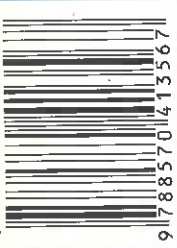


ISBN 978-85-7041-356-7



9 788570 413567

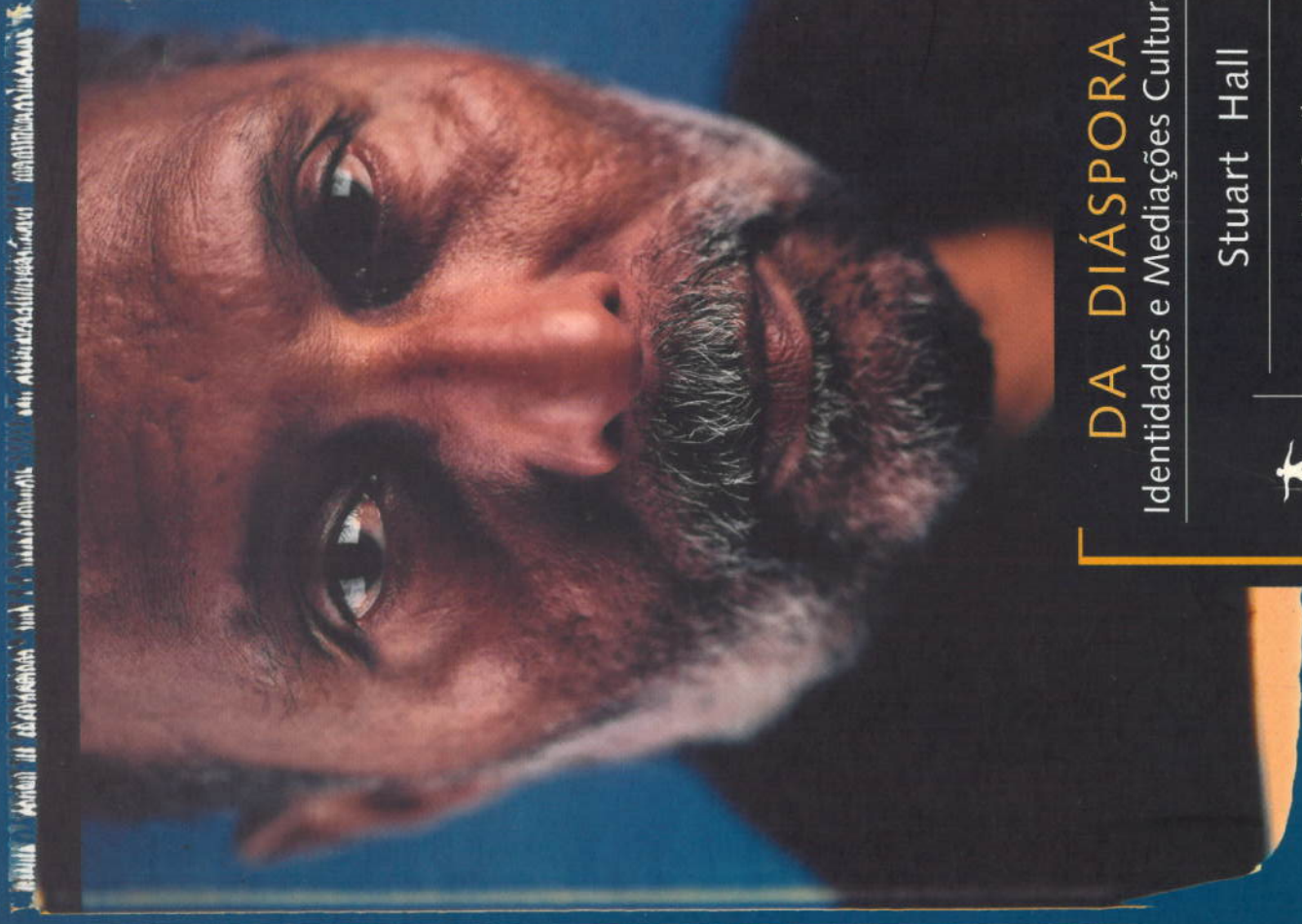
Jamaicano de origem, Stuart Hall mora na Grã-Bretanha desde 1951 e, por ser migrante, vive no que ele considera "a condição arquetípica da modernidade tardia". Escreve a partir da diáspora pós-colonial, de um engajamento com o marxismo e o debate teórico sobre cultura, e de uma visão de cultura impregnada pelos meios de comunicação. Sua obra é delicada em sua empatia com interlocutores, teóricos e outros atores no cenário cultural, e incisiva em sua afirmação da importância social de pensar, para "deslocar as disposições do poder" e democratizá-las.



DA DIÁSPORA

Stuart Hall

EDITORAufmg



EDITORAufmg

DA DIÁSPORA

Identities e Mediações Culturais

Stuart Hall



Liv Sovik  
Organizadora



## A QUESTÃO MULTICULTURAL

Este ensaio parte da observação de Homi Bhabha de que o "multiculturalismo" é um termo valise que se expandiu de forma heterogênea e que o "multicultural" tornou-se um significante oscilante. A primeira parte<sup>1</sup> opera uma crítica desconstrutora desses termos-chave. Considera suas condições de emergência e sua existência disseminada na sociedade contemporânea e no discurso político a partir da experiência britânica. A segunda parte se inicia com a idéia de Barnor Hesse dos "efeitos disruptivos" da questão multicultural e os localiza em vários domínios. O ensaio se conclui com a tentativa de resgatar uma nova "lógica" política multicultural dos escombros dos vocabulários políticos atuais, arruinados na erupção da própria questão multicultural.

O termo "multiculturalismo" é hoje utilizado universalmente. Contudo, sua proliferação não contribuiu para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim como outros termos relacionados — por exemplo, "raça", etnicidade, identidade, diáspora — o multiculturalismo se encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado "sob rasura" (Hall, 1996a). Contudo, na falta de conceitos menos complexos que nos possibilitem refletir sobre o problema, não resta alternativa senão continuar utilizando e interrogando esse termo.

<sup>20</sup> GILOY, Paul. *The Black Atlantic*. London: Verso, 1993.

<sup>21</sup> "Babymother" foi lançado em Londres, Estados Unidos e Jamaica em 1998. Foi dirigido por Julian Henriques, filho de um ilustre antropólogo jamaicano que vive em Londres e produzido por sua esposa e sócia, Parminder Vir, que é do Punjab. Eles vieram, desnecessário dizer, desses dois pólos do Império e se encontraram em Londres.

<sup>22</sup> Um gênero sucessor do reggae, que influenciou e depois foi influenciado pela cultura *hip hop* norte-americana, inclusive em sua visão de gênero machista e homofóbica. (N. da T.)

<sup>23</sup> O inquérito oficial instalado por Sir William Macpherson para apurar a morte de Stephen Lawrence, aberto após cinco anos, como resultado dos esforços heróicos dos pais da vítima, Doreen e Neville Lawrence e de um pequeno grupo de apoio negro, tornou-se um evento público e uma causa célebre em 1998 e um ponto decisivo nas relações raciais britânicas. Resultou na sentença do juiz de que a Polícia Metropolitana fora culpada de "racismo institucional". Ver Sir William Macpherson of Cluny, *The Stephen Lawrence Inquiry Report*. Cmnd.4262-1(1999).

<sup>24</sup> BRETT, Guy. *A Tragic Excitement*. In: *Aubrey Williams*. London: Institute for the International Visual Arts and Whitechapel Gallery, 1998. p. 24.

<sup>25</sup> Ver SCOTT, David. *That Event, this Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World*. *Diaspora*, v. 1, n. 3, p. 261-284, 1991.

<sup>26</sup> MAHARAJ, Sarat. *Perfidious Fidelity*. In: FISHER, Jean (Ed.). *Global Visions: Towards a New Internationalism in the Visual Arts*. London: Institute of the International Visual Arts, 1994. p. 31. (A referência é DERRIDA, Jacques. *Des tours de Babel*. In: *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.)

<sup>27</sup> O título de um dos mais importantes capítulos em FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1986.

<sup>28</sup> OUDITT, Steve. *Enigma of Arrival*. In: TANADROS, Gilane (Ed.). *Annotations 4: Creole-in-Size*. London: Institute of the International Visual Arts, 1998. p. 8-9.

<sup>29</sup> Sobre "tradição enquanto o mesmo em mutação" ver GILOY, *The Black Atlantic*.

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

<sup>31</sup> FISHER, Jean. *Editor's note*. In: FISHER, J. (Org.). *Global Visions: Towards a New Internationalism in the Visual Arts*. London: Institute for the International Visual Arts, 1994. p. xii.

<sup>32</sup> JAMES, C. L. R. *Africans and Afro-Caribbeans: A Personal View*. *Ten*, v. 8, n. 16.

## A DISTINÇÃO MULTICULTURAL/ MULTICULTURALISMO

Pode ser útil fazer aqui uma distinção entre o "multicultural" e o "multiculturalismo".<sup>2</sup> Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade "original". Em contrapartida, o termo "multiculturalismo" é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais. "Multicultural", entretanto, é, por definição, plural. Existem muitos tipos de sociedade multicultural, como por exemplo, os Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha, a França, a Malásia, o Sri Lanka, a Nova Zelândia, a Indonésia, a África do Sul e a Nigéria. Estes são, de forma bastante distinta, "multiculturais". Entretanto, todos possuem uma característica em comum. São, por definição, culturalmente heterogêneos. Eles se distinguem neste sentido do Estado-nação "moderno", constitucional liberal, do Ocidente, que se afirma sobre o pressuposto (geralmente tácito) da homogeneidade cultural organizada em torno de valores universais, seculares e individualistas liberais (Goldberg, 1994).

Ambos os termos são hoje interdependentes, de tal forma que é praticamente impossível separá-los. Contudo, o "multiculturalismo" apresenta algumas dificuldades específicas. Denomina "uma variedade de articulações, ideais e práticas sociais". O problema é que o *-ismo* tende a converter o "multiculturalismo" em uma doutrina política, "reduzindo-o a uma singularidade formal e fixando-o numa condição petrificada (...) Assim convertida (...) a heterogeneidade característica das condições multiculturais é reduzida a uma doutrina fácil e prosaica" (Caws, 1994). Na verdade, o "multiculturalismo" não é uma única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado. Não é uma forma disfarçada de endossar algum estado ideal ou utópico. Descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabados. Assim como há distintas

sociedades multiculturais, assim também há "multiculturalismos" bastante diversos. O multiculturalismo conservador segue Hume (Goldberg, 1994) ao insistir na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao *mainstream*, ou sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado. O multiculturalismo pluralista, por sua vez, avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal. O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos. O multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca "administrar" as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro. O multiculturalismo crítico ou "revolucionário" enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (McLaren, 1997). Procura ser "insurgente, polivocal, heteroglossa e anti-fundacional" (Goldberg, 1994). E assim por diante.

Longe de ser uma doutrina estabelecida, o "multiculturalismo" é uma idéia profundamente questionada (May, 1999). É contestado pela direita conservadora, em prol da pureza e integridade cultural da nação. É contestado pelos liberais, que alegam que o "culto da etnicidade" e a busca da diferença ameaçam o universalismo e a neutralidade do estado liberal, comprometendo a autonomia pessoal, a liberdade individual e a igualdade formal. Alguns liberais afirmam que o multiculturalismo, ao legitimar a idéia dos "direitos de grupo", subverte o sonho de uma nação e cidadania construídas a partir das culturas de povos diversos — e *pluribus unum*.<sup>3</sup> O multiculturalismo é também contestado por modernizadores de distintas convicções políticas. Para estes, o triunfo do universalismo da civilização ocidental sobre o particularismo de raiz étnica e racial, estabelecido no Iluminismo, marcou uma transição decisiva e irreversível do Tradicionalismo para a Modernidade. Essa mudança não deve jamais ser revertida. Algumas versões pós-modernas do "cosmopolitismo", que tratam o "sujeito" como algo inteiramente contingente e desimpedido,



se opõem radicalmente ao multiculturalismo, em que os sujeitos se encontram mais localizados. Há ainda o desafio de várias posições na esquerda. Os anti-racistas argumentam que, erroneamente, o multiculturalismo privilegia a cultura e a identidade, em detrimento das questões econômicas e materiais. Os radicais crêem que ele divide, em termos étnicos e racialmente particularistas, uma frente racial e de classe unida contra a injustiça e a exploração. Outros apontam as várias versões do multiculturalismo “de boutique”, comercializado e consumista (Fish, 1998), que celebram a diferença sem fazer diferença.<sup>4</sup> Há também aquilo que Sarat Maharaj oportunamente denomina “gerencialismo multicultural”, o qual apresenta “uma assombrosa semelhança com a lógica do apartheid” (Maharaj, 1999).

