

MULTICULTURALISMO E SEGURANÇA SOCIETAL

José Pedro Teixeira Fernandes

QUANDO, ALGUM TEMPO ATRÁS, A JUGOSLÁVIA COMEÇOU O SEU DESLIZE INEXORÁVEL PARA O HORROR, UMA NOTÍCIA DA CBC RELATAVA QUE UM NÚMERO ESTIMADO EM 250 DESCENDENTES DE EMIGRANTES CROATAS, JOVENS COM CORPO ROBUSTO E MENTE SÁ, DEIXARAM O PAÍS PARA PEGAR EM ARMAS EM DEFESA DA CROÁCIA. A NOTÍCIA LEVANTAVA DE IMEDIATO UMA QUESTÃO: COMO É QUE ESTES JOVENS SE DEFINIAM A SI PRÓPRIOS? COMO CROATAS OU CROATAS-CANADIANOS? COMO CANADIANOS DE DESCENDÊNCIA CROATA, OU CROATAS NASCIDOS NO CANADÁ? É SERIA INTERESSANTE SABER QUE PAÍS ESCOLHERIAM SE UM DIA FOSSEM OBRIGADOS A ISSO: A TERRA DOS SEUS PAIS, PELA QUAL ESCOLHERAM LUTAR, OU A TERRA DO SEU NASCIMENTO, DA QUAL ESCOLHERAM PARTIR? [...] ABANDONAR O SEU PAÍS PARA SE EMPENHAR NUMA BATALHA NA TERRA DOS SEUS ANTEPASSADOS, NÃO POR IDEAIS INTELECTUAIS MAS RACIAIS, REVELA, NA MELHOR DAS HIPÓTESES, LEALDADES DIVIDIDAS ENTRE O PAÍS E A ETNICIDADE [...] LEALDADES DIVIDIDAS REVELAM UMA ALMA DIVIDIDA, UM PAÍS DIVIDIDO. ESTES JOVENS CANADIANOS DE DESCENDÊNCIA CROATA NÃO ESTÃO SOZINHOS NA SUA LEALDADE ADULTERADA AO CANADÁ. OUTROS TAMBÉM ACHAM IMPOSSÍVEL EFECTUAR UM COMPROMISSO SINCERO COM A NOVA TERRA, OS NOVOS IDEAIS, A NOVA MANEIRA DE OLHAR A VIDA.

Neil Bissoondath¹

Neste artigo propomo-nos abordar a complexa teia de relações que se pode estabelecer entre o multiculturalismo e a segurança societal nas sociedades democráticas, pluralistas e abertas da Europa/Ocidente, tendo, para o efeito, delineado o seguinte percurso analítico: (i) clarificação conceptual do multiculturalismo nos sentidos descritivo e prescritivo do conceito; (ii) análise do multiculturalismo enquanto ideologia e política pública que promove as políticas de reconhecimento e/ou da diferença, bem como das suas repercussões sobre a concepção liberal e igualitária de cidadania, que remete as diferenças culturais para a esfera privada; (iii) discussão das potenciais consequências do multiculturalismo ao nível da segurança societal nas sociedades abertas, tentando avaliar em que medida existe um risco real de ruptura e/ou implosão, por desagregação das instituições, práticas e valores que as suportam e estabilizam, com algumas referências empíricas aos casos do Canadá, Reino Unido e França e às comunidades muçulmanas que vivem nestes países.

O QUE É O MULTICULTURALISMO

Antes de mais, vamos começar por efectuar uma breve resenha histórica sobre o uso da palavra «multiculturalismo» que hoje está definitivamente implantado na linguagem académica das «disciplinas culturais» (Antropologia, Sociologia, Estudos Culturais, Ciências da Educação, etc.) e do discurso político, para depois clarificarmos conceptualmente o(s) seu(s) conteúdo(s). Tanto quanto se sabe, a sua utilização é relativamente

recente tendo ocorrido pela primeira vez na língua inglesa em meados do século XX (o primeiro registo do seu uso data de 1941). Por sua vez, na transição dos anos 60 para os anos 70 do século XX o «multiculturalismo» surgiu na linguagem oficial do Canadá e na Austrália, para designar as políticas públicas que tinham por objectivo valorizar e/ou promover a diversidade cultural². Nessa mesma época, iniciaram-se igualmente políticas públicas que podem ser qualificadas como «multiculturais» noutros países anglo-saxónicos, como o Reino Unido, a Nova Zelândia e os EUA. Fora do mundo anglo-saxónico surgiram ainda políticas similares em países como a Holanda, embora o uso oficial dessa designação seja mais tardio.

Em termos conceptuais, importa notar que o «multiculturalismo» é um termo polissémico e que existem, pelo menos, dois sentidos diferentes em que este pode ser utilizado. Um primeiro sentido é *descritivo* e reporta a um facto da vida humana e social, que é a diversidade cultural, étnica e religiosa que se pode observar no tecido social, ou seja, um certo cosmopolitismo que actualmente é fácil de reconhecer em qualquer grande cidade da Europa e da América do Norte. Um segundo sentido é *prescritivo* e está associado às chamadas políticas de reconhecimento da identidade e/ou da diferença que os poderes públicos prosseguem, ou deveriam prosseguir, segundo os seus defensores, em nome dos grupos minoritários e/ou «subalternos». Devido a estes dois significados divergentes, há uma ambiguidade discursiva que vale a pena desde já realçar: enquanto a maior parte da opinião pública interpreta o uso da palavra «multiculturalismo» no sentido *descritivo* do conceito, o que está em causa nesta análise é essencialmente o sentido *prescritivo* do mesmo. Quanto ao multiculturalismo como política de reconhecimento e/ou da diferença – quer dizer, o multiculturalismo no sentido *prescritivo* do conceito – é um produto estreitamente associado ao universo cultural anglo-saxónico. Mas, visto que se trata de política(s) pública(s), que ideias e/ou ideologias sustentam e prescrevem esta opção política que se pretende afirmar como alternativa face à concepção liberal e igualitária de cidadania?

Num conjunto de ensaios originalmente editado sobre o título *Multiculturalism*, o professor de Filosofia e de Ciência Política da Universidade McGill, em Montreal, no Canadá, Charles Taylor³, refere que aquilo que actualmente no discurso político se designa por «multiculturalismo» é um processo que teve a sua origem na necessidade ou na exigência de reconhecimento, e que se faz sentir sob determinadas formas, mais ou menos ligadas à acção 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 como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais 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 *incorrecto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas

serem realmente prejudicados, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorrecto podem afectar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe.»

Apesar desta formulação de Charles Taylor ser bastante difundida, o multiculturalismo não é propriamente sustentado por um corpo teórico homogéneo, existindo diferentes sensibilidades teóricas que podem, de uma forma bastante simplificada, ser agrupadas em duas grandes versões, as quais vamos designar, respectivamente, por versão «marxista-cultural»/pós-moderna⁴ e por versão liberal/«cidadania diferenciada».

