



HAL
open science

Pode uma política de multiculturalidade existir sem uma grande narrativa? Prefácio.

Michel Cahen

► To cite this version:

Michel Cahen. Pode uma política de multiculturalidade existir sem uma grande narrativa? Prefácio.. Lorenzo Macagno. Lorenzo Macagno, O dilema multicultural, Editora Universidade Federal do Paraná; Editora Graphia, pp.17-35, 2015, 9788565888868. halshs-02469639

HAL Id: halshs-02469639

<https://shs.hal.science/halshs-02469639>

Submitted on 8 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Prefácio

Pode uma política de multiculturalidade existir sem uma grande narrativa?

Michel Cahen³

Recebi o convite de Lorenzo Macagno para escrever algumas linhas sobre o seu novo livro de antropologia social e política, *O dilema multicultural*. Uma tarefa angustiante, na medida em que não sou antropólogo, nem possuo o seu vasto conhecimento sobre a história dessa disciplina. Sou um historiador da colonização portuguesa na África; este livro certamente incide sobre essa região (Moçambique, em particular), mas também, mais ou menos, sobre todo o planeta. Aliás, essa visão amplíssima é necessária, na medida em que os problemas derivados da questão multicultural (para não falar de multiculturalidade ou de política multiculturalista) são universais, apesar dos mitos nacionais que tendem a negá-los.

O dilema multicultural chega às mãos dos leitores pouco tempo depois do falecimento, em 10 de fevereiro de 2014, do grande especialista dos *Cultural Studies*, Stuart Hall. Este livro constitui, pois, um desafio a mais para todos aqueles que desejam continuar avançando no estudo da diversidade cultural e das políticas que pretendem promovê-la ou confrontá-la.

Tentarei ser pragmático, começando com o relato de dois episódios que me fizeram adentrar na complexidade – e até no dilema – da política multiculturalista brasileira.

³ Diretor de pesquisa do CNRS - Centre “Les Afriques dans le monde”/CNRS Instituto de Estudos Políticos de Bordeaux. O prefaciador agradece especialmente à Angela Lazagna (UNICAMP) pela revisão da versão em português deste texto.

Na qualidade de pesquisador convidado da Universidade de São Paulo, acompanhei, em 9 de janeiro de 2013, a ida de uma amiga carioca da Unifesp a uma conferência que teve lugar na Universidade de São Carlos (norte do Estado de São Paulo), sobre os dez anos da lei nº 10.639 de 2003, que tornou obrigatório o ensino da história do negro brasileiro e da África nos programas das escolas de ensino fundamental e médio. Da conferência participavam alguns dos principais promotores dessa lei, como a Prof^a Dr^a Petronilha Gonçalves. O evento foi muito interessante e permeado de intervenções sobre a história da lei, mas também sobre os limites, os avanços, os progressos e as estagnações da educação antirracista e das relações étnico-raciais. Quase no final da conferência, e depois de ouvir reiteradamente, ao longo das exposições, a mesma expressão – “relações étnico-raciais” – pedi a palavra. Comecei explicando – como se me desculpasse – que era francês, isto é, cidadão de um país estrangeiro, onde é proibido saber qual é a proporção de negros na sociedade, e onde alguns intelectuais de esquerda reivindicam a supressão de um parágrafo do artigo da constituição, que proíbe a segregação por motivos raciais, visto que isto significa que... as raças existem. Disse isto para explicar qual tipo de universalismo abstrato predomina na filosofia da constituição francesa, e que esse contexto obviamente poderia influenciar a maneira como olho para o Brasil, mesmo sendo eu um crítico desse universalismo abstrato.

Perguntei:

– Vocês estão sempre falando de “relações étnico-raciais”. Isto significa que os negros são uma etnia e os brancos, outra etnia?

Imediatamente me responderam:

– Não, nada disso!

– Bem – prossegui - mas... será que os negros são uma raça e os brancos uma outra raça?

– Não, não é bem assim! Aliás, o Movimento Negro Unificado não fala em raça negra, mas em *comunidade* negra!

– Muito bem – continuei – mas, então, se não há etnias e se não há raças, por que vocês falam sempre de relações étnico-raciais? Não seria melhor modificar o conceito?

Houve um momento de hesitações e o presidente da sessão, de maneira bem-humorada, até me agradeceu por ter levantado, já no final da conferência, um assunto que permitiria duplicar a sua duração! No entanto, veio a resposta:

– Não vamos mudar a expressão porque ela é a mais eficaz politicamente.

Não fiquei convencido. Será que o “mais eficaz politicamente” é a utilização de um conceito que não reflete bem a situação da população? Mas considere a resposta bem interessante, já que ela, pelo menos, exprimia o dilema entre a descrição de uma dada formação social e a expressão de uma política que almeja modificá-la.

