

2002

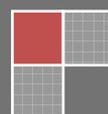
Segundas Gerações da diáspora: Gerações de Crise?

Keynote Address no III Congresso de Quadros Caboverdianos da
Diáspora, Praia, Cabo Verde, 4 de Abril

Miguel Vale de Almeida

MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2002



III Congresso de Quadros Caboverdianos da Diáspora

Tema: As Segundas gerações da Diáspora Caboverdiana

4 de Abril 2002, Conferência “Segundas gerações da diáspora: gerações de crise?”

(Publicado, noutra versão, na revista *Manifesto*, 1, 2002)

Miguel Vale de Almeida

Nesta minha comunicação resolvi, propositadamente, não falar de Cabo Verde. Como antropólogo, desenvolvi uma pesquisa sobre o movimento negro no Brasil, o que me conduziu a um interesse sobre as questões da diáspora africana (o que Gilroy chamou o Atlântico Negro), sobretudo na vertente marcada pelo colonialismo português. Estou, agora, interessado em explorar o campo da Crioulidade, tanto do ponto de vista empírico e comparativo, quanto do ponto de vista do projecto político-cultural que leva esse nome nas actuais condições de debate sobre a globalização e a tensão entre homogeneização, por um lado, e multiculturalismo, pelo outro. O caso Caboverdiano não podia, neste contexto, deixar de ser privilegiado. Mas o estado embrionário da minha pesquisa não me permite avançar com qualquer espécie de conclusão, muito menos à frente dos protagonistas – os Caboverdianos – da questão. De igual modo, não concentro a comunicação nas segundas gerações de forma directa. Pareceu-me mais produtivo sistematizar algumas ideias sobre Diásporas, Migrações e Multiculturalismo – e as especificidades dos contextos de Afro-Diáspora – fundamentais para, então, se pensar sobre as segundas gerações: tarefa que vos caberá neste congresso e para a qual estão, certamente, mais bem apetrechados pela vossas próprias vivências.

Diáspora foi, durante muito tempo, o termo usado para descrever a situação peculiar de dois povos sem estado-nação: judeus e arménios. A ideia por detrás da palavra era que esses povos haviam perdido irremediavelmente - e na sequência de uma *expulsão* - a sua terra de origem, tendo, no entanto, construído ou mantido a sua identidade étnica ao mesmo tempo que eram cidadãos de outros países e portadores das respectivas culturas. Mais: faziam-no de modo transnacional, isto é, vivendo em vários países ao mesmo tempo, mas mantendo redes de contacto entre si, através dos negócios, da religião, do parentesco e da afinidade

diaspórica: a terra de origem como grande mito e narrativa de coesão identitária. Esta sua “dupla nacionalidade” foi também vista como justificadora de desconfianças e perseguições que, ocorridas anteriormente com base na diferença religiosa, se renovaram no século XIX com base no critério de unicidade nacional e cultural.

Porquê essa especificidade na utilização de “diáspora”? Se pensarmos na época em que o conceito ganhou uso, não é difícil encontrar uma resposta. O século XIX europeu – prolongando-se pelo XX – foi o século do surgimento do Estado-Nação tal como o conhecemos hoje. É recente a ideia de que a forma ideal de organização política, social e cultural seja a da correspondência entre um território, o exercício da soberania por um estado, uma língua nacional, e um povo. Sabemos hoje como a criação do Estado-Nação foi feita na base de guerras, de sangue e violência, de exclusões dos Outros e de um grande investimento na invenção e criação de unicidade – sobretudo linguística e cultural, mas a par e passo do controle do Estado sobre as pessoas.

Sabemos também que esse processo foi contemporâneo da construção dos grandes impérios coloniais. Refiro-me não às expansões europeias, não aos para-colonialismos e para-imperialismos que sempre existiram, mas sim ao Colonialismo como projecto coeso, do ponto de vista administrativo, económico, militar e cultural. O empreendimento colonialista e o nacionalismo do século XIX partilhavam características e participavam da mesma lógica: se cada Estado se definia como o apuramento político de uma suposta civilização étnica e linguisticamente definida, as suas colónias seriam o lugar de confirmação de uma suposta vocação civilizadora, correspondente ao “espírito” ou “génio” supostamente contido no carácter nacional. Mas a colónia foi também o lugar da invenção, verificação e aplicação dos conceitos que permitiam legitimar o estado-nação e colocá-lo no topo de uma linha de evolução histórica: bandos, linhagens, tribos, grupos étnicos, classificações linguísticas, grupos raciais – tudo isso “legitimava”, com os critérios da ancestralidade, da História humana, e da Evolução – a ideia de que a natureza humana conduz à vida em comunidades etno-linguísticas coesas, administradas por um estado específico.

Se, por um lado, o Estado-Nação permitia conceber uma ideia de “comunidade” que elidia as diferenças e desigualdades internas (de género, de classe, de região, etc. – fazendo, de forma mistificada, do homem burguês um igual da mulher camponesa, por exemplo), a

Colónia, por outro, assegurava a ordem “natural” de uma desigualdade hierárquica, implícita na ideia de que alguns povos ou Nações seriam superiores e teriam a obrigação de tutelar os outros, inferiores. Nacionalismo e colonialismo alimentaram-se mutuamente, e foi assim que se construíram as comunidades – agora instáveis e contestadas – em que vivemos pelo século XX fora e que agora se encontram em plena crise.

