

Entre Assimilação e Multiculturalismo: Modelos de Integração na Austrália

Robert van Krieken *University College Dublin*

Síntese: O presente documento descreve de que forma a concepção de integração social e a sua aplicação prática têm evoluído na Austrália ao longo do tempo através das diferentes vias que os modelos de integração foram seguindo. É feita uma distinção entre as concepções relativas à inclusão da população indígena, os aborígenes australianos, na vida social australiana em geral e nas instituições sociais do país e, por outro lado, aquelas que lidam com as populações migrantes, os refugiados e candidatos a asilo que entram no país. Embora existam semelhanças nos modelos de integração mobilizados nas duas arenas, as diferenças e interações são também significativas e características daquilo que é específico nas sociedades de implantação colonial. Os modelos essenciais em ambos os campos são a assimilação, a integração e o multiculturalismo. O presente artigo irá descrever sucintamente a forma como cada um desses modelos funcionou, não só na teoria mas também na prática, como é que esses modelos tiveram resultados positivos e interagiram mutuamente, de que modo se cruzaram com outros tipos de preocupações, como a cidadania, a civilização e a segurança, e o que poderá distinguir a abordagem australiana de integração social quando comparada com outros países.

É claro que não é possível aplicar um “modelo nacional de integração” uno e coerente, quer na Austrália quer noutros países, e isso por diversas razões: existem demasiadas divergências, inconsistências e contradições nas relações entre práticas políticas e institucionais, essas relações tendem a ser tentativas *post hoc* de compreender a evolução ocorrida em vez de efectivamente pôr em prática as políticas e, além disso, tendem a variar ao longo do tempo. No mínimo, é necessário fazer uma distinção entre o que são os modelos de integração “em teoria” e “na prática”, e permitir a possibilidade de uma grande divergência entre esses dois aspectos da concepção dominante de integração social. No entanto, fica ainda em aberto a questão de saber o que dizer sobre a distinção entre ideologias, mecanismos e processos de integração em diferentes contextos nacionais, e o que se poderá aprender com a análise comparativa das diferentes visões da problemática da integração social.

Um critério de comparação especialmente útil que gostaria de desenvolver no presente artigo diz respeito à diferença entre (a) os países que deixaram de ser países de emigração para se tornarem países de imigração, e (b) os países de implantação colonial como a Austrália (poderíamos igualmente analisar os EUA, o Canadá ou a Nova Zelândia; a África do Sul é um caso especial). Estes últimos têm fundamentos muito distintos enquanto Estados-nação, sendo levados a desenvolver um tipo

especial de relacionamento com as suas populações indígenas e sendo simultaneamente constituídos, desde as origens, por populações migrantes. A coexistência destas duas características nos países de implantação colonial causa determinados efeitos na política e prática da integração social que poderão ser úteis para se compreender os mecanismos e métodos adoptados noutros países com uma configuração diferente de identidade nacional.

Um problema de base no próprio conceito de “integração” é o pressuposto instalado de que existe um nítido contraste entre uma parte da sociedade “já integrada”, que se presume ser a maioria, e uma população minoritária que carece de uma integração mais eficaz. A nossa compreensão da assimilação e da integração social é profundamente imperfeita na medida em que nos esquecemos de problematizar este aspecto da sua percepção, pela razão óbvia de que está simplesmente errada. Todos sabemos que o está: *qualquer* análise do tecido social, da estrutura e dinâmica da sociedade, terá pelo menos alguma coisa a dizer sobre as linhas de conflito que a dividem e sobre as estratégias e práticas de poder mobilizadas precisamente para *constituir* e *construir* tudo o que for entendido como sociedade. Exagera a capacidade de coesão de uma dada sociedade e o carácter constante da necessidade de *criar* coesão em toda a sociedade, em vez de a integração ser uma questão que apenas diz respeito a grupos específicos da população. Na medida em que monarcas, igrejas, elites políticas, sistemas jurídicos e governos têm exercido, a todos os níveis, autoridade sobre as populações respectivas, a ideia de “*um* modo de vida europeu” ou “*da* comunidade branca” é altamente problemática, sendo provavelmente melhor compreendida como um instrumento retórico utilizado para criar aquilo mesmo que tem por missão descrever.