Podemos um conceito que significa tantas coisas diferentes e que tão efetivamente acirra os ânimos de inimigos tão diversos e contraditórios realmente ter algo a dizer? Por outro lado, sua condição contestada não constitui precisamente seu valor? Afinal: “O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos e não será mais instrumento racional e vivo para a sociedade.” (Volochinov/Bakhtin, 1973). Por bem ou por mal, estamos inevitavelmente implicados em suas práticas, que caracterizam e definem as “sociedades da modernidade tardia”. Nos termos de Michele Wallace,

todos sabem (...) que o multiculturalismo não é a terra prometida... [Entretanto] mesmo em sua forma mais cínica e pragmática, há algo no multiculturalismo que vale a pena continuar buscando (...) precisamos encontrar formas de manifestar publicamente a importância da diversidade cultural, [e] de integrar as contribuições das pessoas de cor ao tecido da sociedade. (Wallace, 1994)

## CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIA

As sociedades multiculturais não são algo novo. Bem antes da expansão europeia (a partir do século quinze) — e com crescente intensidade desde então — a migração e os deslocamentos dos povos têm constituído mais a regra que a exceção, produzindo

sociedades étnica ou culturalmente “mistas”. “Movimento e migração (...) são as condições de definição sócio-histórica da humanidade.” (Goldberg, 1994). As pessoas têm se mudado por várias razões — desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semi-escravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimento econômico. Os impérios, produtos de conquista e dominação, são freqüentemente multiculturais. Os impérios grego, romano, islâmico, otomano e europeu foram todos, de formas distintas, multiétnicos e multiculturais. O colonialismo — sempre uma inscrição dupla — tentou inserir o colonizado no “tempo homogêneo vazio” da modernidade global, sem abolir as profundas diferenças ou disjunções de tempo, espaço e tradição (Bhabha, 1994; Hall, 1996a). Os sistemas coloniais de monocultura do mundo ocidental, os sistemas de trabalho semi-escravo do Sudeste da Ásia, da Índia colonial, assim como os vários Estados-nação conscientemente fabricados a partir de um quadro étnico mais fluido — na África, pelos poderes colonizadores; no Oriente Médio, nos Bálcãs e na Europa Central, pelas grandes potências — todos se ajustam mais ou menos à descrição multicultural.

Esses exemplos históricos são relevantes à questão da emergência do multiculturalismo no mundo pós-guerra, pois eles produziram algumas das condições para que isso ocorresse. Contudo, não há uma relação linear entre o colonial e o pós-colonial. Desde a II Guerra Mundial, o multiculturalismo não só tem se alterado, mas também se intensificado. Tornou-se mais evidente e ocupa um lugar central no campo da contestação política. Isso é o resultado de uma série de mudanças decisivas — uma reconfiguração estratégica das forças e relações sociais em todo o globo.

Primeiramente, o fim do velho sistema imperial europeu e das lutas pela descolonização e independência nacional. Nos primórdios do desmantelamento dos antigos impérios, vários novos Estados-nação, multiétnicos e multiculturais, foram criados. Entretanto, estes continuam a refletir suas condições anteriores de existência sob o colonialismo.<sup>5</sup> Esses novos estados são relativamente frágeis, do ponto de vista econômico e militar. Muitos não possuem uma sociedade civil desenvolvida. Permanecem dominados pelos imperativos dos primeiros movimentos nacionalistas de independência. Governam populações com uma variedade de

O segundo fator é o fim da Guerra Fria. Suas principais características são a ruptura pós-1989 da União Soviética enquanto formação transétnica e transnacional; e o declínio do comunismo de Estado como modelo alternativo de desenvolvimento industrial, e o declínio da esfera soviética de influência, especialmente na Europa Oriental e na Ásia Central. Isso causou efeitos regionais semelhantes de certa forma ao desmantelamento dos velhos sistemas imperiais. O ano de 1989 foi seguido pela tentativa, liderada pelos Estados Unidos da América, de construir uma "nova ordem mundial". Uma característica desse impulso foi a pressão contínua do Ocidente, destinada a arrastar, contra sua vontade e da noite para o dia, aquelas sociedades tão distintas e relativamente subdesenvolvidas do Leste Europeu para o que se chamou de "o mercado". Esta entidade misteriosa é propelida para dentro de culturas e constituições políticas antigas e complexas como se fosse um princípio abstrato e desnudo, sem considerar o envolvimento cultural, político, social e institucional que os mercados *sempre* requerem. Conseqüentemente, os problemas dependentes de desenvolvimento social têm se somado ao ressurgimento de traços de antigos nacionalismos étnicos e religiosos maiores, fazendo com que as tensões nessas sociedades ressurgam sob a forma multicultural.

É importante frisar que esse não é um simples ressurgimento de etnias arcaicas, embora tais elementos possam persistir. Traços mais antigos se combinam com novas e emergentes formas de "eticidade", que freqüentemente resultam da globalização desigual ou da modernização falha. Essa mistura explosiva revaloriza seletivamente os discursos mais antigos, condensando numa combinação letal aquilo que Hobsbawm e Ranger (1993) denominaram "a invenção da tradição" e o que Michael Ignatieff (1994) chamou (depois de Freud) de "narcisismo das pequenas diferenças". (O nacionalismo sérvio e a limpeza étnica na Bósnia e em Kosovo são exemplos claros disso.) Sua reinvenção do passado-no-presente é remanescente do caráter de Janus do discurso nacionalista (Naim, 1977). Esses movimentos de revivificação continuam profundamente vinculados à idéia da "nação"<sup>7</sup> enquanto motor da modernização, que garante um lugar no novo sistema mundial, precisamente no momento em que a globalização conduz a um hesitante desfecho da fase do Estado-nação da modernidade capitalista.

tradições étnicas, culturais ou religiosas. As culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não são inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica. Somam-se a essas dificuldades a pobreza generalizada e o subdesenvolvimento, num contexto de desigualdade global que se aprofunda e de uma ordem mundial econômica neoliberal não regulamentada. Cada vez mais, as crises nessas sociedades assumem um caráter multicultural ou "eticizado".

Há uma íntima relação entre o ressurgimento da "questão multicultural" e o fenômeno do "pós-colonial". Este poderia nos fazer desviar por um labirinto conceitual do qual poucos viajantes retornam. Contentemo-nos, por enquanto, em afirmar que o "pós-colonial" não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o "pós-colonial" marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra (Hall, 1996a).<sup>6</sup> Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do "alto" período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão *resumidas* em uma nova configuração. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização *no interior* da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo. Pensemos em como a instabilidade do governo democrático, por exemplo, no Paquistão, Iraque, Indonésia, Nigéria ou Argélia, ou os contínuos problemas de legitimidade e estabilidade política no Afeganistão, Namíbia, Moçambique ou Angola têm origens claras em sua recente história imperial. Essa "dupla inscrição" pós-colonial ocorre em um contexto global onde a administração direta, o controle ou o protetorado de um poder imperial foi substituído por um sistema de poder assimétrico e globalizado, cujo caráter é pós-nacional e pós-imperial. Suas principais características são a desigualdade estrutural, dentro de um sistema desregulamentado de livre mercado e de livre fluxo de capital, dominado pelo Primeiro Mundo; e os programas de reajuste estrutural, nos quais prevalecem os interesses e modelos ocidentais de controle.



O terceiro fator é a nossa velha conhecida “globalização”. Reitero, a globalização não é algo novo. A exploração, a conquista e a colonização européias foram as primeiras formas de um mesmo processo histórico secular (Marx denominou-o “a formação do mercado mundial”). Porém, desde os anos 70 do século vinte, o processo tem assumido novas formas, ao mesmo tempo em que tem se intensificado (Held et al., 1999). A globalização contemporânea é associada ao surgimento de novos mercados financeiros desregulamentados, ao capital global e aos fluxos de moeda grandes o suficiente para desestabilizar as economias médias, às formas transnacionais de produção e consumo, ao crescimento exponencial de novas indústrias culturais impulsionado pelas tecnologias de informação, bem como ao aparecimento da “economia do conhecimento”. Característica desta fase é a compressão do tempo-espaço (Harvey, 1989), que tenta — embora de forma incompleta — combinar tempos, espaços, histórias e mercados no centro de um cronotopo espaço-temporal “global” homogêneo. É marcada ainda pelo desarraigamento irregular das relações sociais e por processos de destracionalização (Giddens, 1999) que não se restringem às sociedades em desenvolvimento. Tanto quanto as sociedades da periferia, as sociedades ocidentais não podem mais evitar esses efeitos.

O sistema é global, no sentido de que sua esfera de operações é planetária. Poucos locais escapam ao alcance de suas interdependências desestabilizadoras. Ele tem enfraquecido significativamente a soberania nacional e o “raio de ação” dos Estados-nação (os motores das primeiras fases da globalização), sem deslocá-los completamente. O sistema, entretanto, não é global, se por isso se entende que o processo é de caráter uniforme, afeta igualmente todos os lugares, opera sem efeitos contraditórios ou produz resultados iguais no mundo inteiro. Ele continua sendo um sistema de desigualdades e instabilidades cada vez mais profundas, sobre o qual nenhuma potência — nem mesmo os Estados Unidos, que é a nação mais poderosa em termos econômicos e militares da terra — possui o controle absoluto.

Como o pós-colonial, a globalização contemporânea é uma novidade contraditória. Seus circuitos econômicos, financeiros e culturais são orientados para o Ocidente e dominados pelos Estados Unidos. Ideologicamente, é governada por um neoliberalismo global que rapidamente se torna o senso comum de nossa época (Fukuyama, 1989). Sua tendência cultural

dominante é a homogeneização. Entretanto, esta não é a sua única tendência. A globalização tem causado extensos efeitos *diferenciadores* no interior das sociedades ou entre as mesmas. Sob essa perspectiva, a globalização *não* é um processo natural e inevitável, cujos imperativos, como o Destino, só podem ser obedecidos e jamais submetidos à resistência ou variação.<sup>8</sup> Ao contrário, é um processo homogeneizante, nos próprios termos de Gramsci. É “estruturado em dominância”, mas não pode controlar ou saturar tudo dentro de sua órbita. De fato, entre seus efeitos inesperados estão as formações subalternas e as tendências emergentes que escapam a seu controle, mas que ela tenta “homogeneizar” ou atrelar a seus propósitos mais amplos. É um sistema de *con-formação da diferença*, em vez de um sinônimo conveniente de obliteração da diferença. Este argumento torna-se crucial se considerarmos como e onde as resistências e contra-estratégias podem se desenvolver com sucesso. Essa perspectiva implica um modelo de poder mais discursivo do que comumente se encontra no novo ambiente global entre os “arautos do hiper-global” (Held et al., 1999).

## A PROLIFERAÇÃO SUBALTERNA DA DIFERENÇA

Juntamente com as tendências homogeneizantes da globalização, existe a “proliferação subalterna da diferença”. Trata-se de um paradoxo da globalização contemporânea o fato de que, culturalmente, as coisas pareçam mais ou menos semelhantes entre si (um tipo de americanização da cultura global, por exemplo). Entretanto, concomitantemente, há a proliferação das “diferenças”. O eixo “vertical” do poder cultural, econômico e tecnológico parece estar sempre marcado e compensado por conexões laterais, o que produz uma visão de mundo composta de muitas diferenças “locais”, as quais o “global-vertical” é obrigado a considerar (Hall, 1997). Nesse modelo, o clássico binarismo iluminista Tradicionalismo/Modernidade é deslocado por um conjunto disseminado de “modernidades vernáculas”. Consideremos, por exemplo, como a empresa News International se viu forçada a fazer uma retirada tática ao tentar saturar a Índia e a China com um regime básico da programação televisiva ocidental. Só conseguiu avançar através de uma “local-ização” das indústrias televisivas locais,

o que complica sobremaneira o âmbito das imagens oferecidas localmente e conduz ao desenvolvimento de uma indústria local enraizada em diferentes tradições culturais. Alguns vêem nisso apenas uma versão mais lenta de uma ocidentalização das culturas indiana e chinesa, quando expostas ao mercado global. Outros consideram que esta é a forma pela qual os povos dessas áreas obtêm acesso à “modernidade”, adquirem os frutos de suas tecnologias e o fazem, até certo ponto, em seus próprios termos. No contexto global, a luta entre os interesses “locais” e o “globais” não está definitivamente concluída.

Isso é o que Derrida, em outro contexto, denomina *différance*: “o movimento do jogo que ‘produz’ (...) essas diferenças, esses efeitos de diferença” (Derrida, 1981, 1982).<sup>9</sup> Não se trata da forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente “Outro”. É uma “onda” de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas. *Différance* caracteriza um sistema em que “cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos [significados], através de um jogo sistemático de diferenças” (Derrida, 1972). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre *em processo* e “posicionado” ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais.

As estratégias de *différance* não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma “superação” dialética totalizante). Não podem conservar intactas as formas antigas e tradicionais de vida. Operam melhor dentro daquilo que Homi Bhabha denomina “tempo liminar” das minorias (Bhabha, 1997). Contudo, a *différance* impede que qualquer sistema se estabeleça em uma totalidade inteiramente suturada. Essas estratégias surgem nos vazios e aporias, que constituem sítios potenciais de resistência, intervenção e tradução. Nesses interstícios, existe a possibilidade de um conjunto disseminado de modernidades vernáculas. Culturalmente, elas não podem conter a maré da techno-modernidade ocidentalizante. Entretanto, continuam a modular, desviar e “traduzir” seus imperativos a partir da base.<sup>10</sup> Elas constituem o fundamento para um novo tipo de “localismo” que não é auto-suficientemente particular, mas que surge de dentro do global, sem ser simplesmente um simulacro deste (Hall, 1997).

Esse “localismo” não é um mero resíduo do passado. É algo novo — a sombra que acompanha a globalização: o que é deixado de lado pelo fluxo panorâmico da globalização, mas retorna para perturbar e transtornar seus estabelecimentos culturais. É o “exterior constitutivo” da globalização (Laclau e Mouffe, 1985; Butler, 1993). Encontra-se aqui o “retorno” do particular e do específico — do especificamente diferente — no centro da aspiração universalista panóptica da globalização ao fechamento. O “local” não possui um caráter estável ou trans-histórico. Ele resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo com temporalidades distintas e conjunturais. Não possui inscrição política fixa. Pode ser progressista, retrógrado ou fundamentalista — aberto ou fechado — em diferentes contextos (Hall, 1993). Seu impulso político não é determinado por um conteúdo essencial (geralmente caricaturado como “resistência da Tradição à modernidade”), mas por uma articulação com outras forças. Ele emerge em muitos locais, entre os quais o mais significativo é a migração planejada ou não, forçosa ou denominada “livre”, que trouxe as margens para o centro, o “particular” multicultural disseminado para o centro da metrópole ocidental. Somente nesse contexto se pode compreender por que aquilo que ameaça se tornar o momento de fechamento global do Ocidente — a apoteose de sua missão universalizante global — constitui *ao mesmo tempo* o momento do descentramento incerto, lento e prolongado do Ocidente.