Antes de avançar, retomemos a questão da Diáspora. Judeus e Arménios, mal ou bem integrados nas sociedades europeias de acolhimento, sentiram, como criaturas do Novecentos, a falta do seu estado-nação. A forma de se legitimarem e de serem legitimados como diferentes dentro das unidades nacionais onde viviam, fez com que as suas terras de origem fossem construídas imaginariamente como os estados-nação perdidos e a reconstruir. A sua alteridade no seio dos estados europeus – ou dos estados americanos feitos à imagem e semelhança do nacionalismo europeu – não era semelhante à alteridade dos colonizados. Eram, por assim dizer, europeus ou brancos honorários. Ser membro de uma *diáspora* não era o mesmo que ser *e/imigrante* hoje, ou *colonizado* há cinquenta anos atrás. Retenhamos esta distinção, que é importante para o que vem a seguir. E pensemos em como, por exemplo, duas outras grandes diásporas não foram, decididamente, consideradas como tal: refiro-me aos ciganos e aos africanos, ambos saídos das suas terras de origem há muito tempo, por processos violentos no caso africano, mas ambos *impedidos* de acederem ao estatuto diaspórico. Tal aconteceu, no caso dos ciganos, por não terem sido integrados na ordem burguesa do sedentarismo e do exercício corporativo de profissões, tendo-lhes mesmo sido recusado o acesso à nacionalidade em muitos contextos e épocas; no caso dos africanos, por terem sido retirados da sua origem por um processo violento, a *escravatura*, cuja responsabilidade foi sobretudo europeia. E, no limite, por causa das *classificações raciais* (a que os judeus também foram sujeitos, nos períodos de surto xenófobo em que a exclusão religiosa começou a ser substituída pela exclusão étnica e/ou racial).

Façamos um parêntese: porque me é simpática, apesar de tudo, a noção de diáspora? Justamente porque ela é contraditória com a ideia de estado-nação. Ela permite, pelo menos teoricamente, considerar como possível a existência de afinidades culturais humanas que transpõem as fronteiras e a organização dos Estados; afinidades essas que se constroem num sistema globalizado, transnacional e intrinsecamente cosmopolita e anti-paroquial. O potencial diaspórico foi, infelizmente, perdido, com a sanha nacionalista e

colonial: o sionismo está aí para comprová-lo, assim como a debilidade dos pequenos grupos de judeus que se definem como diaspóricos e não-sionistas.

Regressemos agora às semelhanças, ou à mútua constituição, da coisa colonial e da coisa nacional, nos séculos XIX e XX. A maior semelhança encontra-se no campo das representações sobre a cultura e a sociedade. As noções de “povo”, “etnia” e “raça” são constituídas nesse universo. As *raças* serviram para diferenciar entre colonizadores e colonizados; os *povos* ou *nações* para diferenciar unidades nacionais supostamente imemoriais no seio da diversidade europeia; e as *etnias*, para conferir um conceito mais universal que abrangesse as diferenças entre unidades – marcadas pela distinção linguística, sobretudo – quer fossem europeias, quer extra-europeias.

Ainda pensamos segundo este modelo. Mas este modelo está em *crise*. Como e porquê? Em primeiro lugar, porque a “coisa” nacional implodiu. Implodiu com o advento do nazifascismo e o ponto extremo a que as teorias raciais e nacionais chegaram na sequência da segunda guerra mundial. Em segundo lugar, porque a coisa “colonial” explodiu. Após o fim do colonialismo oficial, seguiu-se a identificação do neo-colonialismo (o processo substituindo a instituição). Por fim, os processos nacionalistas de descolonização criaram uma realidade algo mistificada em que, por um lado, as nações colonizadoras europeias ficaram supostamente reduzidas à sua expressão territorial e étnica de origem; e, por outro, as ex-colónias passaram, também mistificadamente, a estados-nação segundo a modalidade europeia. São duas falácias que têm tido consequências terríveis. No caso das ex-colónias, como se sabe, a falácia é a da unicidade etno-linguística, em que os territórios delimitados a régua e esquadro pelos europeus, cortam linhas de diferenciação étnica (muitas das quais, de qualquer modo, haviam sido criadas ou exacerbadas pelas administrações coloniais), e os estados surgidos da descolonização viram impor-se certos grupos sobre outros na gestão da coisa pública.

No caso europeu, o suposto regresso às fronteiras históricas não foi regresso algum: por um lado porque na época colonial se fazia questão em distinguir muito bem o que era um nacional e o que era um colonizado - quando muito um nacional de segunda; por outro, porque as sociedades europeias do pós-guerra vão ver a sua estrutura populacional consideravelmente alterada pelas correntes de imigração. De onde? Justamente das suas ex-colónias ou das ex-colónias dos outros. O sistema colonial deu lugar a um sistema

internacional de que conhecemos os contornos: a criação do subdesenvolvimento segundo a linha divisória entre o primeiro e terceiro mundo, e o surgimento inesperado de sociedades multiculturais na Europa baseadas em desigualdades sociais profundas entre nacionais e imigrantes.

O imigrante é, então, algo de diferente do membro da diáspora. Ele é representado, nas sociedades de acolhimento, como alguém que intrinsecamente *não lhe pertence*. E como alguém, que, em vez de ter uma terra de origem que não pode já recuperar (como seria o caso de uma Diáspora tradicional), tem uma terra de origem à qual *deve* retornar mais tarde ou mais cedo – segundo os cânones do pensamento do estado-nação. Do ponto de vista simétrico, o do emigrante, a realidade não é estruturalmente diferente: ele constrói a sua identidade como a de alguém que está de passagem no país de acolhimento, mas quer ou deve voltar um dia para o país de origem. Ambos, acolhedor e acolhido, são “vítimas” do mesmo sistema, isto é, ambos pensam em termos de *origem e chegada*, local legítimo e local ilegítimo, raízes e ramificações. Porque as suas identidades foram ambas historicamente construídas pelos discursos e práticas do nacionalismo e do colonialismo.