A ABORDAGEM MARXISTA-CULTURAL/PÓS-MODERNA

As origens do multiculturalismo na versão «marxista-cultural»/pós-moderna são-nos explicadas por um dos seus mais entusiásticos proponentes, Douglas Kellner, que detém a cátedra de Filosofia da Educação na Universidade da Califórnia. Num artigo intitulado «Cultural studies, multiculturalism, and media culture» (Estudos culturais, multiculturalismo e cultura dos media), este analisa a «convergência de interesses» entre os Estudos Culturais e o multiculturalismo, explicando-nos os objectivos 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.»⁵

Para um público europeu normalmente pouco familiarizado com as políticas públicas do multiculturalismo – a grandes excepções são, sobretudo, o Reino Unido e a Holanda –, este discurso de Douglas Kellner provavelmente parecerá bastante estranho, até porque a ideia que normalmente este tem do multiculturalismo está associada ao já referido sentido descritivo do conceito, que é o de diversidade cultural e de cosmopolitismo. Todavia, conforme fizemos notar, não é isso que está essencialmente em causa no multiculturalismo enquanto política pública, o qual tem por objectivo a implementação

na sociedade de uma determinada visão política, sendo esta, naturalmente, o produto implícito ou explícito de determinadas concepções ideológicas⁶. Mas, quais são, mais concretamente, os fundamentos ideológicos dessa visão política? Num outro *paper* académico, Douglas Kellner dá-nos algumas pistas para uma «genealogia» do multiculturalismo. 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 Frederic 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 trajectória dos Estudos Culturais e para compreender as suas diversas formas e tipos na presente época.»⁷

Conforme se pode verificar pelo exposto, os Estudos Culturais britânicos de matriz «marxista-cultural» da «Escola de Birmingham», serviram de modelo à grande maioria dos cursos de Estudos Culturais que se desenvolveram um pouco por todo o universo académico anglo-saxónico. Nos últimos tempos, estes passaram a centrar-se numa problemática que «pode ser designada como pós-moderna», ou seja, passaram a ter como objecto de interesses as «formas pós-modernas de políticas de identidade»⁸. Quer dizer, nas próprias palavras de Douglas Kellner, os Estudos Culturais e a necessidade de políticas de identidade ou políticas multiculturais – que os referidos estudos tentam justificar com a sua «autoridade académico-científica» e promover junto dos decisores políticos estaduais –, são hoje a transformação e/ou prolongamento das «políticas socialistas revolucionárias» do passado, de matriz «marxista-cultural». Estas raízes ideológicas do multiculturalismo e das políticas de identidade e/ou da diferença estão também perfeitamente evidentes no contributo de Iris Marion Young para a teoria do multiculturalismo, feito a partir da Filosofia Política e de uma (re)formulação radical da concepção de justiça. No seu livro *Justice and the Politics of Difference* (A Justiça e a Política da Diferença, 1990), esta professora da Universidade de Chicago começou por referir-se aos diversos pensadores que ajudaram a moldar o seu trabalho sob os cânones do pós-estruturalismo/pós-modernismo (Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Julia Kristeva, Theodor Adorno, Luce Irigaray e outros). Assim, na esteira destes, demarca-se do conceito de justiça de pendor universalista, típico da modernidade, e das suas ideias de imparcialidade e bem comum, 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 adoptar, 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 »contra-ocorrências« [counterfactuals], 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.»⁹

Como facilmente se pode ver, 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, legitimando a sua autoridade. Na sua crítica ao que esta chama «paradigma distributivo» da justiça e às teorias liberais sobre a mesma – de John Rawls, W. G. Runciman, Bruce Ackerman, etc. – esta autora considera que o principal problema da justiça não é distributivo (riqueza, acesso a bens e a serviços, etc.), mas está sobretudo relacionado com a eliminação da «opressão e da dominação institucionalizada»¹⁰, 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 *media*¹¹. Por sua vez, mais à frente, no segundo capítulo do seu livro, intitulado *Five faces of oppression* (Cinco rostos da opressão), Iris Marion Young faz notar que, apesar da discordância de muitos, considera apropriado o uso da palavra «opressão» para designar a injustiça social. Ainda em relação à «opressão», afirma que estamos perante um «conceito estrutural» que resulta das estruturas sociais e de decisão instituídas nas sociedades capitalistas, explicando desta maneira o funcionamento «opressivo» dessas 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 acções 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.»¹²

Analisando aquilo que considera serem os «cinco rostos da opressão» – a exploração, a marginalização, a falta de poder, a violência e o imperialismo cultural –, refere-se assim a este último:

«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 um grupo é estereotipado 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, objectivos e realizações dos grupos. Muitas vezes sem o dizerem, os grupos dominantes projectam a sua própria experiência como representativa da humanidade enquanto tal.»¹³

Iris Marion Young rejeita ainda um «ideal de justiça que define a libertação como transcendência das diferenças de grupo» que esta qualifica como sendo um «ideal de assimilação que usualmente promove o tratamento igual como o primeiro princípio de justiça»¹⁴. A alternativa que esta propõe é a da *politics of difference* (política da diferença) com os seguintes objectivos 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 “efectuá-las” [*make it*] num mundo branco, anglo-saxónico e masculino. A política da diferença insiste na libertação completa dos negros, mulheres, e índios americanos [...]»¹⁵

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 objectiva transcultural, quer dizer, de uma verdade comum às diferentes culturas. 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 os «oprimidos», ou seja, os diversos grupos minoritários existentes na sociedade.

A ABORDAGEM LIBERAL

Há uma outra versão do multiculturalismo – a versão liberal/«cidadania diferenciada» – que se considera filiada na tradição liberal anglo-saxónica (neste contexto, «liberal» é um rótulo político abrangente que se define sobretudo por oposição a conservador). O seu mais mediático intérprete é um filósofo canadiano de origem checa, Will Kymlicka, que já leccionou nas universidades de Toronto e Otava, no Canadá, bem como na Universidade de Princeton, nos EUA, e no Instituto Universitário Europeu de Florença, tendo sido qualificado pelo *Wall Street Journal* como «o guru global do multiculturalismo»¹⁶. Will Kymlicka sustenta ter elaborado uma inovadora teoria liberal do multiculturalismo e uma nova concepção de «cidadania diferenciada», mais ou menos derivada (na realidade bastante modificada), da teoria da justiça do filósofo norte-americano John Rawls.

Entre os vários trabalhos que este filósofo já produziu sobre o multiculturalismo talvez o mais importante seja *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights* (A Cidadania Multicultural. Uma Teoria Liberal dos Direitos das Minorias, 1995). Na Europa, este livro foi traduzido e editado para o público francófono em 2001 (habitualmente bastante céptico quanto às virtudes do multiculturalismo à *la anglo-saxonne*), surgindo com um prefácio novo, especialmente escrito para essa mesma edição. Nesse texto, Kymlicka começa por tentar demarcar-se da ligação entre o multiculturalismo e o «politicamente correcto» (e da imagem negativa que projecta sobre as suas próprias ideias), afirmando o seguinte:

«[...] importa distinguir o multiculturalismo daquilo que por vezes se chama o politicamente correcto (*political correctness*). Devido às exigências do politicamente correcto, será necessário evitar dizer ou fazer tudo o que possa constituir um atentado à dignidade de indivíduos ou de grupos, nomeadamente de minorias e de grupos desfavorecidos. O politicamente correcto requer, evidentemente, uma boa dose de autocensura, talvez até de censura jurídica. Mas pode acabar por levar a coisas absurdas, como quando alguns pedem que se retire dos programas escolares algumas peças de Shakespeare porque se podem encontrar aí preconceitos étnicos [...] Uma tal atitude não tem relação com o tipo de multiculturalismo que eu apresento neste livro e que é praticado nas democracias ocidentais.»¹⁷

Em seguida, Will Kymlicka faz a apologia das suas próprias concepções, as quais designa por «novas concepções do Estado e da cidadania», por oposição às «velhas» concepções da cidadania que na Europa ainda tendem a prevalecer, sobretudo em países como a França e a Grécia que se lhe têm oposto com grande tenacidade, na sua opinião injustificadamente:

«De todos os países da Europa Ocidental, a França e a Grécia são os países que mais se opõem às novas concepções do Estado e da cidadania. Para avaliar essa oposição basta ver a forte rejeição que se manifestou neste país (a França), a certas formas de reconhecimento de minorias que iam no sentido de um multiculturalismo da emigração (por exemplo,

na altura do caso do véu islâmico) e de um federalismo multinacional (por exemplo, no que se refere à autonomia territorial da Córsega); formas de reconhecimento que, noutros países, se poderia pensar que avançariam por si mesmas.»