## AS MARGENS NO CENTRO: O CASO BRITÂNICO

De que forma o aparecimento extemporâneo das margens no centro — o foco da “questão multicultural” — tomou-se aquilo que Bamor Hesse denomina “força transruptiva” dentro da instigação política e social dos estados e sociedades ocidentais?

O caso britânico pode servir como breve exemplo de um argumento mais amplo. A história nacional pressupõe que a Grã-Bretanha tenha sido uma cultura homogênea e unificada até a ocorrência das migrações do subcontinente caribenho e asiático no pós-guerra. Esta é uma versão altamente simplista de uma história complexa (Hall, 1999a, 1999b, 1999c, 1999d). A Grã-Bretanha não é uma ilha real, que surgiu do Mar do Norte integralmente formada e isolada como um Estado-nação. Embora



“supostamente fixa e eterna”, foi constituída a partir de uma série de conquistas, invasões e colonizações (Davies, 1999). Fez parte do continente europeu até o século seis a.C.; foi dominada pelos normandos durante séculos e se ligou inteiramente à Europa até a Reforma. Passou a existir enquanto Estado-nação somente a partir do século dezoito, em virtude do pacto civil (originado, na verdade, de uma supremacia protestante anglo-saxônica), que uniu culturas significativamente distintas — a Escócia e o País de Gales — com a Inglaterra. O “Decreto de União” com a Irlanda (1801), que culminou na Cisão, jamais logrou integrar o povo irlandês ou o elemento celta católico ao imaginário britânico. A Irlanda é a mais antiga “colônia” da Grã-Bretanha e os irlandeses, o primeiro grupo a ser sistematicamente “racializado”. A tão proclamada homogeneidade da “britanidade” enquanto cultura nacional tem sido consideravelmente exagerada. Esta sempre foi contestada pelos escoceses, gauleses e irlandeses, desafiada por alianças locais e regionais e dividida por classe, gênero e geração. Sempre existiram muitas formas distintas de ser “britânico”. A maioria das realizações nacionais — desde a liberdade de expressão e o sufrágio universal até o Estado do bem-estar social e o Serviço Nacional de Saúde (NHS) — foram alcançadas às custas de penosas lutas entre um tipo e outro de indivíduo “britânico”. Vistas em retrospecto, essas diferenças radicais foram suavemente reintegradas ao tecido homogêneo de um discurso de “britanidade” transcendente. A Grã-Bretanha foi também o centro do maior império dos tempos modernos, que governou uma variedade de culturas. Essa experiência imperial moldou profundamente a identidade nacional britânica, seus ideais de grandeza e definiu seu lugar no mundo (C. Hall, 1992). Essa relação mais ou menos contínua com a “diferença”, situada no âmago da colonização, projetou o “outro” como elemento constitutivo da identidade britânica.

Há uma presença “negra” na Grã-Bretanha desde o século dezesseis, uma presença asiática, desde o século dezoito. Mas o tipo e a dimensão da migração da periferia global de cor para a Grã-Bretanha, que tem questionado seriamente a noção estabelecida de uma identidade britânica e colocado em pauta a “questão multicultural”, constituem um fenômeno pós-colonial ou pós-Segunda Guerra Mundial. Historicamente, surgiu com a chegada do navio S.S. Empire Windrush em 1948, trazendo de volta os caribenhos em serviço militar voluntário e, também, os

primeiros imigrantes civis caribenhos, os quais abandonavam as economias em depressão daquela região em busca de uma vida melhor. O fluxo foi rapidamente reforçado pelo Caribe, depois pelo subcontinente asiático e por asiáticos expulsos da África Oriental, junto com africanos e outros do Terceiro Mundo, até o fim dos anos 70, quando a legislação de imigração efetivamente fechou as portas.

As antigas relações de colonização, escravidão e domínio colonial, que ligaram a Grã-Bretanha ao Império por mais de 400 anos, marcaram os rumos seguidos por esses imigrantes. Contudo, essas relações históricas de dependência e subordinação foram *reconfiguradas* — sob a forma pós-colonial clássica — quando reunidas no solo doméstico britânico. Na esteira da descolonização, disfarçadas na amnésia coletiva ou em um sistêmico repúdio ao “Império” (que desceu como uma Nuvem do Não-Saber nos anos 60), esse encontro foi interpretado como “um novo começo”. A maioria do povo britânico olhava esses “filhos do Império” como se não pudessem sequer imaginar de onde “eles” vinham, por que ou que outra relação eles poderiam ter com a Grã-Bretanha.

Em geral, os imigrantes encontravam condições de moradia precárias e empregos mal remunerados e não especializados nas cidades e regiões industriais, ainda em processo de recuperação da guerra e afetadas pelo declínio vertiginoso das condições econômicas na Grã-Bretanha. Atualmente, esses imigrantes e seus descendentes constituem 7% da população britânica.<sup>11</sup> Contudo, eles já compõem 25% da população de Londres e de algumas outras cidades, o que reflete a densidade seletiva da fixação. Eles passaram por todos os processos da exclusão social, sofreram a desvantagem que o racismo lhes impunha [*racialized disadvantage*], o racismo informal e institucionalizado, tão comuns hoje na Europa Ocidental em face de processos semelhantes que afetam a França, Espanha, Portugal, Alemanha, Itália e Grécia. Sua história pós-guerra tem sido marcada por lutas contra o preconceito racial, por confrontos com grupos racistas e a polícia, bem como pelo racismo institucionalizado e as autoridades públicas que administram e distribuem diferencialmente os sistemas de suporte dos quais dependem as comunidades imigrantes. Em termos gerais, a maioria se concentra na extremidade inferior do espectro social de privação, caracterizada por altos níveis relativos de pobreza, desemprego e insucesso



educacional. Em 1991, menos de dois terços dos homens e menos da metade das mulheres em idade economicamente ativa realmente trabalhavam.

Entretanto, seu posicionamento social e econômico tem se tornado significativamente mais diferenciado com o passar do tempo (Modood et al., 1997). Alguns indianos, asiáticos da África Oriental e chineses, apesar de altamente qualificados, têm enfrentado o "reto de vidro" do bloqueio à promoção nos níveis superiores da carreira profissional. As comunidades paquistanesas são bastante atuantes no setor das pequenas empresas. Contudo, os milionários asiáticos não conseguem esconder o fato de que algumas famílias indianas e muitas asiáticas ainda vivem em grave condição de pobreza. Os imigrantes de Bangladesh são em média quatro vezes mais carentes do que qualquer outro grupo identificável. As diferenças de gênero exercem um papel decisivo. Jovens rapazes afro-caribenhos são altamente vulneráveis ao desemprego e ao baixo desempenho educacional, são desproporcionalmente presentes entre os excluídos da escola e a população prisioneira e são o objeto mais freqüente das detenções em operações de blitz policial. As mulheres afro-caribenhos, no entanto, têm hoje maior mobilidade no emprego, melhores salários e taxas mais elevadas de participação na educação do que as mulheres brancas. O quadro não é mais de privação uniforme, embora a desvantagem socioeconômica continue sendo ampla.

Que tipos de "comunidade" esses indivíduos formam? Suas culturas são unificadas e homogêneas? Qual o seu relacionamento com a sociedade britânica majoritária? Quais são as estratégias mais adequadas para sua plena integração a essa sociedade?

O termo "comunidade" (como em "comunidades de minorias étnicas") reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Entretanto, isso pode ser algo perigosamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior. As chamadas "minorias étnicas" de fato têm formado comunidades culturais fortemente marcadas e mantêm costumes e práticas sociais distintas na vida cotidiana, sobretudo nos contextos familiar e doméstico. Eles de continuidade com seus locais de origem continuam a existir. É o que

ocorre nas áreas densamente ocupadas pelas comunidades afro-caribenhos, tais como Brixton, Peckham e Tottenham, o bairro de Moss Side em Manchester, Liverpool e Handsworth, ou, no caso das comunidades asiáticas, locais como Southall, Tower Hamlets, Balsall Heath em Birmingham, Bradford e Leeds. Mas existem ainda diferenças que se negam a ser consolidadas. Os caribenhos das diferentes ilhas provêm de misturas étnicas e raciais muito distintas, embora todos tendam (erroneamente) a ser vistos como "jamaicanos". Os asiáticos também são tratados como um grupo único. Porém, "apesar de compartilharem alguns traços culturais, ... los asiáticos] pertencem a grupos étnicos, religiosos e lingüísticos diferenciados e trazem consigo receios e memórias históricas diferentes" (Parekh, 1997). Todas essas comunidades são étnica e racialmente miscigenadas e possuem um número substancial de populações brancas. Nenhuma é segregada em guetos raciais ou étnicos. São consideravelmente menos segregadas do que, por exemplo, as minorias não brancas em muitas cidades dos Estados Unidos. Assim como ocorre entre a população branca, os fatores de classe e gênero são altamente responsáveis pela determinação de suas posições na sociedade britânica (Brah, 1996; Yuval-Davis, 1997; Phoenix, 1998).

Um quadro mais preciso teria que partir da complexidade vivida que surge nessas comunidades diaspóricas, onde as formas de vida derivadas de suas culturas de origem e denominadas "tradicionais" continuam influenciando as autodefinições comunitárias, embora constantemente operem em todos os níveis ao longo das interações cotidianas amplas, junto com a vida social britânica como um todo.

A manutenção de identidades racializadas, étnico-culturais e religiosas, é obviamente relevante à autocompreensão dessas comunidades. O fator da "negritude" é decisivo para a identidade da terceira geração de afro-caribenhos,<sup>12</sup> assim como é a fé hindu ou muçulmana para a segunda geração de certos asiáticos. Mas certamente essas comunidades não estão emparelhadas em uma Tradição imutável. Assim como ocorre na maioria das diásporas, as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias. Há notável variação, tanto em termos de compromisso quanto de prática, entre as diferentes comunidades ou no interior das mesmas

entre as distintas nacionalidades e grupos lingüísticos, no seio dos credos religiosos, entre homens e mulheres ou gerações. Jovens de todas as comunidades expressam certa fidelidade às "tradições" de origem, ao mesmo tempo em que demonstram um declínio visível em sua prática concreta. Declaram não uma identidade primordial, mas uma escolha de posição do grupo ao qual desejam ser associados. As escolhas identitárias são mais políticas que antropológicas, mais "associativas", menos designadas (Modood et al., 1997).

Portanto, as generalizações se tornam extremamente difíceis diante dessa complexidade multicultural. Bhikhu Parekh, um observador arguto, adota uma definição forte de "comunidades étnicas": "As comunidades asiáticas e afro-caribenhas são étnicas por natureza, isto é, são fisicamente diferenciáveis, ligadas por laços sociais derivados de costumes, línguas e práticas intermunitárias compartilhadas; possuem história, memórias coletivas, origens geográficas, visões de mundo e modos de organização social próprios." Contudo, ele reconhece que

ao contrário da impressão popular, grandes modificações estão ocorrendo nas comunidades étnicas e cada família tem se tornado um terreno de lutas reprimidas ou explosivas. Em cada família, marido e mulher, pais e filhos, irmãos e irmãs estão tendo que renegociar e redefinir seus padrões de relacionamento, de acordo com seus valores tradicionais e com aqueles característicos do país adotado. Cada família chega às suas próprias conclusões experimentais... (Parekh, 1991)

Portanto, é um erro fundamental confundir suas formas diaspóricas com uma vagarosa transição para a assimilação completa (uma idéia decisivamente deixada de lado, na Grã-Bretanha pelo menos, durante os anos 70). Elas representam uma nova configuração cultural — "comunidades cosmopolitas" — marcadas por amplos processos de transculturação (Pratt, 1992). Por sua vez, têm causado um impacto maciço e pluralizante sobre a vida social pública e privada na Grã-Bretanha, transformando literalmente muitas das cidades britânicas em metrópoles multiculturais. Essas comunidades se destacaram no breve fenômeno do Novo Trabalho conhecido como *Cool Britannia*.<sup>13</sup> Um sinal de que elas ultrapassaram as categorias do senso comum é o fato de que servem de exemplo de um "senso de comunidade" que a

sociedade liberal supostamente perdeu e, ao mesmo tempo, são os significantes mais avançados da experiência metropolitana do pós-moderno urbano!

O leitor pode discordar de detalhes do processo acima descrito (que, necessariamente, é generalizado e abstrato). Contudo, a menos que o quadro fundamental seja questionado substancialmente, vale a pena refletir a respeito das enormes consequências dis- ou (como coloca Barnor Hesse) "transruptivas" desses desdobramentos para uma estratégia ou abordagem política à questão multicultural. O restante deste ensaio se ocupa em traçar alguns desses efeitos transruptivos.

## PERTURBANDO A LINGUAGEM DE "RAÇA" E "ETNIA"

O primeiro desses impactos é o que atua sobre categorias de "raça" e "etnia". O surgimento da questão multicultural produziu uma "racIALIZAÇÃO" diferenciada de áreas centrais da vida e cultura britânicas.<sup>14</sup> Cada vez mais, os britânicos têm sido obrigados a pensar sobre si mesmos e suas relações com os outros no Reino Unido em termos raciais. A etnicidade também foi incluída no vocabulário doméstico britânico. Enquanto na mentalidade norte-americana os Estados Unidos constituem uma sociedade composta de etnias, a Grã-Bretanha (embora diversa em suas origens) sempre aplicou o termo aos outros em geral — o "ser britânico" constitui um significante vazio, a norma em relação à qual a "diferença" (eticidade) é mensurada. A crescente visibilidade das comunidades étnicas, junto com os movimentos por governos regionais mais autônomos, questionou a "homogeneidade" da cultura britânica e do "ser inglês" enquanto etnia, trazendo a questão multicultural para o centro da crise de identidade nacional.