Ora bem, referi há pouco que este modelo entrou em crise profunda. Alguns teóricos têm denominado essa crise pelo termo *pós-colonial*. Eu preferiria que se chamasse também *pós-nacional*. Que traços identificam essa crise? Em primeiro lugar, a desilusão sentida sobretudo nos países saídos dos processos de descolonização. Desilusão, desde logo, com as ilusões do crescimento e desenvolvimento modernizadores que não aconteceram; desilusão com a construção de estados-nação que não aconteceram, antes se transformaram em barris de pólvora de conflitos fratricidas; desilusão com as utopias socialistas de construção de uma ordem igualitária e internacionalista. Em segundo lugar, a desilusão sentida nas nações europeias ex-colonizadoras: o estado-nação deixou de ser o lugar de chegada da acumulação ou o lugar de origem da produção, devido à globalização financeira, à deslocalização dos processos produtivos e à necessidade de fluxos migratórios de mão-de-obra; desilusão, também, repito, com os processos utópicos de constituição de uma ordem social mais justa e internacionalista.

Curiosamente – e talvez paradoxalmente - a reacção mais flagrante a estas incomodidades tem sido, ainda, o renascimento do nacionalismo e do modelo do estado-nação. Basta olhar para a Europa pós-queda do muro de Berlim; basta olhar para os processos de

desagregação dos estados africanos e outros. Mas este desespero nacionalista é isso mesmo: desespero e já não força impulsionadora e até, por vezes, progressista (como foi no início da unificação da Itália ou dos movimentos anti-coloniais). Ele acontece no momento em que os processos de mundialização se tornaram irreversíveis; em que é praticamente impossível colocar entraves ou regulações nacionais à globalização; em que os fluxos de migração são imparáveis e as realidades sócio-culturais por eles criadas ganharam raízes inextricáveis. Em suma: a única forma de dar a volta aos problemas poderá ser através da *regulação* da globalização (nomeadamente dos negócios financeiros), do *desenvolvimento* dos países sub-desenvolvidos, e da criação de uma ordem política de *cidadania* genuinamente *multicultural*.

O conceito de diáspora, entretanto, ressurgiu. Ressurgiu, creio eu, pelo que contem de potencial positivo. Surgiu, desde logo, entre grupos e estratos muito específicos: aqueles constituídos por pessoas que são, como diria Salman Rushdie, “irremediavelmente traduzidas”. Que quer ele dizer com isto e a quem se refere? Refere-se àquelas pessoas e grupos que, das duas uma: ou vivem em circuitos internacionais, partilhando de duas ou mais culturas; ou são o resultado de identidades culturais híbridas, produzidas a partir da cultura de origem dos pais ou antepassados e da cultura de chegada à qual se sentem pertencer com pleno direito. Esta consciência de identidade múltipla e intersticial é flagrante entre as elites letradas e certos grupos sócio-profissionais em que as pessoas são claramente confrontadas com requisitos culturais diferentes, por vezes contraditórios entre si. Não será por acaso que um discurso sobre a Diáspora e as identidades de fronteira, “in-between”, como lhes chama Homi Bhabha, surge no campo dos estudos literários e entre os próprios escritores e intelectuais, sobretudo em dois grandes “grupos”: Anglo-Indianos e Afro-Caribenhos vivendo em sociedades cosmopolitas e pós-imperiais como Londres. Porque algo de semelhante não é maioritariamente o motor das identidades das segundas gerações de e/imigrantes é uma questão importante que deveríamos debater e à qual procurarei regressar no fim.

Mas se um conceito como diáspora surge agora sem ser em referência às diásporas históricas de judeus e arménios, o que é que ele substitui, a que é que se opõe, ou de que é que se diferencia? Como sabemos – a partir da retórica do *politicamente correcto* – semântica e identidade são duas áreas muito próximas. Desde logo, consigo encontrar dois termos com equivalente valor de circulação no mundo contemporâneo: *imigrantes/emigrantes* e *minorias*

étnicas (deixo propositalmente de lado os *refugiados*, para não complicar o argumento). Suspendamos, então, por um pouco, a categoria Diáspora, e pensemos em Migrantes e Minorias Étnicas.

A razão por que “migrante” não é a palavra querida dos actuais discursos sobre as realidades transculturais, é que ela está marcada pelo *factor sócio-económico e de classe*. No senso comum, e não só, o migrante é aquele que sai do seu país por aí não encontrar condições de *subsistência* e se dirige a outro país onde as encontra. Ele não é visto (embora possa sê-lo também – e eu creio que o é em grande medida) como *expatriado* ou *exilado cultural*. No país de origem ele é visto de duas maneiras, consoante o lugar ocupado na escala social pelo observador: pelos seus pares é visto como alguém que conseguiu transcender as adversidades e limitações, sendo as suas remessas monetárias apreciadas e o seu regresso admirado no que tem de manifestação de ascensão social; pelos seus ascendentes sociais é visto como um desaculturado ou um “novo rico” que, no país de acolhimento, transmite uma imagem “errada” (porque popular e subalterna) da cultura nacional definida pelas elites e, no regresso, se apresenta como novo rico ou híbrido no sentido derogatório da palavra. No país de acolhimento, ele é simultaneamente a mão-de-obra necessária para as tarefas desprestigiadas, e o *Outro* por excelência, que não consegue integrar-se, que transporta consigo hábitos “bárbaros”, que é um perigo potencial para a ordem social e, em última instância, o alvo da xenofobia, o bode expiatório das tensões sociais. Retenhamos isto: a categoria migrante está marcada simultaneamente pela *subalternidade* e pela *ameaça da desordem*. Pela subalternidade, do ponto de vista de classe (na origem e à chegada), do ponto de vista étnico e/ou do ponto de vista racial (à chegada); pelo desordenamento, por introduzir a alteridade étnica e racial, à chegada, e por subverter o ordenamento estatutário das classes sociais no seu retorno ao país de origem.

