *Sagradas Escrituras* e, por outro, se distancia, em muitos aspectos, por exemplo, no caso da poligamia (veja-se Bausani, 1988: LVI), das concretas práticas seguidas no mundo islâmico em geral. As grandes fontes inspiradoras possuem sempre uma dimensão universal, logo partilhável.

É, por isso, necessário executar uma espécie de «epochê» fenomenológica, um esforço de redução das práticas rituais aos princípios constituintes fundamentais. No caso da contaminação política das formas culturais tratar-se-ia também de suspender a lógica de poder que se lhes sobrepôs para compreender a sua profunda razão de ser, o seu sentido originário. Não é difícil compreender quanto digo se pensarmos no integralismo islâmico ou então no famoso zdanovismo soviético.

No primeiro caso, a diversidade das formas culturais é rejeitada em nome de um monismo religioso que exclui à partida a hipótese de traduzibilidade, logo, a própria pluralidade de vivências universais. A própria tradução em línguas estrangeiras do *Corão* conheceu graves dificuldades nos ambientes muçulmanos tal era o conceito de unicidade, de inimitabilidade do texto sagrado. A universalidade só seria atingível através da imposição política dessa concreta mundividência, entendida como única, no sentido de que só ela continha a chave interpretativa da recta via para a salvação. A leitura teocrática da história admite uma só forma de expressão cultural, logo, anula a própria ideia de diversidade cultural.

No segundo caso, também se verifica uma indevida injunção política no campo cultural, designadamente no próprio plano da ciência, com o famoso zdanovismo ou com a doutrina do biólogo Lyssenko: a ciência,

102 designadamente a biologia, só poderia ser instituída a partir das leis do materialismo dialéctico. Uma visão monista e antagonista do real e da história impedia a intercambiabilidade das formas culturais, lá onde a diferença era considerada erro, engano ou mentira intencional (da burguesia). Também aqui a universalidade só pode emanar de um único centro, o comunismo, não sendo admitidas formas plurais de acesso à universalidade, reciprocamente traduzíveis, e, portanto, intercambiáveis. Uma fórmula lapidar, extremamente eficaz, de Joseph Roth, pode servir de contraponto exemplar a esta visão do mundo que tudo reduzia a um dualismo incomponível. Diz Roth, a propósito de uma dança de origem afro-americana tão em voga na Europa dos anos vinte: «não se dança o charleston porque o mundo é capitalista. Dança-se o charleston porque ele é uma das formas de expressão da sociabilidade da nossa época».

2. Interacção Cultural, Laicidade do Estado e Laicidade do Debate

A questão da diversidade cultural inicia-se verdadeiramente quando as diversas formas de poder se relativizam, perdem a vocação totalizante, se autonomizam e diferenciam no interior dos sistemas sociais. E quando a nação deixa de fundar o Estado sob um pressuposto pré-político de carácter étnico (Habermas, 1991: 123-146). Quando a cidadania deixa de ser prisioneira do *jus soli* e do *jus sanguinis*, porque passa a ser admitido o contraponto da emigração e da renúncia à nacionalidade. É assim com a democracia moderna. Nela, a diferença já não é entendida no sentido absoluto, até porque se trata de um sistema que institucionaliza a diferença no seu próprio interior e que a relativiza em relação ao exterior. Diz Rawls (1995) que as verdadeiras sociedades democráticas não fazem (ou não deveriam fazer) a guerra entre si, porque, compreende-se, o princípio do antagonismo absoluto não faz parte da sua gramática. A «diferenciação interna dos sistemas sociais», a «desvinculação do Estado do seu fundamento étnico-natural» e a «emergência do cosmopolitismo» vieram relativizar a diferença e a descomprimir o espaço da afirmação da diversidade.

As democracias tendem, por isso, cada vez mais, a incorporar nas suas constituições os grandes princípios cosmopolitas que definem uma pertença não naturalística nem tradicional de cada um à Nação e, por

esta via, ao género humano. A cidadania inscreve-se cada vez mais neste registo cosmopolita que enquadra os direitos políticos de viver sob regime democrático e segundo um princípio semelhante ao que foi formulado por Kant (1966: 30) com a «lei fundamental da razão prática»: «age de tal modo que a máxima da tua vontade [política] possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal». O Estado desvinculou-se – já com os contratualistas assim era – do fundamento étnico-natural da Nação para se ancorar aos grandes princípios cosmopolitas, consignados na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. Ele passou de um registo naturalista a um registo cosmopolita, por entreposta Nação. Neste sentido, não tem fronteiras nem uma identidade substancial pré-determinada. Por isso, constituiu-se mais como espaço aberto de afirmação de identidades culturais múltiplas. Que não contradizem a sua vocação universal, por um lado, porque elas próprias, como vimos, possuem dimensão universal, logo, mantêm com ele um virtual ponto de contacto, por outro, porque se exprimem no plano do privado, do não público, constituindo-se como variáveis independentes de um sistema cuja constante é a Lei constitucional. Pelo contrário, é a própria universalidade do Estado que garante a diversidade cultural, já que essa é uma universalidade laica, garante dos grandes princípios, mas que não impõe à sociedade civil concretas opções culturais.

Num debate de há anos entre Michel Rocard e Paul Ricœur (1991: 207-223), falava-se precisamente da laicidade do Estado, a laicidade neutra, mas Ricœur juntava-lhe a necessidade de promover uma laicidade do debate, que é a da sociedade civil. Entre uma e outra, Rocard colocou a escola, lá onde se joga de forma mais complexa o encontro entre a «laicidade do Estado» e a diversidade cultural interventiva da sociedade civil. Ricœur critica o excessivo asseptismo da escola, como resultado de uma projecção, nela, do laicismo radical do Estado francês. De onde resulta, no seu entendimento, um enfraquecimento de convicções da própria sociedade civil.

Mas esta é que é a questão. Não intervindo directamente, o Estado tem a obrigação de promover a «laicidade do debate», criando canais para que as diversas culturas presentes na sociedade civil possam surgir como verdadeiras propriedades emergentes do sistema social. O Estado, ao não impor uma identidade substancial, está a criar condições para que cada cidadão escolha ou construa livremente a sua

104 própria identidade cultural, se construa livremente, para além do paternalismo de um Estado-nação que já nem sequer se identifica com um fundamento étnico-natural ou mesmo com um concreto território. É que as fronteiras vão perdendo significado confrontadas que estão com fluxos globais que já não têm de exhibir passaporte: fluxos financeiros, comunicacionais, culturais. O que significa que o Estado não pode deixar de integrar na sua lógica estratégica interna este movimento de interacção universal.

É neste quadro amplo que deve ser entendida a diversidade cultural.

3. *Chador*, Laicidade e Lealdade Constitucional

Em 1989, em Creil, França, três jovens muçulmanas apresentaram-se na escola com *chador* e recusaram-se a frequentar as aulas de biologia e de educação física. Foram expulsas. Depois de um longo braço de ferro, Lionel Jospin, então ministro da Educação, consultado previamente o Conselho de Estado, ordenou a sua readmissão. Mais tarde, François Bayrou, ministro da Educação, emitiu uma circular que proibia o uso de «símbolos ostensivos que constituam em si mesmos factor de proselitismo e discriminação». A circular usava quase os mesmos termos do parecer do Conselho de Estado. Trata-se de uma questão altamente sensível e a sua resolução depende da posição que se tomar em relação ao carácter laico do espaço institucional da escola pública. A questão seria simples se alguém se apresentasse na escola com a suástica: estaria em causa a própria ordem constitucional e esse alguém seria expulso. O mesmo não vale para o *chador* enquanto a religião não se assumir como alternativa política ao Estado laico. E mesmo assim as jovens foram expulsas. A questão pôs-se precisamente porque a escola pública ocupa um lugar intermédio, logo ambíguo, entre um Estado laico e uma sociedade civil culturalmente multifacetada. A expulsão deve-se, pois, a uma leitura excessivamente asséptica – ou a um radicalismo laicista – do espaço escolar como instituição estatal. A reintegração deve-se a uma assunção da escola pública como organismo híbrido, no sentido em que o definia Rocard. Os conteúdos são laicos, mas os estudantes não são funcionários do Estado, são livres e iguais. Em meu entender, a opção de Jospin é a mais conforme ao sentido da democracia. Só o Estado não deve exhibir opções culturais específicas, reservando a sua intervenção para os princípios constitu-

cionais, mas garantindo e promovendo espaço público para a afirmação das diversas culturas, de forma livre e igual. É claro que a exibição de um *chador* ou, em caso mais extremo, de uma *burka* (mas esta põe, pelo menos, mais problemas de identificação pessoal) pode ser interpretada como exibição da amputação de um direito consagrado constitucionalmente, a subalternidade explícita da mulher. E proibi-la tal como se proíbe a consumação legal da bigamia. A questão do *chador* foi reduzida pelo Conselho de Estado à proibição de uso indevido das instituições estatais para fins de propaganda, neste caso, do islamismo, que não para a livre expressão de convicções íntimas e singulares. Elisabetta Galleotti (1994: 58) põe a questão da seguinte maneira. Ir à escola com *chador* pode significar: a) expressão da própria fé privada (o que deveria ser tolerado); b) exibição agressiva do fundamentalismo islâmico (o que deveria ser proibido); c) símbolo da subordinação feminina (o que é problemático já que a liberdade não se pode impor coercitivamente). Mas, conclui a autora, d) o *chador* pode significar, por parte de uma minoria cultural, linguística e religiosa, a reivindicação do reconhecimento público das próprias diferenças e identidades colectivas, socialmente marginais e facilmente objecto de preconceitos e de intolerância. A autora inclina-se para esta leitura entendida como mais congenial à democracia. Uma abertura inclusiva deste tipo, em vez de dar espaço ao fundamentalismo islâmico, pelo contrário, reforça, para o Estado, a possibilidade de exigir efectiva lealdade constitucional às diversas formas de expressão cultural ou religiosa.

Conclusão

Este caso inclui exemplarmente todas as grandes questões que se põem à relação entre democracia e diversidade cultural, já que toca num elemento central do sistema democrático, a escola pública, onde se cruza a exigência de laicidade integral do Estado moderno com a emergência multicultural da sociedade civil, numa livre interacção de culturas que se exprimem no interior daquilo a que Habermas chama «patriotismo constitucional» (*Verfassungspatriotismus*). Se a escola pública não pode ser um lugar de culto, ela deve, todavia, constituir-se como canal de acesso cognitivo às diversas formas de expressão cultural. O uso do *chador* na escola, enquanto mera atitude existencial individual, ao lado de outras formas de representação externa de assun-

106 ções interiores, até pode representar o exemplo vivo da equidistância cultural do próprio Estado, mas também o exemplo de como o Estado pode abrir o espaço público às interacções culturais. Ou seja, fazer o contrário do integralismo religioso. É claro que muitas formas culturais nas suas concretas articulações históricas, nos seus rituais socialmente assumidos – e, por exemplo, a «questão da poligamia» até no *Corão* é problemática – poderão conter elementos não totalmente aderentes às disposições constitucionais. Mas aí intervém o direito positivo quando um sujeito jurídico em causa reivindicar os direitos e garantias consagrados na lei ou, então, quando a esfera pública não comportar desequilíbrios que possam pôr em causa a ordem constitucional, os princípios da liberdade e da igualdade. O Estado tem o dever de promover todas as condições necessárias à plena emancipação do cidadão, para que este possa exercer a liberdade com todas as consequências. Uma cidadã francesa pode optar pelos princípios corânicos da religião islâmica mantendo-se leal aos princípios constitucionais. Ela pode, no plano político, optar pelo voto nos partidos que melhor representam a laicidade do Estado, enquanto é esta que lhe permite abraçar a religião islâmica. Numa palavra, porque este sistema é o que melhor se adequa ao exercício da sua liberdade interior. Uma sociedade multicultural pode constituir o contraponto construtivo a um Estado que cada vez mais tende a evoluir para formas de cosmopolitismo constitucional. O exemplo europeu bem pode servir de ponto de partida para uma reflexão em torno desta questão. Se é interessante seguir as reflexões de um Federico Chabod (1984) acerca da ideia de Europa, de uma identidade político-cultural europeia, é ainda mais interessante reflectir sobre a recomposição multicultural que esta mesma Europa está hoje a sofrer. A universalidade de que a Europa se reivindica, quer no plano político-constitucional quer no plano ideal, é perfeitamente componível com culturas que exprimem também uma universalidade que está inscrita nos seus nexos doutrinários primordiais ou originários mais profundos. E, se assim for, isso significa que a interacção produtiva e criativa é possível e desejável no quadro do moderno Estado democrático. Concluiria dizendo que a cultura é a verdadeira condição da tolerância, já que é ela que permite, no quadro da afirmação histórica dos princípios do cosmopolitismo, promover um produtivo diálogo multicultural que eleve os cidadãos a uma consciência reflexiva dos nexos

primordiais e constituintes da existência humana, quer no plano social quer no plano subjectivo. 107

Referências Bibliográficas

- Bausani, A. (1988). *Introduzione a «Il Corano»*. Milano: Rizzoli.
- Chabod, F. (1984). *Storia dell'idea d'Europa*. Roma-Bari: Laterza.
- Galeotti, E. (1994). "Il Fascino Discreto di un Chador". *Reset*, nº 10, ottobre.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi.
- Habermas, J. (1991). "Cittadinanza e Identità Nazionale". *MicroMega*, nº 5/91, pp. 123-146.
- Kant, E. (1966). *Critique de la Raison Pratique*. Paris: PUF.
- Ricœur, P.; Rocard, M. (1991). "Giustizia e Mercato". *MicroMega*, nº 2/91.
- Rawls, J. (1995). *Hiroshima, Non Dovevamo*. Roma: Donzelli.

Nota: Intervenção nos Encontros Internacionais de Sintra, promovidos pela SEDES, em 1/2 de Junho de 2002: «A Europa, Civilizações, Valores e Futuro».



Da Cidadania Igual aos Direitos Multiculturais no Contexto da Globalização

Maria Sousa Galito*

Resumo

O ensaio tem como objetivo analisar a questão da cidadania em sociedades globalizadas, que aprendem a conviver com a diversidade cultural. Analisam-se as teorias comunitaristas, liberais e da Escola de Frankfurt. Num contexto de direitos e liberdades culturais, discutem-se as perspectivas monoculturais, multiculturais e interculturais.

Palavras-chave: cidadania, globalização, reconhecimento social, diversidade cultural

Abstract

This paper is all about citizenship in globalized societies learning to live in cultural diversity, and examines communitarian and liberal theories, and the Frankfurt School perspective of these main ideas. In a context of cultural rights and freedoms, this paper scrutinizes monocultural, multicultural and intercultural standpoints.

Keywords: citizenship, globalization, social recognition, cultural diversity

* Doutora em Ciência Política e Relações Internacionais (IEP-UCP)



O mundo de hoje vive dicotomias entre o universal e o particular, entre o sermos todos humanos mas também únicos na nossa individualidade, entre a globalização e a especificidade de cada povo. Níveis que podem entrar em conflito e cujas consequências se traduzem na interação das várias pessoas em sociedade. Pois, os humanos, enquanto seres sociais, precisam interagir; só parecem estar felizes ao partilhar em liberdade um espaço em que não se sintam discriminados, marginalizados, mas se saibam reconhecidos na sua identidade. Ainda assim, nem sempre sabem lidar com a diferença «dos outros».

A teoria social contemporânea promove a cidadania. Recupera a questão hegeliana do «reconhecimento», enquanto princípio de socialização, e discute modelos de integração e de participação na esfera pública – sobre os quais há várias teorias, a favor e contra, que tentam à sua maneira harmonizar as vontades, os direitos e os deveres dos indivíduos em prol da paz social.

O objetivo deste ensaio é verificar, em breves pinceladas, se há choques humanos e culturais, na sequência da globalização. Neste contexto, propõe-se a análise das propostas políticas que dividem comunitaristas, liberais e autores da Escola de Frankfurt; e dos argumentos das teorias monoculturalistas, multiculturalistas e interculturalistas. Sempre na tentativa de compreender as influências a que estamos sujeitos e de encontrar algumas respostas para os problemas que enfrentamos numa sociedade aberta ao mundo.

O ensaio desenvolve-se em três partes, a primeira das quais intitulado «num mundo mais global», a segunda «comunitaristas, liberais e Escola de Frankfurt» e a terceira «monoculturalismo, multiculturalismo e interculturalismo».

1. Num Mundo Mais Global

Vivemos uma época dominada pelo processo de globalização, que incita ao consumo, à celeridade, à informação e à interdependência. Tanto que dificilmente se encontra uma comunidade capaz de, hoje em dia, resistir à influência, direta ou indireta, exercida pelos fluxos de pessoas, capitais, mercadorias e serviços. De facto, a vida interna de cada país e as relações entre Estados parecem estar sujeitos a choques tão ou mais profundos que os dos processos de globalização preceden-

112 tes¹. Não nos podemos esquecer que a vida atual se organiza sob a forma de um imenso formigueiro de pessoas que não conhecemos e que compreendemos ainda menos. Isto quando o ser humano evoluiu do símio, um animal sociável que gostava de viver em pequenos grupos, onde tinha real influência sobre os outros. Mais, os nossos antepassados tinham necessidades simples e objetivos imediatos a satisfazer numa área ampla. Agora, habitamos e trabalhamos em espaços exíguos – embora possamos viajar à escala mundial. Isto, enquanto nos incutem necessidades que não temos, mas pelas quais impomos a nós próprios um ritmo de vida que pode ultrapassar as nossas capacidades. Portanto, a revolução não foi apenas industrial e tecnológica, mas também humana; e tal nunca foi tão evidente como desde o século XX. A *Demos* insiste em mostrar o seu poder de adaptação, mas nem o corpo nem a mente estavam preparados para tão célere transformação². Finalmente compreendemos que a Natureza continua rebelde. «Tudo na vida tem uma razão de ser».

Mas poderá isto explicar o paradoxo da globalização tender para a união de valores e culturas, enquanto as populações parecem defender a «sua cultura», algumas das quais de forma extrema? Certos Estados talvez nunca terão sido tão indulgentes para com as minorias culturais a viver nos seus territórios e várias são as instituições internacionais a velar pelos direitos e liberdades elementares do ser humano. Então, porque é que autores como Samuel Huntington advertem que os próximos conflitos mundiais poderão ter matriz cultural³?