Cerca de três meses após esse evento, mais precisamente em 19 de abril, houve uma conferência na USP sobre o mesmo tema, e que contou, uma vez mais, com a participação da Prof^a Petronilha e, também, com a presença da Reitora da Unilab - Universidade Federal da Integração da Lusofonia Afro-brasileira⁴, do estado do Ceará, Prof^a Dr^a Nilma Lino Gomes, a primeira reitora negra do país. A sala estava lotada, muito provavelmente em virtude da atuação do movimento estudantil, que então combatia pela implementação de cotas sociais e raciais na USP, universidade bastante reconhecida, mas muito atrasada nessa questão. Havia muitos jovens – negros e brancos – e não me animei a pedir a palavra. Com efeito, depois da intervenção de uma estudante negra, que se mostrava contrária aos brancos tomarem a palavra, e quem, em seguida, deixou a sala em sinal de protesto, concluí que seria inútil complicar ainda mais a situação... Porém, o discurso

⁴ Dos 1.547 alunos que, atualmente, cursam a graduação presencial na Unilab, 1.171 são de nacionalidade brasileira, enquanto que 304 provêm dos PALOPs (Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe) e 72 são oriundos de Timor Leste. Fonte: Unilab, Diretoria de Registro e Controle Acadêmico – DRCA (dados de fevereiro/2014: <http://www.unilab.edu.br/unilab-em-numeros/>).



da reitora me deixou uma impressão de incompletude. Sua fala estava permeada de conceitos oriundos das teses do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos sobre o “pensamento abissal” e os “epistemicídios” ocorridos no “Sul Global”, e era radicalmente contrária aos “mitos da democracia racial”.

Mas, apesar desse radicalismo, se se sabia claramente *contra o que se combate* (ou seja, contra os mitos da democracia racial), nada foi dito sobre a etapa estratégica a seguir, ou seja, sobre *para o que se combate*. Com efeito, uma vez vencidos os “mitos da democracia racial”, o que faremos? Exigiremos uma “verdadeira democracia racial”, como, aliás, oficialmente reivindicava o Movimento Negro Unificado até os anos 1980, ou demandaremos uma “democracia a-racial”? O que seria uma “verdadeira democracia racial”, senão uma situação em que as raças, em paralelo, fortalecer-se-iam nos planos social, econômico e cultural, isto é, um desenvolvimento separado, um “*apartheid progressista*”? Mas isso seria de fato possível no decorrer da história? Se as discriminações nas relações sociais racializadas diminuem, se as suas respectivas comunidades humanas atingem um grau substancial de igualdade, com ampla capacidade de interagir quando já não houvesse uma hierarquia socialmente discriminante, isto não teria como consequência obrigatória a generalização da mestiçagem e, por conseguinte, a chegada de uma democracia a-racial? (Mesmo se, por toda uma etapa histórica – duas, três, quatro gerações – esse declínio das raças possa, paradoxalmente, necessitar de uma política ativa de promoção das “raças” oprimidas⁵?) Não é o Brasil um país onde o “povão” se mestiçou intensamente, enquanto a burguesia se manteve branquíssima? Dito de outro modo: *circunscrita* à situação do povo, sua

⁵ Sem necessariamente ser um “essencialismo estratégico”, tal como propôs Gayatri Spivak e sendo, talvez, mais um “universalismo estratégico”, como contrapropôs Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001 (citado por Boris Buden, “L’universalisme stratégique: Dead concept walking. De la subalternité de la critique aujourd’hui”, Eipcp - European Institute for Progressive Cultural Policies, Viena, fevereiro 2007, <<http://eipcp.net/transversal/0607/buden/fr>>).





igualdade intrínseca provocou a mestiçagem, e se poderia pensar que uma igualdade ampliada provocaria uma mestiçagem generalizada. Ao que parece, a condenação – bastante necessária – do lusotropicalismo freyriano, que suavizou consideravelmente a segregação dos negros e índios, forjando uma imagem de um Brasil amável, onde já existiria uma “democracia étnica e social” (para respeitar a expressão exata de Gilberto Freyre), paralisou qualquer tentativa de delinear uma evolução de *declínio histórico* das “raças”.

Portanto, o não-dito vem à tona no que concerne ao objetivo estratégico da luta contra a racialização das relações sociais: fortalecimento da raças ou o seu desaparecimento dialético?