Esta interpretação pretende, para já, tornar mais complexa a análise, deslocando-a do mero campo da diferença nacional e étnica, para o campo da desigualdade económica e de classe. Mas falta uma dimensão analítica importante: o tempo. O migrante do meu exemplo é o migrante que, no seu tempo de vida individual, sai da origem para o país de acolhimento e regressa ao país de origem, cumprindo a sua função de emissor de remessas para o país de origem, de força de trabalho na economia internacional. Que acontece, todavia, se ele ficar no país de acolhimento? Que acontece se ele tiver filhos no país de acolhimento e estes ficarem, e assim sucessivamente? Temos, então, a questão da segunda geração e seguintes.

É esta colonização às avessas (não só porque o sentido da viagem é inverso, mas também a sua natureza, pois é o subalterno que se desloca para o dominante, não precisando já este de ir ter com a mão de obra...) que criou a terceira categoria com que temos que lidar aqui – a de minoria étnica.

É certo que há *minorias étnicas* que nada têm a ver com as migrações. Precisamente porque o estado-nação a que antes me referia se construiu a ferro e fogo, nunca conseguiu estabelecer com perfeição a pureza etno-linguística, guardando dentro de si bolsas de diferença que, por inspiração no próprio modelo hegemónico do estado-nação, se cristalizaram e radicalizaram como identidades minoritárias (basta pensarmos nos casos Catalão e Basco no Estado Espanhol). Mas as minorias étnicas a que me refiro têm, por causa do factor tempo, uma característica que as torna mais frágeis: o período da sua chegada é conhecido e recente (*pós-colonial*), as razões por que chegaram também (*subalternidade sócio-económica*), as actividades em que se engajaram também (as mais *desprestigiadas*), os espaços que ocuparam idem (as *periferias* - ou os centros, consoante os modelos socio-geográficos nacionais - mais marginais, pobres e segregadas), as *religiões* que praticam (tantas vezes diferentes da local, como no caso do Islão na Europa), a *cultura* e a *língua* (dos “cheiros insuportáveis” dos cozinhados estranhos até às dificuldades de comunicação). Mas talvez o marcador mais flagrante da minoria étnica seja, hoje, a *raça*.

Esse terrível conceito é o filho dilecto do colonialismo. Como sabemos, o conceito foi construído como justificação para mecanismos de exploração quer da força de trabalho quer das regiões “descobertas” e colonizadas pelos Europeus. É sabido também que, subjacente a ele, o *etnocentrismo* se apresenta como uma característica da construção de identidade dos grupos humanos. Mas a criação de uma *argumentação naturalista e essencialista não só para a diversidade humana, mas para a desigualdade humana*, levou o etnocentrismo para um nível mais abrangente e inegociável: o racismo. É por isso que se pode dizer, provocatoriamente, que a raça nasce do racismo e não o contrário. As atitudes racistas encontram a sua actualização mais forte nos processos de escravatura e de colonialismo, sob a batuta do positivismo europeu, que assim transcendeu o mais básico etnocentrismo subjacente a todas as formas quer de escravatura quer de imperialismo e ocupação que sempre existiram, nas mais diversas latitudes, África incluída. Aquilo a que se assiste hoje, sobretudo na Europa, é ao regresso das características excludentes e naturalizantes do

racismo, mas com uma alteração de designação devida ao opróbrio a que a expressão “raça” foi votado no pós-guerra. Agora usa-se “etnia” e mesmo “cultura” para os mesmos fins.

As situações coloniais – e hoje, as situações pós-coloniais nas ex-metrópoles – são espaços e tempos em que populações diferenciadas por segmentações de desigualdade convivem lado a lado. Nada de novo, até certo ponto, pois qualquer sociedade é segmentada por diferenças e desigualdades. Mas algo de novo, porém: trata-se de novas segmentações, caracterizáveis por “novos” critérios: a *mikstura* entre os critérios os da diferença étnica e “racial” e os critérios da desigualdade económica e social. Se um patrão e um operário tinham já estabelecido um “protocolo” para conflitos e negociações, um nacional e um estrangeiro estão ainda a construí-los – e o único “protocolo” a que podem recorrer, já estabelecido, é o herdado da relação colonial. Se a situação colonial, pela sua natureza de ocupação, estabelecia as regras da separação – implícitas ou explícitas e num largo espectro, desde a *retórica* multiracial do colonialismo tardio português até ao apartheid sul-africano – a situação pós-colonial nas urbes industrializadas modernas não o consegue fazer. Aceita ou o ghetto ou a assimilação plena. Não aceita o meio termo ou a transcendência daquela dicotomia. Aceita a *aculturação* ou o *separatismo*. E isto tanto da parte das populações e instituições dos países de acolhimento, quanto da parte dos membros das minorias étnicas. O que não parece ser aceite é a *transculturação*, a condição “traduzida”, cosmopolita, “in-between”. Infelizmente.