Existem, no contexto australiano, duas narrativas distintas mas interligadas sobre integração social: (a) a da população aborígine e da questão da sua assimilação ou integração na sociedade australiana branca, e (b) a de ondas sucessivas de diferentes tipos de populações migrantes para a Austrália, e da tensão entre assimilação e multiculturalismo. Para além de serem distintas, as concepções de assimilação e de integração social mobilizadas em cada uma destas categorias também irão, no entanto, influenciar também a forma assumida pela outra. Analisemos cada uma destas duas narrativas de integração social, para depois explorarmos as suas interligações.

Assimilação I: os Aborígenes

Em relação à população aborígine, os principais modelos de integração têm abrangido a assimilação, a integração e a auto-determinação. Uma determinante importante do “modelo” usado é a concepção dominante da relação entre direitos individuais e colectivos, com abordagens divididas entre uma limitação do conceito de cidadania a uma noção de direitos puramente individuais, e uma ideia de que os direitos individuais só podem ser realizados adequadamente no contexto do

reconhecimento dos direitos colectivos.

A ambição original dos administradores britânicos da colónia da Nova Gales do Sul era, de alguma forma, absorver a população aborígine na sociedade branca, apoiando-se sobretudo no mecanismo da sua conversão para o Cristianismo. Contudo, em finais do século XIX, esta concepção optimista do modo como os aborígenes podiam ser integrados foi acompanhada de uma concepção mais pessimista do futuro dos aborígenes na Austrália como sendo uma “raça moribunda” (Bates, 1944; Brantlinger, 1995), de tal forma que a primeira preocupação da atenção organizada dada aos aborígenes, como grupo populacional, era “protegê-los” na fase do seu declínio final, para “suavizar o travesseiro do moribundo” (McGregor, 1997).

Contudo, à medida que a ocupação do colonialismo australiano avançava no continente ao longo do século XIX, apropriando-se de um número crescente de terras, os colonos europeus chegaram a uma proximidade cada vez maior com esses povos indígenas que resolveram não matar (Barta, 1987; Moses, 2000); com a proximidade vem a intimidade e a intimidade traz o sexo e os bebés. O efeito deste contacto sexual entre mulheres indígenas e homens não indígenas iria transformar radicalmente o carácter do relacionamento entre colonizadores e colonizados e, sobretudo, a presunção europeia sobre o desaparecimento inevitável da raça aborígine. Os administradores estatais preocupavam-se cada vez mais com o ameaçador “problema dos mestiços”, com os números crescentes de “espécimes cruzados que vemos circular actualmente no país”,¹ e manifestaram um interesse crescente na biopolítica. A solução para este problema passou a ser o afastamento das crianças aborígenes para centros de cuidados institucionais ou para pais adoptivos, por duas razões:

Por um lado, presumia-se que tudo o que constituísse uma identidade cultural especificamente aborígine estava condenado à extinção e não merecia melhor sorte. Por outro lado, havia a imagem ameaçadora dos “mestiços”, como representantes de uma hibridez racial perigosa e repugnante. A presença de crianças com feições europeias entre os aborígenes chamou claramente a atenção para esta repugnância e proporcionou um meio de acção para salvar a civilização que essas crianças traziam nos seus traços físicos, da descendência ao barbarismo e depravação moral. Para todos os protectores dos aborígenes, missionários, agentes de polícia e de patrulha, era evidente que as crianças de pele branca, louras, de olhos azuis ou ruivos e parcialmente aborígenes, deviam automaticamente ser removidas da vida entre os

1 Relatório de acompanhamento do Dr. Roth, Novembro de 1990, Serviço de Protectorado Setentrional dos Aborígenes, Cooktown, 5 de Dezembro de 1900, QSA A/58912.

aborígenes. “Era repugnante”, descreveu Long, “ver uma criança quase branca a viver entre os aborígenes e esta era razão suficiente para retirar a criança que vivesse nessas circunstâncias” (Long, 1967: 196).