E, acrescenta ainda, «é pouco provável que esta profunda antipatia em relação às concepções do multiculturalismo da emigração e do federalismo multinacional desapareça da França num futuro próximo. Mas, no longo prazo, percebem-se, apesar de tudo, sinais de evolução: de facto, começam a ser questionados os antigos tabus relativos à *laïcité* [...]»¹⁸

Quanto às características principais da sua teoria da justiça podem-se apontar, muito resumidamente, as seguintes ideias que estruturam a concepção de «cidadania multicultural». Em primeiro lugar, Kymlicka sustenta que não só os direitos dos indivíduos como os direitos dos grupos fazem parte do legado do pensamento liberal (ou, pelo menos, podem também ser vistos como admissíveis dentro do liberalismo), sendo até necessários para implementar a liberdade e a igualdade. Neste contexto, efectua uma distinção entre dois grandes tipos de grupos étnico-culturais: (i) as minorias nacionais que se podem encontrar em estados de tipo multinacional; (ii) os diferentes grupos étnicos que se encontram no que este designa por «estados poliétnicos»¹⁹ (o Canadá é um exemplo da combinação destas duas realidades que existem também noutros estados, seja de forma isolada ou de forma combinada). Mas, o que distingue estes dois tipos de grupos étnico-culturais? Essencialmente o seguinte: as minorias nacionais são grupos que têm em comum a totalidade, ou, pelo menos, uma parte importante da sua história colectiva, território, língua ou cultura, sendo eventualmente designadas também como nação, povo ou cultura (por exemplo, o caso do Quebeque no Canadá); podem ter-se tornado minorias involuntariamente (por exemplo, através da conquista, colonização ou expansão), mas podem também ter optado voluntariamente por integrar-se numa federação, ou seja, num Estado de tipo federal, com outras nações, povos ou culturas. Os direitos de grupo associados com estas minorias são os direitos de autogoverno, ou direitos especiais de representação. Em casos-limite, estes grupos poderão optar pela secessão, a qual poderá ser a melhor solução em certas circunstâncias de conflito insanável. Quanto às «minorias poliétnicas», são geralmente comunidades ou grupos originários da emigração, sendo analisados separadamente os casos dos emigrantes e dos refugiados. Para Kymlicka, os primeiros (os emigrantes) têm geralmente vontade de se integrar na nova cultura que os acolhe podendo, no entanto, ao mesmo tempo, desejar reter alguns aspectos da sua cultura, sendo, para estes, a retenção desses aspectos uma questão importante. Entre os direitos que devem ser concedidos a esses grupos étnicos – as «minorias poliétnicas» originárias da emigração – estão políticas relacionadas com o fim da discriminação e do racismo, a educação, alguns tipos de «acção afirmativa» (*affirmative action*), isenção de algumas regras que podem violar práticas religiosas e financiamento público para actividades culturais.

Um dos aspectos mais problemáticos na questão dos direitos das minorias nacionais e/ou das «minorias poliétnicas» está relacionado com os limites da tolerância liberal no caso das chamadas «culturas iliberais»²⁰. Por definição, estas são culturas onde o respeito pela liberdade de escolha individual é manifestamente limitado ou até inexistente. Nesta difícil questão Kymlicka tentou conciliar valores e interesses em rota de colisão com uma fórmula híbrida: por um lado, quanto às minorias nacionais, sustenta que não devem existir interferências selectivas nos assuntos destas uma vez que lhes foi concedida autonomia para se autogovernarem; por outro lado, refere que devem existir protecções externas, ou seja, direitos individuais de tipo liberal para os indivíduos que pertencem a esses grupos – minorias nacionais e/ou «minorias poliétnicas –, que os salvaguardem contra práticas culturais de tipo iliberal quando estas sejam realizadas contra a sua vontade (casamentos arranjados pela família contra a vontade dos próprios, circuncisão feminina, etc.).

DOIS CRÍTICOS: SARTORI E BARRY

Embora o multiculturalismo desde os seus primórdios não seja propriamente um assunto consensual – bem pelo contrário, em quase todos os países onde foi implementado deixou um rasto de polémica –, nos últimos anos surgiram diversos trabalhos de relevo no campo da Ciência Política e da Filosofia Política, com um conjunto de críticas de fundo a essa opção ideológico-política. Entre estes trabalhos destacam-se, pela sua relevância teórica e pela sua ressonância fora da academia, *Pluralismo, Multiculturalismo e Estraneia*²¹ (Pluralismo, Multiculturalismo e Estrangeiros, 2000), de Giovanni Sartori, o principal (re)fundador da Ciência Política italiana no pós-II Guerra Mundial; e *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*²² (Cultura e Igualdade. Uma Crítica Igualitária do Multiculturalismo, 2001) do professor da Universidade de Columbia, em Nova York, Brian Barry. Uma boa síntese das principais críticas que nos últimos anos foram efectuadas ao multiculturalismo – incluindo, naturalmente, as feitas por Giovanni Sartori e Brian Barry – encontra-se num artigo do professor de Sociologia da Universidade Internacional de Bremen, Christian Joppke, intitulado «The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State»²³ (A Retirada do Multiculturalismo no Estado Liberal, 2003), onde este sistematiza um conjunto de debilidades e aspectos problemáticos associados à ideia de integração das minorias através das políticas de «reconhecimento cultural». Vale a pena determo-nos um pouco sobre o teor dessas críticas, antes de tentarmos avaliar o impacto do multiculturalismo sobre a segurança societal. Vamos então enunciá-las.

Em primeiro lugar, e tal como refere Christian Joppke²⁴, não é claro por que é que a descrição de uma realidade multicultural ou multiétnica deve resultar na prescrição de que o Estado tem de duplicar ou até de aumentar essa realidade nas suas leis e políticas. Por outras palavras, não é claro por que é que uma sociedade multicultural tem de ser reflectida num Estado multicultural. Na argumentação multiculturalista isto é apresentado como um *sequitur* lógico. Mas na realidade é um *non-sequitur*. De facto, pode-se argu-

mentar exactamente o oposto, ou seja, que uma sociedade centrífuga precisa de políticas estaduais centrípetas para se manter unida. É necessário ter em conta que o Estado liberal «cego» (neutro) face às diferenças da sua cidadania universal que hoje é posto em causa, emergiu exactamente como elemento pacificador de uma sociedade hiperdiversa dilacerada pelas guerras religiosas do século XVII na Europa. Nenhuma explicação verdadeiramente convincente foi até agora oferecida que demonstre que esta solução já não é adequada. Uma resposta típica a isto é que o Estado não pode demarcar-se da etnicidade e da nacionalidade da mesma maneira que no passado se demarcou da religião, o evento histórico que levou à ascensão do liberalismo. De facto, o Estado tem de ter uma língua pública e feriados que normalmente contêm a marca do grupo maioritário. Devido a estas imposições, os defensores do multiculturalismo reclamam que têm de existir algumas formas de compensação – medidas que isentem ou até medidas pró-activas que afirmem o igual valor dos grupos que não se vêem a si próprios em termos desses particularismos. A isto pode-se responder que os conflitos culturais de maior magnitude transformaram-se inevitavelmente em conflitos religiosos; para evitar isso, os estados liberais estabeleceram diferentes formas, seja em termos de dar às religiões minoritárias um estatuto similar ao que as religiões maioritárias já tinham (por exemplo, o caso alemão e o caso britânico, entre católicos e protestantes), seja afastando-as igualmente da esfera pública (por exemplo, no caso francês e no caso norte-americano)²⁵.