A “contaminação” – o fim dos puros, o nascimento dos híbridos - dá-se em dois sentidos. Num deles, produtos culturais do imigrante/minoria étnica/Diáspora (e aqui passo para a escala mais abrangente), contaminam a sociedade de acolhimento: comida, música, dança, estão na linha da frente, e não por acaso, pois entram pela porta do corpo e dos sentidos, não pela da racionalidade e da ordem social. No outro, as instituições e leis da sociedade de acolhimento contaminam os grupos chegados de fora. Este último sentido é, obviamente (mas ao contrário do que o pensamento xenófobo crê) mais forte e complexo: vai da repressão policial até à cultura dos direitos humanos e de cidadania; vai da exploração no trabalho, até aos benefícios de segurança social; vai dos discursos racistas até à exposição ao pensamento crítico (quantos movimentos anticoloniais não foram gerados nas metrópoles, por coloniais que frequentavam as universidades ocidentais?).

Mas este quadro tem que ser tornado mais complexo se não queremos subscrever uma teoria da cultura que vê esta como uma coisa estanque, propriedade de um grupo discreto. É que os grupos de migrantes/minorias/Diásporas são socialmente diversificados, assim como as sociedades de acolhimento. Isto por um lado. E as realidades culturais nas sociedades urbanas de hoje não são diádicas, isto é, compostas por hóspedes e anfitriões, mas sim por vários tipos de hóspedes (e vários tipos de anfitriões...), populações das mais variadas origens que pela primeira vez se encontram (africanos e indianos em Londres, por exemplo).

Em relação ao primeiro aspecto: um determinado grupo étnico numa grande cidade europeia, por exemplo, é, desde logo, constituído por homens e mulheres, portanto por relações desiguais de género; é constituído por migrantes económicos e por diaspóricos, isto é, pelos migrantes culturais a que me referi (quadros, intelectuais, refugiados políticos, etc), portanto por relações sociais de classe e estatuto desiguais; por fim, é constituído por grupos etários diferentes, correspondendo neste caso a períodos de chegada diversos, portanto por relações geracionais desiguais.

Quanto ao segundo aspecto, entramos numa das áreas mais discutíveis: a que estipula que a sociedade ocidental é simultaneamente a inventora do racismo científico e do Holocausto, por um lado, e da ideia de direitos humanos universais e de cidadania, por outro. Sendo assim, o lugar de imigração, é o lugar por excelência da exploração da mão-de-obra imigrante e o lugar por excelência da obtenção da cidadania. São, aliás, estas contradições do Ocidente que permitem aceitar – ao contrário do que o relativismo moral diz – a universalidade de aspectos como os Direitos Humanos e a sua apropriação / reivindicação pelas comunidades imigrantes – no país de acolhimento e em “casa”.

Dos encontros e desencontros entre sociedades de acolhimento, grupos de imigrantes, sociedades de origem destes, minorias étnicas estabelecidas há gerações e intelectuais da Diáspora vindos da periferia para o centro, vários têm sido os modelos experimentados para dar forma (ou para recusar) uma realidade irreversível: a de que o estado-nação puro falhou e que alguma forma de multiculturalismo veio para ficar.

O primeiro modelo é o da resistência/ressurgimento do estado-nação, ou *nacionalista*, em toda a sua pureza. Assemelha-se a um fundamentalismo: procura no presente actualizar um

passado que nunca existiu, como reacção a um presente que se apresenta irremediavelmente Outro. O modelo prescreve a unicidade linguística e religiosa, a distinção entre nacionais e estrangeiros com base no direito de sangue, a imigração temporária com visto de trabalho caducável mas sem possibilidade de residência, reagrupamento familiar ou exercício de cidadania e, nos casos mais extremos, com a promoção de movimentos de populações (dos nacionais de fora para dentro, como se fez na Alemanha ou faz na Hungria, e dos estrangeiros de dentro para fora, como se fez com os Alemães na Checoslováquia ou se quer fazer no Zimbabué).

O segundo modelo é o do que poderíamos chamar *multiculturalismo gradativo*. Na realidade corresponde a uma variedade de sub-modelos: o da distinção entre nacionais e estrangeiros desfasada por gerações, como quando se aplica o direito de solo para dar nacionalidade a uma criança nascida no país de acolhimento; o da acentuação da diferença cultural mas em coexistência cidadã, como na Holanda, em que apesar do usufruto da cidadania, o Estado promove a identidade cultural específica dos grupos estrangeiros, marcando assim perversamente uma diferença constitutiva das identidades pessoais e grupais; ou o da acentuação da cidadania nacional integradora e assimilacionista, com recusa latente do multiculturalismo.

O terceiro modelo é o que está para vir: o do *multiculturalismo pleno*, ou, como eu preferiria chamar-lhe, da *cidadania cosmopolita*. Para percebermos o que entendo por este último, temos que ver que defeitos encontro no anterior, partindo do princípio que o primeiro modelo não merece a nossa consideração.

Numa outra classificação, o antropólogo Thomas Eriksen (referindo-se à ilha Maurícia), identifica quatro modalidades de discurso sobre a cultura, a partir dos eixos semelhança/diferença e pureza/mistura. A minha proposta deve ser entendida como acrescentando a dimensão política e de projecto à proposta de Eriksen. (MOSTRAR ACETATO). Maurícia é uma sociedade multiétnica, onde a criouliização é um projecto dos grupos que viveram a mistura entre os diferentes contributos culturais. A criouliização Caboverdiana foi diferente, resultante do “encontro” entre o substrato africano e a colonização portuguesa. Essa criouliização deve ser vista com cuidado: ela deverá ter profundidades e características diferentes consoante os estratos sócio-económicos, de género e regionais da população. O esquema de Eriksen é, curiosamente, mais útil para

perceber o que se está a passar hoje nas sociedades urbanas - de imigração e concentração diaspórica - em processo de multiculturalização.