De um modo geral, havia uma tensão em curso entre a assimilação – a procura de uma sociedade australiana homogênea em que todos vivessem do mesmo modo – e a integração – uma concepção mais flexível de tudo aquilo que mantinha juntos os australianos ao abrigo de uma variedade de orientações culturais. A oposição conceptual será melhor compreendida através da divergência de opinião entre o político e administrador, Paul Hasluck, e o antropólogo da Universidade de Sydney, A. P. Elkin (McGregor, 1999).

O modelo de integração de Hasluck era a transformação dos aborígenes em réplicas dos australianos brancos. Tal como afirmou na Conferência sobre Assistência aos Nativos de 1961:

A política de assimilação significa ... que todos os aborígenes e aborígenes parciais irão previsivelmente conseguir o mesmo modo de vida que os restantes australianos e viver como membros de uma única comunidade australiana, gozando dos mesmos direitos e privilégios, aceitando as mesmas responsabilidades, cumprindo os mesmos costumes e sendo influenciados pelas mesmas crenças, esperanças e lealdades que os restantes australianos. (citado em McGregor, 1999: 247)

A crítica deste autor à noção de “integração”, como alternativa à “assimilação”, era simplesmente que “a perda de qualquer cultura aborígine válida e distintiva será certa ao longo do tempo”.

O velho orgulho pode continuar – e pode até crescer. As pessoas de ascendência escocesa que gostam de pregar partidas no Dia das Bruxas e as de origem irlandesa que, sempre que fazem algo bem feito exclamam “deve ser do meu sangue irlandês”, são exemplos do tipo de brio cultural a que me refiro. Mas até que ponto serão reais as gaitas de foles, os *kilts* e a poesia de Bruns enquanto força cultural na Austrália? Um escocês, um irlandês e um inglês são “assimilados” e não “integrados” na vida Australiana. Prevejo um futuro em que uma pessoa cujo bisavô tenha sido um aborígine australiano tenha tanto orgulho quanto um escocês tem da sua ascendência bárbara. (Hasluck 1959: 15).

O autor abandonou o argumento favorável a uma identidade cultural distintiva em virtude de tanto romantismo, como aquele que é manifestado no “Festival Moomba em Melbourne, na moda das pinturas da Austrália Central e na venda de ursos coala e de boomerangs industrialmente fabricados” (1959: 15).

O eminente ideólogo da “assimilação como integração”, pelo contrário, era A.P. Elkin, Professor de Antropologia na Universidade de Sydney entre 1934 e 1951. Argumentava que a assimilação “não significa, nem necessariamente implica, a extinção da raça aborígene, ou seja, engoli-la por processos sociais e pelo casamento inter-racial”,² nem que “para serem cidadãos, os aborígenes devam abandonar todos os seus costumes familiares e as suas crenças e ritos, ou que os grupos locais devam deixar de pensar em si mesmos como comunidades interligadas”.³ Elkin sentia que “embora dispersos por grupos em toda a Austrália, e em números crescentes, os aborígenes terão o seu próprio sentimento e experiência de solidariedade, de ter uma história comum, em suma, de ser um povo”.⁴ Para Elkin, a persistência de uma identidade cultural caracterizadora não era uma verdadeira barreira para uma identidade nacional partilhada. Como salienta McGregor, «a manutenção dos grupos e da identidade de grupos como os “aborígenes” ou os “Pitjantjatjara” não era necessariamente contraditória à integração em agrupamentos maiores como a nação australiana» (1999: 250). Na década de 1970, a ênfase das políticas sobre a autodeterminação aborígene e os pequenos passos para o reconhecimento dos direitos dos aborígenes à terra era mais favorável a este conceito de identidade cultural distintiva *no âmbito da* identidade nacional australiana. Na década de 1990, o controlo da terra tornara-se uma questão central que evoluía numa série de casos judiciais mediáticos (especialmente os acórdãos do Supremo Tribunal nos processos *Mabo* e *Wik*) e na adopção de legislação relacionada como a *Native Title Act* (Lei dos Títulos de Propriedade dos Nativos).