Héctor Leis lembra que o processo de globalização, embora desenvolva o mercado internacional, não contribui forçosamente para uma

1. De facto, o «processo de Globalização» não é fenómeno (mas «designação») recente. Foi iniciado pelos portugueses no século XV, com os Descobrimientos. Depois, entrou numa segunda fase pela mão dos britânicos, franceses e alemães através da Revolução Industrial. E numa terceira fase, já em pleno século XX, com a «Sociedade de Consumo e da Informação» protagonizada pelos Estados Unidos.
2. «Não devemos comparar o habitante da cidade com o animal selvagem, mas com o animal cativo. O bicho-homem moderno já não vive em condições que possam considerar-se normais para a sua espécie. Aprisionado (...) pela sua própria habilidade cerebral (...) parece ter-se adaptado brilhantemente a estas novas condições extraordinárias, mas não teve tempo de mudar biologicamente (...). Tinha-se tornado cidadão, membro de uma supertribo e a diferença fundamental é que na supertribo ele já não conhecia pessoalmente cada membro da comunidade. Esta mudança, de sociedade pessoal para sociedade impessoal, havia de provocar as maiores angústias do animal humano (...)» (Morris, 1969: 10-21).
3. «Em meu entender, a principal fonte de conflito neste novo mundo não será primariamente ideológica ou económica (...) será cultural» (Huntington, 1993: 22).

sociedade mundial integrada. O autor até denomina este novo mundo de «comunidade global-fragmentada» (Leis, 2000: 54). E Alain Touraine chama «desmodernização» ao que entende ser uma gradual separação entre a economia globalizada, que cria situações de exclusão social, e a cultura dos povos, enquanto a atomização e a individualização se tornam mais evidentes (Scherer-Warren, 2000: 30). Neste contexto, o ser humano rebela-se, reconstruindo identidades não sociais mas baseadas em elementos culturais, num processo de «personalização», que pode chegar a entender «o outro» como inimigo.

Para evitar conflitos culturais deste tipo, apela-se intensamente ao bom senso, ao respeito e ao reconhecimento mútuo; ou até a um palco comum, com leis que conciliem e não firam suscetibilidades. Mas tal não é fácil de agenciar, o que alimenta propostas relativistas ou mesmo nihilistas, soluções que costumam, em grande medida, insatisfazer as pessoas. Porque o ser humano precisa de referências; gosta de pertencer a um grupo, nem que, para o conseguir, se obrigue a alguns sacrifícios; mas um grupo de que nem todos façam parte, ou deixa de ser importante⁴. Portanto, tal como o preso quer liberdade mas o naufrago almeja regressar a terra firme, ao mesmo tempo que a globalização tende para a uniformização, os indivíduos procuram uma identidade; podem escolher um caminho diferente da tradição familiar ou defender ferreamente a herança cultural, mas fogem do «nada» como o Diabo da Cruz. Neste sentido, o paradoxo parece mais aparente.

A nacionalidade está intrinsecamente relacionada com a nossa identidade. Não é um «nada». Mas a questão pode complicar-se se a Nação não corresponder aos limites do Estado. De facto, Estados-Nação – um Estado, uma Nação – não são a regra, mas a exceção. A maior parte dos casos, ou são Nações divididas em vários Estados, ou um Estado a administrar várias Nações, porque as fronteiras ideológicas muitas

4. O que é de todos, não é de ninguém. Vejamos o exemplo do bem público. É tomado por adquirido, poucos se preocupam com ele. Deseja-se o bem privado, sobretudo se for de luxo, porque menos são os que a ele têm acesso. São sobretudo os frustrados – incapazes de lhe aceder – ou os que se sentem culpados – por nada terem feito para o ter, quando a maioria se esfalfa sem sucesso – que reclamam diferentemente.

114 vezes contradizem as fronteiras físicas⁵. Pelo que há que distinguir identidade nacional (amor à Nação) e patriotismo (amor ao Estado). Daqui decorre que nem todos consideram prioritária a fidelidade ao Estado a que pertencem. Se obrigados a escolher, podem preferir os seus credos ou tradições. Razão pela qual os países precisam promover a «cidadania». Conceito que, em termos estritos, traduz o vínculo jurídico e político que une o indivíduo ao Estado em que está inserido; e que supõe, tanto o respeito pelos direitos, quanto pelas obrigações que lhe assistem.

Enfim, pode partir-se da universalização – enquanto integração social da pessoa humana, pelo que não necessariamente incompatível com a diferenciação cultural – e substituir a filosofia de um universalismo de lealdade única – a uma religião ou a um Estado-Nação – por um universalismo de lealdade múltipla, baseando-se numa cidadania societária, capaz de gerir bens comuns e um pluralismo normativo.

Vieira (2001) prefere admitir que, na atualidade, a solidariedade tem uma base cultural, afirma que o processo de globalização, o enfraquecimento do Estado-Nação⁶, as migrações e o multiculturalismo estão a criar uma nova cidadania, que já não se limita a uma definição política – a um conjunto de direitos e liberdades – mas acrescenta direitos-crédito aos indivíduos – direitos económicos e sociais, que se tornam verdadeiros direitos políticos.

Vieira (2001) propõe um contrato de cidadania, segundo o qual os direitos de cidadania seriam concedidos a estrangeiros; os que garantiam a sua cultura, mas também aderiam a valores democráticos e às legislações nacionais de proteção aos direitos humanos. A ideia parece afastar-se da visão estadista tradicional, para a qual a cidadania estaria indissolúvelmente ligada ao Estado-Nação, bem como da visão kantiana clássica, apesar do seu apelo à solidariedade com os estrangeiros.

5. A própria Europa não é tão coesa quanto procura transparecer. Temos populações que se encontram, «(...) com um novo estatuto jurídico-político não porque assim o decidiram, mas sim porque forças exteriores o impuseram. Por outro lado, os regionalismos europeus, que são uma espécie de anticolonialismo interno, dependem em muito da sanidade das relações com o poder central, e toda a deterioração do poder faz com que o regionalismo salte facilmente para o patamar da reivindicação da independência. O fenómeno parece tanto mais fácil de desencadear-se quanto mais frequentes e conflitantes sejam as diferenças morais e ideológicas dos governos centrais e dos governos regionais» (Moreira, 2000b: 65).

6. D. Bell: «o Estado-nação tornou-se pequeno demais para os grandes problemas, e grande demais para os pequenos problemas da vida» (Siqueira, 2002).

O autor defende ainda uma democracia cosmopolita, a qual afirma que direitos e deveres concretos podem estar enraizados em dispositivos políticos transnacionais complexos.

Em sentido amplo, a cidadania pode talvez ser entendida como valor universal, a que todos temos direito e pelo qual devemos velar; logo, estritamente ligada à *Declaração Universal dos Direitos do Homem* da ONU, expoente máximo no reconhecimento da dignidade intrínseca à «pessoa humana», consagrando a liberdade, a justiça e a paz como direitos iguais e inalienáveis de todos os membros da família humana. Neste sentido, a cidadania é mais do que uma expressão normativa; é valor a defender⁷.

Neste contexto, não podemos esquecer o poder dos meios de comunicação, que nos informam sobre tudo e quase simultaneamente, o que gera alguma confusão. Não só através da televisão, do cinema, da rádio, mas da Internet – um novo tempo-espaco tecnológico que influi na atual maneira de ser, de viver, e de fazer política; pois consegue unir milhares de pessoas que nunca se viram, a certos tipos de solidariedade, princípios, valores e símbolos.

No entender de Siqueira (2002), uma nova cidadania é gerada na internet, no ciber-espaco, e que resulta da interatividade, da: «(...) garantia de expressão para todos e pela transcendência virtual dos aspetos territoriais e culturais locais»⁸. Para Stam e Shohat (1994: 301), os meios de comunicação atualmente são responsáveis por «moldar a identidade», defendendo o argumento ao explicar que «(...) estão junto ao próprio centro de produção de identidade. Num mundo transnacional tipificado pela circulação global de imagens e sons, mercadorias e pessoas (...) os *media* “desenraízam” o processo de imaginar as comunidades».

7. «(...) entendida esta não apenas como o exercício dos *civil rights* e das *civil liberties* das soberanias liberais, mas antes como a harmonização dessas capacidades com a cidadania no grande espaco internacional a que cada país vai pertencendo e, finalmente, com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, paradigma da cidadania universal. De algum modo, respondendo à globalização do desenvolvimento com um humanismo que assume que o passivo também é global» (Moreira, 2000a: 264).

8. «Destaco aqui o impacto político da Internet, que ao descentralizar os sistemas de comunicação fez do novo cidadão não somente um consumidor, mas igualmente um produtor de informação e controlador do seu meio de comunicação, ao contrário das tecnologias *tradicionais* que por natureza são excludentes, no sentido de que poucos produzem a informação, e a maioria consome passivamente» (Siqueira, 2002).

Uma cidadania global pode, em teoria e segundo Leis (2000), justificar-se na tentativa de harmonizar as lógicas de igualdade política – apanágio do Estado de direito – e de hierarquia social – característica da sociedade civil. E relaciona-se com o problema da governabilidade, em si, um desafio permanente; pois as políticas supõem-se planeadas mas flexíveis, porque os problemas das sociedades não têm soluções matematizáveis – não lidamos com números, mas com pessoas e circunstâncias variáveis. Tanto que, hoje em dia, vários são os países que procuram ser indulgentes para com as culturas minoritárias a viver no seu território e a evitar considerar inimigas as nações estrangeiras, só porque defensoras de culturas diferentes, mesmo quando não totalmente compreendidas, num esforço global em nome da paz mundial, que ao longo da História parece não ter paralelo⁹.

São disso um exemplo países como os Estados Unidos e o Canadá. Relativamente recentes, além de construídos com base na emigração e na fusão multiétnica, sentem-se mais compelidos a responder ao apelo da diversidade do que países com muitos séculos de políticas monoculturalistas. Mas enquanto os Estados Unidos têm conseguido afirmar no exterior uma cultura dominante, que é uma miscelânea de influências, unidas em torno de uma língua única, o Canadá ficou célebre por perfilhar outro caminho, ao adotar em 1988 a *Lei do Multiculturalismo*, considerada por autores como Kymlicka (1995) um modelo líder que precisa ser aplicado a muitos outros países.

Mas o esforço não se limita aos Estados. A governabilidade dos problemas globais está associada à legitimidade democrática das instituições internacionais; entre as quais a Organização das Nações Unidas (ONU). Na tentativa de minorar os efeitos da polarização de interesses, no contexto da balança de poderes, destaca-se também o papel das organizações não-governamentais (ONG). Afinal, as ONGs internacionais são uma forma de democracia participativa à escala global; os cidadãos mais ativos podem, por intermédio delas, pressionar governos, doar dinheiro e participar de conferências globais.

Ainda assim, o empenho não costuma ser igual da parte de todos e há comunidades resistentes aos apelos de harmonia e integração. Há culturas que parecem não aceitar dialogar e que se isolam dentro das fronteiras dos seus países, onde chegam a discriminar as minorias

9. Também para se defenderem de dificuldades que, também na História, não parecem ter paralelo, como o problema do terrorismo global, protagonizado pela Al-Qaeda.

étnicas no seu território, embora, quando estão representadas no exterior, possam ser as primeiras a reclamar quando não se sentem integradas¹⁰. Seja como for, o papel que ocupamos em sociedade não é um dado adquirido, mas fruto de uma conquista diária. Para evitar a discriminação, os indivíduos que vão viver para um país estrangeiro, devem ir preparados para se adaptar; procurar uma integração suave, sem confrontações diretas e cumprir as leis que são características do país de acolhimento – que podem ou não ser coincidentes com as do seu país de origem. Ou seja, «em Roma sê Romano».

Em contrapartida, os que acolhem não devem contrariar a diferença, se esta não puser em causa a norma jurídica nacional. O Estado deve promover o pluralismo¹¹, a compreensão mútua e a paz social. Será talvez difícil eliminar julgamentos de valor – os que tendem a ter como ponto de partida a influência cultural do grupo em que se inserem – porque, ao que parece, os seres humanos não são indiferentes ao que se passa à sua volta; e com os meios de comunicação, o mundo ficou «de repente muito pequeno». Mas se um indivíduo, ou grupo cultural, for alvo de discriminação¹², de exclusão social ou de xenofobia, pode e deve defender-se, apelando às leis desse país; ou às instâncias internacionais, se este não velar pelas liberdades e garantias fundamentais que constam da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* da ONU. Mas o que, sobretudo, parece dividir os autores é qual exatamente o papel do Estado neste processo; se mais ou menos interveniente na relação com o indivíduo em sociedade.

2. Comunitaristas, Liberais e Escola de Frankfurt

Mediante o contexto, há que avançar para a análise, breve mas incisiva, de alguns dos principais argumentos na base do debate intelectual entre liberais e comunitaristas, que pela contraposição de ideias,

10. «Opressão é o que fazemos no Ocidente. O que eles fazem no Médio Oriente é a “cultura deles”» (Hughes, 1993: 115).

11. Enfim, há autores que, como John Gray, preferem acrescentar que o pluralismo não tem porque ser o porta estandarte do liberalismo, até porque não podemos afirmar as sociedades liberais melhores do que as outras. Mas talvez não seja igualmente correto afirmar, como Gray faz, as sociedades não-liberais tão boas ou melhores; pois parece usar dois pesos e duas medidas.

12. E a discriminação não tem porque ser física ou política, pode ser psicológica ou discursiva. Na interação diária, através do olhar, na escola ou no recrutamento de recursos humanos nas empresas.

118 tentam encontrar o melhor modelo para que esta relação entre indivíduo e sociedade funcione na máxima harmonia possível.

Vejamos que, para os comunitaristas, as pessoas são talvez seres sociais cujas identidades são ajustadas pelas sociedades em que se inserem. Reprovam a visão liberal, em que os indivíduos parecem visar a autossuficiência e a capacidade de distanciamento da sociedade, através da racionalidade, do senso moral e da autonomia da escolha; porque tal contribui, segundo eles, para o atomização e desenraizamento da sociedade, para o narcisismo e esvaziamento da identidade. Taylor (1992), um comunitarista, defende uma relação estreita do ser humano com a sociedade. Para além de achar que o indivíduo deve recuperar a boa imagem de si próprio, este deve também exigir dos outros o respeito pela sua pessoa; pois se, enquanto ser social, precisa interagir, enquanto ser original, carece de liberdade para crescer em consciência. Ou, como o próprio diria: «Precisamos de relações que nos satisfaçam, não que nos definam»¹³.

O que acontece é que, segundo Taylor (1992), a experiência do reconhecimento parece ter uma esfera íntima, onde a formação da identidade se constrói na relação com os outros significantes, ao longo de um processo dialógico; e uma esfera pública onde, cada vez mais, reina a política de reconhecimento igualitário. A democracia, ao promover uma política de reconhecimento igualitário, na tentativa de conseguir satisfazer ambas as aspirações – identidade e reconhecimento público – o que talvez conseguiu foi maior individualização da identidade; a que, para sobreviver, se mantém mais fiel a uma voz interior e ao ideal de autenticidade, do que à sociedade que nem sempre a compreende e apenas a defende através de um discurso politicamente correto.

Para um liberal como Taylor (1992), todavia, é mais importante enfatizar a neutralidade liberal, que pode ser interpretada no âmbito (1) dos objetivos (o Estado liberal não protege uma concepção de bem em prejuízo de outras), (2) da justificação (a justiça assenta em princípios morais imparciais e universalmente aceites) e (3) das consequências (as leis devem ter igual impacto em todas as pessoas ou comunidades inseridas num determinado sistema político).

No entanto, os comunitaristas costumam achar esta neutralidade uma máscara para a defesa de uma concepção individualista do bem.

13. «O que se deve evitar a todo o custo é a existência de cidadãos “de primeira” e cidadãos “de segunda”» (Taylor, 1992: 33).

Por sua vez, Taylor (1992) prefere argumentar que, se é possível aceitar o princípio da neutralidade por sustentar uma estrutura cultural que afaia liberdades civis e alternativas significativas aos indivíduos, também é certo que um princípio da neutralidade, para ser satisfatório, precisa ser temperado por medidas em prol do tal «reconhecimento público igualitário»; porque a neutralidade é uma falácia; subentende o Estado como uma comunidade política culturalmente edificada. E as medidas são duas, a resumir talvez da seguinte forma: «política de igual dignidade», um ideal de autonomia em que todos são igualmente reconhecidos na esfera pública; temporária, almeja a equidade horizontal; mas, em nome da *difference-blindness*, podem adotar-se políticas de tratamento preferencial, que discriminam positivamente, como é seu exemplo, o sistema de quotas. «Política da diferença»¹⁴ admite estatutos de cidadania diferentes para comunidades culturais diferentes; os indivíduos têm direito a ser reconhecidos na sua especificidade, pelo que não são *difference-blind*; são um ideal de autenticidade, que visa a equidade vertical.

Mas, ainda segundo Taylor (1992: 71), estas políticas parecem entrar em conflito. O primeiro tipo insiste na igualdade, mesmo sem mérito; o que desilude: «(...) eles querem respeito, não condescendência»; e ao centrar-se no que é igual em todos, arrisca-se a conduzir à homogeneização.

O segundo tipo visa admitir e encorajar a especificidade. Mas, ao atribuir direitos especiais a certos grupos, tal não inflige o princípio da não-discriminação? Taylor (1992) discorda. Para o autor, uma política da diferença (o multiculturalismo, é um exemplo) é coerente com a política de respeito igualitário porque é a extensão lógica da política de dignidade; na medida em que os direitos à sobrevivência e à autodeterminação cultural se inserem no rol de direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos num Estado Liberal, ao valerem pelas suas concepções de bem.

Barry (2001) mostra-se apreensivo quanto às políticas da diferença, precisamente porque as pessoas são tratadas «desigualmente».