Em segundo lugar, existe um problema com o modelo da integração das minorias feito através do reconhecimento cultural assente no facto de ser logicamente impossível reconhecer todas as culturas como iguais. Como afirma Brian Barry, todas as culturas têm uma «componente proposicional»: estas distinguem entre o verdadeiro e o falso, o certo e o errado, o bonito e o feio, etc. Ora, estes julgamentos não podem ser todos simultaneamente confirmados²⁶. Na melhor das hipóteses podemos tolerar as outras culturas, mas o seu reconhecimento igual é impossível. Esta impossibilidade foi igualmente notada por Giovanni Sartori quando chamou a atenção para o facto de que a atribuição de «igual valor a todas as culturas [...] destrói a própria noção de valor. Se tudo tem valor nada tem valor; o valor perde o seu conteúdo»²⁷, tornando-se um conceito inócuo.

Em terceiro lugar, deparamo-nos com a questão da unilateralidade do reconhecimento: a exigência usual é que o Estado e a maioria da sociedade «reconheça» o grupo minoritário; nenhum acto recíproco de reconhecimento é esperado deste último. Aqui verifica-se uma curiosa reversão da clássica noção de reconhecimento (e das lutas pelo reconhecimento) elaborada pelo filósofo germânico G. W. F. Hegel em *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologia do Espírito ou Fenomenologia da Mente, 1807). Na filosofia hegeliana o reconhecimento era imposto pelo «senhor» ao «servo»/«escravo», pelo vencedor de uma batalha ao vencido. Ao contrário do reconhecimento hegeliano, agora o «perdedor» exige reconhecimento pelo «vencedor», num acto de reparação e restituição. Se esta reivindicação pode fazer sentido para alguns grupos historicamente injustiçados, dificilmente o faz para emigrantes voluntários. Quer dizer, o que se perde na versão mul-

ticultural do reconhecimento é o sentido que qualquer acomodação entre a maioria e as minorias resultantes da emigração tem de ser bilateral e recíproca, e que a minoria tem também de respeitar a maioria. Este é um aspecto importante porque no contexto da emigração não há nenhum legado de injustiça que possa especialmente obrigar a maioria face à minoria²⁸.

Em quarto lugar, o enfoque na cultura ignora outros aspectos – o caso mais evidente é o das desigualdades económicas –, que são, provavelmente até, mais importantes fontes de desigualdade para as minorias. Esta subvalorização do lado económico e do seu contributo para as desigualdades das minorias ocorre frequentemente nos autores do multiculturalismo na versão «marxista-cultural»/pós-moderna (é esse o caso de Iris Marion Young, que considera as desigualdades económicas como «problemas meramente distributivos»)²⁹.

Por último, e como faz ainda notar Christian Joppke³⁰, mesmo que não existissem problemas com a «cultura» e o «reconhecimento» no âmbito de políticas de integração de minorias, não resulta claro saber a que grupos o modelo se deve aplicar. A maioria das teorias do multiculturalismo pura e simplesmente toma como pressuposto esses grupos. A questão é que as reivindicações dos seus líderes, ou daqueles que reclamam tal estatuto em relação a um determinado grupo, podem muito bem não coincidir com as aspirações daqueles que alegadamente estes dizem representar. Há ainda um aspecto final a ter em conta que resulta facto de os defensores do multiculturalismo, enquanto actores políticos, estarem também manifestamente envolvidos num processo de criação das próprias culturas para as quais estes reclamam, de uma forma circular, o «reconhecimento» público.

O DESAFIO DO MULTICULTURALISMO À SEGURANÇA SOCIETAL

Estamos agora em condições de passar à discussão das relações entre o multiculturalismo e a segurança societal nas sociedades abertas. Para ser clara a nossa exposição, e à semelhança do que efectuamos inicialmente com o multiculturalismo, importa também explicitar o que entendemos por «segurança societal». Aqui, seguimos de perto a conceptualização proposta por Barry Buzan, Ole Wæver e Jaap de Wilde em *Security: A New Framework for Analysis* (1997) quando afirmam que o núcleo central do conceito de «segurança societal» remete para as «ideias e práticas que identificam os indivíduos como elementos de um grupo social». Ainda de acordo com estes autores, «o conceito organizador da segurança societal é a identidade», verificando-se a existência de insegurança societal quando «comunidades de qualquer tipo definem um determinado desenvolvimento ou potencial ocorrência como ameaça para a sua sobrevivência como comunidade»³¹. Em termos de segurança societal, a nossa referência analítica é a comunidade nacional enquadrada pelo «Estado-nação». Aqui levantam-se dois problemas complexos: o primeiro é o de saber se o multiculturalismo, enquanto ideologia e política pública que pretende promover a diversidade dentro de um Estado, não poderá levar, ao contrário

do que sustentam os seus defensores, a um crescente sentimento de insegurança societal, na medida em que põe em causa os valores, as práticas e instituições que cimentam a sociedade; o segundo é o de avaliar se os estados que devido ao aumento significativo da heterogeneidade étnica, religiosa e cultural da sua população – normalmente associado àquilo que Will Kymlicka chama o «multiculturalismo de emigração» –, não correm o risco de ruptura da sua coesão societal, por excesso de diversidade. Vamos tentar responder a estas questões com algumas referências ao debate teórico e recorrendo a evidências empíricas do Canadá, do Reino Unido e da França, tendo em conta especialmente o caso das comunidades muçulmanas que vivem nestes países.