Assimilação II. Migrantes

Em relação aos migrantes, até aos anos de 1970, o “modelo de integração” correspondia a um conceito de assimilação muito pouco articulado – todo o esforço conceptual e político era dirigido para a questão da entrada no país – evoluindo de migrantes britânicos para provenientes da Europa Ocidental, da Europa Central e Meridional, do Médio Oriente e, finalmente, migrantes asiáticos, cada caso representando diferentes tipos de problemas em termos de integração social, mas sem estarem real e efectivamente empenhados nas questões políticas e de administração. A finalidade era serem absorvidos no “modo de vida australiano”, mas sem indicar claramente quais os mecanismos susceptíveis de o conseguir. Na prática, a participação no mercado de trabalho com graus variáveis de êxito era o estímulo à obtenção da integração social (Castles et al, 1992: 184-5). As questões centrais suscitadas ao longo do século XX tinham a ver com segurança - seria possível que determinados grupos étnicos e culturais provassem ser social e politicamente dissidentes? – e com emprego – haveria postos de trabalho para os

² Elkin Papers, Universidade de Sydney, Série 17, Caixa 19, Artigo 109.

³ Elkin Papers, Universidade de Sydney, Série 17, Caixa 143, Artigo 111.

⁴ Elkin Papers, Universidade de Sydney, Série 17, Caixa 19, Artigo 109.

migrantes, e estariam eles preparados para trabalhar por salários mais baixos do que os trabalhadores locais?

A partir do início do século XX, o modelo australiano de integração face às populações migrantes foi estruturado com base no que se tornou conhecido como a “Política da Austrália Branca” (1901-1973). A prática de impedir a entrada na Austrália aos migrantes de origem não europeia ou “de cor” foi consagrada na aprovação da Proposta de Lei sobre Restrições à Imigração (1901) – o primeiro instrumento legislativo a ser submetido ao então recém-constituído parlamento da nova Comunidade da Austrália (Commonwealth of Australia) (Stratton & Ang, 1998: 148). Ao referir a Proposta de Lei, o Primeiro-Ministro, Alfred Deakin, explicou a sua lógica:

«Todos sabemos, pelo simples facto de lermos as notícias da actualidade e a literatura crítica, como é elevada a posição ocupada por essa nação [o Japão] nas artes e letras e quão digna é do lugar que, em nosso entender, é reconhecido em geral à mais alta e civilizada das nações mundiais... Considero que os japoneses devem ser excluídos devido às suas elevadas capacidades... Não são os defeitos, mas sim as qualidades destas raças estrangeiras que as tornam perigosas em meu entender. É a sua energia incessante, a sua capacidade para se lançarem em novas tarefas, a sua persistência, o seu baixo nível de vida, que os tornam tão competitivos»
(*Alfred Deakin*) *Commonwealth Parliamentary Debates*, vol. 4, p. 4812.

A atenção concentrava-se, pois, na *entrada* na Austrália, dada a preocupação em manter a Austrália britânica, europeia e branca e atendendo a que era dedicada pouca atenção à questão da integração das populações migrantes na sociedade australiana – o mercado de trabalho era o principal mecanismo de integração social.

Após a Segunda Guerra Mundial, o aumento da população tornou-se uma preocupação de segurança fundamental e a vinda de novos migrantes obrigou a Austrália a afastar-se cada vez mais da Grã-Bretanha, para passar a incluir a Europa Meridional e a região do Báltico. O modelo subjacente de assimilação indicava que as populações migrantes iriam simplesmente esquecer a sua origem e passar a ser “como nós” com a mera passagem do tempo. Mas, de facto, isso nunca acontecera no caso dos migrantes britânicos; Robert Menzies, Primeiro-Ministro da Austrália em 1939-1941 e 1949-1966, retratava-se como “britânico até às solas” e era defensor entusiástico da monarquia inglesa.