Claro que o "ser britânico" enquanto categoria sempre foi racializado — quando é que deixou de conotar a "branquitude"? Mas esse fato sempre foi cuidadosamente isolado do discurso nacional, popular ou acadêmico. Tem-se feito um esforço para que a questão da "raça" seja reconhecida com seriedade na teoria política em geral, no pensamento jornalístico e acadêmico.<sup>15</sup> Esse silêncio está sendo rompido à medida que esses termos se



impõem sobre a consciência pública. Sua crescente visibilidade constitui, inevitavelmente, um processo difícil e pesado. Além do mais, encontramos agora “raça” entre parênteses, “raça” sob rasura, “raça” em uma nova configuração com etnicidade. Esse deslocamento epistêmico constitui um dos efeitos mais disruptivos do multicultural.

Entre as duas maiores comunidades pós-migratórias não brancas na Grã-Bretanha, o termo “raça” é aplicado geralmente aos afro-caribenhos e “eticidade” aos asiáticos. Na verdade, esses termos fornecem um mapeamento bem grosseiro dessas comunidades. Considera-se que a “raça” traduza melhor a experiência afro-caribenha por causa da importância da cor da pele, uma idéia derivada da biologia. O espectro de cor entre os afro-caribenhos é extremamente amplo — resultante da intensa miscigenação da sociedade colonial caribenha e séculos de “transculturização” (Ortiz, 1940; Brathwaite, 1971; Glissant, 1981; Pratt, 1992). Os asiáticos não constituem de forma alguma uma “raça”, nem tampouco uma única “etnia”. A nacionalidade é frequentemente tão importante quanto a etnia. Os indianos, os paquistaneses, os oriundos de Bangladesh e Sri Lanka, os ugandenses, os quenianos e os chineses são perpassados por diferenças regionais, urbano-rurais, culturais, étnicas e religiosas.

Conceitualmente, a categoria “raça” não é científica. As diferenças atribuíveis à “raça” numa mesma população são tão grandes quanto àquelas encontradas entre populações racialmente definidas. “Raça” é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão — ou seja, o racismo. Contudo, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria (Hall, 1994). Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza. Esse “efeito de naturalização” parece transformar a diferença racial em um “fato” fixo e científico, que não responde à mudança ou à engenharia social reformista. Essa referência discursiva à natureza é algo que o racismo contra o negro compartilha com o anti-semitismo e com o sexismo (em que também “a biologia é o destino”), porém, menos com a questão de classe. O problema é que o nível genético não é imediatamente visível. Daí que, nesse tipo de discurso, as diferenças genéticas (supostamente escondidas

na estrutura dos genes) são “materializadas” e podem ser “lidas” nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto (por exemplo, o nariz aquilino do judeu), o tipo físico e etc., o que permite seu funcionamento enquanto mecanismos de fechamento discursivo em situações cotidianas.<sup>16</sup>

Já a “eticidade” gera um discurso em que a diferença se funda sob características *culturais e religiosas*. Nesses termos, ela frequentemente se contrapõe a “raça”. Porém, essa oposição binária pode ser delineada de forma muito simplista. O racismo biológico privilegia marcadores como a cor da pele. Esses significantes têm sido utilizados também, por extensão discursiva, para conotar diferenças sociais e culturais. A “negritude” tem funcionado como signo da maior proximidade dos afro-descendentes com a natureza e, *conseqüentemente*, da probabilidade de que sejam preguiçosos e indolentes, de que lhes faltem capacidades intelectuais de ordem mais elevada, sejam impulsionados pela emoção e o sentimento em vez da razão, hipersexualizados, tenham baixo autocontrole, tendam à violência etc. Da mesma forma, os estigmatizados por razões étnicas, por serem “culturalmente diferentes” e, portanto, inferiores, são *também* caracterizados em termos físicos (embora talvez não tão visivelmente quanto os negros), sustentados por estereótipos sexuais (os negros seriam excessivamente masculinizados, os orientais afeminados etc.). O referente biológico nunca opera isoladamente, porém nunca está ausente, ocorrendo de forma mais indireta nos discursos de etnia. Quanto maior a relevância da “eticidade”, mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo, transmitidas de geração em geração não apenas pela cultura e a educação, mas também pela herança biológica, inscrita no corpo e estabelecida, sobretudo, pelo parentesco e pelas regras do matrimônio endógamo, que garantem ao grupo étnico a manutenção de sua “pureza” genética e, portanto, cultural. A “eticidade” é construída por características “fisicamente distinguíveis ... oriundas ... [da] prática do casamento endógeno” (Parekh, 1991). Em suma, a articulação da diferença com a natureza (o biológico e o genético) está presente no discurso da etnia, mas é *deslocada pelo parentesco e o casamento endógeno*.

Assim, tanto o discurso da “raça” quanto o da “etnia” funcionam estabelecendo uma articulação discursiva ou uma “cadeia de equivalências” (Laclau e Mouffe, 1985) entre o

registro sociocultural e o biológico, fazendo com que as diferenças em um sistema de significados sejam inferidas através de equivalentes em outra cadeia (Hall, 1990). Portanto, o racismo biológico e a discriminação cultural não constituem dois sistemas distintos, mas dois registros do racismo. Na maioria das vezes, os discursos da diferença biológica e cultural estão em jogo simultaneamente. No anti-semitismo, os judeus eram múltiplos: raciaisizados por razões biológicas, culturais e religiosas. Como argumenta Wieviorka, o racismo existe "onde há uma associação dessas duas principais estratégias, cuja combinação peculiar depende das especificidades da experiência, do momento histórico e da preferência individual" (Wieviorka, 1995). Portanto, parece mais apropriado falar não de "racismo" versus "diferença cultural", mas de "duas lógicas" do racismo.<sup>17</sup>

Parece haver três razões para a atual confusão conceitual. A primeira delas é empírica. Os imigrantes afro-caribenhos — vistos basicamente em termos raciais — chegaram primeiro à Grã-Bretanha. Os asiáticos, caracterizados pela diferença cultural e religiosa, chegaram mais tarde e só depois se tornaram visíveis enquanto "problema". Nos anos 70, as lutas anti-racismo empreendidas pelos dois grupos tendiam a se unificar sob a afirmação de uma identidade "negra", definida pelo compartilhamento da diferença racial em relação à sociedade branca. Entretanto, disso resultou o inesperado privilégio da experiência afro-caribenha sobre a asiática. Quanto mais evidente se tornava a "política de reconhecimento" (Taylor, 1994), enfatizando o direito à diferença cultural, mais as duas trajetórias se distanciavam. "Negro" se tornou a descrição mais comum dos afro-descendentes, enquanto os asiáticos tenderam a voltar a usar termos de identificação étnica específicos. Daí a atual descrição anômala — "negro asiático" — que combina "raça" e "etnicidade". Em segundo lugar, há muitas outras situações no mundo em que a etnicidade, e não a "raça", tem sido foco de violentos conflitos de exclusão (por exemplo, na Indonésia, Sri-Lanka, Ruanda, Bósnia e Kosovo). Em terceiro lugar, tem havido um aumento significativo da discriminação e da exclusão baseadas na religião ou em um forte componente religioso (Richardson, 1999), em particular contra as comunidades muçulmanas, relacionado à politização mundial do Islã. Alguns autores creem que um multiculturalismo focalizado sobre o racismo biológico, e não sobre uma diferenciação cultural, ignora essa dimensão religiosa (por exemplo, Modood et al., 1997).

Nos anos 80, alguns críticos observaram um declínio no racismo de base biológica e um aumento do "novo racismo cultural" (Barker, 1981). Modood de fato menciona um "retraimento do racismo de cor" e um "reforço [do] racismo cultural em micro escala" na Grã-Bretanha. Não se sabe se os atuais acontecimentos sustentam empiricamente essa contagem (os ataques racistas às famílias asiáticas e as violentas agressões de rua aos jovens negros continuam com toda força) ou se é útil trocar uma coisa pela outra dessa forma. O que parece mais apropriado é uma concepção mais ampla do racismo, que reconheça a forma pela qual, em sua estrutura discursiva, o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados. Essas duas "lógicas" estão sempre presentes, embora sofram combinações diferentes e sejam priorizadas distintamente, de acordo com o contexto ou em relação a diferentes populações subjugadas. Evidentemente as histórias do fechamento racial e étnico variam bastante de acordo com o lugar (por exemplo, nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha), emergem em momentos distintos e sob formas diferentes, e exercem diferentes impactos políticos e sociais. Não devem ser homogeneizadas. Entretanto, a fusão dos discursos de inferiorização biológica e cultural parece ser uma característica definidora do "momento multicultural".<sup>18</sup>

Uma vez que "negro" — antes um epíteto negativo — tornou-se um termo de identificação cultural positivo (Bonnett, 1999), pode-se falar aqui de uma "etnização" de "raça".<sup>19</sup> Ao mesmo tempo, a diferença cultural adquiriu um significado mais violento, politizado e contestatário, que se pode pensar como a "racialização" da etnicidade (por exemplo, "limpeza étnica"). Conseqüentemente, colocam-se na agenda do multiculturalismo britânico duas demandas políticas relacionadas, mas distintas, as quais tinham sido consideradas incompatíveis, mutuamente excludentes até então: a demanda (contra um racismo diferenciado) por igualdade social e justiça racial; e a demanda (contra um etnocentrismo universalizante) pelo reconhecimento da diferença cultural. Voltaremos à importância política dessa dupla demanda logo a seguir.



## DESESTABILIZANDO A CULTURA

O segundo efeito transruptivo é aquele que “a questão multicultural” exerce sobre a compreensão da cultura. A oposição binária, derivada do Iluminismo — Particularismo versus Universalismo, Tradição versus Modernidade — produz uma forma específica de compreensão da cultura. Trata-se das culturas distintas, homogêneas, auto-suficientes, fortemente aglutinadas das chamadas sociedades tradicionais. Nessa definição antropológica, a tradição cultural satura comunidades inteiras, subordinando os indivíduos a formas de vida sancionadas comunalmente. Isto é contraposto à “cultura da modernidade” — aberta, racional, universalista e individualista. Nesta, os vínculos culturais particulares devem ser deixados de lado na vida pública — sempre proclamados pela neutralidade do estado civil — para que o indivíduo fique formalmente livre para escrever seu próprio script. Considera-se que essas características são fixadas por seus conteúdos essencializados. A idéia de que a sociedade liberal poderia agir de maneira “fundamentalista” ou que o “tradicionalismo”, digamos, do Islã poderia combinar formas modernas de vida parece uma contradição em termos. A tradição é representada como se fosse fixada em pedra.<sup>20</sup>

Entretanto, desde o começo do “projeto” global do Ocidente no fim do século quinze, o binarismo Tradição/Modernidade tem sido progressivamente minado. As culturas tradicionais colonizadas permanecem distintas: mas elas inevitavelmente se tornaram “recrutadas da modernidade”.<sup>21</sup> Podem ser mais fortemente delimitadas que as chamadas sociedades modernas. Mas não são mais (se é que já foram) entidades orgânicas, fixas, autônomas e auto-suficientes. Como resultado da globalização em seu sentido histórico amplo, muitas delas se tornaram formações mais “híbridas”. A tradição funciona, em geral, menos como doutrina do que como *repertórios de significados*. Cada vez mais, os indivíduos recorrem a esses vínculos e estruturas nas quais se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência.<sup>22</sup> Eles fazem parte de uma relação dialógica mais ampla com “o outro”. As culturas pré-coloniais foram — em graus bem distintos — sucessivamente convocadas globalmente sob a rubrica da modernidade capitalista ocidental e do sistema imperial, sem que seus traços distintivos fossem inteiramente apagados. Isso

lhes permitiu — conforme C. L. R. James uma vez comentou sobre os caribenhos — “estar dentro da Europa sem ser dela”. Como observou Aijaz Ahmad (que não é um aliado natural da inteligência hibridizante): “A fertilização cruzada das culturas tem sido endêmica a todos os movimentos populacionais ... e todos esses movimentos na história têm envolvido viagem, contato, transmutação, hibridização de idéias, valores e normas comportamentais.” (Ahmad, 1995).

Um termo que tem sido utilizado para caracterizar as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas dessas comunidades é “hibridismo”. Contudo, seu sentido tem sido comumente mal interpretado.<sup>23</sup> Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da *tradição*. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial. Antigas e recentes diásporas governadas por essa posição ambivalente, do tipo dentro/fora, podem ser encontradas em toda parte. Ela define a lógica cultural composta e irregular pela qual a chamada “modernidade” ocidental tem afetado o resto do mundo desde o início do projeto globalizante da Europa (Hall, 1996a).

O hibridismo *não* se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade.

Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação. (Bhabha, 1997)

Em suas muitas variantes, a “tradição” e a “tradução” são combinadas de diversas formas (Robbins, 1991). Não é simplesmente algo celebrativo, pois implica em profundos e impeditivos custos, derivados de suas múltiplas formas de deslocamento e habitação (Clifford, 1997). Como sugeriu Homi Bhabha, o hibridismo significa um

momento ambíguo e ansioso de ... transição, que acompanha nervousamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo ... [Ele] insiste em exibir ... as dissonâncias a serem atravessadas apesar das relações de proximidade, as disjunções de poder ou posição a serem contestadas; os valores éticos e estéticos a serem "traduzidos", mas que não transcenderão incólumes o processo de transferência. (Bhabha, 1997)

Entretanto, é também "como a novidade entra no mundo" (Rushdie, 1991).