* * *



Com certeza, a problemática das “relações étnico-raciais” (relações sociais racializadas) que tomei como exemplo não resume *per se* todo o leque da multiculturalidade. No entanto, ela faz parte desse leque, e o caso brasileiro é bem típico para ilustrar a complexidade social. Aliás, um dos méritos do livro de L. Macagno é mostrar o quão impossível é fornecer respostas simples a hipóteses sobre assuntos complexos. Nesse quesito, o livro é bastante ambicioso ao ensejar, seguindo Fredrik Barth, “escrever sobre essas complexas matérias o mais simples e sobriamente que possamos” (p. 268) e, ao mesmo tempo, muito cauteloso (quase desencorajador), na medida em que o próprio autor argumenta que “O dilema multicultural poderá ser resolvido nos mais variados terrenos, mas nunca no relatório de pesquisa, no artigo científico, na reunião acadêmica, *no livro*” [grifo meu] (p. 270). Mas, então, para que escreveu um *livro*? Justamente, escreveu um livro não para “resolver” um assunto sempre encurralado entre tipos ideais teóricos e políticos, já que ambos utilizam as mesmas palavras com





sentidos bem diferentes (por exemplo, “cultura”). Escreveu um livro para advertir os intelectuais e para ajudá-los a pensar empiricamente as recíprocas relações entre ação e simbolização, e possibilitar que, quando algo de importante acontece na cena da ação multicultural, esse “algo” não os encontre demasiadamente distraídos. Este livro faz as vezes de vigia.

Gostaria de chamar a atenção sobre uma tese em particular que L. Macagno defende, sobretudo, nos dois últimos capítulos do livro: a de que a gênese ou o fortalecimento de uma identidade particular não impede a gênese ou o fortalecimento paralelo de uma pan-identidade ampliada. Tudo depende das trajetórias históricas das comunidades relacionadas a seus respectivos contextos. Se, num país africano, existe um Estado particularmente predador, que concentra a riqueza não só nas mãos de uma elite, mas nas de uma elite pertencente, predominantemente, a um determinado grupo étnico, pode muito bem ocorrer um processo de agudização das identidades étnicas locais, como resposta social identitária de protesto/proteção contra esse Estado. Isto obviamente obstaculizará o fortalecimento de uma identidade no âmbito da área pós-colonial, que foi imposta às populações tanto pelo ex-colonizador como pela elite “libertadora”, isto é, geralmente a área da antiga colônia abruptamente chamada de nação. No entanto, esta é apenas uma das possibilidades. Numa situação em que, ao contrário, o Estado promove o progresso social, as identidades locais podem constituir a forma de participação das populações na gênese da identidade nacional. Isto foi bem ilustrado pelo caso francês, no século XIX e no início do século XX: a identidade de aldeia foi a pedra angular da adesão à nação francesa pós-revolucionária⁶. O mesmo fenômeno pode se produzir no tocante a identidades étnicas distintas. Tomando novamente o caso francês, durante muito tempo não houve

⁶ Um exemplo clássico é o livro de Maurice Agulhon, *La République au village: Les populations du Var de la révolution à la IIe République*, Paris, Le Seuil, 1979 ; ver também Hubert Peres, “Individus entre village et nation. Une expérience identitaire dans la formation de la France républicaine”, tese, Universidade de Bordeaux, 1983.



uma expressão política de autonomia cultural ou política basca. Com certeza, a Revolução Francesa logo recusou a formação de um departamento (região) basco, demandado pelos delegados bascos. No entanto, a mesma revolução e, posteriormente, a República permitiram o progresso (escola gratuita, saúde, pontes, eletricidade etc.). Nessa altura, Paris se encontrava muito distante. A opressão étnica era real – é bom lembrar o aviso afixado nas escolas públicas, que ensinavam, todas, exclusivamente em francês: “É proibido escarrar e falar basco” (ou bretão etc.). No entanto, tal opressão era contrabalançada pelo progresso social, em razão do qual os pais se identificaram com o francês como língua da modernidade, empurrando seus filhos para aprender essa língua. Concretamente, a “pequena pátria” (basca) poderia muito bem viver e se exprimir dentro da “grande pátria” (francesa). Mas, com o decorrer dos anos, a rapidez dos transportes, a chegada de muitos residentes parisienses ricos à costa basca (e o aumento dos preços dos alojamentos, entre outras situações), o progresso na educação dos filhos – o que aumentou a sua capacidade de se expressar publicamente – e a diminuição do número dos falantes da língua basca desencadearam um descontentamento que provocou o nascimento, em 1960, do primeiro movimento abertzale (“patriota”) no País Basco do lado francês. Com a crise do capitalismo e do Estado social a partir de 1974 e, sobretudo, com a grande virada neoliberal dos anos 1990, a “troca” entre opressão étnica (“francização” do País Basco) e progresso social já não consegue funcionar, visto que o Estado é, doravante, incapaz de garanti-la. Assim, num contexto diferente, a dialética da “pequena pátria na grande pátria” teve e tem mais e mais dificuldades para funcionar. No entanto, ela pode voltar a funcionar, sobretudo se a opressão étnica diminuir.

Não é isso que, num contexto bem diferente, é verdade, constatada Lorenzo Macagno? A afirmação negra, isto é, a mobilização social de um segmento da população, não é mais do que uma forma de



afirmação à pertença nacional brasileira. De certa maneira, pode-se analisar os “rolezinhos”⁷ de 2014 também sob esse ângulo: sua reivindicação não é separatista; é claramente integracionista: *estamos aqui para ficar*.