14. «No caso das políticas da diferença, podemos também dizer que um potencial universal está na base, sobretudo, da formação e definição da nossa identidade, enquanto indivíduos, e também como cultura. Este potencial deve ser respeitado em todos» (Taylor, 1992: 42). A teoria de Taylor começa por reconhecer um «potencial humano universal para a cultura», capacidade que deve ser respeitada em todos; mas o objetivo é presumir a igualdade cultural.

120 O objetivo é evitar que a maioria oprima as minorias, mas o autor adverte que as minorias também podem oprimir, caso lhes seja atribuído o uso «injusto» de poder político (Barry, 2001: 305). Pelo que, a adjudicar privilégios às minorias, o mesmo autor propõe que o seja com o consentimento da maioria, depois de expressa a vontade de todos os cidadãos através de um processo de decisão em que cada qual, em termos iguais, teve a oportunidade de manifestar a sua opinião.

Taylor (1992: 73) reconhece que as culturas que conferem significado a um número elevado de indivíduos merecem ser respeitadas, mesmo que não sejam perfeitas e tomem ações menos positivas no processo: «Talvez haja aqui, afinal, uma questão moral (...) não um julgamento perentório e dissimulado de igual valor, mas uma vontade de estar aberto a um estudo cultural comparado (...)», no qual seja evidente o valor relativo das diferentes culturas.

Seja como for, para Taylor (1992) não leva em conta todas as variáveis. Ou seja, uma coisa são deliberações morais (que visam leis universais e imparciais para regular os conflitos dentro da sociedade), ao passo que as deliberações éticas têm alcance mais restrito no âmbito da esfera pública, pela especificidade das conceções individuais substantivas. Na opinião de Barry (2001), a posição de Taylor (1992) é frágil por ele presumir, e não afirmar, o igual valor entre culturas.

Pode entender-se o reconhecimento como um imperativo moral; que a injustiça social se define pela opressão e dominação, e que deverá haver uma reavaliação de todos os aspetos do comportamento quotidiano. Todavia, uma vez politizada a cultura, os comunitaristas manifestam-se contra uma escolha coletiva imposta pelo eleitorado maioritário (desconsiderando as escolhas das minorias), mas não podem impugnar o direito da maioria dar efeito legal à sua versão de «revolução cultural».

Os liberais, pelo contrário, podem discutir que a politização da cultura é uma severa infração à liberdade individual. Liberais, como Kymlicka (1995), supõem que os comunitaristas têm uma falsa perceção da teoria liberal; pois esta não exclui o valor das relações sociais e culturais, nem o reconhecimento público da pertença cultural, atribuí-lhes outro significado.

No âmbito liberal, ainda se pode defender que a pertença cultural favorece o bem-estar dos indivíduos, porque lhes confere conselhos guia sobre como perfilhar as suas vidas; pelo que compete à comunidade

política estimular a diversidade cultural ou até a reconhecer os direitos às minorias culturais¹⁵.

Por seu lado, os comunitaristas costumam acusar os liberais de se contradizerem, ao defenderem uma autonomia em relação à sociedade, mas também a ideia da pertença cultural favorecer o bem-estar dos indivíduos. Os liberais defendem-se, ao explicar que a cultura – aprendida e defendida em sociedade – é bem essencial à autodeterminação individual, mas que cada indivíduo é livre de questionar essa influência exterior, em nome de um projeto de vida mais fiel a si mesmo.

Compete ao Estado liberal, segundo Kymlicka (1995), promover políticas que respeitem e promovam o princípio deontológico de dar igual valor às escolhas de cada indivíduo; portanto, sem que essas decisões sejam avaliadas segundo um padrão público. Precisamente o oposto do que parecem propor os comunitaristas, que favorecem medidas públicas comuns de valor intrínseco. O autor explica que a diferença entre liberais e comunitaristas reside no facto dos primeiros se preocuparem sobretudo com as liberdades e garantias individuais, marcando fronteiras aos objetivos comuns, enquanto os segundos impõem limites às ditas liberdades e garantias individuais em nome de fins compartilhados.

Ao que Kymlicka (1995) propõe direitos culturais de cidadania. O Estado, para garantir a diversidade cultural, deve talvez asseverar que os grupos culturais minoritários beneficiem de *group-differentiated rights*; para evitar que a pressão externa impeça ou desmotive os indivíduos de preservarem os seus traços culturais e que a pressão interna, exercida pelos próprios, não acabe com laços ancestrais de solidariedade e pureza. No fundo, medidas que protejam esses grupos de todos os outros, mas também limitem, de certa forma, a liberdade destes não permanecerem fiéis às raízes. Faz sentido, portanto, que os liberais, fiéis aos seus ditames, não sejam favoráveis às restrições internas. Kymlicka (1995), todavia, admite a possibilidade de algumas restrições externas.

15. Ainda da perspectiva liberal, também se pode argumentar sobre a necessidade de uma sociedade em que as várias culturas sejam reconhecidas e afirmadas pelos outros – tanto pelos que as partilham, como pelos que perfilham culturas diferentes. Para assegurar o autorrespeito, os indivíduos talvez precisem «manifestar pertença» e sentirem-se reconhecidos publicamente pelos outros. Este «publicamente» parece limitar-se aos membros do grupo a que esse indivíduo pertença. Não quer dizer que não possa expandir-se a terceiros, mas parece ser «suficiente».

Finalmente, Habermas (1997, 2002), da Escola de Frankfurt, parece substituir a proposta liberal do contrato social por um processo argumentativo e legítimo de formação de opinião, sobre modos de vida intersubjectivamente compartilhados, com base em deliberações ditadas pela Razão, mas sem definição preliminar sobre direitos e liberdades individuais. A autonomia é multidimensional. Através da estreita relação entre a autonomia individual (capacidade individual de seguir a sua concepção do bem) e a cívica (através da participação dos cidadãos nos processos de formação da opinião, relacionada com a autonomia moral, que se define pela obediência às leis), resulta uma identidade que evolui mediante relações de reconhecimento recíproco, num ambiente de neutralidade ética da ordem jurídica em relação às diferentes concepções do bem. O autor tende a concordar com os comunitaristas, ao defender a questão do reconhecimento como uma questão política, mas discorda deles, ao manifestar-se contra a obrigatoriedade de uma anuência dos indivíduos às práticas que a comunidade visa preservar.

3. Monoculturalismo, Multiculturalismo e Interculturalismo

Para expandir os limites ao debate, há que analisar os principais argumentos a favor do monoculturalismo, do multiculturalismo e do interculturalismo. Em prol do monoculturalismo, é costume referir-se a importância da homogeneidade em função da sobrevivência da Nação, por esta ajudar a estreitar laços entre os seus membros. Parece basear-se na defesa da coerência da comunidade política nacional, em torno de um conjunto de valores específicos, que a definem. Mas esta teoria pode ir mais longe, se considerar a homogeneidade como – mais que uma tendência – uma condição «natural» da existência em sociedade; ou talvez a melhor forma de preservar tradições muitas vezes milenares¹⁶. Ainda assim, não será mais razoável assumir que, se nas-

16. «Como o seu nome sugere subtilmente, o monoculturalismo não só tenciona universalizar os pressupostos e termos de uma única cultura, como nega “como cultura” – enquanto corpo e reflexo de princípio(s) com valor – toda a expressão que não entre no molde de “cultura elevada”», ao que Goldberg (1994: 5) acrescenta um exemplo: «A visão europeizada norte-americana para controlar os mercados e a cultura globais em nome do universalismo (...) enquanto o investimento estrangeiro nas antigas colónias pelos G7 ou pelas multinacionais tem sido racionalizado em termos de “erguer a democracia” ou “ajudar a democracia a funcionar”, esse investimento é, na verdade, promovido pelos interesses geopolíticos e geoeconómicos que os servem».

cegos todos diferentes, apenas nos tornamos mais iguais se coagidos por pressões externas¹⁷? Enfim, é mais fácil que um grupo pequeno reúna, em torno de si, pessoas que se revejam numa cultura comum, do que um grupo grande. Mas se antigamente os nacionais se uniam contra um «inimigo» que lhes ameaçava a liberdade¹⁸, pelo que o monoculturalismo era talvez a solução mais simples e segura de conservar a sobrevivência nacional, hoje em dia evita-se falar de inimigos e o discurso tornou-se, quanto possível, politicamente correto; também porque vários países, acossados por intensos fluxos de pessoas, já nem são multinacionais mas multiétnicos.

Ao que surge a hipótese do multiculturalismo¹⁹; o que talvez resulte da procura de reconhecimento, que se relaciona com a questão da «identidade», traduzida na especificidade do ser humano, que pode sofrer se for discriminado em sociedade²⁰. Aliás, segundo Barry (2001: 252), os teóricos do multiculturalismo são a favor de três ideias principais: (1) que se devem defender as práticas mais distintivas da cultura de um determinado grupo; (2) que, para justificar o seu exercício, não é preciso demonstrar que cumprem critérios universais de valor, até porque não há critérios que possam avaliar ou comparar culturas diferentes; e (3) que as culturas têm igual valor ou, pelo menos, assim se presumirem e afirmarem.

17. «(...) a visão monocultural assume e projeta, baseia-se numa profunda e inexistente representação da memória histórica. Em leves pinceladas, a condição social do Homo sapiens é principalmente migratória. Não é homogênea na origem, de todo. Faz pouco sentido defender a homogeneidade como algo natural, em termos de condições sociais ou ideais ou valores. A homogeneidade é um artifício» (Goldberg, 1994: 21).

18. Por exemplo, segundo Barry (2001: 281), a ideia norte-americana do «destino manifesto» ou a invocação hegeliana a favor da guerra nacionalista são exemplos de uma versão histórica segundo a qual, quando dois países de culturas diferentes entravam em contenda direta, o vencedor era considerado o detentor da cultura mais forte. Pelo que pode apelar «(...) à pseudo-ciência sob a forma de Darwinismo social, da sobrevivência do mais forte».

19. «Na tentativa de caracterizar o Multiculturalismo (...) foi reduzido a um ou outro dos componentes concorrentes *in a set of distorting contrasts*: doutrina política ou *pervasive discourse*, paradigma intelectual ou *philosophical episteme*, construção pedagógica ou retórica académica do tipo torre de marfim, ortodoxia institucionalizada recentemente emergente ou crítica radical» (Goldberg, 1994: 1).

20. Segundo Taylor (1992), a atualidade preocupa-se com estas questões por terem sido destruídas as hierarquias sociais baseadas na honra – substituindo-se a «honra» (no sentido que lhe adjudicava Montesquieu; atribuição de prémio público a um indivíduo que, por o receber, era elevado a um estatuto superior ao da maioria) pela identidade (conceção de matriz universal e igualitária). Ao mesmo tempo que inquieta a «identidade individualizada», uma espécie de ideal de honestidade para com a maneira de ser de cada um.

Em Costa e Werle (2000), o multiculturalismo parece implicar o reconhecimento da pluralidade de valores num Estado de direito democrático; o respeito pelos direitos universais primários dos indivíduos e pelas necessidades específicas que manifestem, mediante o grupo cultural a que pertençam; pois a autonomia individual também se manifesta ao descobrir um sentido para a vida através da pertença a um contexto cultural estável e a uma comunidade cultural reconhecida em sociedade; isto sem perder o direito a ter iguais oportunidades e recursos no exercício da cidadania. Uma vez que as minorias culturais podem viver desigualdades económicas e sociais, estes autores chegam a defender medidas específicas para as proteger.

Mas assim assumimo-las frágeis ou permeáveis a pressões externas; não estaremos a ser paternalistas? Autores como Barry (2001) acreditam que sim. Até porque se a questão fosse tão simples, estas culturas não se teriam mantido até hoje fiéis aos seus princípios. Além do que estas medidas reabrem velhas gavetas²¹. Todd Gitlin lembra que a teoria do multiculturalismo tem sido seguida por teorias como a do destino biológico, sinónima de estereótipos que realçam as diferenças – não das pessoas como indivíduos, mas dos grupos culturais a que pertencem. E quem rotulada, mais facilmente discrimina²². De facto, quando a teoria multiculturalista se centra em torno de só duas questões – identidade e diferença²³ – acaba talvez por limitar as possibilidades de se renovar e proliferar.

Talvez por isso, McLaren distingue vários tipos de multiculturalismo, que tento resumir: «multiculturalismo conservador», uma espécie de máscara politicamente correta, para verdadeiros adeptos do monoculturalismo; «multiculturalismo liberal»: «(...) baseado em “semelhança” intelectual entre raças, equivalência cognitiva ou que a racionalidade iminente em todas as raças lhes permite competir em igualdade numa

21. Em casos extremos, o apelo à identidade pode impulsionar movimentos sociais fascistas e a diferença pode legitimar o genocídio de inferiores, em nome da preservação de raças superiores. Pensar assim pode devolver à vida Hitlers e Mussolinis; os quais devem ser evitados em nome da sanidade e da sobrevivência mundiais.

22. Nos Estados Unidos, por exemplo, consideram-se afro-americanos – e não apenas americanos – indivíduos que não têm dupla nacionalidade (africana e americana). Estes preenchem papéis que supostamente lhes conferem direitos específicos, mas que mais parecem não os integrar na sociedade, como cidadãos de pleno direito. Caso contrário, porque teriam os Estados Unidos estatísticas para «brancos» e «afro-americanos»? Serei a única que acha esta distinção «racista»?

23. É preciso não esquecer que ambas remetem os seus membros mais para dentro do grupo do que para uma noção de conjunto e de integração numa sociedade plural.

sociedade capitalista»²⁴; o «multiculturalismo liberal-esquerdista» rejeita ideias igualitárias, em nome da preservação da diferença de culturas, responsável pela variedade de valores e práticas sociais; pois valoriza a essência, a autenticidade e a diferença independentemente da história, da cultura e do poder²⁵. E o «multiculturalismo crítico e de resistência», a proposta de McLaren, recusa encarar a cultura como consensual ou a diversidade como um objetivo «em si», e as diferenças culturais não são absolutas mas relacionais, pelo que devem ser assumidas como diferentes posições políticas²⁶.

Para confrontar posições, veja-se o Quadro 1, que mais ou menos resume os argumentos básicos das teorias monoculturalistas e multiculturalistas, seguindo o raciocínio de Ilse Scherer-Warren, que nos avança com uma terceira proposta – o interculturalismo.

Quadro 1

Perspetiva	Princípio que orienta		
	Construção de identidades	Valores culturais	Relações societárias
Monoculturalismo	Essencialismo	Universalismo	Igualitarismo
Multiculturalismo	Construtivismo	Relativismo	Respeito à diferença
Interculturalismo	Dialógica	Construção da cidadania	Justiça social

Fonte: Scherer-Warren (2000: 42).

Assim, segundo o Quadro 1, no âmbito da construção de identidades (individuais ou coletivas), as teorias monoculturalistas defendem que cada sujeito tem uma identidade objetiva e definida, de acordo com cada realidade específica; a pessoa nasce X (essencialismo). As teorias multiculturalistas preferem acreditar em identidades não são construídas historicamente – não se nasce X, aprende-se a ser X (construtivismo). Enquanto as teorias interculturalistas pensam a identidade

24. McLaren (1994: 51) diz que não se aplica nos Estados Unidos por falta de oportunidades sociais e educativas que o facilitem.

25. «Aqui o âmbito político é muitas vezes reduzido ao âmbito pessoal (...) tem resultado numa forma invertida de elitismo académico» (McLaren, 1994: 52).

26. Como a democracia nem sempre representa uma postura política e cultural harmoniosa, o «multiculturalismo de resistência (...) deve ser inserido numa política de criticismo cultural e ser um compromisso para com a justiça social. Deve preocupar-se com a noção da "diferença". A diferença é sempre o produto da história, cultura, poder e ideologia. As diferenças ocorrem entre e dentro dos grupos e deve ser apreendida em termos da especificidade da sua produção» (McLaren, 1994: 53).

126 como fruto da interação entre os indivíduos, das conversas, da troca de experiências; pelo que são a favor de uma interação recíproca e dialógica entre culturas; de identidades múltiplas que se vão diferenciando umas das outras ao longo do tempo; e não se colocam ao lado da maioria, que tolera as minorias²⁷, atribuem-lhes o papel que tiveram no centro de uma História partilhada e conflituosa.

Em relação aos valores culturais, os primeiros buscam valores universais e absolutos para construir, expandir ou consolidar um projeto único – para um determinado grupo, ou mesmo para todos os indivíduos. Os segundos são relativistas, pelo que se mostram abertos aos vários tipos de valores individuais e coletivos; ainda assim, na suposta tentativa de reconhecer e beneficiar a diferença, tendem a catalogar as pessoas – para as identificar segundo categorias; o que, ao invés de unir uma sociedade em torno da tolerância, cria fronteiras artificiais entre pessoas. Os terceiros defendem uma construção da cidadania enquanto correlato da democracia; efetivando a responsabilidade pelo «outro» através da solidariedade e de um processo dialógico, numa perspetiva ética e política de justiça social.

O monoculturalismo parece abraçar o igualitarismo, que discrimina culturas supostamente minoritárias num agregado maior e mais uniforme. O multiculturalismo prefere falar em respeito pela diferença; mas se não planear políticas compensatórias ou igualdades formais mínimas, pode acabar por discriminar, ainda que de forma subtil. O interculturalismo defende um processo de justiça social nas relações societárias, por forma a permitir o desenvolvimento de uma cidadania de lealdade múltipla, que reconheça o valor das várias culturas, corrija as injustiças do passado²⁸ e defenda as minorias da exclusão social²⁹.

27. «Sob esta ótica, o multiculturalismo encoraja o crescimento da tolerância, mas tolerar não significa acolher, não significa envolvimento ativo com o Outro. Tolerância é reconhecimento simplificado do Outro, é reforço do sentimento de superioridade; significa suportar a existência do Outro e de seu pensamento/ação diferentes» (Siqueira, 2003).

28. Manuel R. Mate refere que as «injustiças do passado chegam até nós na forma de herança. (...) não herdamos a culpa de quem originou a injustiça, porém sim a responsabilidade de fazer frente à injustiça passada» (Scherer-Warren, 2000: 44).