A idéia de cultura implícita nas "comunidades de minoria étnica" não registra uma relação fixa entre Tradição e Modernidade. Não permanece no interior de fronteiras únicas nem transcende fronteiras. Na prática, ela refuta esses binarismos.<sup>24</sup> *Necessariamente*, sua noção de "comunidade" inclui uma ampla gama de práticas concretas. Alguns indivíduos permanecem profundamente comprometidos com as práticas e valores "tradicionais" (embora raramente sem uma modulação diaspórica). Para outros, as chamadas identidades tradicionais têm sido intensificadas (por exemplo, pela hostilidade da comunidade hospedeira, pelo racismo ou pelas mudanças nas condições de vida mundiais, tais como a maior proeminência do Islã). Para outros ainda, a hibridização está muito avançada — mas quase nunca num sentido assimilacionista. Esse é um quadro radicalmente deslocado e mais complexo da cultura e da comunidade do que aqueles inscritos na literatura sociológica ou antropológica convencional. O "hibridismo" marca o lugar dessa incomensurabilidade.

Em condições diaspóricas, as pessoas geralmente são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas. Cerca de dois terços dos oriundos de comunidades minoritárias, quando perguntados no Quarto Censo Nacional de Minorias Étnicas se eles se consideravam "britânicos", responderam que sim, embora também sentissem, por exemplo, que ser britânico e paquistanês não era algo conflituoso em suas mentes (Modood et al., 1997). Negro-e-britânico ou asiático-britânico são identidades às quais os jovens respondem cada vez mais. Algumas mulheres, que acreditam que suas comunidades têm o direito de ter suas diferenças respeitadas, não desejam que suas vidas enquanto mulheres, que seus direitos à educação e às escolhas matrimoniais, sejam governados por normas reguladas

e policiadas pela comunidade. Mesmo quando se trata dos setores mais tradicionalistas, o princípio da *heterogeneidade* continua a operar fortemente. Nesses termos, então, o perito contador asiático, de terno e gravata, tão vividamente invocado por Modood (1998), que mora no subúrbio, manda seus filhos para a escola particular e lê *Seleções* e o *Bhagavad-Gita*; ou o adolescente negro que é um DJ de um salão de baile, toca *jungle music* mas torce para o Manchester United; ou o aluno muçulmano que usa calça jeans larga, em estilo *bip-bop*, de rua, mas nunca falta às orações da sexta-feira, são *todos*, de formas distintas, "hibridizados". Se eles retomassem a suas cidadezinhas de origem, o mais tradicional deles seria considerado "ocidentalizado" — senão irremediavelmente diasporizado. Todos negociam culturalmente em algum ponto do espectro da *différance*, onde as disjunções de tempo, geração, espacialização e disseminação se recusam a ser nitidamente alinhadas.

## DESESTABILIZANDO AS FUNDAÇÕES DO ESTADO CONSTITUCIONAL LIBERAL

Um terceiro efeito transutivo da "questão multicultural" é seu questionamento dos discursos dominantes da teoria política ocidental e as fundações do Estado liberal. Em face da disseminação de diferenças instáveis, o debate estabelecido entre liberais e comunidades, que hoje domina a tradição política ocidental, tem sido seriamente perturbado.

O universalismo pós-iluminista, liberal, racional e humanista da cultura ocidental parece não menos significante historicamente, mas se torna menos *universal* a cada momento. Muitas grandes idéias — liberdade, igualdade, autonomia, democracia — foram aperfeiçoadas na tradição liberal. Entretanto, é evidente que o liberalismo hoje não é "a cultura além das culturas", mas a cultura que prevaleceu: aquele particularismo que se universalizou com êxito e se tornou hegemônico em todo o globo. Seu triunfo ao praticamente estabelecer os limites do domínio "da política" não foi, em retrospecto, o resultado de uma desinteressada conversão em massa à Regra da Razão Universal, mas algo mais próximo a um tipo de "jogo" de poder-conhecimento mais mundano e foucaultiano. Já houve no passado críticas teóricas



ao lado “tenebroso” do projeto Iluminista. Mas a “questão multicultural” foi a que mais efetivamente conseguiu revelar seu disfarce contemporâneo.

A cidadania universal e a neutralidade cultural do estado são as duas bases do universalismo liberal ocidental. É claro que os direitos de cidadania nunca foram universalmente aplicados — nem aos afro-americanos pelas mãos dos Pais Fundadores dos EUA nem aos sujeitos coloniais pelo governo imperial. Esse vazio entre ideal e prática, entre igualdade formal e igualdade concreta, entre liberdade negativa e positiva, tem assombrado a concepção liberal de cidadania desde o início. Quanto à neutralidade cultural do estado liberal, seus avanços não devem ser levemente descartados. A tolerância religiosa, a liberdade de expressão, o estado de direito, a igualdade formal e a legalidade processual, o sufrágio universal — embora contestados — são realizações positivas. Entretanto, a neutralidade do Estado funciona apenas quando se pressupõe uma homogeneidade cultural ampla entre os governados. Essa presunção fundamentou as democracias liberais ocidentais até recentemente. Sob as novas condições multiculturais, entretanto, essa premissa parece cada vez menos válida.

A alegação é de que o Estado liberal perdeu sua casca étnico-particularista e emergiu em sua forma cívica, universalista e culturalmente purificada. A Grã-Bretanha, entretanto, como todos os nacionalismos cívicos, não é apenas uma entidade soberana em termos políticos e territoriais, mas é também uma “comunidade imaginada”. Este último constitui o foco de identificação e pertencimento. Ao contrário do que se supõe, os discursos da nação não refletem um estado unificado já alcançado. Seu intuito é forjar ou construir uma forma unificada de identificação a partir das muitas diferenças de classe, gênero, região, religião ou localidade, que na verdade atravessam a nação (Hall, 1992; Bhabha, 1990). Para tanto, esses discursos devem incrustar profundamente e enredar o chamado estado “cívico” sem cultura, para formar uma densa trama de significados, tradições e valores culturais que venham a representar a nação. É somente dentro da cultura e da representação que a identificação com esta “comunidade imaginada” pode ser construída.

Todos os modernos Estados-nação liberais combinam a chamada forma cívica racional e reflexiva de aliança ao estado com

uma aliança intuitiva, instintiva e étnica à nação. Essa formação heterogênea, o “ser britânico”, funde o Reino Unido, a entidade política, como uma “comunidade imaginada”. Conforme observou o grande patriota, Enoch Powell: “A vida das nações, não menos que a dos homens [sic], é vivida em grande parte na mente.” As fundações racionais e constitucionais da Grã-Bretanha ganham significado e textura de vida através de um sistema de representação cultural. Elas se sustentam nos costumes, hábitos e rituais do dia-a-dia, nos códigos e convenções sociais, nas versões dominantes de masculino e feminino, na memória socialmente construída dos triunfos e desastres nacionais, nas imagens, nas paisagens imaginadas e distintas características nacionais que produzem a idéia de “Grã-Bretanha”. Esses aspectos não são de menor importância por terem sido “inventados” (Hobsbawm e Ranger, 1993). Embora a nação constantemente se reinvente, ela é representada como algo que existe desde as origens dos tempos (Ver Davis, 1999). Mas não decorre do fato de sua fundação em particularidades culturais bem distintas que o Estado “universal” não seja outra coisa senão um playground de definições concorrentes do bem. O que não se pode mais sustentar, face à “questão multicultural”, é o contraste binário entre o particularismo da demanda “deles” por reconhecimento da diferença versus o universalismo da “nossa” racionalidade cívica.<sup>25</sup>

Na verdade, a tão proclamada homogeneidade da cultura britânica tem sido bastante exagerada. Sempre existiram maneiras muito distintas de “ser britânico”. A Grã-Bretanha sempre foi profundamente marcada por clivagens de gênero, classe e região. Grandes diferenças de poder material e cultural entre os diferentes “reinos” do Reino Unido foram encobertas pela hegemonia dos ingleses sobre os demais ou do “ser inglês” sobre o “ser britânico”. Os irlandeses nunca pertenceram propriamente. Os pobres sempre foram excluídos. A maioria da população só adquiriu o direito de voto no início do século vinte. A isso se deve acrescentar a crescente diversidade cultural da vida social britânica. Os efeitos da globalização, o declínio das fortunas econômicas britânicas e de sua posição no mundo, o fim do Império, as pressões cada vez maiores pela delegação de governo e poder às regiões, e o desafio da Europa, tudo isso desestabeleceu a chamada homogeneidade britânica, produzindo uma profunda crise na identidade nacional. Há ainda o ritmo surpreendente

do pluralismo social e das mudanças tecnológicas e econômicas, que abalaram as relações de classe e gênero tradicionais, transformaram a sociedade britânica em um lugar menos previsível, e constituem fontes de maciça diversidade interna na vida social.<sup>26</sup> Hoje em dia é raro haver algum consenso nacional significativo sobre quaisquer assuntos sociais críticos, sobre os quais há profundas diferenças de opinião e de experiência vivida. As pessoas pertencem a várias "comunidades" sobrepostas que por vezes exercem pressões contrárias. A Grã-Bretanha constitui uma sociedade "multiculturalmente diversa" mesmo antes de se considerar o impacto gerado pelas comunidades multiétnicas do período pós-migratório. Realmente, parece que estas são as portadoras simbólicas de um padrão complexo de mudança, diversificação e "perda", do qual são apenas o mais conveniente bode expiatório.

A questão multicultural tem ajudado a desconstruir algumas outras incoerências do Estado constitucional liberal. Acredita-se que a "neutralidade" do Estado liberal (isto é, o fato de que este é representado como se não buscasse na esfera pública nenhuma noção particular do "bem") garante a autonomia pessoal e a liberdade do indivíduo de buscar sua própria concepção do "bem", contanto que isso seja feito no domínio privado. A ordem legal eticamente neutra do Estado liberal depende, assim, da estrita separação entre as esferas pública e privada. Mas isso é algo cada vez mais difícil de se cumprir de forma estável. A lei e a política intervêm cada vez mais no chamado domínio privado. Julgamentos públicos se justificam a partir do domínio privado. Com o pós-feminismo, podemos compreender melhor como o contrato sexual sustenta o contrato social. Domínios como a família, a sexualidade, a saúde, a alimentação e o vestuário, que antes pertenciam fundamentalmente ao domínio privado, tornaram-se parte de um ampliado campo público e político de contestação. As claras distinções entre as esferas doméstica e pública não se sustentam, principalmente após a entrada em massa das mulheres e das atividades "privadas" antes associadas ao doméstico. Em toda parte, o "pessoal" tornou-se "político".

Aquilo que Michael Walzer chamou de "Liberalismo 1" consistiu em dos grandes sistemas discursivos do mundo moderno, que praticamente tomou conta da teoria política, em tempos recentes. Somente uma definição frágil da cultura e uma noção altamente atenuada de direitos coletivos são compatíveis com a

ênfase individualista situada no centro dessa concepção liberal de mercado.<sup>27</sup> Ela não reconhece o quanto o indivíduo é o que Taylor (1994) denominou "dialógico" — não no sentido binário do diálogo entre dois sujeitos já constituídos, mas no sentido de sua relação com outro ser fundamentalmente constitutivo do sujeito, que pode se posicionar como uma "identidade" somente em relação com aquilo que a ele falta — seu outro, seu "exterior constitutivo" (Lacan, 1977; Laclau e Mouffe, 1985; Butler, 1993). A vida individual significativa está sempre incrustada em contextos culturais e é somente dentro destes que suas "escolhas livres" fazem sentido.

Do ponto de vista normativo, a integridade da pessoa física não pode ser garantida sem a proteção das experiências compartilhadas intersubjetivamente, bem como dos contextos de vida nos quais a pessoa foi socializada e formou sua identidade. A identidade do indivíduo está entrelaçada às identidades coletivas e pode ser estabilizada apenas em uma rede cultural que, tal como a língua materna, não pode ser apropriada como propriedade privada. Conseqüentemente, o indivíduo permanece na qualidade de portador de "direitos à participação cultural". (Habermas, 1994)

Na prática, sob a pressão da diferença multicultural, alguns Estados constitucionais ocidentais como a Grã-Bretanha têm sido obrigados a adotar aquilo que Walzer denomina Liberalismo 2, ou aquilo que, no vocabulário menos restrito da Europa, se chama de programa reformista da "social democracia".<sup>28</sup> O Estado reconhece formal e publicamente as necessidades sociais diferenciadas, bem como a crescente diversidade cultural de seus cidadãos, admitindo certos direitos grupais e outros definidos pelo indivíduo. O Estado teve que desenvolver estratégias de redistribuição através de apoio público (como programas de ação afirmativa, legislação que garanta igualdade de oportunidades, fundos públicos de compensação e um estado de bem-estar social para grupos em desvantagem etc.), até mesmo para garantir a igualdade de condições tão cara ao liberalismo formal. Tem transformado em lei algumas definições alternativas do "bem viver" e legalizado certas "exceções" por razões essencialmente culturais. Por exemplo, ao reconhecer os direitos dos Sikhs de usar turbantes sem suspender as obrigações dos empregadores quanto a regulamentos de saúde e segurança ou ao aceitar como legais os casamentos consensualmente arranjados,



mas declarando coercitiva e, portanto, ilegal, a imposição de matrimônios arranjados sem o consentimento da mulher — ao fazer isso, a lei britânica avançou na prática rumo ao equilíbrio entre o *pluralismo cultural*, definido em relação às comunidades, e as *concepções liberais* de liberdade do sujeito individual.<sup>29</sup> Na Grã-Bretanha, entretanto, esse movimento tem sido gradativo e incerto, desde o desgaste do compromisso do Novo Trabalho com a previdência social: uma resposta acidental à crescente visibilidade e presença das comunidades étnicas no âmbito da vida britânica. Ele constitui uma espécie de “*deriva multicultural*” (Hall, 1999a).