* * *

Um prefácio não é o lugar para discutir todos os pontos de vista de um livro. No entanto, gostaria de salientar algumas questões levantadas pelo autor, a partir da minha própria experiência (a de um francês, que não vive em Paris, um historiador, um africanista, um marxista). L. Macagno distingue claramente a multiculturalidade (uma situação) do multiculturalismo (uma teoria, uma política). Essa distinção é obviamente necessária, mas mesmo assim alguns problemas permanecem. Por exemplo, será que a França “pós-colonial” é doravante um país “multicultural”? Se por “multicultural” entendemos a presença, num dado território, de várias heranças e expressões culturais, a resposta é afirmativa e penso que serão raríssimos os territórios do planeta que não possuem essa característica. Pois, a multiculturalidade seria algo geral; o que não é geral são as políticas atreladas a essa característica geral: existem muitos Estados que, na sua macronarrativa nacional, continuam a querer produzir o que o autor chama de “isomorfismo” (identificação exata entre uma língua, uma soberania e um território). Sim, muitos Estados – entre os quais, o Estado do meu país, onde, como já vimos, é proibido querer saber qual a proporção de negros e onde é proibido existirem escolas públicas em “línguas da França”⁸ que não sejam o francês.

⁷ “Rolezinho”, diminutivo de *rolê*. Em linguagem informal do Brasil, significa “fazer um pequeno passeio” ou “dar uma volta”. O termo adquiriu notoriedade em 2014, quando centenas de jovens das periferias das grandes cidades brasileiras, sobretudo São Paulo, promoveram encontros simultâneos, convocados através da rede social, principalmente em *shopping centers*. Devido à massividade que foram adquirindo, os “rolezinhos” começaram a ser alvo de uma crescente criminalização.

⁸ A expressão “línguas da França” (“*Langues de France*”) é a oficialmente usada para designar as línguas historicamente presentes no território da República, além do francês. Ela não designa as línguas das imigrações.





Este é um clássico do universalismo abstrato: “a lei *é igual* para todos”, isto é, impõe *uniformidade* a todos, a lei *decide* que a igualdade existe entre todos, que *o direito é a realidade* (por exemplo: por haver igualdade, deve haver uma só língua de alfabetização na França, o francês). É a recusa do universalismo concreto: “a lei *produz a igualdade* para todos”, isto é, ela parte das desigualdades ou diversidades reais para poder decidir medidas desiguais ou heterogêneas, a fim de combater essas desigualdades ou de não oprimir essas diversidades (por exemplo, *igualdade*: todo cidadão tem o direito de que seus filhos sejam alfabetizados na sua “língua da França”; *heterogeneidade* quanto às soluções: a existência de várias línguas de alfabetização nas escolas públicas é autorizada).

No entanto, quando se fala de multiculturalidade na França, o que se discute, quase sempre, é a situação resultante da presença, no território francês, de alguns milhões de trabalhadores oriundos das imigrações proletárias do mundo, pós-coloniais ou não. Esses trabalhadores obviamente chegam trazendo em suas bagagens pedaços das suas culturas nacionais. Mas isso criaria uma multiculturalidade na sociedade *francesa*? Penso que não. Se uma dada *sociedade* é multicultural, isto significa que nela convivem sistemas culturais inteiros distintos, várias “culturas” na longa duração. Ora, as condições das imigrações, pelo menos até hoje, nunca permitiram na França a perpetuação de sistemas culturais inteiros. O fato de ser muçulmano – terceira religião na França – não impede em nada que este adote elementos fortemente característicos da cultura francesa (ela mesma, desde sempre, mestiça como toda cultura). Apesar dos discursos da extrema-direita francesa sobre a natureza “inassimilável” de algumas imigrações (as que não são cristãs), a longa trajetória (três gerações) de todas as imigrações vai no sentido da integração e até mesmo da assimilação/desaparecimento. Nunca uma imigração produziu na França a formação de uma minoria nacional perene. Isto





não significa que os elementos culturais dessas imigrações desapareçam; tão somente deixaram de ser uma pertença específica a segmentos particulares para permearem a *totalidade da cultura francesa* (hoje em dia, as pizzas ex-italianas, o cuscuz ex-árabe e obviamente o *foie gras* de origem egípcia e austro-húngara são 100% franceses). Pois, não direi que a sociedade francesa como tal é multicultural: e se for, não será em virtude das características geralmente apontadas, mas em razão de outras.

Se houver, na França, um sistema cultural inteiro capaz de coexistir com a cultura francesa, é o da cultura anglo-saxônica (se é que uma tal cultura existe nesse nível de generalização!). E, localmente, são os sistemas culturais das antigas nações minoritárias que lutam pela sua sobrevivência (País Basco, Bretanha, Córsega, Occitânia). Seria esta a verdadeira multiculturalidade, esquecida e negada.