29. A exclusão social costuma ser processo multidimensional, que obriga a uma série de privações, que podem ser ao nível económico, social ou político. Ora, se forem negadas aos indivíduos ou grupos de indivíduos as possibilidades de inclusão social e de participação na esfera pública, não há «reconhecimento»; pois não beneficiam da intersubjetividade coletiva, fundamento da construção da identidade e da cidadania.

Mas não basta promover a diversidade; esta pode tornar-se num objetivo em si? É que tudo quanto tem vantagens tem desvantagens³⁰. E um Estado, para sobreviver enquanto tal, precisa de uma força que una todos os seus cidadãos. Pois tem grandes dificuldades em sobreviver onde impera um sentimento narcisista, de divisão de forças, confusão, indisciplina ou indecisão, que resulta da tentativa de criar políticas que agradem, em absoluto, a todos. Ou seja, das diferentes versões de uma cultura, selecionarmos a que representa o círculo mais amplo de reciprocidade, urge questionar se tal não poderá conduzir-nos a um desacordo permanente em relação ao que significa o «círculo mais amplo» e a uma drástica aproximação de posições relativistas ou mesmo niilistas? Quando se quer agradar a todos, não se agrada a ninguém.

O conflito nem sempre tem raízes culturais. Mas mesmo quando tem, a solução política ou judicial talvez não as deva ter em conta³¹. Depois, pode não ser prudente aceitar a «diferença de atitudes» apenas na base do «porque é assim a cultura deles»³². Segundo a carta dos direitos e liberdades fundamentais, há que cumprir com princípios inalienáveis que se devem sobrepor a qualquer apelo cultural; como o apelo à vida e à liberdade. Barry (2001: 258) até argumenta: «A cultura não é desculpa», pois não podemos pensar em fazer tudo quanto

30. «A diversidade quase garante a complexidade que, por seu lado, quase assegura desentendimento e erro. Mas a diversidade também estimula, desafia, e aumenta a gama de possibilidades e respostas. O seu valor não é só político (instaurando uma intensa habilidade da maioria vetar) ou económico (assegurando que a nova geração pode ser economicamente produtiva, pelo menos para nos financiar na nossa velhice); não é só moral (na procura de justiça); também lança o empreendedorismo intelectual» (Stiehm, 1994: 154). David Theo Goldberg (1994: 28) afirma que «(...) a heterogeneidade é a condição e o produto final, o valor e o desafio, o perigo e custo de viver em liberdade»; e o valor principal defendido em democracia é precisamente a liberdade.

31. «(...) a cultura não é solução, porque ir de ao encontro a exigência baseada na cultura implicará que o Estado viole o seu dever básico de proteger os seus cidadãos e de lhes garantir igualdade perante a lei» (Barry, 2001: 318).

32. É que há certas políticas que trazem alguns problemas de indefinição. Porque se começam a abrir exceções à regra, perdendo-se a noção das fronteiras do permitido? Por exemplo, o Canadá considera fundamental que as pessoas usem capacete enquanto andam de motocicleta. Supunha-se que fosse lei igual para todos. Mas como defende a lei do multiculturalismo, a comunidade cultural dos Sikhs conseguiu que o governo os isentasse de usar capacete porque a sua cultura lhes impõe o turbante. Uma exceção que depressa abrirá novas exceções, se outros grupos baseados num argumento – que, segundo a minha opinião, é tão frágil – reclamarem do mesmo. A ganhar fica a sinistralidade. Ou seja, as regras devem ser iguais para todos. Admite-se alguma flexibilidade, mediante as circunstâncias específicas, mas não que a exceção se torne a regra.

128 nos apetece com base na tradição; até porque esta é produto final de uma construção histórica; o que acontecia há mil anos pode ferir as leis fundamentais da sociedade moderna. Ainda assim, podemos ser flexíveis perante algumas situações³³. A questão pode ser apenas cultural. Nesse caso, a solução terá de procurar um equilíbrio, uma solução de compromisso, que não discrimine as minorias, mas também não culpabilize a cultura majoritária só porque é perfilhada pela maioria das pessoas daquele país.

Portanto, o nosso mundo mais global precisa de razoabilidade, flexibilidade e solidariedade entre indivíduos e entre povos. Mas, como lembra Kbená Mercer, «(...) solidariedade não significa que todos tenhamos de pensar igual, começa quando as pessoas se sentem confiantes para discordar sobre assuntos porque se "preocupam" com a construção de um espaço comum» (McLaren, 1994: 57). O que é possível em democracia. Mas a democracia, para além de um projeto político, não é neutra culturalmente. Mas Héctor Leis (2000: 57) rebate: «É interessante observar que nem o mercado nem o Estado podem existir em um vazio moral ou normativo. Os mercados funcionam porque seus atores têm confiança mútua, o que supõe um consenso previamente existente em sociedade. Do mesmo modo, os Estados se apoiam numa legitimidade normativa intersubjetiva, sem a qual nenhuma política seria possível».

E a política escolhida – seja com mais Estado ou menos Estado – deve contribuir para o bem-estar da comunidade. Para o conseguir, é importante estimular o diálogo, em liberdade. Mas uma conversação só é construtiva quando as opiniões não são todas iguais ou a discórdia absoluta; na qual os indivíduos se dispõem a raciocinar em conjunto, em prol de cada qual e do bem comum. A fim de melhorar a vida em sociedade, que é experiência complexa e cada vez mais global e interativa. Uma sociedade que deve ser o espelho de quem nela vive. Afinal, o ser humano decidiu viver em sociedade porque somos seres sociais. Nada foi feito ao acaso. Só temos de aprender a viver juntos.

33. É talvez razoável perceber que há questões passíveis de serem discutidas. Um exemplo, os chineses não se importam de comer cães, gatos, serpentes ou mesmo ratos. Defendem-no, porque este povo o faz há múltiplas gerações. É uma questão que faz muita confusão ao Ocidente, mas que tem apenas talvez adjacente um fundamento cultural. Nesse caso, como reagir? Segundo Barry (2001: 254): «Se alguém diz "Nós fazemo-lo há muito tempo", a melhor resposta será "Bom, nesse caso, há muito tempo que deviam ter acabado com isso"». Mas será que o Ocidente pode argumentar imparcialmente contra? Porquê borrego e não cão?

Conclusão

129

O mundo atual é global e, ao sê-lo, origina choques humanos, sociais e políticos profundos. Por muito que se expanda, o mercado internacional não contribui forçosamente para uma sociedade mundial integrada. Em grande medida, porque as pessoas estão afogadas em informação, que nem sempre compreendem, ao mesmo tempo que não dominam completamente a Natureza, incluindo «a sua» natureza. Logo, quando os *media* lhes abrem os olhos ao mundo, acabam por ter que lidar com diferentes ideologias e culturas, cuja incompreensão pode originar conflitos, discriminação ou exclusão social. Para os evitar, apela-se mais intensamente ao bom senso, ao respeito, ao pluralismo e ao reconhecimento mútuo; ou até a um palco comum, com leis que conciliem para não ferir suscetibilidades. Mas o relativismo e o niilismo costumam ser propostas com resultados menos eficientes, pois o ser humano precisa de referências; quando não lhes são fornecidas, ele procura-as; é nesse processo, em que tenta encontrar a sua própria identidade – um tanto como náufrago no meio do mar –, que se torna mais vulnerável a argumentos extremistas.

Entre os apelos à ordem, promove-se a cidadania; no seu sentido mais tradicional, ou entendida como valor universal, a que todos temos direito e pelo qual devemos velar e, logo, estritamente ligada à *Declaração Universal dos Direitos do Homem* da ONU. Ou ainda uma cidadania mais cibernética, capaz de unir pessoas de todo o mundo que nunca se viram, o que tem as suas vantagens e os seus inconvenientes. Uma cidadania global pode talvez justificar-se na tentativa de harmonizar as características do Estado de direito e as da sociedade civil, em prol de uma governabilidade mais pacífica e consensual. De qualquer forma, a governabilidade é um desafio permanente. As políticas supõem-se delineadas mas flexíveis, já que os problemas das sociedades não têm soluções matematizáveis; não lidamos com números, mas com indivíduos e situações específicas.

Por sua vez, o debate entre as várias teorias – comunitaristas e liberais e Escola de Frankfurt – tenta ir ao encontro a um modelo de governação mais eficaz e capaz de harmonizar os direitos e deveres dos indivíduos em sociedade. De um modo geral, os comunitaristas entendem os humanos como seres sociais, cujas identidades são ajustadas pelas sociedades em que se inserem, enquanto a visão liberal promove

130 mais a autossuficiência, a capacidade de distanciamento da sociedade através da racionalidade, do senso moral e da autonomia de escolha. Para os liberais, é importante enfatizar a neutralidade liberal. Porém, os comunitaristas costumam encarar esta neutralidade como uma máscara para argumentar a favor de uma concepção individualista do bem. Habermas (1997, 2002), da Escola de Frankfurt, parece querer substituir a proposta liberal do contrato social por um processo discursivo, argumentativo e legítimo de formação de opinião, sobre modos de vida intersubjectivamente compartilhados, com base em deliberações determinadas pela Razão, mas sem definição preliminar sobre direitos e liberdades individuais.

Direitos e liberdades culturais discutem-se nas teorias monoculturalistas, multiculturalistas e interculturalistas. Regra geral, a favor do monoculturalismo, é costume referir-se a importância da homogeneidade em função da sobrevivência da Nação, por esta ajudar a estreitar laços entre os seus membros, tanto quanto o essencialismo na construção da identidade e do igualitarismo nas relações societárias. As teorias multiculturalistas, umas mais outras menos, tendem a apoiar o construtivismo na formação das identidades, o relativismo como base dos valores culturais e o respeito pela diferença nas relações societárias. Mas são noções como as do interculturalismo – que podia ter outra designação, o que importa é que marca a diferença em relação às outras – que propõem uma construção dialógica de identidades, ao mesmo tempo que valores culturais resultantes de uma construção da cidadania, adjuvadas por um sistema que promova a justiça social.

Seja qual for o modelo, as pessoas têm direito à vida e à liberdade. A cultura – na qual nasceram, cresceram ou decidiram adotar num momento mais tardio das suas vidas – (re)define o carácter das pessoas, logo, faz parte das suas vidas. Mas não se supõe algo obrigatório ou estanque. Pelo que talvez possamos recusar a ideia de que, se alterarmos alguma coisa ao nosso *modus vivendi*, se seguirá a desintegração da nossa cultura como a de um castelo de cartas. Pela mesma razão, não será melhor resignar-se à cultura dominante só porque é majoritária. A natureza é equilíbrio. A vida em sociedade também o deverá ser. E o tipo de governo escolhido – seja com mais Estado ou menos Estado – deverá tanto quanto possível contribuir para o bem-estar da comunidade. Para o conseguir, é importante estimular o diálogo, em liberdade.

Mas uma conversação só é construtiva quando as opiniões não são todas iguais ou a discórdia absoluta; na qual os indivíduos se dispõem a raciocinar em conjunto, em prol de cada um e do bem comum.

Bibliografia

- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Costa, S.; Werle, D.L. (2000). "Reconhecer as Diferenças: Liberais, Comunitaristas e as Relações Raciais no Brasil". In: I. Scherer-Warren *et al.*, *Cidadania e Multiculturalismo: A Teoria Social no Brasil Contemporâneo*. Lisboa: SOCIUS, pp. 82-116.
- Goldberg, D.T. (1994). "Introduction: Multicultural Conditions". In: D.T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 1-41.
- Habermas, J. (1997). *Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2002). *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola.
- Hughes, R. (1993). *Culture of Complaint: The Fraying of America*. New York: Oxford University Press.
- Huntington, S.P. (1993). "The Clash of Civilizations". *Foreign Affairs*, vol. 72, nº 3, pp. 22-49.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Leis, H.R. (2000). "Globalização e Democracia: Necessidade e Oportunidade de um Espaço Público Transnacional". In: I. Scherer-Warren *et al.*, *Cidadania e Multiculturalismo: A Teoria Social no Brasil Contemporâneo*. Lisboa: SOCIUS, pp. 52-81.
- McLaren, P. (1994). "White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism". In: D.T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 45-74.
- Moreira, A. (2000a). "Educar para a Cidadania". In: A. Moreira, *Estudos da Conjuntura Internacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 261-270.
- Moreira, A. (2000b). "Poder Funcional-Poder Errático". In: A. Moreira, *Estudos da Conjuntura Internacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 55-68.
- Morris, D. (1969). *O Zoo Humano*. Mem-Martins: Publicações Europa-América.
- Scherer-Warren, I. (2000). "Movimentos em Cena... E as Teorias por Onde Andam?" In: I. Scherer-Warren *et al.*, *Cidadania e Multiculturalismo: A Teoria Social no Brasil Contemporâneo*. Lisboa: SOCIUS, pp. 23-51.

- 132 Siqueira, H.S.G. (2002). *Nova Cidadania – Um Conceito Pós-Moderno*. Online: <<http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/novacidadania.html>> (referência de 23-06-2013).
- Siqueira, H.S.G. (2003). *Multiculturalismo: Tolerância ou Respeito pelo Outro?* Online: <<http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/multicultura.html>> (referência de 23-06-2013).
- Stam, R.; Shohat, E. (1994). "Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media". In: D.T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 296-323.
- Stiehm, J. (1994). "Diversity's Diversity". In: D.T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 140-156.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*. New Jersey: Princeton University Press.
- Vieira, L. (2001). *Os Argonautas da Cidadania – A Sociedade Civil na Globalização*. Rio de Janeiro: Editora Record.

As Perspetivas e o Futuro da Europa

Joel Hasse Ferreira*

Resumo

Da falhada Convenção Europeia ao Tratado de Lisboa, houve um caminho feito, nomeadamente na delimitação que cada Estado pode definir para as áreas de interesse geral, não submetidas às regras dominantes da concorrência, na venda de bens e serviços.

A questão central, hoje em dia, é a da criação de mecanismos que facilitem uma efetiva governação económica europeia, cada vez mais necessária a partir da criação do Euro. Da Europa dos Seis à Europa dos 28, um longo caminho foi percorrido. É preciso agora dar um novo impulso que corresponda às aspirações fundamentais dos europeus.

Palavras-chave: euro, Europa, governação económica, Tratado de Lisboa

Abstract

From the failed European Convention to the Treaty of Lisbon, a path was made, particularly in defining what each state can set in the areas of general interest, not subjected to the prevailing rules of competition in the sale of goods and services.

* Professor Catedrático do Departamento de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais da ULHT

- 134 The central question today is the creation of mechanisms to facilitate effective European economic governance, increasingly required since the creation of the Euro. From the Europe of the Six to the Europe of 28, a long way was covered. We must now give a new impulse that matches the fundamental aspirations of the Europeans.

Keywords: euro, Europe, economic governance, Treaty of Lisbon

O Tratado de Lisboa veio, de certa forma, preparar as condições para um novo impulso no processo da construção europeia. O falhado projeto convencional, mal conduzido pelo ex-Presidente francês Valéry Giscard d'Estaing, tinha dado origem a *Uma Constituição para a Europa*, rejeitada através de referendos pelos eleitores de dois dos Estados fundadores deste complexo edifício político: a República francesa e a Monarquia holandesa. Essa dupla rejeição travou, desde logo, o avanço desse processo que pretendia criar uma Constituição Europeia.

Após um período de pausa, entrecortado por referendos como o luxemburguês, seguiu-se um complexo processo político e negocial, que veio a desembocar num documento, duramente negociado, o qual veio a ser assinado em Lisboa, durante a Presidência portuguesa da União Europeia, tendo por isso recebido o nome de Tratado de Lisboa. Seguiu-se a saga irlandesa, com uma primeira rejeição referendária e depois uma votação favorável após terem sido introduzidas algumas alterações no texto do Tratado inicialmente proposto e assumidos alguns compromissos complementares.

A União Europeia é uma construção política de tipo novo, combinando aspetos intergovernamentais, de carácter federal e outros mais próprios de uma Confederação, havendo ainda domínios ditos de cooperação reforçada, onde se trabalha a duas velocidades, de acordo com a vontade de cada Estado-membro e as características específicas que esse Estado evidencia, em cada momento, na área em causa.

O Tratado de Lisboa abre algum espaço para soluções específicas, nomeadamente através do Protocolo sobre os Serviços de Interesse Geral (SIG), de acordo com o qual cada Estado-membro da União tem competência para definir as áreas que são de interesse geral e que, portanto, não serão abertas nem submetidas às regras da concorrência dominantes no mercado interno europeu. E esse aspeto reveste particular relevância no que se refere designadamente aos apoios às organizações sociais, às políticas e medidas nas áreas da habitação social e também da saúde. Ou seja, este Protocolo sobre os Serviços de Interesse Geral clarifica as relações, por vezes polémicas, entre o funcionamento das organizações sociais europeias e o funcionamento do mercado interno, regido pelas regras da concorrência leal e orientado na base da competitividade.

Esse Protocolo sobre os SIG abre, assim, especialmente espaços nas áreas sociais e de interesse geral para a comunidade nacional em

causa, ao mesmo tempo que facilita a consolidação legal e as possibilidades de apoios técnicos e financeiros a organizações sociais, de carácter local, regional, sectorial e nacional, intervenientes nos diferentes Estados membros. Para a própria Comissão Europeia será mais fácil aplicar os seus esforços no apoio à formação e aperfeiçoamento de voluntários e trabalhadores remunerados destas organizações sociais.

Claro que se andou muito desde 1957, quando foram criadas em Roma a Comunidade Económica Europeia e o Eurátomo. Mas o caminho faz-se andando. Amesterdão, Maastricht, Nice foram etapas neste processo, sempre evolutivo, buscando gradualmente uma integração mais adequada às novas circunstâncias e necessidades do processo de construção europeia.

Hoje em dia, aparece como uma questão central, na perspetiva de superação e prevenção das crises financeiras, a criação de mecanismos legais e práticos que permitam uma real governação económica europeia. A criação da moeda única veio a estruturar uma zona Euro, com um Conselho de Ministros próprio.

Em fevereiro de 2010, o ex-primeiro ministro belga Herman Van Rompuy, Presidente não rotativo do Conselho Europeu, com os novos poderes que foram atribuídos ao seu cargo pelo texto do Tratado de Lisboa, abriu finalmente o caminho no sentido da Governação Económica Europeia, a propósito da superação da crise financeira grega e das dificuldades globais da economia europeia considerada no seu conjunto e dos problemas sentidos na elaboração dos Orçamentos de Estado e do controlo das contas públicas de numerosos países europeus.