No debate teórico-académico foi provavelmente o já referido politólogo italiano, Giovanni Sartori, quem, de uma forma incisiva e contundente, mais chamou a atenção para o risco de implosão das sociedades abertas devido a um multiculturalismo «antipluralista» e «intolerante». Retomando algumas ideias do conhecido ensaio de Karl Popper³² sobre «a sociedade aberta e os seus inimigos», Giovanni Sartori faz notar a importância de uma distinção que considera ser crucial, entre os conceitos de «pluralismo» e de «multiculturalismo». Esta distinção é explicada da seguinte maneira:

«[...] o pluralismo deve respeitar a multiplicidade cultural que reencontra. Mas não é suposto que a deva fabricar. Na medida em que o multiculturalismo contemporâneo é agressivo, separador e intolerante, o multiculturalismo em questão é, nessa mesma medida, a própria negação do pluralismo. O pluralismo suporta e alimenta uma sociedade aberta [...] e respeita com certeza a sociedade multicultural que encontra, existente e preexistente. Todavia, a primeira intenção do pluralismo é assegurar a paz intercultural e não alimentar a hostilidade entre as culturas.»³³

Assim, ao multiculturalismo que reivindica para si uma «superioridade intelectual alternativa», Sartori contrapõe a noção de «comunidade pluralista», ou seja, de uma comunidade «no seio da qual os diferentes elementos e as suas diferenças são respeitados de maneira recíproca e fazem concepções recíprocas entre si»³⁴. Como sublinha este mesmo autor, o multiculturalismo não é incompatível com o pluralismo se o que estiver em causa for a aceitação da diversidade cultural existente na sociedade. No entanto, já entra em conflito com o pluralismo quando é «declarado como um valor, e um valor prioritário» (ou seja, quando estamos perante o sentido *prescritivo* do conceito, que está associado às referidas «políticas de reconhecimento») ³⁵. No caso específico dos EUA, o autor refere, com notória ironia, que se tais concepções multiculturalistas existissem na altura da formação da «nação americana» esta nem sequer chegaria a ganhar forma:

«[Se] este multiculturalismo tivesse existido nos séculos em que a “nação americana” estava em vias de se formar, *The First Nation* nunca teria visto dia e os Estados Unidos seriam hoje, com toda a probabilidade, uma sociedade de tipo balcânico. E *pluribus unum*

– da pluralidade a união – resumia a acção do pluralismo. E *pluribus disjunctio* – da pluralidade o desmembramento – resume, ou acabará por resumir, os efeitos do multiculturalismo. A apresentação que fazem deste os seus defensores é, sem dúvida, sedutora. Dizem-nos que o multiculturalismo reflecte “o desejo expandido de autenticidade e de reconhecimento que atravessa a subjectividade moderna”. Apresentado desta maneira parece bem intencionado. Mas boas intenções não chegam, e o inferno está cheio de boas intenções.»³⁶

As críticas contundentes de Sartori são, em primeira linha, mas não exclusivamente, dirigidas contra a versão mais extrema do multiculturalismo – ou seja, a versão «marxista cultural»/pós-moderna –, a qual contém, segundo este, um risco significativo para as sociedades abertas da Europa/Ocidente, que é o de as poder levar à implosão (desagregação), por ultrapassarem os limites de elasticidade que podem comportar em matéria de diversidade cultural. Este risco resulta do facto de o multiculturalismo transformar as diferenças culturais num valor cimeiro, promovendo-as até à exaustão, e politizando-as, com o intuito de justificar as políticas de identidade (é aquilo a que causticamente Brian Barry chama o «fetichismo da identidade»). Neste contexto, a interrogação que agora se coloca é a de saber se as evidências empíricas que podemos encontrar nas sociedades europeias/ocidentais corroboram, ou não, os receios de Sartori face às consequências do multiculturalismo.

O CASO CANADIANO

Começemos pelo caso do Canadá. O interesse por este país reside no facto de muitos dos principais «cultores» do multiculturalismo serem efectivamente canadianos. Desde o seu «pai político» nos anos 60 do século XX, o senador de origem ucraniana, Paul Yuzyk, passando pelos já referidos filósofos Charles Taylor e Will Kymlicka. Em termos de política pública, o multiculturalismo oficial é actualmente regulado pelo *Canadian Multiculturalism Act* de 1988. Todavia, o Canadá é um caso particularmente curioso pois o entusiasmo que, de um modo geral, se encontra nas elites políticas e académicas pelo multiculturalismo esfria-se bastante quando se chega à população, a qual supostamente seria a grande beneficiária dessas políticas. Num livro cáustico sobre o «culto do multiculturalismo no Canadá», Neil Bissoondath, um escritor canadiano de ascendência indiana, nascido em Trinidad e Tobago, mostra diversas facetas da realidade social do país que normalmente são pouco conhecidas no exterior. Por exemplo, refere que num inquérito feito em meados dos anos 90 do século XX, a maioria dos canadianos acreditava que o «mosaico multicultural» não estava a funcionar e mais de 70 por cento afirmavam que as políticas multiculturais deveriam dar lugar a uma «absorção cultural» do género do *melting pot* dos EUA³⁷. Para este escritor, cujo livro se tornou um *best-seller*, o multiculturalismo é uma espécie de novo *apartheid* que cria «canadianos com hífen» (afro-canadianos, muçulmano-canadianos, sino-canadianos, russo-canadianos his-

pano-canadianos, etc.) e não apenas «canadianos» tendo um efeito oposto ao proclamado oficialmente: afasta as minorais da cultura dominante levando-as ao *ghetto* cultural, o que lhes diminui as possibilidades de integração e de sucesso económico e social. Ainda segundo Neil Bissoondath, os elogiados festivais de cultura que cada comunidade organiza anualmente sob a égide das autoridades multiculturais – a principal «imagem de marca» do multiculturalismo oficial –, não são mais do que representações estereotipadas e caricaturais dessas mesmas culturas. Para além disso, importa recordar que há uma década atrás o país esteve à beira de uma secessão do Quebeque, rejeitada por uma escassa margem em referendo, o que, de alguma maneira, mostra a dificuldade, incapacidade ou falta de vontade em formar «canadianos sem hífen».

Mais recentemente ocorreu um outro episódio bastante simbólico pelas suas previsíveis repercussões ao nível societal. Referimo-nos à tentativa de criação de tribunais que, de uma maneira teoricamente facultativa, aplicariam a Xária – a lei islâmica –, para as questões de família entre muçulmanos, na área de Toronto, empreendida pelos movimentos islamitas durante os anos de 2004 e 2005, os quais afirmavam representar cerca de um milhão de muçulmano-canadianos. Essa tentativa evidenciou não só a fragilidade das políticas multiculturais, como mostrou a «janela de oportunidade» que, de um ponto de vista estratégico, estas políticas representam para os movimentos que têm por objectivo a (re)islamização da sociedade. Vale a pena destacar aqui um excerto da fortíssima reacção de indignação, contra as políticas multiculturais e o relativismo cultural que as suporta filosoficamente, da advogada canadiana, nascida no Irão, Homa Harjomand – uma conhecida activista dos direitos humanos e dos direitos das mulheres –, à qual, em grande parte, se deve o fracasso dos «tribunais Xária»:

«Em nome do “respeito pelo multiculturalismo” e das vergonhosas ideias do relativismo cultural que deixam as pessoas sujeitas ao arbítrio da sua própria cultura, os Estados deixaram as portas amplamente abertas para as religiões e aderentes de antigas tradições promoverem escolas religiosas e centros; para legalizar casamentos arrançados e forçados; para segregar rapazes e raparigas muito jovens na escola, nos autocarros escolares e nos recreios; para impedir as raparigas de obterem iguais oportunidades em todos os aspectos das suas vidas; ver mas ignorar os homicídios de honra e muitas outras práticas... Todas estas práticas desumanas acontecem também no Ocidente.»³⁸