“Multiculturalismo” é um conceito polémico e difícil. Durante muito tempo, os exemplos americano e francês serviram de exemplos paradigmáticos de duas formas de o Ocidente lidar com a diversidade cultural. No modelo americano tradicional, o imigrante ou refugiado deveria tornar-se americano e assim aceder a um conjunto de deveres e direitos constitucionais vistos como o ideal universal. O ideal de americanização cultural cedo cedeu à constituição de grupos étnicos como base para a organização social e geográfica das cidades, profissional e de classe. A *etnicidade* serviu durante muito tempo para modelar o que noutros locais se chamaria de classe, estrutura socio-profissional, estatuto, etc. A pertença étnica passou a ser um requisito para o acesso aos direitos de cidadania das pessoas integradas em minorias étnicas. No caso francês, tradicionalmente privilegiou-se o acesso à cidadania, como um conjunto de direitos e deveres individuais na relação entre Estado e cidadão. Mas o surgimento de grupos religiosos e étnicos que recusaram a absorção de valores culturais franceses tem levado a processos de etnicização muito fortes. No caso americano a cidadania está demasiado marcada pela pertença étnica. No caso francês a cidadania não foi suficiente para diminuir a pertença étnica.

O multiculturalismo é, ainda, um conceito complicado devido à sua ambiguidade política e à manipulação retórica a que se presta. Não precisamos de ir muito longe: ele pode ser mero recurso retórico, como o foi no período final do colonialismo português; ou pode ser justificativo de formas de exclusão: o apartheid baseava-se em grande medida na teorização de uma diferença cultural irreduzível e na defesa dessas diferenças – o que é no mínimo irónico: ouvir falar do direito à diferença como um dever e como a base para a desigualdade.

O problema, claro está, reside no conceito de cultura que é utilizado nestes sistemas, e que é o conceito de cultura que ainda é hoje vigente no senso comum. É ainda o mesmo conceito de cultura que esteve na base da criação dos projectos coloniais e de estados-nação: a cultura como conjunto de atributos essencializados (como se naturais, sem consideração do processo histórico, da interculturalidade e das diversidade interna de qualquer grupo) de um população específica, com uma geografia delimitável. Em suma, a cultura como uma *coisa*. Ora, se esta concepção objectificadora de cultura serve, sobretudo,

para excluir e impedir a contaminação, ela serve também para os excluídos se autoconstituírem como grupos e reivindicarem direitos com base na aceitação desse conceito por parte de quem os exclui. Por isso as identidades étnicas e raciais e, no extremo, os fundamentalismos, são estratégicos: em certas conjunturas são mesmo a única forma de se reagir e negociar.

Um dos resultados desta realidade de objectificação da cultura é a sua mercadorização. Nos contextos ditos culturais, o multiculturalismo não é mais do que o estabelecimento de um supermercado de culturas, competindo a cada uma o provimento de uma determinada mercadoria. Música africana, comida chinesa, espiritualismo oriental, cultura pop americana, etc. Os próprios membros dos grupos minoritários marginalizados recorrem, naturalmente, à mercadorização como forma de construção de identidade e de ocupação de nichos na sociedade “multicultural”. Quando desistem da reprodução dessas expectativas, deixam de ser vistos como membros da cultura x e passam a ser vistos como aculturados ou – com a passagem das gerações – como membros da cultura y.

Existe alternativa a este binómio separação / aculturação? Eu creio que sim, mas para tal é necessário sair da análise social e entrar na política. Creio que existem projectos possíveis com base no que de bom temos, e existem indícios do que as coisas podem vir a ser. Quanto aos primeiros: em primeiro lugar a *cidadania* individualizada. Em segundo lugar o *relativismo cultural*. Em terceiro lugar a *diversidade* como valor. Quanto aos segundos: as figuras irremediavelmente traduzidas e os seus produtos culturais – as *crioulidades*. Para que tal projecto seja possível e tais indícios sejam multiplicados, é preciso ser muito crítico de algumas verdades feitas e prosseguir algumas velhas lutas. As verdades feitas são a *noção de cultura como coisa e essência herdada do estado-nação e do colonialismo*; a *confusão entre relativismo cultural e relativismo moral*; e a *ideia de unicidade cultural ou da cultura como descritor autónomo*, i.e., há que reconhecer e trabalhar as clivagens de género, geração e classe dentro de uma qualquer categoria descritiva. As velhas lutas a prosseguir são as que têm a ver com o *desenvolvimento sustentado*, a introdução de mecanismos de *justiça e redistribuição na economia globalizada*, e a *pedagogia anti-racista*. A isto deveríamos acrescentar novas lutas: as que têm a ver com a desigualdade e as relações de classe não podem mais passar pela divisão entre nacionais e imigrantes (como é corrente acontecer no sindicalismo), ou entre nacionais e estrangeiros nas relações de género (como se liga a condição feminina da imigrante à da nacional?) e destes níveis entre si.

E é aqui que entram em pleno as segundas gerações. O conceito pretende, normalmente, descrever os filhos dos imigrantes ou membros das diásporas que se confrontam com um problema identitário: o de terem pais que falam uma língua e praticam certos hábitos culturais, por um lado, e uma sociedade onde nasceram que fala e pratica outra língua e outros hábitos. É nestas gerações que se vão encontrar os dois caminhos estereótipos explicáveis por tudo aquilo que falei antes. Por um lado, a opção assimilacionista ou de aculturação, de recusa total da herança da geração anterior e adesão entusiástica – e, por vezes, mais papista que o papa – aos valores da sociedade de acolhimento. Por outro, a opção separatista, de recusa dos valores da sociedade de acolhimento, de reprodução da mercadorização de uma cultura objectificada ou de adesão entusiástica – romântica, no mínimo, fundamentalista, no máximo – aos valores da sociedade da geração anterior.