Desde há muito tempo que alguns de nós defendíamos a necessidade de uma real e eficaz Governação Económica Europeia. Eu próprio o fiz, abordando esse assunto com clareza, nas páginas desta revista e, ulteriormente, no Congresso de Ciência Política, aliás bem acompanhado por Guilherme d'Oliveira Martins, em diversas instâncias.

A designação de Vítor Constâncio para vice-presidente do Banco Central Europeu (BCE) poderia abrir novas perspetivas ao desenvolvimento e à consolidação da vertente económica da chamada União Económica e Monetária e à efetiva colaboração do BCE no pretendido avanço para a almejada Governação Económica Europeia. Temos que ter em conta que, durante quase todo o período da presidência de Jean Claude Trichet no BCE, as prioridades da atuação do Banco Central Europeu foram dadas à estabilidade da moeda e dos preços, ou seja à

luta contra a inflação e à valorização do Euro como moeda europeia e de referência internacional, subalternizando a realidade económica e praticamente ignorando os aspetos sociais.

A extraordinária formação económica de Vítor Constâncio e a sua reconhecida sensibilidade social deveria levar ao coração do sistema monetário europeu a possibilidade de alinhar também as políticas financeiras com as necessidades de desenvolvimento económico e com as políticas sociais solidárias, características do modelo social europeu. A ulterior nomeação de Mário Draghi para a liderança do BCE terá constituído uma decisão bem positiva para o funcionamento das instituições.

A perspetiva de desenvolvimento económico e social europeu é, assim, um aspeto decisivo na atual fase do processo de construção europeia. O que é particularmente relevante neste contexto de grandes dificuldades sociais, nomeadamente no domínio do emprego, na altura em que se tenta superar a grave crise económica provocada pela duríssima crise financeira, associada a um significativo conjunto de erros da Administração Bush, ao falhanço de alguns sistemas de regulação na América do Norte, e ainda às estratégias aventureiras no domínio hipotecário, aplicadas especialmente em Espanha e nos Estados Unidos (as quais provocaram a chamada crise do *subprime*).

O projeto de construção da unidade europeia, para ser bem aceite pelas populações dos vários Estados membros, tem que prestar uma grande atenção aos problemas que mais interessam às pessoas. E se em domínios como o da proteção e defesa dos consumidores a atuação da União Europeia é globalmente muito positiva, noutros como os que se referem às áreas sociais e do emprego, a atuação tem sido tibia, nomeadamente nos últimos anos. Nesses domínios, a Europa da União precisa efetivamente de um novo impulso, que possa corresponder melhor às aspirações das populações europeias e à modificação das orientações políticas, sociais e económicas de três grandes parceiros mundiais, os Estados Unidos da América, o Japão e o Brasil, agora em crise.

Por outro lado, não basta articular melhor a atuação do Banco Central Europeu com o ECOFIN, o Conselho Europeu dos Ministros Europeus de Economia e Finanças. É necessário também estabelecer os mecanismos de previsão atempada e rigorosa, de auditoria independente e eficaz bem como de fiscalização isenta e empenhada, que possam limitar os efeitos das crises derivadas do habitual funcionamento desre-

138 gulado das economias de mercado sem setores sociais e/ou públicos de dimensão adequada e impedi-los ou esbatê-los nas chamadas economias sociais de mercado, com equilibrados mecanismos de regulação.

Neste contexto, a importância do setor social da economia deveria merecer outro reconhecimento por parte de outras instituições da União Europeia, na linha do que o Parlamento tem feito. Efetivamente, em 2009, o Plenário do Parlamento Europeu aprovou um Relatório sobre Economia Social, com um significativo conjunto de recomendações cobrindo as diversas áreas da economia social, um domínio que sofreu também os impactos muito negativos da crise financeira, sem ter tido quaisquer responsabilidades na sua eclosão e no seu desenvolvimento. Estes aspetos também têm sido discutidos no Congresso Europeu das Cooperativas.

Uma Europa virada para o futuro terá de ser solidária, bem gerida, desenvolvida e aberta ao Mundo. E essa abertura ao mundo passa pelo reforço de uma atuação correta nos domínios da política externa, do comércio e da cooperação internacional. Como no plano energético, tem de integrar a gradual mudança para estratégias simultaneamente menos poluentes e mais eficientes, enquanto no domínio ambiental e climático se exige também um avanço significativo a caminho de um novo paradigma em gestação.

Mas, entretanto, têm-se desenvolvido sucessivos processos de alargamento da União Europeia, estando em curso negociações de cariz diverso e com velocidades significativamente diferentes. Atualmente, as negociações mais bem encaminhadas referem-se a Estados localizados nos Balcãs Ocidentais, com particular relevo para a Croácia, entrada na União a meio do ano de 2013. E as mais demoradas têm sido com a Turquia, encetadas formalmente em outubro de 2005, por decisão unânime do Conselho de Ministros Europeu, mas que têm deparado com resistências não formalizadas em Conselho Europeu por parte de relevantes dirigentes, especialmente da Alemanha. Outra candidatura tem merecido grande interesse por parte de vários Estados-membros, a da Islândia, a qual tem oscilado nas suas posições face à União Europeia.

Mas as relações da Europa com o resto do mundo passam também pela cooperação com outras zonas do Globo e pelo assumir de responsabilidades políticas e militares, no âmbito da manutenção da paz e em articulação com as organizações internacionais, entre as quais a ONU é obviamente a mais relevante.

A designada cooperação transatlântica, especificamente com os Estados Unidos da América, tem um papel determinante para a paz mundial bem como para áreas tão relevantes como o comércio internacional, os domínios climatérico e ambiental, não nos podendo esquecer das políticas energéticas e do próprio desenvolvimento científico e tecnológico. A eleição e a reeleição presidencial de Barack Hussein Obama abriram perspetivas novas para uma mais profunda cooperação estratégica transatlântica.

Por outro lado, impõe-se reforçar a cooperação com o Brasil, a grande potência latino-americana (hoje em crise), na esteira da Cimeira Brasil-Europa, realizada em 2007, durante a Presidência Portuguesa da União Europeia. O Brasil tem procurado liderar o esforço latino-americano para uma maior autonomia económica face aos Estados Unidos da América, o que passará pelo reforço das relações com a União Europeia e algumas potências asiáticas, como o Japão, a Índia e a China, para além de um maior investimento em África e relações mais abertas e cooperantes com a Rússia e o mundo islâmico, de Marrocos ao Bali, de Hamburgo a Moçambique.

Em suma, as linhas de progresso na coesão social interna e na afirmação mundial da União Europeia poderão passar pela utilização das diferentes possibilidades institucionais e de maior participação democrática abertas pelo Tratado de Lisboa, pelo avanço no sentido da Governação Económica Europeia, por uma maior atenção às questões do emprego e outras de carácter social, por um alargamento gradual, ponderado e equilibrado aos atuais candidatos a membros da União, por uma maior coerência e capacidade de iniciativa na afirmação internacional, bem como pela liderança assumida nas políticas energéticas, climáticas e ambientais. Se cumprir tudo isto, a União Europeia poderá satisfazer não só as ambições essenciais das suas cidadãs e cidadãos, bem como muitas expectativas dos seus amigos e parceiros em todo o Mundo.

Mas, se o caminho europeu passar essencialmente pela sucessiva repetição, em diversos Estados-membros, de ineficazes políticas de austeridade, pelo gradual desmantelamento dos aspetos mais positivos do Estado Social, por uma forte recessão económica, pelo aumento do desemprego, pela recusa da emissão de títulos de dívida pública europeia, pelo estrangulamento de muitas autarquias e pela incompreensão (em numerosos países) das genuínas aspirações populares, a União

- 140 Europeia não conseguirá cumprir os projetos acalentados por personalidades como Jean Monnet, Robert Schuman, Helmut Kohl, François Mitterrand, António Guterres e Francisco Seixas da Costa, entre outros europeus de grande dimensão.

Bibliografia

- Delors, J.; Aubry, M.; Mikhailov, A. (2011). *L'Europe XXL*. Lille: La Contre Allée.
- Ferreira, J.H. (2012). *A Europa – Hoje e o Futuro*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Leonard, D. (2010). *Guide to the European Union: The Definitive Guide to All Aspects of the EU*. 10th ed. London: The Economist/Profile Books.
- Roth, F. (2008). *Robert Schuman: du Lorrain des Frontières au Père de l'Europe*. Paris: Fayard.
- Valério, N. (2010). *História da União Europeia*. Lisboa: Editorial Presença.

RES PUB BLI CA

IN
MEMORIAM

DE PLATÃO
AO MULTICULTURISMO:
2500 ANOS
DE PENSAMENTO
POLÍTICO E SOCIAL



In Memoriam

In Memoriam – Alfredo Augusto Margarido (1928-2010)

O texto que a seguir se publica foi porventura o último que o Professor Alfredo Margarido escreveu na sua velha máquina, renitente como foi até ao fim em se adaptar às novas tecnologias: não tinha computador e muito menos outros objetos, como o telemóvel. Intelectual na aceção mais pura do termo, verdadeiro espírito renascentista na sua insaciável procura de saber e de questionar, senhor de uma cultura enciclopédica que não se confundia com a simples erudição que se acumula sem frutificar, deixou, ao longo da vida, as marcas do seu talento nas mais diversas áreas: jornalismo, tradução literária, ensaísmo, ficção, poesia, artes plásticas, história, sociologia, antropologia,... E, claro, também marcaria gerações de estudantes que puderam usufruir dos seus vastos conhecimentos em universidades francesas, brasileiras, portuguesas, incluindo, para o que nos interessa, na fase final da sua carreira, na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, onde lecionou durante anos.

De entre a sua vasta produção composta de muitos títulos, na sua maioria esgotados, e grande parte dela ainda necessitando de ser reunida e sistematizada, dever-se-ão destacar os contributos fundamentais que deu ao estudo das culturas africanas e, nomeadamente, das literaturas africanas de expressão portuguesa. Pois África foi uma das suas grandes paixões que se manifestou, inclusive, pela forma como, jovem frequentador da Casa dos Estudantes do Império, pugnaria pela libertação dos povos das antigas colónias.

Companheiro de muitas das principais figuras da cultura portuguesa do século XX, desde os surrealistas que frequentavam o célebre Café

144 Gelo, em Lisboa, a outras de gerações mais recentes, contribuiu para libertar a vida intelectual portuguesa da sua esclerose e para a inserir no que se renovava e criava além-fronteiras. Tanto mais que, devido às suas atividades antifascistas e anticolonialistas, que o levaram a conhecer as cadeias da polícia política, seria obrigado a viver longos anos no exílio, em França, onde seria, além de Professor, investigador na École Pratique des Hautes Études – depois na École des Hautes Études en Sciences Sociales –, colaborador de enciclopédias de projeção internacional e ainda de revistas do nível da *Revue des Annales* ou da *Esprit*.

Ainda voltando ao artigo aqui publicado, já depois de nos enviar a versão entretanto passada a limpo, doente, e no intervalo de intervenções cirúrgicas a que foi submetido, enviaria uma sugestão de título inspirado do poeta Alexandre O'Neill – que, cumprindo a sua vontade, adotámos – e uma proposta de substituição da parte inicial que decidimos transcrever mas mantendo-a autónoma: «Teria sido compreensível que a celebração dos 200 anos do desembarque da Corte portuguesa no Brasil – incluindo a rainha louca, o príncipe-herdeiro e sua mulher, a espanhola Carlota Joaquina – tivesse resultado de uma operação comemorativa organizada pelos dois países, o Portugal europeu e o Brasil cada mais americano. Não se procedeu assim e é pelo menos curioso deparar com enormes cartazes anunciando um colóquio consagrado ao "200º aniversário da chegada da família real portuguesa ao Brasil"».

É evidente que o objetivo e, por consequência, o título deviam ser outros: para os portugueses, o mais importante não reside na «chegada», mas antes na «partida». Com efeito, é sob a pressão do medo que a Corte portuguesa, aconselhada pela diplomacia inglesa – para evitar as humilhações que trariam inevitavelmente os invasores franceses –, decide refugiar-se no Brasil, onde podia contar com a proteção da marinha inglesa, pois a França sofrera um profundo desaire em Trafalgar (1805) que a deixara praticamente sem marinha.

Talvez não seja exagerado salientar que a Corte portuguesa conhecia a fraqueza das suas tropas, batidas em 1801 na «guerra de los naranjos», imposta pelos espanhóis, chefiados pelo primeiro-ministro Manuel de Godoy. Esta guerra medíocre teve como resultado a perda, pelos portugueses, da cidade e do distrito de Olivença, que os nossos dirigentes políticos abandonaram à sua triste sorte. Não foi o primeiro-ministro espanhol, José María Aznar, que recusou discutir o assunto,

aconselhando os portugueses ao silêncio? E não é este mesmo Aznar um daqueles que exige que Gibraltar regresse à autoridade espanhola? Alertados por esta «guerra» e levando em consideração as reflexões de Gomes Freire de Andrade e do marquês de Alorna, a Corte, receando a brutalidade dos franceses, optou, assim, pela fuga e pela instalação no Brasil.

A comemoração desta viagem aparece, por isso, como um facto singular e até certo ponto absurdo, na medida em que esta «fuga» terá pelo menos duas consequências: a primeira, inscrita no facto colonial, só podia acelerar a independência do Brasil, que não aparecia nos projetos portugueses; a segunda, muito mais grave, decorria do facto de a Corte deixar o país sem governação, submetido à autoridade inglesa. É este aspeto da situação que nos interessa pôr em evidência, pois sabemos hoje que a independência foi obtida catorze anos depois da «partida», acontecimento que abalou o aparelho político e que explica, em parte, a proclamação da República cento e dois anos após a «partida».

Importa lembrar que, acumulando traumatismos, políticos e físicos, o rei D. Manuel II não hesitou em fugir para Inglaterra, face à impotência das forças monárquicas, perante a desenvoltura dos republicanos em 1910. A Coroa mostrou-se incapaz de compreender o desalento dos portugueses perante políticos verdadeiramente irresponsáveis. Acrescento um pormenor: quando, em 1822, a Corte se viu obrigada a regressar, consternada, a Portugal, o veleiro que trouxera a família real ancorou no Cais das Colunas, no Tejo lisboeta. Conta o marquês de Fronteira que ninguém foi a bordo para beijar a mão a Sua Majestade, situação que reforçava a perda de prestígio da família Bragança.

Membro da Redação e do Conselho Editorial da *ResPublica*, onde colaborou desde o início, prestamos-lhe neste número uma sentida homenagem, publicando ainda alguns testemunhos de amigos e colegas. O Professor Alfredo Margarido deixou-nos em 12 de outubro de 2010.

ResPublica



Ele Há Ir, Ele Há Voltar

Alfredo Margarido

Uma das grandes surpresas suscitadas pelo ano de 1808 reside na maneira como entre nós se celebrou essa data, que teria sido fausta para a estrutura política e colonial portuguesa. Estamos perante um sólido equívoco, na medida em que o país não ganhou coisa alguma com a fuga da Corte e dos milhares de funcionários e outros que, como rémoras, se colaram à família real, a contas com a loucura da rainha e com os desaguisados registados entre o príncipe-herdeiro e a mulher, D. Carlota Joaquina. O Brasil já começara a ser um dos territórios mais procurados pela emigração, pois a descoberta do ouro e dos diamantes agia com um íman, despovoando lenta mas constantemente o país, contribuindo embora para o povoamento do Brasil, mesmo se nem sempre os emigrantes foram considerados homens e mulheres dignos de respeito. A multiplicação de anedotas visando reduzir ou mesmo recusar o carácter urbano aos emigrantes sublinha esse facto e ainda hoje as anedotas diminuindo física e intelectualmente os portugueses podem ouvir-se em todos os estratos sociais. O que continua a provocar uma surpresa justificada reside no facto de se ter prestado pouca atenção à Inconfidência Mineira, que não podemos deixar de considerar o passo mais firme para recusar o poder português e dar os passos necessários para assegurar a independência do Brasil. Se a independência do Haiti, embora tenha provocado alguma surpresa nas Américas esclavagistas, não alarmou os governantes americanos, todos europeus ou descendentes de europeus, já o mesmo não aconteceu no caso da

148 independência dos Estados Unidos, que derrotaram os ingleses e abriram perspectivas políticas inéditas nas Américas.

Como foram interpretados estes movimentos pela Corte portuguesa que, nesse momento do século XVIII, possuía ainda colónias em três continentes? A reação perante a Inconfidência Mineira é exemplar, tanto mais que a conspiração coincidiu com a Revolução Francesa, que condenou e executou tanto o rei Luís XVI, como a rainha Maria Antonieta. O mais significativo reside no facto de os produtores, agricultores, artesãos, comerciantes, camponeses, se unirem para levar a cabo o programa político que fora desenhado pelos intelectuais, como se pode confirmar analisando a *Grande Encyclopédie*, de Diderot e d'Alembert. A Europa dos monarcas e dos príncipes, que já fora abalada pela Revolução inglesa – que suscitara a eclosão dos «niveladores», prendera, julgara (permitindo que se defendesse), condenara e executara o rei Carlos II –, assiste espantada às operações francesas que são urbanas inicialmente, mas que não podiam deixar de mobilizar os camponeses. Como mostrou em tempo Georges Lefèbvre, a Revolução Francesa não teria vencido sem o apoio maciço dos camponeses, decididos a reduzir a violência da exploração a que estavam sujeitos.