O MODELO BRITÂNICO

Vamos agora passar a uma breve análise do caso britânico, também com destaque para a situação das comunidades muçulmanas que vivem no país. Numa retrospectiva histórica, é de assinalar que a primeira grande vaga de emigrantes muçulmanos chegou ao Reino Unido no pós-II Guerra Mundial. Sob o *British Nationality Act* de 1948 os emigrantes da Commonwealth tinham acesso a todos os direitos e privilégios da cidadania britânica. Para além disso, «as pessoas nascidas em países da Commonwealth não estavam

nem sujeitas a controlo de emigração, nem eram consideradas estrangeiros. Eram cidadãos da Commonwealth britânica que tinham os mesmos direitos civis e legais das pessoas nascidas no Reino Unido»³⁹. O intuito não explícito desta generosa política de concessão da cidadania foi, muito provavelmente, que os sujeitos brancos dos antigos territórios coloniais ganhassem automaticamente direito à mesma. A consequência não antecipada acabou por ser que vários milhares, ou até milhões, de emigrantes não brancos originários desses territórios adquiriram também a cidadania britânica. Nessa época, a ideia das autoridades britânicas – e provavelmente também da maioria dos próprios emigrantes –, era a de que essa estada seria temporária e passado algum tempo regressariam aos seus países de origem. Mas esta previsão simplista não se confirmou. Isso acabou por se tornar bastante evidente a partir do início dos anos 70 do século XX, apesar dos actos legislativos subsequentes à legislação de 1948 sobre a nacionalidade e a emigração – o *Commonwealth Immigrants Bill* (1962), o *Commonwealth Immigrant Act* (1968) e o *Immigrant Act* (1971) – se terem tornado progressivamente mais restritivos, em termos de acolhimento de novas populações. Como assinalaram Joel Fetzer e Christopher Soper, «por uma variedade de razões esses imigrantes acabaram por não regressar. Para muitos as oportunidades económicas e educacionais no Reino Unido encorajaram-nos a ficar, enquanto que noutros casos foram as circunstâncias políticas que tornaram o regresso ao país de origem pouco provável»⁴⁰.

Com o aumento da presença muçulmana em território britânico surgiram também as primeiras «guerras de cultura» cujo principal palco foi o sistema educativo, estando os currícula escolares na linha da frente desta nova conflitualidade. Importa notar que a «escola pública à inglesa não é laica no sentido francês da palavra; o programa comporta um ensino religioso que traduz a existência neste país de uma religião de Estado da qual o soberano é o chefe: a Igreja de Inglaterra». Paralelamente a este sistema de escola pública «existem estabelecimentos semiprivados de tipo confessional, que pertencem à Igreja de Inglaterra e a associações católicas e judaicas que fizeram um contrato com o Estado (*voluntary-aided schools*)». Nestes casos, o Estado «fica com o essencial das despesas de funcionamento a seu cargo, em contrapartida de um certo número de condições»⁴¹. Face às inquietudes e apreensões sobre a manutenção da sua identidade cultural e práticas religiosas, evidenciadas pela primeira geração de emigrantes muçulmanos que chegou ao Reino Unido nos anos 50 e 60 do século XX, o ministro do governo trabalhista da época – Roy Jenkins – que mais tarde desempenhou também o cargo de presidente da Comissão Europeia, proclamou, em 1966, que «não estava em questão assimilar os emigrantes e que o Reino Unido era uma sociedade plural que se enriqueceria favorecendo a diversidade de culturas no seu seio». Neste contexto, foi criada uma linha orçamental específica através da qual foram concedidos créditos às autoridades locais para financiar todos os aspectos deste «apaziguamento multicultural», em particular para a aprendizagem e/ou desenvolvimento das suas línguas de origem, bem como para a perpetuação das suas tradições e costumes.

Quadro 1 > As populações muçulmanas no Reino Unido (número e países de origem)

Países de origem	Número	% face ao total de muçulmanos
Paquistão	610 000	40,7%
Bangladesh	200 000	13,3%
Índia	160 000	10,7%
Países árabes e africanos	350 000	23,3%
Outros	180 000	12,0%
Total	1 500 000	100%

Fonte: The Muslim Council of Britain, <http://www.mcb.org.uk/links/leftmenu1.php> (baseado em dados do The Runnymede Trust, *Islamophobia – a challenge for us all*, 1997)

Conforme faz notar Gilles Kepel⁴², esta tomada de posição foi então considerada como progressista e de esquerda por oposição à atitude de uma direita conservadora suspeita de incluir num racismo crescente a desvalorização da cultura «inferior» dos emigrantes. Mas, de facto, a

«exaltação da sociedade multicultural não estava assim tão dissociada da filiação comunitária do Império – quaisquer que fossem os sentimentos progressistas dos dirigentes trabalhistas da época. Eles favoreciam a emergência de líderes comunitários que serviam de intermediários entre o Estado e os seus correligionários ou os seus irmãos de raça, reforçados pelo sentimento da sua alteridade radical em relação à sociedade global.»

Um aspecto interessante desta opção por uma política multiculturalista à qual está estreitamente associado Roy Jenkins, é o do *mea culpa* que este efectuou na altura dos acontecimentos ligados à publicação do livro *Os Versículos Satânicos* do escritor britânico de origem indiana, Salman Rushdie. Vejamos como Gilles Kepel retratou a reviravolta de Roy Jenkins, face às políticas multiculturais por si implementadas, numa entrevista dada em 4 de Março de 1989 ao jornal britânico *The Independent*:

«[O] caso Rushdie reavivou o debate entre os políticos britânicos sobre o significado da integração. Em 1965 o ministro do Interior trabalhista, Roy Jenkins, tinha-a definido “não como um processo levando à assimilação mas como a conjugação da igualdade de oportunidades e da diversidade cultural, numa atmosfera de tolerância mútua”. Em Março de 1989, questionou-se publicamente – para grande irritação dos “multiculturalistas” – se a sua política, um quarto de século mais tarde, tinha produzido os efeitos desejados; segundo ele, os muçulmanos na sociedade britânica “não tinham evidentemente conseguido fundir aí a sua própria cultura e menos ainda a sua própria religião” – e o multiculturalismo parecia-lhe, doravante, ter principalmente efeitos perversos.»⁴³

O cepticismo que Roy Jenkins mostrou sobre o sucesso da política multicultural britânica não parece ter tido grande impacto sobre o actual governo trabalhista de Tony Blair que, aparentemente, não viu necessidade de repensar a adequação dessa opção política à sociedade britânica. Pelo contrário, este até se mostrou bastante empenhado em prosseguir com a mesma alargando-a a mais áreas e dando seguimento a algumas das reivindicações comunitárias dos muçulmanos, nomeadamente em matéria de escolas confessionais. Assim, em 1997, foi aprovada a primeira escola primária estadual muçulmana. Para além disso, o seu governo reforçou o apoio a mais escolas religiosas fora do círculo das tradicionalmente já apoiadas pelo Estado, que eram as anglicanas, as católicas e as judaicas⁴⁴. A isto não é certamente estranho o facto de o Partido Trabalhista ter captado a maioria do «voto étnico» (muçulmano), cuja influência se faz sentir essencialmente a nível local (ver Quadro 2).