Obviamente, tudo isso tem consequências políticas. Até hoje, nenhum governo francês aceitou assinar a Carta europeia das línguas minoritárias ou regionais, pela suposta razão de que tal assinatura o obrigaria a reconhecer um “grupo” que não fosse o grupo da nação francesa como um todo. É por isso que, constitucionalmente, é muito mais fácil aceitar os estrangeiros (destinados a desaparecer e que, precisamente porque são estrangeiros, não colocam em xeque o imaginário nacional francês) do que esses “outros franceses” (os Bascos, os Córsegos etc.), que, pela sua simples existência, contestam o isomorfismo nacional francês. O “Conselho representativo das associações negras da França” (CRAN), que se reuniu, pela primeira vez, em novembro de 2005, foi muitas vezes mal acolhido, inclusive pelas correntes de esquerda e até pelas associações de solidariedade aos imigrantes (o imigrante podia ser negro, mas o que é isso de ser negro *tout court?*).

Entretanto, no Brasil a situação também não é tão simples como as “relações étnico-raciais” aparentam ser. Farei a mesma pergunta que fiz em relação à França, mesmo que, no caso brasileiro, possa parecer um sacrilégio fazê-la: será que o Brasil é multicultural?





Uma resposta afirmativa parece óbvia. No entanto, mais uma vez, ela seria tão simples? Há uma “cultura negra”? Não seria mais apropriado responder: “há pessoas e comunidades brasileiras negras historicamente discriminadas que possuem uma cultura e que devem ser promovidas”? Será que a essencialização paradoxalmente eurocêntrica⁹ do “Afro-Brasil” corresponde à realidade vivida pelas pessoas negras desse país? Um homem negro que caminha pela rua se considera “afro-brasileiro”? Ainda continuamos a chamar os primeiros imigrantes de “lusobrasileiro”, “nipobrasileiro”, “germanobrasileiro”, “italobrasileiro”, quatro ou dez gerações após a sua chegada? Então, por que se continua a empregar a expressão “afro-brasileiro” gerações após a chegada dos seus antepassados africanos? Qual é a diferença entre os descendentes dos europeus e os dos escravos? A discriminação racializada, obviamente! Mas a discriminação não impede em nada (e até obriga) a modificação das identidades no decorrer das gerações. Pois, o que mantém eternamente o “afro-” no caso dos negros brasileiros? Seria o sangue o que sempre manteria essa dimensão? No entanto, isto seria uma visão racial e até racista. Mas afinal quem é que utiliza o termo “afro-brasileiro”? Mais uma vez, será que a esmagadora maioria das pessoas negras brasileiras, se fossem interrogadas na rua, definir-se-iam assim? Os censos e pesquisas estatísticas fornecem uma resposta negativa. “Afro-Brasil” não é mais do que uma expressão da militância política. Inclusive, existem hoje antropólogos que se recusam a qualificar o candomblé – que não existe na África – como religião afro-brasileira, definindo-o, pois, como religião *brasileira* ou *americana*, porque *produzida* (e não trazida) em

⁹ A expressão brasileira “afro-brasileiro” ou a norte-americana “African American” foram obviamente forjadas através da imitação da história das outras comunidades que formaram esses países, oriundas de nações já constituídas da Europa ou da Ásia. Ao lado dos *Italian-Americans*, dos *Polish-Americans*, dos *Jewish-Americans*, dos *Chinese-Americans* etc., a necessidade de dignidade terminou por impor os *African-Americans*, isto é, a exemplo do mesmo tipo de designação, principalmente europeia. Contudo, as histórias da vinda dos escravos (de vários lugares em África e espalhados, mais tarde, nas fazendas, empresas e casas dos senhores) e dos imigrantes europeus (vindos de nações já delimitadas e constituídas) são completamente diferentes.





solo americano, com bases doravante bastante longínquas da herança africana e com muita influência cristã¹⁰. Isto é: a história trouxe os escravos africanos, a discriminação produziu os negros com o seu sentimento de comunidade e de vivência própria. Isto não impede que pedaços inteiros de cultura negra integrem a *totalidade* da cultura nacional brasileira. Com efeito, será que essa herança cultural africana/negra está presente somente na população negra? Faço todas essas perguntas porque não responderei à pergunta “Será que a sociedade brasileira é multicultural?”, já que não tenho a resposta a ela e me sinto incapaz de descobri-la. Do que tenho certeza é que a resposta não é tão simples tal como o discurso militante pode dar a impressão de ser. Se é bem conhecido e comprovado que a segregação no Brasil é indissolúvelmente social e “racial” (racializada), isto não basta, em si, para dizermos que coexistem uma cultura euro-branca e uma cultura afro-negra no país, como se não houvesse uma interpenetração mútua massiva, cujo produto é a cultura nacional.