### ALÉM DOS VOCABULÁRIOS POLÍTICOS CONTEMPORÂNEOS

O que seria necessário para tornar essa “*deriva*” um movimento sustentado, um esforço conjunto de vontade política? Em outras palavras, que premissas podem haver por trás de uma forma radicalmente distinta de multiculturalismo britânico? Este teria que ser fundado não em uma noção abstrata de nação e comunidade, mas na análise do que a “*comunidade*” realmente significa e como as diferentes comunidades que hoje compõem a nação interagem concretamente. Ao tratar das origens da desvantagem, ele teria que levar em conta o que estamos chamando de “*dois registros do racismo*” — a interdependência do racismo biológico e da diferenciação cultural. O compromisso de expor e confrontar o racismo em quaisquer de suas formas teria que se tornar um objetivo positivo e uma obrigação estatutária do governo, do qual sua própria reivindicação de legitimidade representativa dependeria. Teria que tratar da dupla demanda política, que advém da interação entre as desigualdades e injustiças gritantes provenientes da falta de igualdade concreta, e a exclusão e inferiorização decorrentes da falta de reconhecimento e da insensibilidade à diferença. Finalmente, em vez de constituir uma estratégia para melhorar a sorte apenas das minorias raciais ou “*étnicas*”, esta teria que ser uma estratégia que rompesse com a lógica majoritária e tentasse reconfigurar ou reimaginar a nação como um todo de uma forma radicalmente pós-nacional (Hall, 1999b).

A dupla demanda por igualdade e diferença parece exceder os limites dos nossos atuais vocabulários políticos. O liberalismo vem sendo incapaz de se conciliar com a diferença cultural ou garantir a igualdade e a justiça para os cidadãos minoritários. Em contrapartida, os comunitaristas afirmam que, já que o eu não pode prescindir de seus fins, as concepções do “*bem viver*” incrustadas na comunidade deveriam ser priorizadas sobre as individuais. Os pluralistas culturais fundamentam essa idéia em uma definição muito forte de comunidade: “*culturas distintas que encarnam conceitos carregados de associações e memórias históricas ... que moldam sua compreensão e abordagem do mundo e constituem culturas de comunidades distintas e coesas*” (Parekh, 1991).

Como tentamos demonstrar, as comunidades étnicas minoritárias não são atores coletivos integrados de uma forma que lhes permita se tornarem sujeitos oficiais de direitos comunitários integrais. A *tentação de essencializar a “comunidade”* tem que ser resistida — é uma fantasia de plenitude em circunstâncias de perda iminente. As comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da “*hibridização*” e da *différance* em sua própria constituição. Sua integração vertical a suas tradições de origem coexiste como vínculos laterais estabelecidos com outras “*comunidades*” de interesse, prática e aspiração, reais ou simbólicos. Os membros individuais, principalmente as gerações mais jovens, são atraídos por forças contraditórias. Muitos “*estabelecem*” seus próprios acordos ou os negociam dentro e fora de suas comunidades. As mulheres que respeitam as tradições de suas comunidades se sentem livres para desafiar o caráter patriarcal destas, bem como o chauvinismo da autoridade ali exercida. Outras se sentem bem, se conformando. Outras ainda, mesmo não querendo trocar identidades, insistem em seu direito individual de consentir e, quando não há consentimento, em seu direito a sair da comunidade corretamente reivindicando o apoio do sistema judiciário e de outras agências sociais para que o exercício daquele direito se torne efetivo.<sup>30</sup> O mesmo acontece com a dissidência política e religiosa.

Assim, ao se fazer um movimento em direção à maior diversidade cultural no âmbito da modernidade deve-se ter cuidado para não se reverter simplesmente a novas formas de fechamento étnico. Deve-se ter em mente que a “*etnicidade*” e sua relação naturalizada com a “*comunidade*” é outro termo que opera “*sob*

rasura". Todos nós nos localizamos em vocabulários culturais e sem eles não conseguimos produzir enunciações enquanto sujeitos culturais. Todos nós nos originamos e falamos a partir de "algum lugar": somos localizados — e neste sentido até os mais "modernos" carregam traços de uma "etnia". Como Laclau argumenta, parafraseando Derrida, nós só podemos pensar "dentro de uma tradição". Contudo, nos lembra o autor, isso só se torna possível "se a própria relação com o passado for concebida como uma recepção crítica" (Laclau, 1996). Os críticos cosmopolitas estão corretos ao nos lembrarem que, na modernidade tardia, tendemos a extrair os traços fragmentários e os repertórios despedaçados de várias linguagens culturais e éticas. Não se trata de uma negação da cultura insistir que "o mundo social [não] se divide distintamente em culturas particulares, uma para cada comunidade, [nem] que o que todos necessitam é de apenas uma dessas entidades — uma única cultura coerente — para moldar e dar significado à ... vida" (Waldron, 1992). Frequentemente operamos com uma concepção excessivamente simplista de "pertencimento". Às vezes nos revelamos mais pelos nossos vínculos quanto mais lutamos para nos livrar deles, ou discutimos, criticamos ou discordamos radicalmente deles. Como os relacionamentos padrões, as tradições culturais nos moldam quando nos alimentam e sustentam, e *também* quando nos forçam a romper irrevogavelmente com elas para que possamos sobreviver. Mais além — embora nem sempre reconhecemos —, geralmente existem os "vínculos" que temos com aqueles que compartilham o mundo conosco e que são distintos de nós. A pura asserção da diferença só se torna viável em uma sociedade rigidamente segregada. Sua lógica final é aquela do apartheid.

Deve então a liberdade pessoal e a escolha individual ter precedência sobre toda particularidade nas sociedades modernas, como o liberalismo sempre reclamou? Não necessariamente. O direito de viver a própria vida "a partir de dentro", que se situa no centro da concepção de individualidade, foi realmente afiado e desenvolvido dentro da tradição liberal ocidental. Mas não é mais um valor restrito ao Ocidente — em parte porque as formas de vida que essa tradição gerou não são mais exclusivamente "ocidentais". Tornou-se antes um valor cosmopolita e, sob a forma do discurso dos direitos humanos, é relevante para os trabalhadores do Terceiro Mundo que lutam na periferia do sistema global, para as mulheres nos países em desenvolvimento

que enfrentam concepções patriarcais sobre os papéis femininos, para os dissidentes políticos sob ameaça de tortura, assim como para os consumidores ocidentais na economia sem peso. Neste sentido, paradoxalmente, o pertencimento cultural (etnicidade) é algo que, em sua própria especificidade, todos partilham. É uma particularidade universal, ou uma "universalidade concreta".

Outra forma de considerar o problema seria observar que, por definição, uma sociedade multicultural sempre envolve mais que um grupo. Deve haver um referencial no qual os conflitos mais graves de perspectiva, crença ou interesse podem ser negociados, e ele não pode ser de um grupo, como ocorreu no assimilacionismo eurocêntrico. A diferença específica de um grupo ou comunidade não pode ser afirmada de forma absoluta, sem se considerar o contexto maior de todos os "outros" em relação aos quais a "particularidade" adquire um valor relativo. Filosoficamente, a lógica da *différance* significa que o significado/identidade de cada conceito é constituído(a) em relação a todos os demais conceitos do sistema em cujos termos ele significa. Uma identidade cultural particular não pode ser definida apenas por sua presença positiva e conteúdo. Todos os termos da identidade dependem do estabelecimento de limites — definindo o que são em relação ao que não são. Como argumenta Laclau: "Não se pode afirmar uma identidade diferencial sem distingui-la de um contexto, e no processo de fazer a distinção, afirma-se o contexto simultaneamente." (Laclau, 1996). As identidades, portanto, são construídas no interior das relações de poder (Foucault, 1986). Toda identidade é fundada sobre uma exclusão e, nesse sentido, é "um efeito do poder". Deve haver algo "exterior" a uma identidade (Laclau e Mouffe, 1985; Butler, 1993). Esse "exterior" é constituído por todos os outros termos do sistema, cuja "ausência" ou falta é constitutiva de sua "presença" (Hall, 1996b). "Sou um sujeito precisamente porque não posso ser uma consciência absoluta, porque algo constitutivamente estranho me confronta". Cada identidade, portanto, é *radicalmente insuficiente* em termos de seus "outros". "Isso significa que o universal é parte de minha identidade tanto quanto sou perpassado por uma falta constitutiva." (Laclau, 1996).<sup>31</sup>

O problema é que este argumento parece constituir um alibi para o retorno sub-reptício do velho liberalismo universal. Contudo, como observa Laclau: "A expansão imperialista européia



mas em algo novo e formas novas de *combinar* a diferença e a identidade, trazendo para o mesmo terreno aquelas incomensurabilidades formais dos vocabulários políticos — a liberdade e a igualdade *junto com* a diferença, “o bem” e “o correto”.

Do ponto de vista formal, esse antagonismo pode não ser acessível a uma resolução abstrata. Mas pode ser negociado na prática. Um processo de julgamento político final entre definições rivais do “bem” seria contrário ao projeto multicultural como um todo, já que seu efeito seria o de constituir cada espaço político como uma “guerra de manobras” entre diferenças absolutizadas e entrincheiradas. As únicas circunstâncias capazes de impedir que este não se torne um jogo vazio são aquelas que permitem uma estrutura de negociação democrática agonística (Mouffe, 1993). Entretanto, é preciso enfatizar o “agonístico” — a democracia como luta contínua sem solução final. Não podemos simplesmente reafirmar a “democracia”. Mas a questão multicultural também sugere que o momento da “diferença” é essencial à definição de democracia como *um espaço genuinamente heterogêneo*. Em nosso anseio de identificar pontos de possível articulação, devemos ser cautelosos para não enfatizar a necessidade inerradicável desse momento de *différance*.<sup>32</sup> Contudo, é evidente que não se deve permitir que o processo mantenha a afirmação política de uma particularidade radical. Deve-se tentar construir uma diversidade de novas esferas públicas nas quais todos os particulares serão transformados ao serem obrigados a negociar dentro de um horizonte mais amplo. É essencial que esse espaço permaneça heterogêneo e pluralístico e que os elementos de negociação dentro do mesmo retenham sua *différance*. Eles devem resistir ao ímpeto de serem integrados por um processo de equivalência formal, como dita a concepção liberal de cidadania, o que significa recuperar a estratégia assimilacionista do Iluminismo através de um longo desvio. Como reconhece Laclau:

Essa universalização e seu caráter aberto certamente condenam toda identidade a uma inevitável hibridização, mas hibridização não significa necessariamente um declínio pela perda de identidade. Pode significar também o fortalecimento das identidades existentes pela abertura de novas possibilidades. Somente uma identidade conservadora, fechada em si mesma, poderia experimentar a hibridização como uma perda. (Laclau, 1996).

teve que ser apresentada em termos de uma função civilizadora, modernizadora universal, etc. As resistências a outras culturas foram ... apresentadas não como lutas entre culturas e identidades particulares, mas como parte de uma luta abrangente e que faz época entre o universalismo e os particularismos.” (Laclau, 1996). Em suma, o particularismo ocidental foi reescrito como um universalismo global.

Portanto, neste caso, o universalismo se opõe de cima a baixo à particularidade e à diferença. Entretanto, se o outro de fato constitui parte da diferença que estamos afirmando (a ausência que permite à presença significar algo), então qualquer pretensão generalizada que inclua o outro não provém do nada, mas surge do *interior do particular*. “O universal emerge do particular, não como um princípio que o subjaz e explica, mas como um horizonte incompleto que sutura uma identidade particular deslocada.” (Laclau, 1996). Por que incompleta? Porque ela não pode — como ocorre na concepção liberal — ser preenchida por um conteúdo específico e imutável. Será redefinida sempre que uma identidade particular, ao considerar seus outros e sua própria insuficiência radical, expandir o horizonte dentro do qual as demandas de todos precisarem e puderem ser negociadas. Laclau está correto ao insistir que seu conteúdo não pode ser conhecido antecipadamente — neste sentido, o universal é um signo vazio, “um significante sempre em recuo”. É esse o horizonte que deve orientar cada diferença particular, para que se evite o risco de cair na diferença absoluta (o que, naturalmente, é a antítese da sociedade multicultural). Aquilo que afirmamos sobre as generalizações entre as culturas e o desejo do indivíduo de viver sua vida “a partir de dentro” é um exemplo desse processo. Uma demanda que surge do interior de uma cultura específica se expande, e seu elo com a cultura de origem se transforma ao ser obrigada a negociar seu significado como outras tradições dentro de um “horizonte” mais amplo que agora inclui ambas.

Portanto, como poderão ser reconhecidos o particular e o universal ou as pretensões da diferença e da igualdade? Este é o dilema, o enigma — a questão multicultural — existente no centro do impacto disruptivo e reconfigurador do multicultural. Ele exige que pensemos para além das fronteiras tradicionais dos discursos políticos existentes e suas “soluções” prontas. Ele sugere que nos concentremos seriamente não na reiteração de argumentos estéreis entre os críticos liberais e comunitários,

## RUMO A UMA NOVA LÓGICA POLÍTICA

Na parte final deste ensaio, tentamos identificar e expor os contornos de uma nova lógica política multicultural. Tal estratégia buscaria, conjuntamente, aquilo que no modelo liberal-constitucional se conhece como inmensurável em princípio: causar uma reconfiguração radical do particular e do universal, da liberdade e da igualdade com a diferença. O objetivo foi começar a recompor as heranças dos discursos liberal, pluralista, cosmopolita e democrático à luz do caráter multicultural das sociedades da modernidade tardia. Nenhuma solução final pode ser alcançada com facilidade. Em vez disso, tentamos esboçar uma abordagem que, ao instigar a adoção de estratégias vigorosas e descomprometidas, capazes de confrontar e tentar erradicar o racismo, a exclusão e a inferiorização (a velha agenda anti-racista ou da igualdade racial, tão relevante hoje como no passado), implica o respeito a certos limites (nas novas circunstâncias multiculturais da diferença, dentro das quais essas estratégias operam atualmente).