Com os números crescentes de migrantes de outros países para além da Grã-Bretanha, nomeadamente do Sudeste Asiático, a sua ascensão nas instituições, a melhoria dos níveis de ensino, um novo conceito de “cultura”, uma concepção mais pluralista das normas sociais, dos valores e dos modos de vida, e uma organização

gradualmente aperfeiçoada, todos estes factores contribuíram para a transformação, nos anos de 1970, dos conceitos sobre o modo como a instalação de migrantes devia ser entendida, inicialmente como “integração” e depois aspirando ao “multiculturalismo”, reflectindo assim a possibilidade de uma “diversidade na unidade”.

A eleição do Governo trabalhista de Whitlam em 1972, acompanhada do slogan “É Tempo” (de mudança), foi um ponto de viragem para uma concepção multicultural da sociedade australiana que realçava o valor da diversidade social e da fusão de culturas (Stratton & Ang, 1998: 154-5). Como salientam Stratton e Ang, o valor atribuído à diversidade cultural “pode ser melhor entendido como uma complexa renúncia ao desejo de uma cultura nacional australiana homogénea”. A identidade nacional australiana era enquadrada como sendo “em si mesma, uma coisa nova, ainda em desenvolvimento, e uma consequência da justaposição de diferentes culturas e etnicidades no território do Estado-nação” (Stratton & Ang, 1998: 154)

O migrante era agora visto como um “naturalizado” sempre que:

(...) ele próprio está seguro de poder realizar as suas expectativas no novo país; mas isso não significa que tencione ser assimilado no sentido de se tornar social e culturalmente “invisível” (...) os imigrantes (...) podem, na realidade, estar a introduzir um elemento totalmente novo na sociedade em vez de serem absorvidos pelos seus padrões culturais.

A coexistência destas duas narrativas sobre integração social fez uma diferença significativa na forma como podia ser conceptualizada; a presença de uma população indígena diluiu as aspirações a uma identidade indígena que podiam ser feitas pela população não indígena. Com efeito, até à década de 1970, a identidade nacional australiana continuou a ser perpassada por um sentimento de “identidade britânica”. Esta evolução conduziu a uma concepção relativamente “frágil” ou “porosa” da identidade nacional australiana, na qual ondas sucessivas de migrantes consideravam relativamente fácil moldar a sua própria versão de uma identidade hifenizada (italo-australiana, libanesa-australiana, etc.), o que dava ao multiculturalismo australiano uma especial qualidade.

As duas faces do liberalismo

Conceptualmente, é de salientar que é importante ter em conta o argumento de John Gray segundo o qual, em vez de se procurar uma “verdadeira” definição de liberalismo, devíamos encará-lo como tendo “duas faces”, consoante a compreensão da “tolerância” em relação à diversidade de modos de vida a que os seres humanos aspiram:

Por um lado, a tolerância é a procura de uma forma de vida ideal. Pelo outro, é a procura de condições de paz entre diferentes modos de vida. Na visão

anterior, as instituições liberais são vistas como aplicações dos princípios universais. Nesta, são um meio para a coexistência pacífica. Na primeira, o liberalismo é uma prescrição para um regime universal. Na segunda, é um projecto de coexistência que pode ser prosseguido em muitos regimes. (Gray 2000: 2)

Gray vê Locke, Kant, Rawls e Hayek como exemplares da primeira, o “projecto liberal de um regime universal”, e Hobbes, Hume, Berlin e Oakeshott são vistos como representando a segunda, o “liberalismo da coexistência pacífica”. Esta linha de argumentação é também seguida no conceito de Will Kymlicka (1995) de “cidadania multicultural”, bem como na análise crítica de Iris Marion Young (1989; 1990) dos argumentos universalistas do pensamento político liberal. James Tully desenvolve um contraste semelhante entre o “império da uniformidade” do constitucionalismo moderno e a alternativa de uma capacidade de reacção à variedade e multiplicidade, embora veja aquele como tendo dominado o pensamento político ocidental. Esta tensão entre as “duas faces” do liberalismo continua a estruturar muito do debate em torno da migração e da integração.