Quadro 2 > As principais concentrações territoriais de muçulmanos no Reino Unido

Distrito de autoridade local	Número	% face à população total do distrito
Grande Londres	1 000 000	13,9%
Birmingham	140 000	14%
Bradford	75 000	16%
Tower Hamlets	71 000	36%
Newham	59 000	24%
Brent	32 000	12%
Redbridge	29 000	12%
Hackney	28 000	14%
Luton	27 000	15%
Haringey	24 000	11%
Camden	23 000	12%
Westminster	21 000	12%

Fonte: The Muslim Council of Britain, <http://www.mcb.org.uk/links/leftmenu1.php>

O LAICISMO FRANCÊS

Vamos agora ao caso francês. Tal como no Reino Unido, os principais fluxos migratórios para França ocorreram essencialmente no pós-II Guerra Mundial, numa época em que as tarefas da reconstrução e o crescimento económico do final dos anos 50 e 60 do século XX provocaram uma necessidade de mão-de-obra pouco qualificada e em quantidades significativas. Foi nesse contexto económico, ao qual tem de se juntar a guerra da independência da Argélia, que começaram a afluir a França quantidades muito significativas de populações originárias de países muçulmanos, sobretudo das antigas colónias francesas do Magrebe: a Argélia, a Tunísia e Marrocos. Com a crise do início dos anos 70 subsequente ao choque petrolífero de 1973 foram tomadas medidas restritivas desses movimentos – associadas a incentivos ao regresso aos países de origem, como, por

exemplo, a compensação monetária oferecida pelo Governo francês a todos os que quisessem regressar aos seus países de origem – que, apesar da sua intenção inicial limitadora, acabaram por permitir a reunificação familiar. Paradoxalmente, estas medidas restritivas tiveram não só um efeito limitado quanto aos objectivos a que se propunham (reduzir drasticamente a nova emigração), como a possibilidade de reunificação familiar acabou por estimular a permanência da grande maioria dos emigrantes em território francês. Para termos uma ideia do que estes movimentos migratórios representaram para a actual composição da população francesa, vale a pena ter em conta que cerca de 10 por cento da população do país tem origem fora da França, o que significa que estamos perante uma das sociedades mais multiculturais (no sentido descritivo da palavra) de toda a Europa Ocidental. Segundo dados do censo oficial de 1999, entre o universo da primeira geração de emigrantes, 55 por cento vieram de fora da Europa, 30 por cento do Norte de África, nove por cento da África subsariana, quatro por cento da Turquia e nove por cento do resto da Ásia. Aos cerca de seis milhões de nascidos no estrangeiro adicionam-se, ainda, mais seis milhões de «nativos» que descendem de emigrantes que se estabeleceram em França ao longo do século XX. Desta forma, cerca de 20 por cento dos actuais residentes em território francês nasceram no estrangeiro ou têm origem numa emigração recente⁴⁵.

Quadro 3 > As populações muçulmanas em França e no Reino Unido

Países	Estimativa maximalista	Estimativa minimalista	População total*
França	6 milhões (9,9%)	3,7 milhões (6,1%)	60,6 milhões
Reino Unido	1,8 milhões (3,0%)	1,5 milhões (2,5%)	60,4 milhões
Total de muçulmanos	7,8 milhões (6,45%)	5,2 milhões (4,3%)	121 milhões

Fonte: Quadro elaborado pelo autor

* CIA, Worldfactbook (2005), <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/>

Em contraste nítido com o Reino Unido, a França, que, provavelmente, até é mais multicultural do que aquele país (no sentido descritivo da palavra), e onde se encontra a maior comunidade muçulmana da Europa Ocidental, nunca optou por políticas multiculturais pois a sua tradição é a de um Estado laico com uma cidadania republicana, a qual tem subjacente uma concepção igualitária e universalista. Como sublinham Joel Fetzer e Christopher Soper, «a política francesa de acomodação estadual das práticas religiosas é governada, acima de tudo, pelo princípio da *laïcité*, que representa uma certa versão do separacionismo entre a Igreja e o Estado»⁴⁶. O seu suporte jurídico é a Lei de 9 de Dezembro de 1905, sobre a separação entre as Igrejas e o Estado (que, entre outras disposições, proíbe as estatísticas confessionais, daí a enorme variabilidade das estimativas sobre o número de muçulmanos em França). Importa notar que o princípio da *laïcité* tem uma longa tradição em França cujas origens mais óbvias se encontram no período radical (jacobino) da Revolução de 1789 – com a supressão do calendário

cristão, a instituição de um calendário próprio e a tentativa de implementação da nova «religião da República» – e passam também pela laicização de facto da educação pública, feita pela Lei de 18 de Março de 1882 (conhecida como «Lei Ferry», por referência ao ministro da Instrução Pública da época, Jules Ferry).

Como se pode facilmente imaginar, a tradição francesa da *laïcité* esteve na origem de diversos choques e rupturas entre o Estado e a Igreja Católica. Todavia, na sociedade francesa actual, não é com a Igreja Católica nem com quaisquer outras confissões cristãs que se verificam os principais atritos. Devido à progressiva secularização, ou, talvez mais exactamente, à progressiva descristianização da sociedade francesa – entre 1973 e 1994 o número de franceses que afirmam não ter religião aumentou de 11 para 34 por cento; e em 1990 só 57 por cento afirmavam acreditar em Deus (o valor mais baixo de toda a Europa Ocidental, à excepção da Noruega), enquanto que 59 por cento dos franceses afirmavam nunca ir à igreja⁴⁷ – e à referida alteração da sua componente populacional pela via da migração, é, sobretudo, com as populações muçulmanas originárias da emigração que actualmente se verifica a principal linha de confrontação. Neste contexto, vale a pena recordar que o despertar simbólico desta nova fonte de conflitualidade (as «guerras de cultura») ocorreu em 1989 – precisamente na altura das comemorações dos duzentos anos da Revolução de 1789, com todo o simbolismo do evento sobre a *laïcité* –, quando a questão do uso do véu islâmico (*foulard*) em locais públicos foi desencadeada por três alunas de uma escola da cidade de Creil, que insistiam no seu uso durante as aulas. Este tipo de conflitualidade, que se arrastou intermitentemente durante vários anos nas escolas francesas, culminou com a recente interdição feita pela Lei n.º 2004-228 de 15 de Março, para todas as confissões, do uso de símbolos e vestuário em que os alunos manifestem ostensivamente a sua pertença religiosa.

CONCLUSÕES (NECESSARIAMENTE PROVISÓRIAS)

Que conclusões tirar de tudo o que foi exposto, especialmente ao nível das relações entre o multiculturalismo e a segurança societal? Naturalmente que a abordagem que efectuámos, só por si, não nos permite tirar conclusões definitivas sobre as complexas relações que se podem estabelecer entre ambas as realidades. Todavia, ainda assim, vale a pena efectuar uma sùmula das ideias que mais podem contribuir para clarificar esta questão. A primeira é que não há propriamente uma relação de causa-efeito, linear e inequívoca, que se possa estabelecer entre ambas as realidades, em todas as circunstâncias. A segunda é que o debate teórico, sobretudo na sua evolução mais recente, não só evidencia o lado ideológico das políticas de identidade como aponta para um conjunto de fraquezas e debilidades dessas políticas que pretendem superar a «neutralidade» do Estado liberal, mostrando o optimismo algo *naïf* que baseou a sua adopção em diversos países (a reviravolta crítica de Roy Jenkins é bem exemplificativa dessa tomada de consciência *a posteriori*). A terceira é que as evidências empíricas do Canadá, Reino Unido e França sugerem que há um ponto a partir do qual (a grande dificuldade é determinar