Não é difícil perceber que, em qualquer um dos casos, tudo depende do tipo de inserção conseguida/permitida pelos/aos membros dessa geração. Ascensão social, ou fechamento na cultura de gueto? “Passing” ou radical mercadorização da diferença? Pais de origem social modesta, ou jet-set académico transnacional? País de acolhimento de multiculturalismo, cidadania, separatismo, assimilacionismo, direito de sangue, direito de solo? Ex-potência colonial ou nação do Novo Mundo? A alternativa àquelas duas vias deveria ser pensada em conjunto pelos diferentes segmentos da sociedade interessados na mudança social e cultural. O projecto de cidadania multicultural cosmopolita será trabalho das gerações que aí vêm. Mas, obviamente, só poderá sê-lo por parte dos sectores mais desprivilegiados das imigrações / minorias / diásporas se, primeiro ou em simultâneo, os seus direitos básicos forem garantidos: direitos de trabalho, acesso ao estado-providência, e direitos cívicos, na base de uma premissa simples: quem trabalha e habita num determinado território é membro de pleno direito da comunidade – cortando assim as amarras perversas ao velho estado-nação e à experiência colonial.

Deixo, para a discussão, uma pista: o projecto de cidadania multicultural cosmopolita aproxima-se muito do uso que hoje é dado, no mundo a política cultural, à ideia de Crioulidade. Os “irremediavelmente traduzidos” de que fala Rushdie são, para todos os efeitos, Crioulos. Autores como Paul Gilroy ou Stuart Hall, são crioulos afro-caribenhos: descendentes de escravos levados à força de África para as plantações das Caraíbas, dos seus descendentes tornados cidadãos de países sem referências culturais que não as dos colonizadores, descendentes de quem teve que, e soube, apropriar-se antropofagicamente

das ideias e conceitos Ocidentais, para elaborar estratégias de libertação e direitos humanos. Pessoas que, por via da sua situação diaspórica, aprenderam a pensar em conjunto com gente de todas as partes do Atlântico Negro sobre o que é exercer e usufruir individualmente a cidadania num mundo de generalizadas clivagens sociais, mas acrescidas das clivagens raciais. Não será por acaso que Gilroy viu na Afro-Diáspora os primeiros e mais vivos sinais de três coisas importantes: primeiro, a *dupla consciência* – tão bem descrita por Frantz Fanon -, de viver ao mesmo tempo como subalterno discriminado e como Europeu nos referentes intelectuais e formas institucionais; segundo, de pertencer a uma rede de diversidades multiplicadas como variações de um tema - o tema africano e o corte histórico da escravatura - numa triangulação entre a África e as Américas, as Américas e a Europa, a Europa e a África; terceiro, como actores das grandes crioulizações culturais.

É de vocês, sem dúvida, que se está aqui a falar também. Desde que tenhamos o espírito crítico suficiente para sabermos quanta manipulação ideológica houve da ideia de miscigenação e criouliidade, desde que não esqueçamos os processos de exploração colonial, desde que não fantasiemos as árduas realidades migratórias como viagens românticas, poderemos conceber a criouliidade cosmopolita como projecto? Será ele demasiado voluntarista, tolamente optimista? Que importância tem ele para um rapaz ou uma rapariga que viva numa Damaia, que tenha que abandonar cedo a escola, que não encontre emprego, que seja injustificadamente perseguido pela polícia ou que tenha que ouvir anedotas racistas? Na ausência de modelos crioulizantes, as segundas gerações viram-se para os modelos opositivos, de base racial e de inspiração americana, e provavelmente com muito boas razões etratégicas. Mas uma das tarefas que deveriam caber às elites diaspóricas, sobretudo num caso como o Caboverdiano, com uma diversidade de destinos da emigração, seria fornecer instrumentos e conhecimentos para a acção cívica, social, cultural e política. Pense-se só na riqueza que não é uma diáspora que pode comparar modelos de multiculturalidade (ou falta dela) tão diversos como o norte-americano, o holandês ou o português?

As “segundas” gerações são, por excelência, o “lugar” da crise. Mas espera-se que o sejam no sentido chinês da palavra, em que o ideograma respectivo tanto pode querer dizer “perigo” como “oportunidade”.