Compreende-se facilmente que as monarquias europeias fossem abaladas pela maneira brutal como os dominados, urbanos ou rurais, decidem agir para reduzir o poder dos senhores. A dialética da relação senhor/escravo age de maneira total, à qual a guilhotina vem dar apoio desmedido: rios de sangue azul correm pelos esgotos de Paris e o cheiro a sangue humano é de tal maneira insuportável que os gestores desta situação se vêm obrigados a mudar o lugar de instalação da guilhotina. Quem quiser experimentar a violência da náusea, encontra-a num matadouro. Pode pensar-se que se a Corte portuguesa deu pouca e má atenção à Inconfidência Mineira, tal se deve ao choque provocado pelos acontecimentos franceses, que punham em causa, de maneira brutal, o famoso princípio que o rei era «pela graça de Deus». De resto, a reunião desse princípio podia também explicar que o clero fosse diretamente atingido pelo processo revolucionário que, em França, foi acompanhado pela destruição de igrejas e de outros monumentos religiosos. Basta referir que os revolucionários cortaram as cabeças do pórtico de entrada de Notre Dame em Paris, cabeças que apareceram duzentos anos depois, guardadas numa cave por um crente que devia manter boas relações com os «revolucionários» deste bairro. Mas

talvez seja em Noyon que a violência revolucionária se empenhou em destruir a catedral, assim como os sinos: havia 600 na cidade, sobrou apenas um badalo.

De resto, em Portugal sucediam-se os problemas internacionais: em 1801 foi declarada a guerra pelas forças espanholas, comandadas pelo primeiro-ministro Godoy, acompanhado pela rainha, que seria sua amante. A marca específica dessa pequena guerra aparece nas laranjas de Elvas, que Godoy ofereceu à rainha, facto que se fale ainda hoje, embora pouco, da «guerra de los naranjos». Deve todavia salientar-se o facto de Portugal ter perdido nessa guerra a cidade e o distrito de Olivença. Uma das surpresas dessa ocupação reside no facto de não se ter verificado uma réplica, pelo menos diplomática, exigindo a devolução da cidade e do distrito a Portugal. A evidente cobardia, tanto da Corte como da nossa diplomacia, impediram que se registasse a denúncia do comportamento dos espanhóis, os quais, ainda hoje, exigem a devolução de Gibraltar, mas não querem ouvir falar – como salientou o primeiro-ministro Aznar numa visita oficial a Portugal – da questão de Olivença. Convém salientar o quadro em que evoluem as operações políticas, militares ou eventualmente diplomáticas. É evidente que a soma destes «incidentes» não podia deixar de atingir a Corte portuguesa, de resto já a contas com a loucura da rainha D. Maria I. A este processo vem somar-se a irrupção de Napoleão como chefe militar, capaz de organizar a estratégia das forças francesas que se disseminam pela Europa, somando batalhas e vitórias. Esta ascensão de um oficial da Córsega, de uma família da pequena nobreza, arrasta consigo uma revisão das alianças, aparecendo a Inglaterra como o grande adversário do sonho europeu de Napoleão, que decreta o «bloqueio continental» para forçar os ingleses a dobrar a cerviz perante o Imperador. Por sua vez, os ingleses, velhos «aliados» dos portugueses, agem no sentido de assegurar a autoridade que fazem pesar sobre os negócios nacionais.

Face à aliança de facto dos portugueses com os ingleses, Napoleão decide-se pela invasão, tendo confiado a tarefa de assegurar as operações militares a Junot, um dos seus generais mais prezados e que, efetivamente, levou a cabo a sua operação. Entrementes os franceses tinham afastado do trono o rei Fernando VII, substituído por José Bonaparte, um dos irmãos de Napoleão. Este, fiel às regras do parentesco, procurou sempre encontrar situações privilegiadas para os seus parentes e mais particularmente os seus irmãos e irmãs.

O exemplo do que acontecera em Madrid provocou a mais viva inquietação em Lisboa: o que poderia fazer Junot à família real portuguesa, dado o que se tinha verificado em Espanha? A Corte não podia deixar de saber, após a «guerra de los naranjos», qual era o estado da organização das suas tropas: Lafões, que comandara as forças derrotadas nessa guerra, salienta carências que não podem deixar de provocar a perplexidade. Neste começo do século XIX, verificava-se que as tropas portuguesas e, em particular, o Estado-Maior não dispunham de um mapa das fronteiras! Ou seja, os espanhóis podiam apoderar-se de amplos fragmentos de território, pois os portugueses estavam em condições técnicas tais que não sabiam o que realmente lhes pertencia. Não foi por esta razão que se perderam Olivença e o seu distrito, mas é também verdade que a falta dos instrumentos capazes de permitir organizar as forças disponíveis não ajudava muito os chefes responsáveis.

O inevitável acabou por acontecer: as tropas de Junot iniciaram as operações que as deviam levar a Lisboa, pois a resistência militar fora nula. Compreende-se que assim fosse, pois documentos provindos de observadores europeus referem a extrema miséria a que estavam reduzidos os soldados, com fardamentos rotos e sujos, muitas vezes descalços, e não hesitando em pedir esmola. Esta mão pouco militar estendida à caridade pública revela de maneira decisiva a impotência dos chefes militares e, por isso mesmo, da Corte. Esse rumor singular das botas francesas a caminho de Lisboa assustou uma Corte que já estava assustada, a qual, seguindo o conselho inglês, decidiu embarcar para o Brasil, onde as forças de Napoleão não chegariam pois a colónia seria defendida pelos navios ingleses distribuídos pelo Atlântico. Estava-se perante um ato de profunda cobardia, que não podia deixar de provocar as reações nacionais. Não podemos esquecer que, no país, contudo, já começara a ser alvo de uma atividade muito moderna, neste começo do século XIX, a caricatura. Aceita-se o princípio de que a primeira caricatura portuguesa foi um grafito, desenhado numa parede e representando, com os excessos que a caricatura exige ou permite, o físico balofo do príncipe-herdeiro.

Na cidade de Lisboa, a capital, em véspera de ser abandonada, vivia-se entre duas frentes: aquela que solicitava o ouvido, para poder ouvir não o barulho mas o estrondo das botas francesas, enquanto pelo outro era a vista que era solicitada, pois os veleiros apresentavam-se

e um corre-corre de mercadorias afluía ao Cais das Colunas: móveis e tapeçarias, livros e quadros, alimentos, farinhas e compotas, tudo o que podia ser solicitado pela família real era embarcado com alguma pressa. O mais surpreendente eram 60.000 livros, pois não constava que alguém da família real pertencesse ao grupo dos leitores compulsivos. As pinturas e gravuras que apresentam esta partida mostram a ré das embarcações, a proa virada ao mar que deve permitir a instalação tranquila da família real no Rio de Janeiro. A proa desta embarcação já está virada para o Atlântico sul, o caminho seguido por Pedro Álvares Cabral, embora as situações fossem terrivelmente diferentes. Dar-se-iam conta os membros da família real que estavam a caminho de uma colónia que já em 1789 – isto é, havia apenas 19 anos, tinha organizado uma conspiração cujo objetivo era o de proclamar a independência, seguindo o caminho dos Estados Unidos? Saberá a Corte mostrar-se menos brutal do que os seus funcionários perante essa população, uma grande parte da qual fora inicialmente portuguesa, mas que fora descobrindo, à medida que ia ocupando o território, e se proclamava agora em grande parte «brasileira»? Pois não havia já insultos para designar os portugueses, considerados brancos, como provava o seu recurso aos tamancos e a sua recusa do banho diário?

Devemos contudo lembrar o mal-estar provocado pela maneira como os delegados da Corte agiram no caso da Inconfidência Mineira, que, mau grado a data, se integra num sistema já americanizado. De resto, os Inconfidentes dão-se perfeitamente conta dessa situação, pois, não tendo meios de contactar os patriotas norte-americanos em Filadélfia, enviaram delegados seus à Europa para estabelecer contactos com Jefferson, então instalado em França. As diligências dos delegados dos Inconfidentes não correram muito bem, pois o diplomata norte-americano não se encontrava em Paris, mas antes em Montpellier. Tal não o impede de tomar conhecimento da presença dos conspiradores brasileiros, tendo assegurado o apoio dos patriotas norte-americanos. Tudo é significativo nestas operações que salientam a vontade dos Inconfidentes de internacionalizar a sua operação. E internacionalizá-la recorrendo aos apoios e aos conhecimentos dos norte-americanos. É por isso conveniente salientar o carácter inovador das operações dos Inconfidentes, que mostram estar muito bem informados a respeito das escolhas, dos movimentos e das figuras que presidiam aos destinos da América do Norte.

É neste quadro que volta a verificar-se o carácter grosseiro das decisões brasileiras. Agindo de acordo com as regras que os portugueses tinham herdado da Inquisição, as autoridades designadas pela Corte lisboeta lançam-se aos Inconfidentes como gato ao bofe. Destas operações podemos reter o espírito de classe, que se torna mais visível na análise dos presos e do seu estatuto social, pois só dessa maneira nos será possível compreender o mecanismo que só condenou à morte o alferes Silva, mais conhecido pela alcunha de o *Tiradentes*. Encontramos na maneira de agir dois elementos que, com o tempo, adquirem a sua consistência operatória. Havia no grupo identificado dos Inconfidentes homens da maior estatura social. O poder lisboeta, agindo através dos seus delegado, abate-se sobre o alferes, nascido no Brasil, sendo o cadáver esquartejado, a cabeça espetada num pique, devendo estes despojos fúnebres manter-se nos lugares que lhes estavam destinados até ao apodrecimento total. Assim se recusava também uma sepultura digna de um homem que praticava uma arte que se não aprendia nas escolas, mas era indispensável num país onde os cuidados orais não eram a primeira preocupação das populações. Por outro lado, e indiretamente, os portugueses prestavam uma homenagem em singular a estes Inconfidentes, destacando entre eles o que mais estava ligado ao território e que exercia uma profissão que o integrava de pleno direito na burguesia em vias de se organizar.

Deve, contudo, reter-se, associada à execução crudelíssima do *Tiradentes*, o suicídio do dr. Cláudio Manuel da Costa, que se verificou no lugar onde estava encerrado pelos esbirros de Sua Majestade, o «rei de português». Estive na prisão onde se registou o suicídio, em companhia do Embaixador José Augusto Seabra que, como eu, fora um «hóspede» da PIDE. As celas da polícia política portuguesa eram tão agressivas como a espécie de estrebaria onde foi encerrado o Inconfidente. Faltam descrições minuciosas destas prisões, destinadas, em primeiro lugar, a quebrar o orgulho dos prisioneiros. Não foi certamente o único preso que conseguiu suicidar-se, embora os carcereiros tenham o cuidado de retirar tudo o que possa servir para por termo ao sacrifício: dos óculos aos cordões dos sapatos, tudo fica «à guarda» dos carcereiros. É com alguma ironia que se pode dizer isso, tão verdade é que os carcereiros não hesitarão em recorrer à mais extrema violência quando ela for indispensável para obter a palavra do prisioneiro. Basta pensar em homens deste período, vítimas dos tratamentos praticados nas prisões.

Escolherei Manuel Maria Barbosa du Bocage, que quando foi posto em liberdade, depois de passar por cadeias católicas, as da Inquisição e as de um convento (Necessidades), tinha perdido a vontade de lutar contra o caráter ultramesquinho da sociedade portuguesa.

Enquanto os veleiros prosseguiam o seu caminho, protegidos pela esquadra inglesa, o país português era vítima da ferocidade francesa, não havendo então forças capazes de fazer face às tropas napoleónicas. Trata-se de uma questão singular, pois os ingleses preferiram negociar com Junot o seu abandono de Portugal, tendo aceite, em prejuízo dos portugueses, que os objetos da pilhagem pudessem sair do país na escarcela de Junot. Quando hoje se pretende celebrar os duzentos anos da partida da família real para o Brasil, parece-me que se esquece que podemos – e devemos – ler a situação de maneira mais agressiva e todavia mais justa: enquanto a esquadra real continua firmemente orientada para o Brasil, os portugueses deviam submeter-se à presença brutal dos franceses. A crueldade francesa deixou marcas profundas na sociedade portuguesa. Está em vias de desaparecer uma frase popular – «olha que te mando pró maneta» –, que se deve a um dos generais franceses, Loison, amputado de um braço e que recebeu imediatamente a alcunha que continua a dar-se, embora menos, a todos os que estão assim marcados fisicamente. Embora haja a acrescentar outra frase, talvez menos usada, mas que traduz também a maneira como foram certamente tratados os franceses que, feridos ou por outra razão, ficavam para trás: «Tu pensas que isto é roupa de franceses?», que deixa antever o que terá sido frequentemente o destino desses soldados extraviados, feridos ou doentes.

A violência dos soldados franceses provocou duas respostas, mas naturalmente políticas. A primeira diz respeito a esta violência, precedida por uma outra: o próprio serviço militar obrigatório, que dissolvia as estruturas familiares e comprometia o equilíbrio das unidades familiares, como de resto tinha sido oportunamente lembrado por Gomes Freire de Andrade (ou seja, as estruturas familiares tornadas exangues pelos recrutamentos obrigatórios, perdiam uma grande parte da sua força de resistência). A segunda refere-se à maneira como a maioria da população, ainda ligada à terra, ainda formada por uma maioria esmagadora de camponeses, sentia a violência destes choques, não havendo forças capazes de fazer frente à violência francesa. Segue-se que era normal o descrédito da família real e dos seus funcionários,

154 responsáveis pelas perturbações sentidas pelo mundo rural, embora esta vaga e descrédito da Coroa se sentisse também nos espaços urbanizados, onde se manifestavam os valores da ruralidade. O país estava assim preparado para agir politicamente contra a Coroa, que abandonava o país e os cidadãos, para se abrigar, na América do Sul? Alguns fenómenos político-militares da maior importância acabaram por se incrustar no espaço das invasões, devido à criação e à multiplicação das guerrilhas, cuja violência se fez sentir durante muitos anos, desorganizando desta forma o vazio político a que estava condenado, o que punha diretamente em causa o Estado, nesse momento sujeito às intervenções reguladoras dos ingleses, enquanto a Corte instalada no Brasil procurava assegurar, embora à distância, sem nenhum dos utensílios de comunicação descobertos no século XIX, aquilo que lhe pertencia. Este obstáculo não pôde ser superado nem removido pelos funcionários, pelo que o Estado assim bipartido perdia a possibilidade de ser eficaz nessas duas frentes.

Com efeito, a Corte – tendo a rainha, louca, morrido no Brasil, empurrando o príncipe-herdeiro para o trono –, só podia escolher uma política enquadrada no absolutismo, sem dispor de uma linha política capaz de satisfazer os dois países sobre os quais exercia o seu poder. Os brasileiros – e a generalização desta categoria social traduzia bem a maneira como evoluíam as escolhas políticas no Brasil – entravam cada vez mais em conflito com os portugueses. A sombra da Inconfidência continuava a pesar sobre a trama das relações políticas, uma vez que a incompreensão da Corte e dos seus funcionários tinha fornecido, com o martírio do *Tiradentes*, o mártir no qual se iriam concentrando as insatisfações dos brasileiros, reforçados pelos projetos políticos já estruturados pelos Inconfidentes. Teremos que considerar também a maneira como evoluía a situação seja no Haiti, seja sobretudo nos Estados Unidos da América do Norte, que, talvez involuntariamente, enviavam aos países escravocratas, um sinal muito eficaz: era possível alcançar a democracia sem, contudo, pôr fim à escravatura que já provocara muitos incidentes no oceano Atlântico. Ou seja, um dos problemas mais perturbadores podia ser encarado com mais tranquilidade: os americanos, todavia defensores do princípio da igualdade, social e política, mantinham a escravatura, cuja importância económica superava largamente os inconvenientes que podiam resultar da sua própria expansão. O humanismo da autora da *Cabana do Pai*

Tomás atingia a sensibilidade de milhares de norte-americanos, mas não dispunha da força capaz de impor ao aparelho político a abolição da escravatura que, todavia, já fora denunciada como um autêntico crime contra a Humanidade. Convém lembrar a famosa Controvérsia de Valladolid, que opusera defensores dos índios americanos aos teólogos que sustentavam que esses índios, não possuindo uma alma idêntica à dos brancos, estavam condenados à escravatura – quer dizer ao trabalho – para estar em condições de salvar a alma. Se os portugueses não estiveram presentes em Valladolid, nem por isso deixaram de ser atingidos pelos resultados da Controvérsia. O famoso Padre António Vieira, seguindo as pegadas destes teólogos castelhanos, salientou sobretudo os benefícios que podiam extrair os africanos do seu estatuto de escravos, pois, pela via do trabalho, alcançariam a salvação. A Corte limitou-se, por isso, a apoiar a escravatura, de maneira tão eficaz que o Brasil foi o último país a aboli-la, pelo «decreto áureo» assinado pela princesa Isabel a 13 de maio de 1888.

A Corte manteve-se no Brasil, estranha aos problemas políticos da colónia, cada vez menos satisfeita com o seu estatuto, do mesmo modo que não estava em condições de conhecer a maneira como os diferentes estratos sociais se organizavam sem rei, já que os gestores instalados em Lisboa não podiam dissimular a importância do vazio que se verificava no trono. É certo que o país já conhecera uma situação algo parecida, quando o rei D. José se consagrou à metalurgia – procurando ser um digno companheiro de Hefaiests e de Vulcano –, mas nesta situação o poder foi gerido com perícia e por vezes alguma violência, que foi paga quando, morto o rei, o Marquês de Pombal foi remetido para as suas terras. No caso vertente, a situação era completamente diferente, pois o trono vazio permitia que os ingleses fossem os autênticos senhores do poder. Podia-se prever o dia em que uma das duas nações – já que a colónia avançava cada vez mais nitidamente para o estatuto de nação – lhe impor a uma decisão que favorecesse não uma, mas as duas.

O mais singular reside no facto de já em 1808 ser previsível o destino das colónias. O próprio exemplo português, que se iniciara com a oposição ao poder galego, podia ter fornecido o modelo e o exemplo. Só por bruteza íntima se podia aceitar que a Coroa e os seus especialistas nas relações políticas permitissem que uma grave lacuna fosse reforçada pela fuga da Corte. É neste enquadramento que podemos

156 compreender a ingenuidade incapaz de prever as decisões futuras dos cidadãos. É visível o estado de pânico da Corte face ao progresso das tropas francesas, pela Península Ibérica, dando continuidade à violência que inicialmente fora revolucionária, mas se transformara em simples e brutal técnica da pilhagem. Tanto os príncipes como os áulicos estavam convencidos de que o Brasil constituía, graças ao próprio oceano Atlântico, um retiro suficiente. Uma vez mais, a dinastia de Bragança mostrava a sua plena impotência – ou mais simplesmente, a sua falta de inteligência –, face a uma situação que exigia manobras diplomáticas inventivas e a mobilização das forças que, quase imediatamente, foram utilizadas pelo general Wellesley, o futuro duque de Wellington.