O contexto colonial-colonizador é uma ilustração útil dos diferentes modos como a integração social enfrenta a relação entre “cidadania” e “civilização”, em que a civilização funciona “sob a superfície” como se devesse dar uma forma particularista aos supostos argumentos universalistas da cidadania liberal. Uma dimensão muitas vezes escondida da cidadania e governação liberal é a forma como são geralmente *qualificadas* no que se refere aos diferentes graus de civilidade demonstrados pelos membros de uma sociedade liberal que esperam poder gozar de toda a gama de direitos e regalias da sociedade, nas suas diferentes capacidades para corresponder às obrigações correspondentes.

Na verdade, os modelos liberais dos direitos individuais não podem efectivamente desligar-se totalmente do inerente conceito de “sociedade no seu conjunto” na qual as pessoas devem ser “assimiladas”. O que acontece é que a retórica da democracia liberal desvia a nossa atenção dos modelos de sociedade e de comunidade que são, na realidade, utilizados, tornando muito mais difícil compreender os seus efeitos problemáticos e, sobretudo, reagir-lhes. A procura de igualdade e de igualitarismo não é garantia de diversidade cultural. Com efeito, é precisamente o inverso, como sugeriu Christopher Lasch:

A ascensão do igualitarismo na Europa Ocidental e nos Estados Unidos parece ter estado associada a uma maior consciência de todo o tipo de desvios e diferenças sociais e a um crescente mal-estar face a essas diferenças – até mesmo uma certa intolerância, que se exprimia numa determinação em obrigar ou persuadir todos os membros da sociedade a obedecer a um único padrão de cidadania. Por um lado, a teoria e prática igualitárias insistiam no

direito de todos os homens (e, logicamente, de todas as mulheres) à cidadania e à plena integração na comunidade; por outro lado, defendiam que todos os cidadãos sejam regidos pelas mesmas normas de carácter e de conduta. (1973: 17)

Quando o modelo de “comunidade”, ao qual o liberalismo está associado, é um modelo orgânico, monocultural e unitário, as formas de governação que daí advêm têm uma vantagem fortemente normalizadora que, em situações em que os limites entre as comunidades “normais” e “patológicas” são suficientemente claros (como é o caso das divisões raciais), pode ter efeitos muito semelhantes aos dos regimes mais autoritários baseados em filosofias políticas bastante diferentes.

Zygmunt Bauman (1991) identificou as características mais susceptíveis de generalização daquilo a que chama o “projecto assimilador” no âmbito da formação do Estado europeu, bem como o carácter central desse projecto para a própria natureza do Estado moderno. Na história da Europa Ocidental, era parte e parcela do processo de desmantelamento de formas mais antigas e arraigadas de vida em comunidade que proporcionavam enquadramentos alternativos, por vezes opostos, para o poder social. A assimilação, sugere, “era um exercício que tendia a desacreditar e aniquilar as fontes potencialmente competitivas, comunitárias ou corporativas de autoridade social” (p. 106). Como parte do programa jurídico e político liberal para garantir o “monopólio da actividade legislativa e coerciva” no Estado moderno (p.111), a assimilação era organizada em torno de uma tolerância de indivíduos e baseada numa profunda *intolerância* das diferentes identidades culturais colectivas, de modo que “o tratamento tolerante dos *indivíduos* estava intimamente ligado à intolerância face às colectividades, às suas formas de vida, aos seus valores e, acima de tudo, aos seus poderes legitimadores de valores” (p. 107). O preço que as pessoas tinham de pagar para a adesão à cidadania liberal no Estado moderno, pelo menos na sua forma jurídica, sempre as levou a abandonar as suas identidades culturais comunitárias anteriores aparte, talvez, de alguns vestígios sob a forma de costumes peculiares ostentados em ocasiões de cerimónia.