O que é certo é que não se fala de multiculturalidade e de política multiculturalista no Brasil, quando a população é oriunda de portugueses, galegos, castelhanos, italianos, alemães, austríacos, gregos, judeus de várias origens, sírio-libaneses, japoneses, chineses (incluído os chineses de Moçambique pesquisados por Macagno) e de africanos de um grande número de nações pré-coloniais (cuja história foi muitíssimo reduzida a “duas” origens, “banto” e “ioruba”). Não, não é por isso que se fala de multiculturalidade na cultura nacional brasileira! Quando se fala de multiculturalidade, é porque há... “brancos” e “negros”. Nesse aspecto, a suspeita de Giovanni Sartori reproduzida por Lorenzo Macagno (p. 149) parece ter fundamento:

¹⁰ Veja-se, por exemplo, Emmanuelle Kadya Tall. *Le Candomblé de Bahia: Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*. Paris: Le Cerf, 2012. Embora não fale precisamente de “religião americana”, E. Kadya Tall fornece todos os elementos para demonstrar o abismo existente entre as religiões africanas e o candomblé (obviamente, a relação é mais forte no caso do vodu, principalmente no Haiti).





Por que razão dizer multiculturalismo? Na verdade, “cultura” é uma palavra que soa bem, ao passo que substituí-la por “raça” e dizer “multirracismo” soaria mal. O multiculturalismo é também, especialmente entre os seus seguidores mais empedernidos, racista. Mas não comete o erro de se reconhecer como tal. Por outro lado, em vez de dizer multirracial, poderíamos dizer multiétnico. Qual é a diferença?

Penso que, de um ponto de vista geral, Sartori exagera, já que, em vez de “multirracismo”, seria mais apropriado empregar “multirracialismo” (não são racistas, mesmo que “multirracistas”, todos aqueles que aplicam políticas multiculturalistas). E também porque, se um multiculturalismo como política for relativo a uma verdadeira situação de multiculturalidade, se grupos distintos existem com culturas próprias distintas, não se deve negá-los, considerando-os como uma mera coleção de indivíduos sem ligação entre si e unidos somente pelo nível superior da “nação”. Nisso encontraríamos novamente o universalismo abstrato já citado. No entanto, no caso particular do Brasil, onde não se fala de multiculturalismo em virtude da grande variedade de culturas nacionais originárias que integraram a formação da cultura nacional, mas em razão da existência de “brancos” e “negros”, a suspeita de Sartori merece atenção.

* * *

Aliás, como muito bem diz Lorenzo Macagno, o debate multicultural deve sempre ser confrontado com as medidas concretas propostas, com as reivindicações manifestadas, visto que nunca a teorização, nunca um “livro” serão suficientes para resolver o problema. Deste ponto de vista, é muito interessante comparar as reivindicações dos negros com as dos indígenas. Por razões certamente diversas, a história e as culturas indígenas não tinham sido integradas na lei de



2003; mas, pelo menos uma das razões para essa não inclusão é que não havia um movimento social indígena que fosse “portador” da reivindicação relativa aos programas das escolas brasileiras. Da mesma maneira, não houve um movimento social indígena que reivindicasse cotas nas universidades (mesmo que, muitas vezes, as universidades pró-cotas tenham contemplado positivamente essa “não reivindicação” indígena). Quanto a isso, entra em cena a fraqueza global do movimento social indígena, mobilizado, sobretudo, na defesa das terras. Mas isto não é tudo; o que ocorre é que as reivindicações dos negros são todas, na prática, sempre integracionistas: a inclusão da história do Negro e da África nos programas escolares é para que ela faça parte da história da nação; as cotas, mesmo quando são definidas unicamente como “raciais” (e não como “sociais e raciais”) em nada são “divisionistas”, já que pedem para *entrar*; a luta contra a violência assassina da Polícia Militar contra a juventude negra pobre é em defesa do direito geral dos cidadãos. Em contrapartida, começam a se exprimir reivindicações indígenas por escolas e universidades bilíngues *para as populações índias*: historicamente, isto faz parte da grande família das reivindicações pela “autonomia cultural indígena”, muito mais desenvolvidas no México, no Chile e nas Américas andinas. Não se trata, obviamente, de uma reivindicação politicamente separatista, mas da demanda de estruturas específicas para os indígenas, que sejam geridas por eles. Não se trata de entrar na sociedade (pós-) colonial, mas de estar ao lado, numa sociedade indígena promovida – a “entrada” sendo no nível superior, o nível da nação geral. O movimento negro nunca reivindicou coisa semelhante, porque a situação social dos descendentes dos escravos foi de inclusão violenta na sociedade colonial (a dos colonizadores), e não de marginalização na sociedade colonizada (a dos indígenas). No entanto, nos Estados Unidos, lembra Macagno, uma parte do movimento negro chegou até o ponto de reivindicar um Estado negro separado: mas, qual foi a representatividade e a operacionalidade de tal posição? Pode-se pen-