onde é que esse ponto se situa exactamente) um aumento da diversidade cultural ultrapassa os benefícios que podem resultar desta, e pode até pôr em causa a segurança societal de um «Estado-nação», especialmente se existir uma conjugação desfavorável de circunstâncias internas e internacionais (o que, de alguma maneira, corrobora as preocupações expressas por Giovanni Sartori). Isto poderá ocorrer, quer devido a um grande incremento da heterogeneidade societal provocado pela emigração, quer devido ao «efeito duplicador» de diversidade das políticas de identidade e/ou reconhecimento (políticas multiculturais). Por exemplo, uma conjugação desfavorável de circunstâncias internas e internacionais pode ter estado na base dos dramáticos acontecimentos de 7 de Julho de 2005 no Reino Unido (atentados terroristas no metro de Londres que vitimaram mais de cinquenta pessoas, perpetrados por muçulmanos de nacionalidade britânica originários da emigração). Nesta perspectiva, a Guerra do Iraque (as circunstâncias externas) e a participação britânica na mesma acabaram por ter um «efeito detonador» sobre um problema latente: o insucesso, pelo menos parcial, das políticas multiculturais (as circunstâncias internas) que visavam, ou deveriam visar, a integração de populações não-europeias/ocidentais (muçulmanas) na sociedade britânica. A quarta e última ideia é que para lidar com os crescentes desafios que a heterogeneidade populacional e a diversidade cultural levantam às sociedades abertas não se encontram, nem no debate teórico, nem nas evidências empíricas analisadas, «casos de sucesso» inequívocos e inquestionáveis. Se os limites e os potenciais efeitos perversos do multiculturalismo já foram evidenciados nos casos canadiano e britânico, isto não significa que a cidadania laica e igualitária *a la française* esteja isenta de problemas. Os recentes acontecimentos ocorridos nos subúrbios de Paris a 27 de Outubro de 2005 – morte de dois jovens em Clichy-sous-Bois, quando fugiam à Polícia, por electrocussão accidental – e a onda de tumultos que posteriormente alastrou um pouco por toda a França, durante várias semanas, com avultados prejuízos materiais e um avolumar de sentimentos de insegurança societal, sugerem-nos, também, que aqui há dificuldades. De facto, a participação maioritária nesta rebelião de jovens oriundos da emigração dos países do Magrebe (*beurs*) e de origem africana, evidencia que o modelo de cidadania laica e igualitária terá ficado aquém dos seus objectivos integradores, o que é uma porta aberta não só para mais turbulência social, como para reivindicações de identidade comunitária contra o «Estado-nação» herdeiro da Revolução Francesa e do liberalismo político. R1

NOTAS

- 1 BISSOONDATH, Neil – *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*. 2.^a ed. revista e atualizada. Toronto: Penguin Books, 2002, pp. 112-113.
- 2 DOYTCHEVA, Milena – *Le Multiculturalisme*. Paris: Éditions La Découverte, 2005, p. 8.
- 3 TAYLOR, Charles *et al.* – *Multiculturalismo*. Tradução portuguesa de *Multiculturalism*, 1988. Lisboa: Edições Piaget, 1994, p. 45.
- 4 Importa clarificar que quando falamos em «pós-moderna» (ou pós-estruturalista) estamos a referir-nos a uma corrente intelectual ampla e com diversas sensibilidades heterogêneas. Todavia, ainda que de um forma bastante simplificada, pode dizer-se que esta se caracteriza, essencialmente, pela oposição aos ideais racionalistas, humanistas e universalistas do Iluminismo, pela crítica ao conhecimento científico considerado, frequentemente, como uma forma de poder e de opressão ao serviço da democracia liberal-capitalista, pela desvalorização da racionalidade, pela sustentação do relativismo cultural da verdade e pela defesa das políticas de identidade.
- 5 KELLNER, Douglas – *Cultural Studies, Multiculturalism and Media Culture*. Disponível em <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/culturalstudiesmulticulturalism.pdf>
- 6 Cf. FERNANDES, José Pedro Teixeira – «O multiculturalismo como ideologia e política pública». In *Atlântico*, 10, Janeiro de 2006, pp. 37-39.
- 7 KELLNER, Douglas – *Cultural Marxism and Cultural Studies*.
- 8 *Ibidem*.
- 9 YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton UP, 1990, p. 10.
- 10 *Ibidem*, p. 15.
- 11 *Ibidem*, p. 20.
- 12 *Ibidem*, pp. 40-42.
- 13 *Ibidem*, p. 59.
- 14 *Ibidem*, p. 157.
- 15 *Ibidem*, pp. 166-167.
- 16 Cf. artigo de ZACHARI, G. Pascal – «A philosopher in Red Sneakers Gains influence as a global guru: from Estonia to New Zealand, nations with ethnic strife turn to Will Kymlicka». In *Wall Street Journal*, 27 de Março de 2000, pp. B1 e B4.
- 17 KYMLICKA, Will, *La Citoyenneté Multiculturelle: Une Théorie Libérale du Droit des Minorities*. Tradução francesa de *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, 1995. Paris: Éditions La Découverte, 2001, pp. xi-xii.
- 18 *Ibidem*, pp. xii-xiii.
- 19 *Ibidem*, pp. 24 e segs.
- 20 *Ibidem*, pp. 217 e segs.
- 21 SARTORI, Giovanni – *Pluralisme, Multiculturalisme et Étrangers. Essai sur la Société Multiethnique*. Tradução francesa de *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei. Saggio sulla Società Multiethnica*, 2000. Paris: Éditions des Syrtes, p. 7.
- 22 BARRY, Brian – *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2001.
- 23 JOPPKE, Christian – *The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State*. www.russellsage.org/publications/workingpapers
- 24 *Ibidem*.
- 25 *Ibidem*.
- 26 BARRY, Brian – *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, p. 271.
- 27 SARTORI, Giovanni – *Pluralisme, Multiculturalisme et Étrangers. Essai sur la Société Multiethnique*, p. 6.
- 28 JOPPKE, Christian – *The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State*.
- 29 YOUNG, Iris Marion – *Justice and the Politics of Difference*, p. 122.
- 30 JOPPKE, Christian – *The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State*.
- 31 BUZAN, Barry, WAEVER, Ole e WILDE, Jaap de – *Security: A New Framework for Analysis*. Boulder CO: Lynne Rienner Publishers, 1997, p. 119.
- 32 POPPER, Karl – *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*. Tradução portuguesa da 5.^a edição, 1966, de *The Open Society and its Enemies*, obra originalmente publicada em 1945, 2 vols. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1993.
- 33 SARTORI, Giovanni – *Pluralisme, Multiculturalisme et Étrangers. Essai sur la Société Multiethnique*, pp. 27-28.
- 34 *Ibidem*, p. 49.
- 35 *Ibidem*, p. 51.
- 36 *Ibidem*, pp. 54-55.
- 37 BISSOONDATH, Neil – *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, pp. 72 e segs.
- 38 ARJOMAND, Homa – *Secularism Now: Modern and Progressive Social and Cultural Norms*. <http://www.nosharia.com/Secularism%20Now.htm>
- 39 FETZER, Joel e SOPER, Christopher – *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 27.
- 40 FETZER, Joel e SOPER, Christopher – *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, p. 27.
- 41 KEPEL, Gilles – *À l'Ouest d'Allah*. Paris: Éditions de Seuil, pp. 165-166.
- 42 KEPEL, Gilles – *À l'Ouest d'Allah*, pp. 166-167.
- 43 *Ibidem*, pp. 218-219.
- 44 FETZER, Joel e SOPER, Christopher – *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, p. 27.
- 45 *Ibidem*, pp. 64-65.
- 46 *Ibidem*, p. 69.
- 47 *Ibidem*, p. 77.