Efectivamente, existe, pois, uma forte *tensão* no âmago da interpretação liberal das pessoas e do seu lugar na sociedade. Se assumirmos simplesmente que os dois funcionam em harmonia, o primeiro será quase sempre definido em termos do segundo. Uday Mehta (1990), por exemplo, descreveu as ligações internas íntimas entre os argumentos teóricos do liberalismo a favor do *universalismo* nas suas práticas efectivas de *exclusão* política com base numa antropologia específica em relação ao que entende ser “humano”.²⁷ Mehta refere “um conjunto mais substancial

²⁷ Ver também a análise de Mariana Valverde (1996) sobre o “despotismo” no centro do pensamento liberal, especialmente JS Mill, e a análise de Barry Hindess (1998) sobre a

de credenciais sociais que constituem as bases reais de exclusão política” (p. 429) e qualificam, consideravelmente, o alegado universalismo do liberalismo, gerando o seu particularismo prático e permitindo que os dois existam lado a lado.

O que se gera então é um particularismo *prático* que permite aos dois existirem lado a lado sem que a contradição cause demasiado embaraço. Por outras palavras, o compromisso liberal para com a liberdade, privacidade e autonomia individuais depende, para uma realização bem-sucedida, da formação paralela do comportamento e conduta mediante uma interpretação específica do que constitui o “bem-estar” humano (pp. 48-9), e esta formação da conduta, por seu turno, assenta num certo “mínimo antropológico” (p. 431). Uma parte importante da história do racionalismo político liberal torna-se então o *assegurar* daquele mínimo antropológico, tanto entre a população em geral como, mais concretamente, em relação às populações migrantes e indígenas.

A liberdade que o racionalismo político liberal promove é uma liberdade condicional, acompanhada de uma preocupação igualmente forte com a produção e manutenção de uma configuração de normas partilhadas, valores, códigos de conduta e regras de comportamento, prosseguidos nos domínios do bem-estar social, da educação, saúde pública, psicologia, psiquiatria, aconselhamento, religião, trabalho social, meios de comunicação social, planeamento urbanístico e arquitectura pública, ou seja, todas as actividades que caracterizam aquilo que foi chamado de “ofensivas civilizadoras”. Bhiku Parekh (1994) e William Connolly (2000) referiram a ênfase posta por JS Mill na centralidade da civilização para todo o projecto de governação liberal. Para Mill, escreve Connolly, a civilização é “um modo avançado de vida e de governação. Derivando em geral de uma cultura cristã, dota as pessoas de disciplina, carácter, disposição para a obediência regular e apreciação do primado da lei necessários para um governo representativo” (2000: 186). Assim, a diversos níveis, a procura de “integração” é melhor compreendida precisamente como uma ofensiva civilizadora, capaz de tornar categorias específicas de pessoas “aptas” para a democracia liberal, de fazer com que as vertentes social e a cultural se “misturem” com a vertente política.

O universalismo liberal é articulado através do *filtro* da “civilização”, de tal forma que as liberdades, direitos e garantias da cidadania liberal se tornam condições para a assimilação efectiva, a admissão às formas de civilidade reconhecidas por diversas autoridades, por vezes em competição: igreja, estado, comunidades locais, estabelecimentos de ensino e serviços de segurança social. A civilização constitui o critério para a exclusão das liberdades, direitos e garantias do liberalismo, mas também o ponto de referência para os projectos em curso destinados à

política de cidadania para além das fronteiras nacionais, bem como, de um modo mais geral, Philip Pettit (1997: 241-70) e Nikolas Rose (1999: 71-8).

(re)formulação assimiladora da conduta permitindo a eventual reentrada na “comunidade em sentido lato” e a sua inerente identidade como agente liberal livre e como cidadão moderno. A história dos modelos de integração social em países como a Austrália deve então ser entendida como evoluindo paralelamente à história da civilização australiana.