sar que a repressão violenta do poder branco e capitalista não foi a única razão do fracasso de tal proposta. Simplesmente, ela não correspondia à inserção social da população negra na sociedade americana. Talvez, se o Brasil fosse, *como sociedade*, multicultural, o seria mais na relação “Brasil (pós)colonial”/“Brasil indígena” do que na relação “Brasil branco”/ “Brasil negro”. A grande diversidade de heranças culturais no Brasil é óbvia e seria ridículo subestimá-las. Foram elas que, com particular nitidez, depois do modernismo e do “antropofagismo” cultural, produziram a cultura colonial-nacional brasileira através de um gigantesco processo de crioulização¹¹, que ultrapassou uma mera multiculturalidade, uma vez que se trata de uma nova unidade. No entanto, exatamente por causa da relação colonial que se manteve, essa crioulização não contemplou as comunidades indígenas que mantiveram uma existência própria¹². Logo, a multiculturalidade do Brasil não seria aquela da qual se fala quase sempre...

Lorenzo Macagno cita uma circular de 2002 bastante interessante de uma organização da União Europeia, a *European Commission against Racism and Intolerance* (ECRI), a propósito de Portugal (p. 157). Nesse período, Portugal já tinha se tornado um país de imigração, em vez da sua tradicional situação de país de emigração, com comunidades brasileira, guineense, caboverdeana, moldava e ucrâniana bastante importantes; tampouco tinha recomeçado a corrente atual de emigração ligada à grave crise que o país atravessa. Obviamente, havia problemas de integração no país e a ECRI aconselhava o seguinte:

Em termos mais gerais, recomenda que uma ênfase crescente na noção de Portugal como uma sociedade multicultural pode melhorar as chances de todos os imigrantes para que usufruam de oportunidades iguais genuínas na sociedade, qualquer que seja sua origem.

¹¹ ... no sentido que este conceito possui nos escritos dos antropólogos.

¹² Não ignoro, obviamente, que a maioria das populações indígenas integraram-se à sociedade colonial numa posição subalterna, mestiçando-se com as camadas pobres da população colonial e, em alguns casos, desaparecendo progressivamente como tal.



Não sabemos quais medidas concretas eram propostas, mas a minha reação imediata, após a leitura dessa passagem, foi dizer: não! Portugal não é uma sociedade multicultural. Não se pode compará-lo com o Canadá, um Estado fundado por duas nações coloniais (inglesa e francesa), e que submeteu as nações indígenas. O Canadá é uma sociedade multicultural na medida em que é *historicamente* uma nação de nações (voltaremos a isto depois). A nação portuguesa, no que concerne à identidade, não é multicultural, mesmo que obviamente sofra, neste mundo globalizado, de muitíssimas influências culturais exteriores. Mesmo que exista no país uma política de promoção das culturas dos imigrantes por isso ser bom para a sua integração, essas culturas não são portuguesas, são estrangeiras: *não é a sociedade portuguesa que é multicultural*. Uma política que deixaria de considerar estrangeiras as culturas das imigrações, passando a considerá-las “portuguesas” (no sentido de pertencer à sociedade portuguesa, doravante multicultural) e, pois, que lhes atribuiria exatamente a mesma importância legal concedida à cultura portuguesa (se a expressão “sociedade multicultural” tiver um sentido: por exemplo, escolas públicas em ucraniano), provocaria rapidamente um aumento, no país, do racismo anti-estrangeiro, sem favorecer em nada a integração dos imigrantes e dos seus filhos, mantendo-os num gueto monocultural de origem. O que acabei de escrever não significa em absoluto que uma política progressista não deve tomar medidas em defesa dos direitos culturais dos migrantes: por exemplo, é comprovado que o ensino das línguas e das culturas de origem aos filhos de imigrantes nas escolas públicas que frequentam, e onde aprendem a língua do país de acolhimento, auxilia a sua aproximação da cultura desse país, auxilia a sua integração. O que quero dizer é que o conceito de multiculturalidade, ao qualificar uma sociedade inteira, deveria ser empregado com prudência. O que é estrangeiro num país não qualifica a cultura nacional deste país. Quanto à política de defesa dos direitos culturais dos migrantes numa



sociedade que não é multicultural, talvez fosse mais exato qualificá-la de “política de igualdade” do que de “política multiculturalista”. Nunca se deve esquecer que o famoso “direito à diferença”, quando transcrito na prática, significa a “diferença do direito”, isto é, uma política de pluralismo jurídico de grupos, tal como existia no Império Otomano. Isto não é sinônimo de uma política de igualdade. Em contrapartida, deve-se reconhecer que muitas vezes o que é chamado de política de igualdade é, na realidade, uma política de uniformidade, uma política de universalismo abstrato. Logo, talvez a verdadeira batalha seja entre o universalismo abstrato e o universalismo concreto, muito mais do que entre o universalismo *tout court* e o multiculturalismo (ou “diversalismo”, “pluriversalismo”, como dizem alguns autores “descoloniais”).