Assim, não podemos simplesmente reafirmar a liberdade individual e a igualdade formal (aquilo que o Novo Trabalhismo cordialmente denomina "igualdade de mérito"), pois podemos perceber o quanto ambas são inadequadas às complexidades de vínculo, pertencimento e identidade introduzidas pela sociedade multicultural, e como as profundas injustiças, exclusões sociais e desigualdades continuam a ser perpetradas em seu nome. A escolha individual, embora recoberta pelo fino verniz de um comunitarismo, não pode fornecer os elos de reconhecimento, reciprocidade e conexão que dão significado a nossas vidas enquanto seres sociais. Este é o limite cultural e comunitário das formas liberais (incluindo o "mercado liberal") de multiculturalismo. Por outro lado, não podemos avalizar as pretensões de culturas e normas comunitárias em detrimento dos indivíduos sem ao mesmo tempo ampliar — não apenas em teoria, mas na prática — os direitos dos indivíduos ao dissenso, ao abandono ou, se necessário, à oposição a suas comunidades isolada e perigos concretos de se cair em uma forma oficialmente isolada e plural de representação política. Há o perigo de simplesmente se prezarem os valores distintivos da "comunidade" como se eles nem sempre participassem de um relacionamento dinâmico com

todos os outros valores que concorrem a seu redor. O retorno à etnicidade em sua forma "eticamente absolutista" (Giltroy, 1993a, 1993b) pode produzir tipos específicos de violência. Este retorno à etnicidade essencializa sobremaneira a diferença cultural, fixa os binarismos raciais, congelando-os no tempo e na história, confere poder à autoridade estabelecida sobre os outros, privilegia os "pais e a Lei" e leva ao policiamento da diferença. Esta parece ser a fronteira crítica onde o pluralismo cultural ou o comunitarismo étnico encontra seu limite liberal.

Entretanto, o fato é que nem os indivíduos enquanto entidades livres e sem amarras nem as comunidades enquanto entidades solidárias ocupam por inteiro o espaço social. Cada qual é constituída na relação com aquilo que é outro ou diferente dela própria (ou através dessa relação). Se isso não resultar em uma "guerra de todos contra tudo", ou em um comunalismo segregado, então devemos nos perguntar se o maior reconhecimento da diferença e a maior igualdade e justiça para todos podem constituir um "horizonte" comum. Como sugere Laclau, parece que "o universal é inmensurável com o particular" e que o primeiro "não pode existir sem o segundo". Antes de corroer a democracia, essa chamada "falha" é "a precondição para a democracia" (Laclau, 1996). Dessa forma, a lógica política multicultural requer pelo menos duas outras condições de existência: uma expansão e radicalização cada vez mais profundas das práticas democráticas da vida social, bem como a contestação sem trégua de cada forma de fechamento racial ou etnicamente excluyente (praticado por outrem sobre as comunidades minoritárias ou no interior delas). Pois a desvantagem e exclusão raciais impedem o acesso de todos, inclusive das "minorias" de todos os tipos, ao processo de definir uma "britanidade" mais inclusiva; esse acesso constitui precondição para a legitimidade do chamado à identificação de todos. Isso constitui o limite democrático ou cosmopolita das alternativas liberais e comunitárias.

As dificuldades enfrentadas no processo de expansão prática e política da lógica política multicultural são numerosas, e abordá-las transcende o escopo deste ensaio. Contudo, não poderíamos concluir o argumento sem pelo menos apontar essas dificuldades. Por um lado, na Grã-Bretanha, este é o momento propício para se levantar a questão multicultural — pois a britanidade como identidade nacional passa por um estágio de transição,



está acometida por problemas e sujeita a extensa renovação e renegociação. Entretanto, essas oportunidades são sempre momentos profundamente perigosos. Pois, assim como a questão multicultural abre espaço para assuntos considerados fechados ou estabelecidos, na instituição política ocidental ela é considerada por muitos como a última gota d'água. Ela aponta em direção à redefinição do que significa ser britânico, onde o impensável pode acontecer — por ser possível ser negro e britânico, asiático e britânico (ou mesmo britânico e gay). Entretanto, a idéia de que *todos* devem ter acesso aos processos pelos quais tais formas novas de “ser britânico” são redefinidas, juntamente com a perda do Império e do declínio enquanto potência mundial, tem levado alguns de seus cidadãos literalmente à loucura. A “poluição” da Pequena Inglaterra, na visão dessas pessoas, produz não apenas o ressurgimento de antigos estereótipos biológicos, mas a proliferação de um léxico de novos binarismos excludentes, fundados em uma “diferença cultural” racializada: uma versão britânica dos novos racismos encontrados e em expansão em toda parte e que têm ganhado terreno.

Ambos os processos estão prosperando na Grã-Bretanha nesta virada de milênio. Ambos florescem de mãos dadas, numa simbiose fatal. A comemoração do aniversário de chegada do navio S. S. Empire Windrush — descrita por alguns como o “surgimento irresistível de uma Grã-Bretanha multirracial” (Phillips e Phillips, 1998) — ocorreu um ano antes do tão protelado Inquérito Macpherson sobre o assassinato de um jovem negro, Stephen Lawrence, por cinco rapazes brancos, e do veredicto de “racismo institucional” (Macpherson, 1999). Ambos os acontecimentos são profundamente paradigmáticos do estado contraditório do multiculturalismo britânico e sua ocorrência simultânea, na mesma conjuntura, é essencial para uma compreensão da resposta confusa e problemática da Grã-Bretanha à “questão multicultural”.

[Tradução de Adelaine La Guardia Resende.  
HALL, S. The Multi-cultural Question. In: HESSE, Barnor (Org.).  
*Um/settled Multiculturalisms*. London: Zed Books, 2000.]

<sup>1</sup> Partes deste ensaio foram apresentadas na Johns Hopkins University, Baltimore; University of Michigan, Ann Arbor, na Palestra Herbert Gutman Memorial na City University of New York Graduate Center; e na Palestra Anual “Race Against Time” [Corrida (Race) contra o tempo] do Instituto de Educação da University of London. Agradeço aos que comentaram aspectos do texto naquelas ocasiões. Primeira publicação: HESSE, B. (Org.). *Um/settled Multiculturalisms*. [Multiculturalisms Des/estabelecidos]. Londres: Zed Books, 2000.

<sup>2</sup> Até certo ponto, essa distinção se sobrepõe àquela oferecida na Introdução do livro onde o texto foi publicado pela primeira vez, mas também se distancia dela em certos aspectos importantes. Ver: HESSE, Barnor (Org.). *Um/settled Multiculturalisms*. Londres: Zed Books, 2000.

<sup>3</sup> Na verdade, como Kymlicka (1989) afirma, os problemas apresentados pelo multiculturalismo não são adequadamente representados como se necessitassem de uma forte concepção dos direitos coletivos, já que, na perspectiva do autor, os indivíduos devem continuar sendo os portadores dos direitos. Por outro lado, Parekh (1991) argumenta que muitos direitos reconhecidos pelas sociedades liberais (por exemplo, a legislação sindicalista, o Atos das Relações Raciais e das Oportunidades Iguais, a isenção dos sikhs das exigências de Saúde e Segurança) são definidos pela coletividade ou baseados nos interesses de grupo.

<sup>4</sup> Hazel Carby (1998) comentou sobre “a total reversão da visibilidade do corpo masculino negro”, em que as imagens do homem negro se deslocaram notavelmente do gueto das drogas para as capas das revistas de moda, enquanto seus corpos verdadeiros permanecem basicamente onde sempre estiveram (um número excessivo deles na cadeia).

<sup>5</sup> Em 1983 havia 144 nações reconhecidas no mundo. No final dos anos 90, eram pouco menos que 200. Outras certamente surgirão nos próximos anos, na medida em que grupos étnicos locais e nações sem um estado pressionarem por maior autonomia (GIDDENS, Anthony: 2000, p. 153).

<sup>6</sup> Nenhuma conjuntura é inteiramente nova. É sempre uma combinação de elementos já existentes com outros, emergentes — nos termos de Gramsci, a rearticulação de uma desarticulação. (Ver GRAMSCI: 1971 e HALL: 1998).

<sup>7</sup> “A globalização em uma era pós-imperial permite uma consciência pós-nacional somente aos cosmopolitas que têm a sorte de viver no Ocidente rico.” (IGNATIEFF: 1994)

<sup>8</sup> A globalização como destino parece ser um aspecto chave da posição de Tony Blair, do Novo Trabalho e da Terceira Via. Giddens, que também desenvolveu semelhante argumento, agora defende a regulamentação do poder corporativo global (Ver GIDDENS: 2000).

<sup>9</sup> Naturalmente, o que faço aqui é traduzir da filosofia à cultura e expandir o conceito de Derrida sem autorização — embora, espero, não o faça contra o espírito de seu sentido/proposito (Ver DERRIDA: 1978, 1982).

<sup>10</sup> Para Derrida, *différance* é tanto “marcar diferença” [to *différer*] quando “diferir” [to *défer*]. O conceito se funda em estratégias de protelação, suspensão, referência, elisão, desvio, adiamento e reserva (Ver DERRIDA: 1972).

11 É necessário comparar esse número com o tamanho das populações afro-americana, latina, caribenha, coreana e vietnamita nos Estados Unidos para se ter uma idéia da escala comparativa.

12 Há evidências sugerindo que a "negritude" não era fortemente marcada entre os primeiros imigrantes caribenhos e se desenvolveu na Grã-Bretanha, nos anos 60, como resposta ao racismo.

13 Jogo de palavras com "Rule Britannia", slogan do Império. (Nota da T.)

14 O impacto desse inquérito oficial sobre a morte de Stephen Lawrence e o Relatório Macpherson (1999) constituem os exemplos recentes mais extraordinários disso.

15 Paul Gilroy corretamente se refere à "inabilidade de levar a raça a sério e uma indisposição absoluta em se reconhecer a igualdade do valor humano e a dignidade das pessoas que não são brancas" (GILROY: 1999).

16 Em termos discursivos, o racismo possui uma estrutura metonímica — as diferenças genéticas ocultas são deslocadas ao longo da cadeia de significantes através de sua inscrição na superfície do corpo, o qual é visível. É a isso que Frantz Fanon se referia ao falar da *epidermização* ou do "esquema corporal". (Ver HALL: 1994, 1996).

17 Essa é a posição adotada por Balibar (1991), em sua discussão sobre o "racismo diferenciador", um termo tomado de empréstimo a Taguieff, também por Wieworka (1995, 1997). Entretanto, Modood (1997), a meu ver, exagera ao tentar distinguir o "racismo cultural" de qualquer vínculo com a fixidez ou o biológico e estabelece uma oposição radical demais entre o "racismo biológico" e a "diferenciação cultural". Creio que esse equívoco advém da desconsideração do caráter *discursivo* do racismo. Modood engana-se ao ler o referente biológico em "racismo biológico" de uma forma excessivamente literal.

18 Neste ponto, discordo da maneira de distinguir entre raça e etnia feita, por exemplo, por Phina Werbner em uma importante contribuição (WERBNER: 1997).

19 Isso resultou de uma luta ampla de re-significação. Judith Butler (1993) argumenta que o importante nos termos "negro" ou "veado" [*queer*], os quais deixaram de ter uma conotação negativa, é que eles refêm em si mesmos os traços da luta pela mudança. Esta pode ser uma estratégia alternativa àquela do "politicamente correto", que tenta purificar a linguagem de todo traço de negatividade.

20 Enquanto se deve compreendê-la como "o mesmo apesar de sua mutação" [*the changing same*] (GILROY: 1993) ou como "conceito discursivo... [que] procura conectar, de forma legítima dentro da estrutura de sua narrativa, uma relação entre passado, comunidade e identidade" (SCOTT, 1999). A fixidez é algo que *ocorre* na tradição sob certas condições — como esta deixa de ser criativa e se torna presa à "autoridade".

21 Ver David SCOTT, 1999.

22 Trata-se da importante distinção entre a concepção de cultura como "forma de vida" e a concepção de cultura enquanto "prática significativa" (HALL: 1998).

23 Portanto, não levo a sério o argumento de Robert Young (1995) de que o uso do termo "hibridismo" simplesmente restaura o velho discurso racializado da diferença que se tentava superar. Isso é ninharia semântica. Certamente, os termos podem ser desarticulados de seus significados originais e rearticulados. O que significa essa concepção pré-pós-estruturalista da linguagem na qual o significado encontra-se eternamente preso a seu referente racializado? Obviamente minha preocupação tem sido com o hibridismo *cultural*, o qual relaciona à combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese — por exemplo: a "creolização" e a "transculturização" — que não podem ser fixadas ou associadas ao chamado caráter racial das pessoas cuja cultura estou discutindo.