Cabe sempre perguntar: o que pretendia a família real, mantendo-se no Brasil a dias e dias de viagem do país que pretendia administrar? Não há estudos consagrados a esta questão, que é, todavia, essencial se quisermos compreender as razões pelas quais a família real, e sobretudo o príncipe-herdeiro, assim como os seus conselheiros, se decidiram pela fuga. É evidente que não podemos eliminar a importância do trauma provocado pelo descaramento da população que, em França, durante a Revolução, prendia, insultava e metia na cadeia os presos que só daí saíam para o cadafalso. Essa observação, se pode ser utilizada para melhor compreender a maneira como a Corte interpretou a marcha das forças de Junot, deve servir também para medir o choque suscitado pelas duas Revoluções, a inglesa e a francesa, dado que a Revolução americana – 1776 – só fará sentir os seus efeitos quando associada à Revolução Francesa, pois esta forneceu o paradigma revolucionário, pelo menos até 1917. Deve todavia salientar-se um facto da maior importância: os conspiradores brasileiros da Inconfidência Mineira utilizaram o modelo norte-americano, o qual se caracterizava pela fidelidade a um princípio basicamente democrático: a igualdade. Mas mesmo abstraindo desse projeto, o que importa assinalar é a rutura anunciada com as estruturas hierarquizadas, que apoiando-se na diferença, procuram assegurar a gestão da força económica, social, religiosa, etc. Compreende-se, rapidamente, a importância destas maneiras de pensar sobretudo o futuro, já que a revolução não hesita em pôr em causa a rigidez do passado, que impõe sempre a diferença. E se, mau grado os princípios revolucionários, o Brasil defendeu a manutenção da escravatura, a verdade é que lenta, mas constantemente, o país abandonou a estrutura colonial, da casa grande e senzala, para adotar soluções cada vez mais igualitárias.

Elogios em memória de Alfredo Margarido

Proferidos em 14 de outubro de 2010 no momento da cremação dos seus restos mortais no cemitério do Alto de S. João em Lisboa. Apresentam-se as três intervenções, pela ordem em que foram lidas na cerimónia: (1) de Adelino Torres, (2) de António Branquinho Pequeno e (3) de Inocência Mata. Na cerimónia interveio igualmente Fernando Pereira Marques (ULHT), mas que não apresentou texto escrito.

1. Intervenção de Adelino Torres

Estamos aqui, nesta hora dolorosa, para nos despedirmos de Alfredo Margarido, mestre insigne das universidades francesas e da Universidade Lusófona de Lisboa, ensaísta talentoso e criativo, dos melhores que o nosso país teve em muitos e muitos anos, romancista, poeta, tradutor, pintor sensível, intelectual cumprindo – diria que «implacavelmente» – o seu «ofício» de «intelectual» na plena e mais nobre aceção da palavra (o mais difícil dos «ofícios» que se podem conceber, sobretudo nos dias de hoje), o que em Portugal tem custos que pouco imaginam neste tempo de concessões, de facilitismos e de esquecimento da palavra dada, a sua aparente «intransigência» era apenas fidelidade à alta ideia que tinha do seu «ofício» de manejar a palavra ao serviço de causas e de pensar o pensamento para abrir caminho à sua continuada luta contra a «intolerância».

A sua maneira de estar e a sua obra ficam, para todos os que o conheceram ou apenas o leram, como um exemplo de honestidade intelectual, de desinteresse pelas coisas materiais, de exigência para consigo próprio e para com a profissão que escolheu, que eram sobretudo as de um pensador inconformado, que pensa mais fundo e mais

158 longe, a par disso, era o mais generoso dos homens, de que tenho exemplos pessoais durante os 50 anos em que convivemos, em Angola, em França, por escrito durante os cinco anos do meu desterro argelino e, finalmente, em Portugal desde os anos 70.

Igualmente «inocorrível», por assim dizer, na campo do político, o Alfredo sobrevoava de muito alto a pequenez quotidiana de todos aqueles a quem as alturas causam geralmente vertigens; o Alfredo parte agora mas, ao mesmo tempo, fica entre nós.

Mais tarde ou mais cedo outros reunirão a sua obra dispersa em jornais, revistas e enciclopédias em diversas línguas, obra de que ele mesmo, sempre despreocupado com o «passageiro», nem se lembrava onde estaria.

Mas as jovens gerações, que tanto o preocupavam, descobrirão certamente, mais tarde, o muito que ele escreveu e prestarão a homenagem merecida a um ousado e corajoso pensador cuja vida foi norteadada por princípios éticos – nesse particular a África fica grande devedora do seu labor – e girou sempre em torno de conceitos como «democracia», «inconformismo» e «liberdade intelectual».

Todos lhe devemos alguma coisa, portugueses, franceses e, em especial, os jovens africanos que constroem, na atualidade, a África de amanhã, quer dizer a «África do Renascimento» já em marcha neste momento e que marcará o mundo nas próximas décadas.

E porque Alfredo Margarido parte agora na viagem sem retorno, é altura de lhe dizer, como ele gostaria: «Alfredo, ce n'est pas un adieu. Ce n'est qu'un au revoir...»

2. Intervenção de António Branquinho Pequeno

Alfredo Margarido deixou-nos: uma imensa perda para a investigação, a docência, o pensamento crítico. Fica a obra escrita, imensa e dispersa. Não me alongarei sobre a sua intervenção em tantas vertentes do conhecimento que estiveram na mira das suas preocupações: a Sociologia (École des Hautes Études, de Paris), a Antropologia, a Filosofia, a História das mentalidades. Mas também a Literatura, para além da divulgação e do esforço teórico em torno do «novo romance». A Literatura portuguesa esteve largamente no seu horizonte (Pessoa, Cesário Verde, Teixeira de Pascoais, Camilo Pessanha, Régio, etc.) mas

também a brasileira, nomeadamente Gregório de Matos. Com Haroldo de Campos partilhámos a «aventura» da poesia concreta.

Arguto conhecedor de África, do império da Lunda ao reino de Monomotapa, as Literaturas das Nações africanas de língua portuguesa mereceriam aqui todo um capítulo, na sua vasta obra. Também o cinema se inscreveu no percurso da sua docência universitária, nomeadamente em Amiens. Tal como as artes plásticas (cf. António Pedro, Cesariny, Mário Henrique Leiria, Isabel Meyrelles, Cruzeiro Seixas, entre tantos).

Acompanhei Alfredo Margarido durante mais de 40 anos, por muitos caminhos, primeiro em Paris, desde 1964, exilado, onde eu também já me encontrava, na mesma situação. Companheiro no sentido etimológico de «companio», o que partilha o pão, em que aqui incluo o pão do conhecimento. As primeiras cumplicidades foram pois políticas, que maio de 68 reforçou. Neste contexto, cruzávamo-nos, entre tantos, com Gérard Chaliand, Jean Mettas e o seu trabalho sobre as «Grandes expedições negreiras francesas no séc. XVIII», um investigador francês que, já nos anos 60, procurava e escutava atentamente Alfredo Margarido sobre matérias de tráfico negreiro e comércio triangular. Foi aliás Jean Mettas quem me alertou para a pertinência e a profundidade das reflexões do intelectual português nessa matéria, que acabava de chegar, exilado.

Mas também Amílcar Cabral, obviamente, connosco se cruzou. Tal como Câmara Pires, rua Hippolyte Maindron, no XIV^e *arrondissement* de Paris, etc. Em paralelo ou em simultâneo, decorreram outras cumplicidades académicas, na Sorbonne e fora dela, com os filólogos e linguistas Celso Cunha e Lindley Cintra. Georges Boisvert era das relações próximas de Alfredo Margarido. Outros nomes me ocorrem desse período, Raymond Cantel e a literatura de cordel, I.S. Révah e os seus «Arquivos da Inquisição», Gerd Bornheim, grande filósofo e humanista brasileiro. Paul Teyssier e a «língua de Gil Vicente». O pensamento crítico nunca esteve ausente destes encontros. Luciana Stegagno Picchio, companheira comum de tantos colóquios e encontros, de Nápoles a Paris, de Paris a Tours; mas também Joseph Gabel e a «falsa consciência», em Amiens. Sem esquecer Trinh Van Thao, também da Universidade da Picardia, depois em Aix-en-Provence. As minhas cumplicidades académicas com Alfredo Margarido continuaram em Portugal, depois de 1994. Dele, em alguma coisa, sempre fui tributário.

Uma das facetas do perfil deste grande viajante da inquietação e da curiosidade intelectual que mais me interpelou, e que talvez não tenha merecido a necessária atenção, foi a do «descodificador». Irreverente, polémico, contundente, Alfredo Margarido descodificava, desmontava saberes consagrados, punha em causa regras do jogo estabelecidas e conceitos instalados. Mas esse era um prato que ele servia frio, a emoção contida e o gestual sóbrio. Na sedução da palavra e pela palavra desde sempre seduzido.

Muitos «notáveis», dentro do país, mas também além fronteiras, nomeadamente em França e no Brasil, dele foram largamente tributários e beberam dos seus generosos ensinamentos, mas disso se «esqueceram», afastando-se, sem mencionar essa contribuição na defesa das suas teses e nos respetivos currículos académicos. Mas a História se lembrará.

A minha homenagem vai também – por aí poderia eu ter começado – ao combatente antifascista e anticolonialista, desde a Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa.

Há quem tenha recebido em vida, da sociedade, das instituições e dos governantes, mais do que mereciam, mais do que lhes cabia

E há quem tenha dado muito e recebido bem pouco e mal. Foi este o caso de Alfredo Margarido. Primeiro «matam-nos», depois honram-nos. Uma dívida social que começara a ser amortizada com a homenagem que a Reitoria da Universidade de Lisboa, de parceria com a Universidade Lusófona, lhe fizeram em dezembro de 2009, na Reitoria da Universidade de Lisboa. Mas a vida não quis esperar mais tempo. Resta-nos a sua memória. Ultimamente, pude constatar, com o agravamento do seu estado de saúde, que ele perdera quase por completo a sua capacidade física de rir, o que me entristecia, porquanto no passado muito ríamos e fazíamos rir, mais em Paris do que em Lisboa, em tantos anos de convivência. Mas não era um riso alvar, o seu, antes sóbrio, como que contido, meio sufocado, mas saudável. Se o riso se ausentou, a ironia, essa continuou sua companheira até ao fim: longo e penoso foi o seu contencioso com os serviços hospitalares por onde passou, lá fora e cá dentro, no passado e no presente. As consultas nem sempre decorriam nos termos exigidos pela «lei». Por ocasião de uma dessas consultas, o médico comunica que a postura do paciente é muito formal, ao que Alfredo Margarido responde: «quem deve estar

no "formol" é o Senhor». Sabemos que não se tratava de uma qualquer confusão mental mas fina ironia no jogo de palavras.

Outros episódios, ainda mais picantes, ocorreram noutras situações.

Um último ponto: não creio que amanhã, dia 14 de outubro, muita gente o venha acompanhar ao cemitério do Alto de S. João, para a cerimónia da cremação. Gostaria de me enganar. Mas, a confirmar-se esse prognóstico, seria talvez a sua última mensagem.

Creio que ele tinha consciência, talvez amargamente, que a ousadia e a frontalidade são, de algum modo, companheiras de muita solidão.

3. Intervenção de Inocência Mata

Apesar de não ser africano, pode aplicar-se ao Professor Alfredo Margarido a tão conhecida e profunda afirmação do intelectual maliano Amadou Hampâté Bâ, segundo o qual «Em África, quando um velho tradicionalista morre é uma biblioteca inexplorada que se queima».

É, na verdade, o que se acontece com este desaparecimento: o Professor Alfredo Margarido era de um conhecimento excepcional, caracterizado por uma transversalidade disciplinar, que ia da sociologia à antropologia, da história aos estudos literários, da ciência política às ciências sociais, como provam ensaios como *Plantas e Conhecimento do Mundo nos Séculos XV e XVI* e *As Surpresas da Flora no Tempo dos Descobrimentos*.

O Professor Alfredo Margarido é um dos mais conceituados nomes dos Estudos Africanos em Portugal. Todavia, estranhamente, nem em Portugal a sua obra tem a projecção que merece. Este intelectual africanista – e enfatizo esta palavra, «africanista», tantas vezes vãmente repetida – é, juntamente com os homens da «Geração de Cabral» (expressão de Mário Pinto de Andrade), pioneiro dos estudos sobre literaturas africanas, desde os anos 50 (quando, então, a designação «oficial» era «literaturas ultramarinas» e quando também publicava sob os pseudónimos Lúcio da Câmara, Manuel Kamdiba e Paulo Saraiwa, por imperativos da ordem colonial-fascista).

Tive o privilégio de o conhecer pessoalmente quando ainda estudante na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pela mão de outro mestre que recordo com muita saudade, o Professor Manuel Ferreira, num encontro sobre literaturas africanas, depois de o conhecer através de *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua*

162 *Portuguesa*, coletânea de 1980 que reúne uma ínfima parte do que foi escrevendo ao longo dos tempos – uma obra ainda hoje incontornável dos estudos literários africanos, no que ela tem de informação contextual e vivencial, numa área em que, infelizmente, os protagonistas vão desaparecendo e com eles os registos históricos. Foi também um dos mais dinâmicos colaboradores do boletim *Mensagem*, órgão da CEI, sob a chancela da qual organizou e fez publicar antologias «fundadoras» como *Poetas angolanos* (1962), *Poetas de Moçambique* (1962), *Poetas de S. Tomé e Príncipe* (1963), que contribuíram para a legitimação literária da reivindicação dos sistemas literários como vertentes de culturas nacionais, numa fase em que estes eram pensados, pela ideologia colonial, como realizações da «portugalidade» – antologias que seriam reeditadas em 1994, em dois volumes, com um longo e excelente prefácio seu, *Antologias de Poesia da Casa dos Estudantes do Império (1951-1963)*, pela efémera Associação Casa dos Estudantes do Império.

Não foi em vão que falei de outros dois nomes maiores dos literários africanos, cuja obra é seminal nesta área: Manuel Ferreira e Mário Pinto de Andrade. É que eram – são – homens que fazem parte daquela geração que pensa que o saber tem de ser partilhado, o saber não poder ser uma arma para construir dominâncias; eram homens generosos que faziam do saber um veículo de elevação cultural. Com eles aprendi também que o conhecimento não existe, *de per se*, nos livros ou, agora, na internet: o que existe nesses «lugares» é informação.

E conhecimento é a nossa capacidade de processar a informação. E para isso, é necessário relacionar pontas e linhas várias dos contextos históricos e culturais, o que hoje é considerado ultrapassado. Disso falámos muitas vezes e quantas vezes o Professor Alfredo Margarido, com a sua conhecida frontalidade, desmontava aquilo que ele considerava lacunas de conhecimento.

Costumava dizer que ao professor Alfredo Margarido eu só fazia uma pergunta quando tivesse tempo: o seu conhecimento era tão vasto que não nos apercebíamos do tempo a passar. E não apenas sobre a África. Lembro o meu deslumbramento quando, também ainda estudante, descobri, numa consulta aos números do *JL-Jornal de Letras* na Biblioteca Nacional, uma nova abordagem dos estudos pessoais que os meus estudos formais nunca haviam abordado: o contexto ideológico da obra pessoal, marcado pelo Nacional-Socialismo. Com efeito, a

partir dos anos 70, e particularmente nos anos 80, Alfredo Margarido publicou uma série de artigos no *JL* sobre essa vertente da obra de Fernando Pessoa, porventura menos celebrativa. Creio que com ele aprendi que a irreverência apazigua a inquietação intelectual – embora se pague bem caro. E creio que muitos reconhecemos que Alfredo Margarido pagou bem caro essa sua postura intelectual inquieta e irrequieta.

163

Por tudo isso, este é também um tempo triste para a África. Muito do conhecimento e da divulgação, em Portugal, de África se deve a este português apaixonado pelo mundo (porque não apenas a África foi sua preocupação, mas também a América, e não apenas o Brasil). Foi para a África uma grande perda – a perda de um africanista que tentava perceber a África, que escrevia sobre a África para a compreender – não «prescrevia» a África. Um dos últimos verdadeiramente «africanistas»! Com Alfredo Margarido, a palavra «africanista» tinha uma outra dimensão: a dimensão do respeito pelos africanos.



Testemunhos sobre Alfredo Margarido

Apresentam-se cinco testemunhos recentes sobre a vida e obra do Prof. Alfredo Margarido, um dos mais importantes intelectuais portugueses contemporâneos:

1. Carlos Lopes (ONU)
2. Diogo Ramada Curto
3. Artur Queiroz (*Jornal de Angola*)
4. Jornal *O Ribatejo*
5. Manuel Rodrigues Vaz (*África 21*)

1. Carlos Lopes (ONU)¹

Foi com enorme consternação que soube da morte de Alfredo Margarido, essa grande figura intelectual que influenciou parte do meu percurso académico. Quando jovem investigador no Centro de Pesquisas Africanas da Universidade de Paris me apresentei ao lendário Yves Person, ele imediatamente me recomendou que confiasse nos bons conselhos do Professor Margarido.

A sua enorme memória bibliográfica e conhecimento histórico detalhado foi-me de extrema utilidade para completar as pesquisas que contaram com o apoio de nomes tão importantes para mim, como Teixeira da Mota, Luís de Albuquerque e Jean Devisse, todos já falecidos.

A sua generosidade intelectual acabou, paradoxalmente, por afetar o seu reconhecimento mais amplo, visto não ser homem de populismos fáceis nem palavras ocas.

1. Sociólogo, Carlos Lopes é um dos mais importantes intelectuais da Guiné-Bissau contemporânea. Autor ou organizador de mais de 20 livros, doutorou-se em História pela Universidade de Paris I (no seu júri de doutoramento participou ativamente, como arguente, o Prof. Alfredo Margarido). Lecionou em várias universidades (Lisboa, Zurique, México, S. Paulo, Rio de Janeiro, etc.). É hoje subsecretário-geral da ONU.