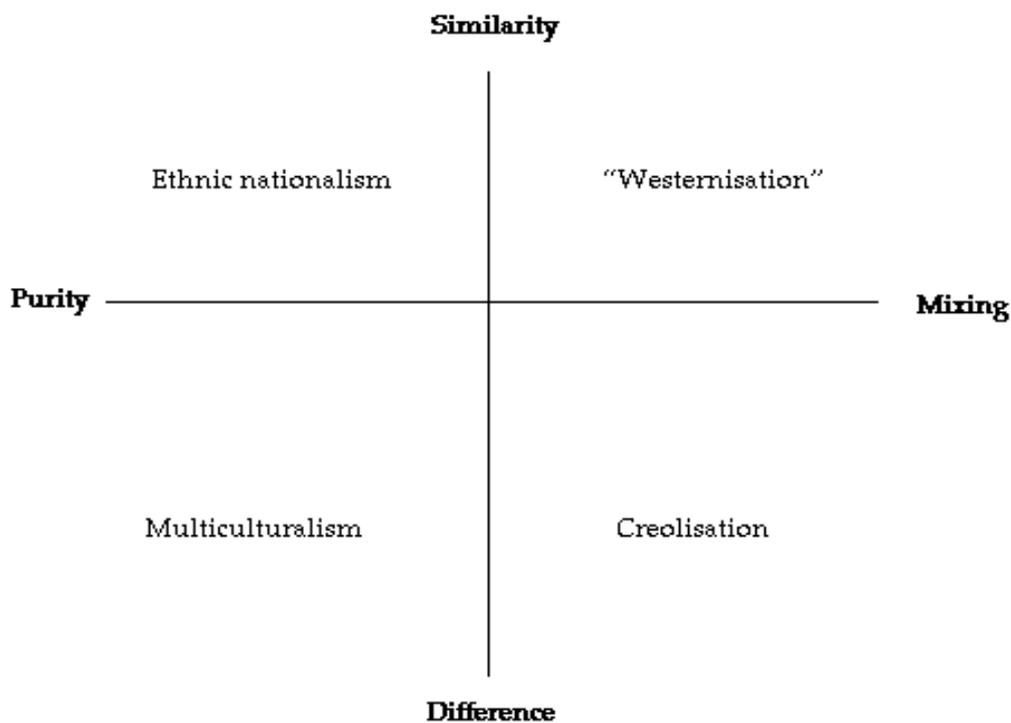
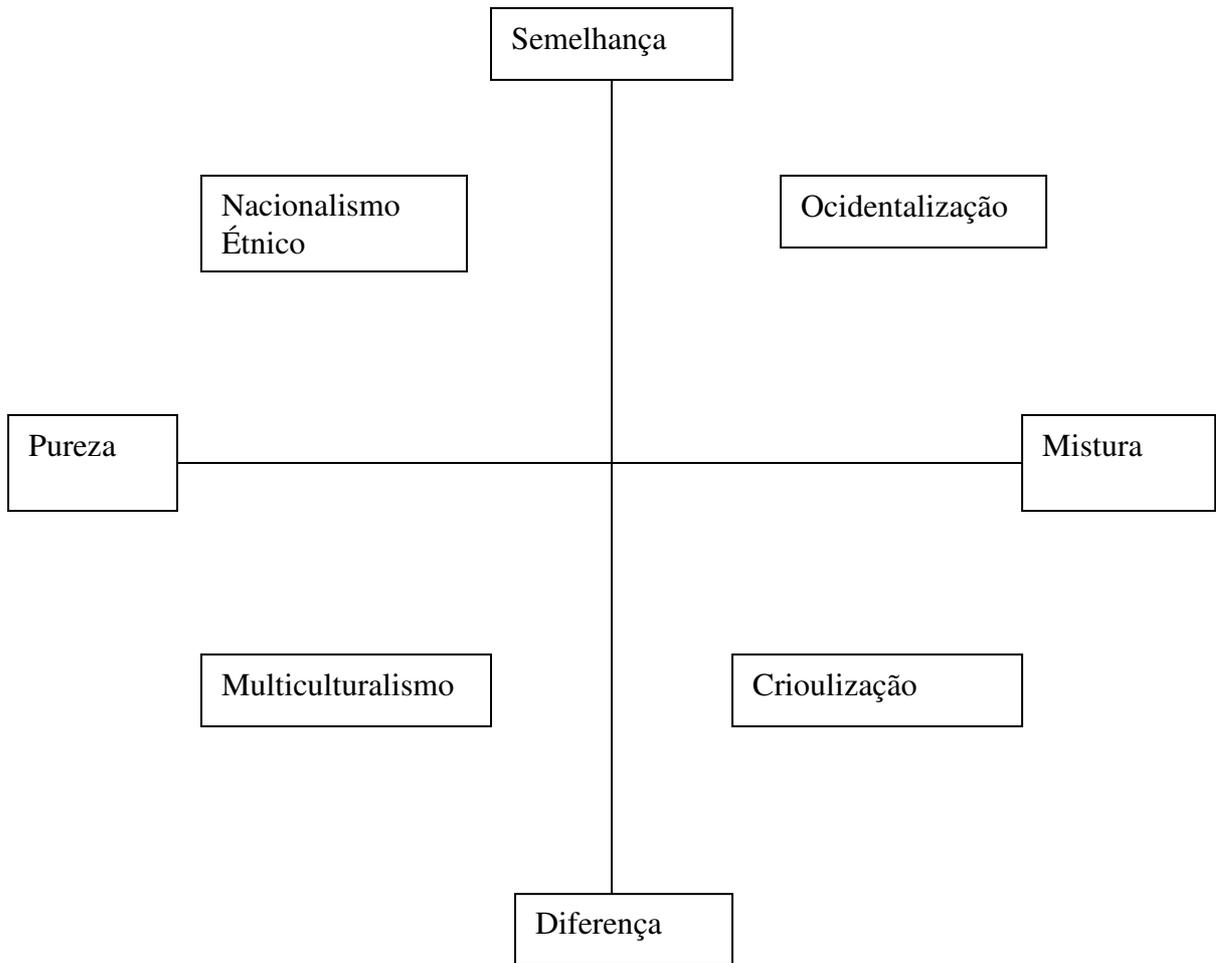


Figure 1. Dimensions in discourses of culture. In Mauritius, controversies concern the relationship between multiculturalism and creolisation. There are ethnic Creoles who favour multiculturalism (seeking to "purify" their own culture), as well as non-Creoles who favour creolisation (eclecticism, weak group identity)

ERIKSEN, Thomas, 1999, Tu Dimunn Pu Vini Kreol: The Mauritian Creole and the Concept of Creolization, <http://folk.uio.no/geirthe/Creoles.html>.



ERIKSEN, Thomas, 1999, Tu Dimunn Pu Vini Kreol: The Mauritian Creole and the Concept of Creolization, <http://folk.uio.no/geirthe/Creoles.html>.