24 A tradição não implica algo fixo. É antes um reconhecimento do caráter encarnado de todo discurso. "É um tipo especial de conceito discursivo, na medida em que este desempenha uma tarefa distinta; busca compor oficialmente, dentro da estrutura de sua narrativa, uma relação entre o passado, a comunidade e a identidade. Ela depende do conflito e da contravérsia. É um lugar de disputa e também de consenso, de discurso e de acordo." (SCOTT: 1999)

25 Rawls fez uma importante concessão a seus críticos comunitários ao reconhecer que sua teoria de justiça se aplicava especialmente à sociedade pluralista liberal, em que o desejo de cooperação política já é generalizado (ou seja, é dependente de certos pressupostos culturais particulares). (Ver THOMPSON, 1998)

26 Isso inclui padrões irregulares de mudança econômica e tecnológica, a revolução na posição das mulheres e a feminização da força de trabalho, o declínio da cultura da classe operária masculina e de comunidades ocupacionais mais antigas; novos padrões de consumo e a religião do livre mercado, as novas formas de família e estilos de relacionamento com os filhos, as diferenças entre gerações dentro de uma população cada vez mais madura, o declínio da religião organizada, profundas mudanças no comportamento sexual e na cultura moral, o declínio da deferência, o aumento do gerencialismo, a exaltação do empresário enquanto herói, o novo individualismo e o novo hedonismo.

27 Walzer discorre confusamente (é, em vista de recentes desdobramentos, com otimismo) sobre os Estados Unidos "optarem pelo Liberalismo 1 em lugar do Liberalismo 2". Na verdade, políticas públicas americanas recentes, com seu ataque aos programas de ação afirmativa em nome da liberdade individual, mais parecem um esforço conjunto para arrastar os Estados Unidos de volta ao Liberalismo 1 depois de um breve fierte com Liberalismo 2! De uma perspectiva canadense, Kymlicka argumenta que certos direitos de grupo definidos individualmente são compatíveis com a concepção liberal, e estende ao máximo a concepção liberal para que tais direitos assim sejam. Taylor (1994) sugere que isso não ocorre; primeiro por causa dos pressupostos individualistas que fundam o liberalismo; e segundo, porque a proteção das identidades coletivas é incompatível com o direito às liberdades individuais. Portanto, seria necessário uma reforma no liberalismo para acomodar a demanda multicultural por "reconhecimento". Já Habermas (1994) sustenta que, obviamente, a individualidade é constituída intersubjetivamente, mas que, corretamente compreendida, uma teoria dos direitos não apenas pode acomodar, mas também requerer uma política de reconhecimento que proteja a integridade



do indivíduo como detentor de direitos; isto é compatível com o liberalismo, desde que haja "a atualização constante do sistema de direitos".

<sup>28</sup> John Rex, que apóia a proposição geral da neutralidade cultural do estado, corretamente afirma que essa abordagem difere daquela do liberal individualismo. Ela tem sido sustentada, pelo menos até o advento do Novo Trabalho, por um programa de bem-estar social democrático que inclui medidas de redistribuição substancial, que seria enganoso incluir sob uma rubrica liberal abrangente só porque respeita os direitos do indivíduo.

<sup>29</sup> Para um argumento persuasivo sobre a complexidade da avaliação das diferenças entre práticas culturais de uma forma não absolutista, ver PAREKH, 1999.

<sup>30</sup> Ver os extensos debates sobre essa questão em "Women Against Fundamentalism" [Mulheres contra o Fundamentalismo], em vários lugares.

<sup>31</sup> Na frente, estou particularmente grato pela forma como o argumento sobre o universalismo/particularismo é conduzido no recente trabalho de Ernesto Laclau, especialmente em *Emancipation: [Emancipações]*, 1996.

<sup>32</sup> Isso pode ser mais uma questão de ênfase do que de discordância fundamental. Laclau, por exemplo, escreve como se a proliferação das identidades fosse algo que simplesmente aconteceu com as sociedades da modernidade tardia; seu foco é a maneira em que um campo tão disseminado ainda poderia ser hegemonizado através de um certo tipo de "universalismo". Quando desenhado por certos proponentes, este argumento se torna uma recuperação da diferença e uma reafirmação do velho universalismo iluminista. Entretanto, sob a perspectiva multicultural, a heterogeneização do campo social — ou a pluralização dos posicionamentos — constitui, em si mesma, um momento necessário e positivo, mesmo não sendo suficiente, e deve ser preservada (em suas formas híbridizadas) juntamente com os esforços (sempre incompletos) de definir, de dentro de suas particularidades, um horizonte mais universal.

## BIBLIOGRAFIA

- AHMAD, A. The Politics of Literary Post-Coloniality. *Race and Class*, v. 36, n. 3, London, 1995.
- BARKER, M. *The New Racism*. London: Junction Books, 1981.
- BHABHA, H. The Voice of the Dom. *Times Literary Supplement*, n. 4.923, 1997.
- BHABHA, H. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- BHABHA, H. *The Location of Culture* [O local da cultura]. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998]. London: Routledge, 1994.
- BONNETT, A. Anti-Racist Dilemmas. *Race and Class*, v. 36, n. 3, London, 1999.
- BRAH, A. *Cartographies of Diaspora*. London: Routledge, 1996.
- BRATHWAITE, E. K. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- BUTLER, J. *Bodies that Matter*. London: Routledge, 1993.
- CARBY, Hazel. *Race Men: The W. E. B. DuBois Lectures*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- CAWS, P. Identity, Trans-cultural and Multicultural. In: GOLDBERG, D. (Org.). *Multiculturalism*. London: Routledge, 1994.
- CLIFFORD, J. *Routes*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- DERRIDA, J. *Margins of Philosophy*. Brighton: Harvester, 1982.
- DERRIDA, J. *Positions*. Chicago: Chicago University Press, 1972.
- FISH, S. Boutique Multiculturalism. In: MELZER, A. et al. (Ed.). *Multiculturalism and American Democracy*. Lawrence: University of Kansas Press, 1998.
- FUKUYAMA, F. *The End of History*. New York: Free Press, 1992.
- GIDDENS, A. *Runaway World*. London: Profile Books, 1999.
- GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity: the Third Way and its Critics*. London: Polity Press, 2000.
- GILROY, P. *Joined-up Politics and Post-colonial Melancholia*. The 1999 Diversity Lecture. London: Institute of Contemporary Arts, 1999.
- GILROY, P. *Small Acts*. London: Serpent's Tail, 1993b.
- GILROY, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness [O Atlântico negro]*. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Ed. 34, 2001.] London: Verso, 1993a.
- GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris: Editions du Seuil, 1981.
- GOLDBERG, D. Introduction. In: ———. (Org.). *Multiculturalism*. London: Blackwell, 1994.
- GRAMSCI, A. *Selections From the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart, 1971.
- HABERMAS, J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: GUTMAN, A. (Ed.) *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HALL, C. *White, Male and Middle Class*. Cambridge: Polity, 1992.
- HALL, S. Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, J. (Ed.). *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. [Identidade cultural e diáspora. *Revista de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 68-76, 1996.]

- HALL, S. The Question of Cultural Identity. In: HALL, S.; HELD, D.; MCGREW (Ed.). *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity, 1992. Milton Keynes: The Open University / Sage, 1992. [*Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997].
- HALL, S. Culture, Community, Nation. *Cultural Studies*, Chapel Hill, NC, v. 7, n. 3, 1993.
- HALL, S. From Scaman to Stephen Lawrence. *History Workshop Journal*, n. 48, London, 1999(a).
- HALL, S. National and Cultural Identity. Artigo para a Comissão Runnymede sobre o Futuro da Grã-Bretanha Multi-étnica. London, 1999(c).
- HALL, S. New Ethnicities. In: DONALD, J.; RATTANSI, A. (Ed.). "Race", *Culture and Difference*. London: Open University / Sage, 1992.
- HALL, S. The Local and the Global. In: KING, A. D. (Ed.). *Culture, Globalization and the World System*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.
- HALL, S. Thinking the Diaspora. *Small Axe*, n. 6, Kingston, University of the West Indies Press, 1999(d). (Veja neste volume.)
- HALL, S. When Was the Post-Colonial? In: CURTI, L.; CHAMBERS, I. (Ed.). *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, 1996(a). (Veja neste volume.)
- HALL, S. Who Needs Identity? In: HALL, S.; DUGAY, P. (Ed.). *Question of Cultural Identity*. London: Sage, 1996(b). [Quem Precisa de Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.]
- HALL, S. Aspiration and Attitude... Reflections on Black Britain in the Nineties'. *New Formations*, n. 3, Spring, 1998.
- HALL, S. Whose Heritage? Unsettling the Heritage, Re-imagining the Post-Nation. *Third Text*, n. 49, Winter, 1999(b).
- HARVEY, D. *The Condition of Post-modernity*. Oxford: Blackwell, 1989. [*A condição da pós-modernidade*. São Paulo: Loyola, 1993].
- HELD, D.; MCGREW, A.; GOLDBLATT, D.; PERRATON, J. *Global Transformations*. Cambridge: Polity, 1999.
- HESSE, Barnor. Introduction. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Un/Settled Multiculturalisms*. London: Zed Books, 2000.
- HOBBSBAM, E.; RANGER, T. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. [*A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 1984].
- IGNATIEFF, M. *Blood and Belonging*. London: Vintage, 1994.

- KYMLICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- LACAN, J. *Écrits*. London: Tavistock, 1997.
- LACLAU, E. *Emancipations*. London: Verso, 1996.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.
- MACPHERSON, W. *The Stephen Lawrence Inquiry – Report of an Inquiry by Sir William Macpherson of Cluny*. London: Stationery Office, 1999.
- MAY, S. *Critical Multiculturalism: Re-thinking Multicultural and Anti-Racist Education*. Brighton: Falmer Press, 1999.
- MCLAREN, P. *Revolutionary Multiculturalism – Pedagogies of Dissent for the New Millennium*. Boulder: Westview Press, 1997.
- MODOOD, T. Anti-Semitism, Multiculturalism and the "Recognition" of Religious Groups. *Journal of Political Philosophy*, v. 6, n. 4, 1998.
- MODOOD, T.; BERTHOUD, R. et al. (Ed.). *Eibmic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute, 1997.
- MOUFFE, C. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993.
- NAIRN, T. *The Break-up of Britain*. London: Verso, 1997.
- ORTIZ, F. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham/London: Duke University Press, 1940/1995.
- PAREKH, B. British Citizenship and Cultural Difference. In: ANDREWS, G. (Org.). *Citizenship*. London: Lawrence & Wishart, 1991.
- PAREKH, B. The Logic of Inter-Cultural Evaluation. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Org.). *Tolerance, Identity and Difference*. Basingstoke: Macmillan, 1999.
- PHILLIPS, M.; PHILLIPS, T. *Windrush: The Irresistible Rise of Multi-Racial Britain*. London: Harper Collins, 1998.
- PHOENIX, A. "Multiculture", "Multiracisms" and Young People: Contradictory Legacies of Windrush. *Soundings*, n. 10, Autumn, 1998.
- PRAIT, M. L. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- RICHARDSON, R. *Islamophobia*. London: Rounnymed Trust, 1999.



- ROBBINS, K. Tradition and Translation. In: CORNER, J.; HARVEY, S. *Enterprise and Heritage*. London: Routledge, 1991.
- RUSHDIE, S. *Imaginary Homelands*. London: Granta, 1991.
- SCOTT, D. *Re-fashioning Futures: Criticism After Post-Coloniality*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- TAYLOR, C. The Politics of Recognition. In: GUTMAN, A. (Ed.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- THOMPSON, J. Community, Identity and World Citizenship. In: ARCHIBUGI, A.; HELD, D. KOHLER, M. (Ed.). *Re-imagining Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- VOLOCHINOV/BAKHITIN, M. *Marxism and the Philosophy of Language*. London/New York: Seminar Press, 1973. [*Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1981.]
- WALDRON, J. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. In: KYMLJCKA, W. (Ed.) *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- WALLACE, M. The Search for the Good-enough Mammy. In: GOLDBERG, D. (Ed.). *Multiculturalism*. London: Blackwell, 1994.
- WERBNER, P. The Dialectics of Cultural Hybridity. In: WERBNER, P.; MODOOD, T. (Ed.). *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books, 1997.
- WIEVIORKA, M. Is it so Difficult to be an Anti-Racist? In: WERBNER, P.; MODOOD, T. (Ed.). *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books, 1995.
- YOUNG, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge, 1995.
- YUVAL-DAVIS, N. *Gender and Nation*. London: Sage, 1997.

## QUANDO FOI O PÓS-COLONIAL? PENSANDO NO LIMITE

É preciso descartar as tendências que estimulam o jogo consolador dos reconhecimentos.

*Michel Foucault,*  
in Nietzsche, Genealogia, História

Quando foi o pós-colonial? O que deveria ser incluído e excluído de seus limites? Onde se encontra a fronteira invisível que o separa de seus "outros" (o colonialismo, o neo-colonialismo, o Terceiro Mundo, o imperialismo) e em cujos limites ele se define incessantemente, sem superá-los em definitivo? O objetivo principal deste ensaio é explorar os pontos de interrogação que começam rapidamente a se aglutinar em torno da questão "pós-colonial" e da idéia de uma era pós-colonial. Se o momento pós-colonial é aquele que vem após o colonialismo, e sendo este definido em termos de uma divisão binária entre colonizadores e colonizados, por que o pós-colonial é *também* um tempo de "diferença"? Que tipo de diferença é essa e quais as suas implicações para a política e para a formação dos sujeitos na modernidade tardia? Essas questões têm assombrado cada vez mais o espaço de contestação no qual o conceito de "pós-colonial" opera hoje. Não se pode explorá-las satisfatoriamente sem que se saiba mais sobre o significado deste conceito e as razões que o fizeram portador de tantos e tão poderosos investimentos inconscientes — um signo do desejo para alguns, e igualmente para outros, um sinal de perigo.