

Da Cidadania Igual aos Direitos Multiculturais no Contexto da Globalização

Maria Sousa Galito*

Resumo

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

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

Abstract

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

Keywords: citizenship, globalization, social recognition, cultural diversity

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



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

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

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

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

1. Num Mundo Mais Global

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Comunitaristas, Liberais e Escola de Frankfurt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Monoculturalismo, Multiculturalismo e Interculturalismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quadro 1

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

Fonte: Scherer-Warren (2000: 42).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusão

129

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

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