Vale a pena voltar ao caso canadense, longamente analisado por Macagno no capítulo 4. O autor diz com razão que “[no Canadá] o multiculturalismo constituiu, a partir de 1971, uma *política* deliberada e sistematicamente aplicada” [grifo meu] (p. 107). A expressão política é incontestável, mas é possível discutir o porquê de tal adoção e os seus objetivos. Nesse período, havia um aumento muito expressivo do sentimento identitário quebequense. Ora, a resposta do Estado federal não foi o reconhecimento da natureza histórica de Quebec como “sociedade distinta”, mas a tentativa de integrá-lo como uma identidade a mais da “nação federal”, ao lado das imigrações mais recentes – húngara, grega, senegalesa. Por conseguinte, o multiculturalismo político federal canadense também foi e é, paradoxalmente, uma expressão *soft* do nacionalismo anglo-canadense, que, por ser a “norma”, nunca se define como tal. Não é por ser “francês” (e, pois, mais ou menos jacobino) que Quebec sempre desconfiou desse multiculturalismo. Ao contrário, essa desconfiança nasce do fato de Quebec não ser reconhecido como uma das duas nações fundadoras desse país colonial. Em contrapartida, a hostilidade do Estado provincial quebequense em relação à diversidade cultural explica o fracasso dos



dois referendos sobre a independência: os franco-canadenses votaram majoritariamente a favor, mas as minorias anglófonas, índias e inuítes votaram, elas, em bloco, contra. Isto, em duas ocasiões, gerou na província uma ligeira maioria hostil à independência, sendo que as minorias não francófonas apoiaram a manutenção do federalismo, percebido como uma garantia de proteção contra o assimilacionismo quebequense. Assim, ao mesmo tempo em que o multiculturalismo do Canadá federal pode esconder o nacionalismo de uma só etnia, a ausência de uma política de diversidade em Quebec explica o fracasso da afirmação política da sua própria identidade...

* * *

Antes de finalizar, gostaria de discutir só mais um ponto. Na sua análise sobre a relação entre o pós-modernismo e o multiculturalismo, Macagno cita várias vezes autores que afirmam que o multiculturalismo, nascido do pós-modernismo (por causa do recuo das macronarrativas nacionais ou classistas), exprimiu o enfraquecimento da legitimidade dos Estados e da hegemonia da cultura dominante nos países capitalistas avançados. Macagno não diz claramente se concorda ou não com essa tese, apresentando-a cuidadosamente, como sempre faz neste livro, capítulo a capítulo, quando concede a palavra aos autores antes de discuti-los. Mas, permito-me aqui duvidar disso. Reivindicações multiculturalistas, de uma certa maneira, têm exprimido sim uma contestação a um certo modelo de Estado-Nação, não só por causa do seu isomorfismo (como na França), mas também como uma tentativa de “autogestão” de comunidades frente a um Estado que já não garante o progresso social – na França, ouve-se muito que se Paris ou Bruxelas não são mais capazes de resolver os problemas, é melhor gerir a situação *localmente*, e essa *localidade* possui uma identidade própria. O multiculturalismo é, pois, uma das manifestações da crise da



República social/Estado-Providência. Mas será, concomitantemente, uma expressão de um enfraquecimento da cultura dominante? Há quem pense, ao contrário, que o multiculturalismo foi uma resposta neoliberal da cultura dominante contra os movimentos sociais: a “diversidade” contra a “igualdade”.

De qualquer maneira, lembrarei a tese central do livro de Lorenzo Macagno: a diversidade cultural não pode existir fora de um quadro social mais global, com o qual interage permanentemente; e esse quadro é, muitas vezes, nacional. É por isso que não há contradição entre a expressão de identidades distintas e a inserção numa cultura nacional. Inclusive, no caso brasileiro, diz o autor, a reivindicação de uma identidade particular é outra maneira de reivindicar o pertencimento ao quadro nacional. É por isso que as macronarrativas são como as bruxas do provérbio galego: *eu non creo nas meigas, mais habelas hainas* (Eu não acredito em bruxas, mas que elas existem, existem!).

Anos atrás, encontrava-me em férias com meus filhos (àquela época, ainda crianças) nos Estados Unidos. Um dia, olhando para a vitrine de uma loja, deparei-me com dezenas e dezenas de bonecas Barbie. Todas elas eram brancas e tinham nomes bem americanos. Num dado momento, avistei uma Barbie belíssima, que era negra. Qual o nome dela? “Multicultural Barbie”¹³. O multicultural é o Outro. Isso prova que, neste mundo globalizado, as normas e as suas macronarrativas permanecem bem vivas.

Bordeaux, 26 de março de 2014.

¹³ Escrevendo este artigo, quis verificar na internet se a situação tinha mudado. Uma pequena visita ao site “Multicultural Barbies & Friends” é bem interessante. A grande maioria das “Multicultural Barbies” são negras ou amarelas, e algumas “Friends” são brancas, mas não americanas brancas. O multicultural é aquele que não faz parte da norma.