Lembro-me que, como membro da minha banca de doutoramento, ter-me feito suar com as perguntas mais difíceis, dentre os quatro examinadores, numa sessão que foi das 3 às 8 horas da noite naquele edifício da Rue Kléber, no Marais.

Depois de concluída a sessão, veio feliz dizer-me que tinha conseguido provar que merecia a menção mais honrosa. Mas para a merecer tive de suar. Esta anedota epitomiza o carácter único deste intelectual direto, persuasivo e enciclopédico. A sua presença continuará através de seus escritos e obra qualificada, para bem de todos nós.

2. Diogo Ramada Curto

Anticolonialista convicto, Alfredo Margarido escreveu ficção, poesia, ensaios. Foi crítico literário, traduziu Faulkner e Joyce e, apesar de ser um dos grandes intelectuais portugueses do século XX, a sua obra é de muitos desconhecida.

Nos últimos anos, Alfredo Margarido foi homenageado pelos que o conheciam e admiravam. Primeiro, num número especial da revista *Lusotopie*. Depois, numa cerimónia que teve lugar na Reitoria da Universidade de Lisboa, em dezembro de 2009. Participei nesta última, ao lado de muitos outros, por me considerar amigo e admirador desse homem de conhecimentos enciclopédicos, espírito crítico e vigilante em tantos domínios da investigação e criação, autor de uma obra tão multifacetada quanto inovadora, sem esquecer a figura do lutador antifascista e anticolonialista.

A sua recusa em «arranjar-se», procurando uma «colocação» em Portugal, após abril de 1974, foi aliás reveladora de uma atitude cívica de desinteresse, que muito poucos podem reivindicar. Tal desinteresse – que hoje seria tomado por uma falta de «estratégia», no modo de conduzir uma carreira nas humanidades e nas ciências sociais – deveria servir de exemplo às gerações mais novas de investigadores universitários que, apesar das duras condições de precariedade em que trabalham, vivem obcecadas com as suas próprias carreiras, sem que tal implique um esforço permanente na criação de ideias e de novas formas.

Estou, aliás, convencido que também Margarido trabalhou sempre em condições de grande precariedade, que lhe valeram uma obra dispersa e fragmentada, desconhecida de quase todos e cujo alcance muito poucos estão em condições sequer de avaliar.

Neste propósito de homenagear a excelência e as múltiplas faces do Alfredo Margarido, nesta espécie de elogio fúnebre, se fosse lido apenas pelos seus amigos e conhecidos, diria que me limito a pregar a devotos. Devo ainda acrescentar que o circunstancialismo, com o que ele implica de emoções e de dor, mais ou menos ritualizadas, dos atos de homenagem e de elogio, não me convence, sobretudo por pensar que não constitui a melhor forma de reconhecer o trabalho e a ética de lutador e resistente do Alfredo Margarido. Prefiro aproveitar esta ocasião para enunciar um problema que está, é claro, ligado a essa imagem do intelectual e homem difícil, diria mesmo extremamente difícil. Conheci o Alfredo, vai para trinta anos, num colóquio em Tomar, a desancar as pseudo-interpretações simbólicas e psicanalíticas que um conhecido professor francês resolvera arriscar acerca da história de Portugal. Depois, continuou, num artigo do *Jornal de Letras*, as críticas às interpretações simbólicas desenvolvidas durante o mesmo colóquio, elaborando uma espécie de sociologia dos agentes orientados para esse tipo de produção de conhecimento.

Carreira frágil

Ora, o problema que gostaria de enunciar visa ultrapassar o centramento no indivíduo para colocar a tônica num coletivo. Por coletivo restrinjo-me ao da chamada cultura portuguesa, excluindo por ora muitos outros campos de referência, como o francês, um outro de natureza colonial, constituído sobretudo por Angola, São Tomé e Cabo Verde, sem esquecer o Brasil, e tantos outros como os que sugerem, entre as suas dezenas de traduções, a do cubano Alejo Carpentier, feita em 1971. Tudo isto, sem mais precisões, uma vez que os interesses cruzados de Margarido levar-nos-iam, pelo menos, a enumerar o *nouveau roman*, a poesia, a pintura, a escultura, os estudos pessoais, uma visão bem sociológica da literatura portuguesa, a história ou antropologia do colonialismo português, a teoria da história, os ensaios sobre o Portugal dos séculos XIX e XX, etc.

A questão que coloco é a seguinte: quais são os elementos de uma cultura como a portuguesa que levam a considerar como difíceis, mesmo extremamente difíceis, tantos dos seus membros mal integrados, quer por terem vivido no exílio, quer por terem permanecido interna-

168 mente à margem das instituições, dos círculos de consagração ou dos circuitos mais oficiais, a começar pelos universitários?

Uma pergunta desta natureza tem a vantagem de deslocar o dedo da acusação do indivíduo, com mau feitio e difícil, para atribuir a responsabilidade – neste caso a responsabilidade pela incapacidade de reconhecer uma obra de excelência – a um coletivo. Mais. Uma questão deste tipo afigura-se extremamente incómoda, porque nos torna a todos responsáveis.

Para responder a uma pergunta tão incómoda, tomo em consideração que a cultura portuguesa foi nos últimos trinta anos monopolizada em boa parte pelas universidades. Talvez se encontre nesta monopolização e confinamento, legitimados pela necessidade de aprofundar saberes especializados e científicos, uma explicação para o desprezo a que são votadas as obras e os indivíduos que só a custo podem ser reduzidos a compartimentos estanques, institucionalizados. Ora, a curiosidade manifestada pelo Alfredo Margarido foi sempre dispersa e múltipla – o que não significa falta de rigor e de espírito de investigação sistemáticos. Por isso mesmo, não admira que a melhor forma de o não reconhecer tenha encontrado uma espécie de bode expiatório na personalidade difícil do indivíduo.

A carreira institucional e académica de Alfredo Margarido foi, insisto, frágil ou instável. Ou seja, sucessivas situações em Portugal e em França de precariedade, do ponto de vista do trabalho, terão imposto a Margarido uma carreira demasiado fragmentada e dispersa. Porém, os nexos de causalidade são aqui muito difíceis de estabelecer: a rica dispersão, também ela enciclopédica entre matérias coloniais, a história, a antropologia e a sociologia, sem esquecer o peso essencial de uma orientação literária e artística, como criador e crítico, explica-se provavelmente pela falta de condições para levar a cabo um único projeto, julgado necessário ao reconhecimento académico. Também se pode dizer que a riqueza dessa mesma dispersão favoreceu o contacto de Margarido com os meios políticos e literários, das editoras para as quais fez dezenas de traduções à Casa dos Estudantes do Império e ao Café Gelo, bem como outras iniciativas, como por exemplo a dos *Cadernos de Circunstância* (Paris). Mas não nos podemos esquecer que a ausência de um interesse em criar as condições necessárias para uma carreira académica mais consequente a um homem que nos habituámos a considerar de difícil, sem nunca nos interrogarmos sobre as razões

sociológicas que determinaram esse mesmo qualificativo, nunca foram subvertidas pela figura em causa. Ou seja, Margarido nunca se arranjou – ou colocou –, evocando o seu passado anticolonial e antifascista.

Restringindo, agora, ao domínio da história e das ciências sociais, tanto a obra do Margarido como o campo que poderia ter beneficiado dos seus contributos, devo dizer que os livros e as muitas dezenas de artigos da sua autoria ainda não produziram o efeito que, estou certo, virão a ter quando forem reunidos. A preguiça e a falta de curiosidade que grassam no meu campo explicam o desconhecimento da obra em causa ou um conhecimento muito fragmentado da mesma. Mas estou também convencido que – dadas as relações pessoais, o peso dos chefes de pseudo-escolas, ou as clientelas que a coberto de uma institucionalização organizam o campo em que a história é produzida, ensinada e posta ao serviço de um mercado comercial e político de bens nacionais – a falta de discussão em torno da obra do Margarido se deve a uma ausência de interesse por serem poucas as recompensas, no plano prático e simbólico, que adviriam de uma política de citações de alguém que se desconhece por ser considerado um marginal. Só esta razão, aliás, explica que a obra extremamente inovadora do Margarido, no plano da história colonial e dos atrasos no desenvolvimento nacional, seja ignorada.

Um novo tempo

Estou convencido que o meu argumento principal já terá ficado demonstrado: a ignorância que afeta o meio a que pertença é reveladora não da personalidade difícil em causa, mas da falta de interesse e, no fundo, das poucas compensações práticas e simbólicas, que implicariam o seu uso e discussão. Tanto mais quanto, nos dias de hoje, sobretudo nos campos mais entrincheirados académica e disciplinarmente, que são também os mais inseguros do ponto de vista da consistência dos projetos de investigação em história e ciências sociais, a melhor forma de lidar com a dispersão representada pela obra de Margarido consiste em ignorar a sua obra ou simplesmente esquecê-la. A universidade, mundo da rotina, da sebenta servida na forma de apontamentos, da falta de investigação original, do respeito e reverência pelos chefes de escola, preferiu ignorar quem criou, inovou e trabalhou arduamente.

170 Será que denunciar esta situação poderá ajudar a dar início a um novo tempo?

Pela minha parte, tenho esperança de, pelo menos, vir a contribuir para a publicação de dois volumes de textos que andam dispersos, alguns deles inéditos, que Alfredo Margarido escreveu e Isabel Castro Henriques organizou, sobre História, Antropologia e Colonialismo.

3. Artur Queiroz do *Jornal de Angola*

Alfredo Margarido entrou na minha vida através das tertúlias literárias organizadas pelo Manuel Rodrigues Vaz na sua casa por cima da pastelaria Paris, aqui mesmo na Rua Rainha Jinga. Acácio Barradas, que com ele conviveu intensamente nos anos 50 e até à sua expulsão de Angola, falava dele com grande entusiasmo e admiração. Fiquei contagiado e um dia pedi-lhe as suas obras.

Barradas tinha tudo dele e eu tudo li. Guardo para sempre na memória os *Poemas para uma Bailarina Negra*. E um belíssimo texto sobre Cabinda. Quando chegou a Angola, depois de uma passagem por São Tomé, rapidamente se pôs contra o colonialismo e conspirou com os membros das várias organizações nacionalistas que acabaram por se fundir no MPLA.

Trabalhou afincadamente no Fundo das Casas Económicas, instituição que pretendia resolver o problema da habitação numa colónia onde apenas alguns tinham direito a uma casa digna. Alfredo Margarido rapidamente conquistou a amizade e o respeito das famílias tradicionais luandenses. E com a sua proverbial frontalidade, escrevia artigos contra o sistema, na imprensa de Luanda e de Lisboa. A ousadia valeu-lhe a expulsão de Angola. O governador Horácio Sá Viana Rebelo, militar de carreira, não lhe perdoou a participação cívica e Alfredo Margarido foi recambiado para Lisboa.

Vim a conhecê-lo pessoalmente, anos mais tarde, em Paris. Solidário como poucos encontrei na vida, ajudou-me a convencer o Professor Jacques Leenhardt a aceitar a minha candidatura em Sociologia da Literatura, na École Pratique des Hautes Études. Dispôs-se a ir comigo à Rue Monsieur Le Prince apresentar-me ao diretor do curso.

Voltei a encontrá-lo, muitos anos depois, no Porto. O Clube de Jornalistas organizou um jogo de futebol com a banda de Chico Buarque de Holanda, que estava em digressão na Europa. O Professor Arnaldo

Saraiva era «atleta» da equipa dos jornalistas, porque pertencia ao quadro de colaboradores permanentes do Jornal de Notícias. Alfredo Margarido apareceu no Estádio do Bessa com o seu amigo Arnaldo.

Durante o jogo assumiu o cargo de treinador da equipa dos jornalistas e no intervalo falou com os «atletas» como um verdadeiro «mister». Até no futebol era sábio!

Alfredo Margarido foi grande em tudo: pensador, académico, escritor, poeta, crítico literário, teorizador de arte, artista plástico, apaixonado por África, mas rejeitando sempre os equívocos e os paternalismos que se abrigam sob a capa da lusofonia.

No momento em que partiu numa viagem sem retorno, aqui deixo três textos de homenagem a Alfredo Margarido, escritos pela Professora Inocência Mata, pelo Professor Adelino Torres e pelo Professor António Branquinho Pequeno.

As três mensagens foram lidas pelos autores na cerimónia de cremação do corpo de Alfredo Margarido. O académico Adelino Torres, um dos mais ilustres filhos de Angola, cedeu-me os textos para fazer um resumo. Mas estas belas mensagens já são resumos do imenso que há para dizer de Alfredo Margarido.

4. Jornal *O Ribatejo*

Elogios em memória de Alfredo Margarido: «Gostei da forma simples mas não esquecida, como *O Ribatejo* escreveu o “breve epitáfio a Alfredo Margarido”», diz-nos João Teodoro Miguel, que nos enviou por e-mail os elogios lutuosos proferidos em memória do Prof. Alfredo Margarido, nosso comum amigo e inesquecível colaborador deste jornal, no momento da cremação dos seus restos mortais, a 14 de outubro, no cemitério do Alto de S. João, em Lisboa.

Três notáveis intervenções lidas na cerimónia fúnebre, por Adelino Torres, António Branquinho Pequeno, Inocência Mata e, ainda, um sublime improvisado nas palavras de Fernando Pereira Marques. Todos eles professores universitários, todos eles companheiros de jornada marcados pela grandeza intelectual de Alfredo Margarido.

Textos que podem ser lidos na íntegra na edição online de *O Ribatejo*, e de que aqui respigamos algumas palavras: «Todos lhe devemos alguma coisa, portugueses, franceses e, em especial, os jovens africanos que constroem, na atualidade, a África de amanhã». Ou ainda:

172 «Com ele, a palavra "africanista" ganhou uma outra dimensão: a do respeito pelos africanos».

Ou este registo, mais socialmente reflexivo do nosso comum amigo Branquinho Pequeno: «Há quem tenha recebido em vida, da sociedade, das instituições e governantes, mais do que mereciam, mais do que lhes cabia. E há quem tenha dado muito e recebido bem pouco e mal. Foi este o caso de Alfredo Margarido. (...) Creio que ele tinha consciência, talvez amargamente, que a ousadia e a frontalidade são, de algum modo, companheiras de muita solidão».

5. Manuel Rodrigues Vaz da revista *África 21*

Ensaísta, poeta, ficcionista, tradutor, artista plástico e sociólogo, Alfredo Margarido faleceu, com 82 anos, a 12 de outubro em Lisboa. Era natural de Moimenta, Vinhais (Portugal), e foi um dos maiores estudiosos e divulgadores das literaturas africanas de expressão portuguesa, passe a «expressão», de que não gostava, alertando para o lastro neo-colonialista patente na nomeação: «Não se trata de escrever em língua portuguesa, mas de se manter fiel à expressão portuguesa, o que seria contraditório com a substância nacional da escrita».

Para além do que fez, o mais importante foi a sua posição anticolonial em locais como São Tomé e Angola, e numa altura (década de 50) em que era completamente tabu pôr em questão a presença portuguesa nas colónias, posição que prosseguiu até ao fim da sua vida, pois ainda há bem pouco tempo punha em causa o próprio termo «descolonização», afirmando que tal termo «quer simplesmente dizer que foram os portugueses, os colonizadores, que libertaram os dominados, "descolonizando-os" (...) Vistas assim as coisas, os portugueses aparecem como os únicos atores do processo político: colonizadores graças às malhas que o Império tece, mas também descolonizadores, quando se trata de destorcer as mesmas malhas».

Alfredo Margarido foi, antes de mais, um cidadão coerente e um intelectual comprometido, arrostando firmemente com muitas incompreensões e pressões. A sua defesa do artista surrealista Cruzeiro Seixas, quando este montou uma célebre exposição nas ruínas do Palácio de Dona Ana Joaquina, que causou grande escândalo em Luanda nos idos de 1954, ia-lhe valendo a explosão da colónia, mas nada o demoveu dos seus propósitos.

Ao mesmo tempo, foi frontalmente autor de uma crítica cáustica à negritude, publicada em livro pela Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, em 1964, defendendo sempre uma visão da literatura como atividade decorrente do processo de produção material e das relações sociais e não das raças, primando, portanto, por uma grande objetividade e independência espiritual.

Considerado como um dos grandes intelectuais portugueses da segunda metade do século XX, estudou na Escola Superior de Belas-Artes do Porto e chegou a expor os seus trabalhos em Portugal antes de ir viver para África, no início dos anos 50. Trabalhou primeiro na produção agrícola em São Tomé e Príncipe, transferindo-se a seguir para Angola, onde foi responsável pelo Fundo das Casas Económicas, corporação que pretendia resolver o problema de habitação da classe média ascendente. Todavia, nos finais de 1957, em consequência de artigos que publicava no *Diário Popular*, de Lisboa, denunciando situações de discriminação racial, Margarido recebeu do Governador-geral de Angola, Horácio Rebelo, uma ordem de expulsão do território, deixando, à pressa, o seu espólio literário nas mãos dos jornalistas Acácio Barradas, falecido em novembro de 2008. Entre as várias publicações em que colaborou, salientem-se *Boletim de Cabo Verde* e *Boletim da Guiné*.

A partir de 1964 instala-se em Paris, onde se formou em Ciências Sociais e foi investigador da *École des Hautes Études*, ao mesmo tempo que lançava, com um grupo de exilados portugueses, a revista *CADERNOS de Circunstância*.

Além dos problemas africanos, dedicou-se à sociologia da literatura, tendo-se salientado como poeta, cuja obra apresenta elementos surrealizantes, e ficcionista, qualidade em que foi um dos instrutores do *nouveau roman* francês em Portugal.

Mas foi como ensaísta e crítico literário que desenvolveu uma atividade mais continuada, tendo deixado disperso por várias publicações um extenso conjunto de estudos, designadamente sobre Fernando Pessoa, um dos autores que mais o interessaram. A cultura portuguesa deve-lhe ainda traduções de obras de Nietzsche, Joyce, Faulkner, Steinbeck e Kafka, entre muitos outros, incluindo Melville, de quem traduziu o gigantesco *Moby Dick*.