Se esta formação da conduta assentar no que Mehta chamou um “mínimo antropológico” (Mehta 1990: 431), então uma parte importante da história da racionalidade política liberal torna-se a necessidade de *assegurar* esse mínimo antropológico, um tipo muito específico de missão face às populações migrantes e indígenas em sociedades de implantação colonial como a Austrália. Por exemplo, a exclusão da população indígena australiana da cidadania baseava-se, até há pouco tempo, no facto de as normas concretas de civilidade terem ou não sido conseguidas por pessoas ou grupos específicos; a cidadania não era algo a que uma pessoa nascida na Austrália tivesse direito, dependia antes da capacidade de se demonstrar o grau de civilização necessário (Chesterman & Galligan, 1997; Petersen & Sanders, 1998). Como referem Peterson e Sanders em relação à história australiana da cidadania, até mesmo os missionários que veneravam o conceito de humanidade partilhada, só a consideravam possível “se estas pessoas adquirissem as competências culturais e sociais dos colonizadores e se a diferença fosse eliminada” (1998: 5; em relação aos índios americanos, ver Fitzpatrick, 1995). A assimilação era assim essencial para que “as pessoas aborígenes pudessem redimir-se e tornar-se cidadãos da sociedade de colonizadores” (Petersen & Saunders, 1998: 5). Todo o projecto de assimilação pós-1945 do liberalismo australiano deve ser visto como estando nivelado sobre esta base essencialmente não liberal, numa “missão civilizadora” destinada a *trazer* os australianos indígenas e migrantes para um quadro civilizacional específico, a fim de os *tornar* cidadãos condignos e governáveis.

Quente versus Frio, Denso versus Leve

Assistimos recentemente na Europa ao recrudescimento da argumentação a favor de um regime *Estado-nação* de tolerância como contraponto à entropia de uma maior divergência cultural: uma história partilhada e constantemente reinventada, uma cidadania partilhada constituída por um conjunto de princípios comuns, sujeita embora ao debate e discussão críticos em curso, uma cultura cívica partilhada. Peter Geschiere observou que há um “regresso da vertente local” e do conceito de “pertença” em diversos contextos nacionais incluindo a África e Europa, os quais são mobilizados através de uma maior importância do conceito de “autoctonia” [aquilo a que Geschiere chama o regresso da “pertença”]. De um modo geral, o sentimento de uma identidade comum é manifestado em diferentes formas de solidariedade social e de apoio mútuo, como no caso do Estado Providência. Existe uma oposição permanente entre os instalados e os recém-chegados, a qual se caracteriza por uma cultura nacional “densa” e relativamente não porosa, de tal forma que os recém-

chegados irão precisar de um período de tempo considerável para a penetrar e para serem aceites como “nativos”. A cidadania política e a cidadania cultural não coincidem necessariamente; é possível ser-se definido juridicamente como cidadão, mas permanecer-se marginal, e as normas que regem a transição de uma categoria para a outra permanecerem obscuras e difíceis de apreender.

Por outro lado, uma sociedade de imigração é caracterizada por uma cultura nacional muito mais “leve”, por muito que possa ser mais explícita e entusiasta. Partilha-se um conjunto de princípios em torno do que significa ser-se membro da comunidade nacional, mas a lista não é muito longa e as procuras de identidade nacional percorrem apenas uma curta distância face às disposições psicológicas e culturais dos povos. As identidades hifenizadas (mistas) fazem mais sentido, pelo menos na medida em que todos são inicialmente marginais. Embora uma certa argumentação de se ser “mais” autêntico seja apresentada de forma cada vez mais vigorosa por vários grupos, quanto mais longa tiver sido a sua linhagem no país, uma grande parte da situação dos habitantes “originais” permanece ligada à província da população indígena, o que torna esse argumento menos convincente quando comparado com as populações “nativas” da Europa Ocidental, que afirmam ter linhagens mais longas e, portanto, uma maior identidade indígena. É atribuído maior peso ao facto de se ter nascido em solo nacional, o que é visto como um argumento conclusivo para resolver a questão da identidade da cidadania, sendo feita pouca distinção entre cidadania política e cultural.

Existem, pois, *duas dimensões* nos contrastes entre as abordagens da imigração e da integração em diferentes países: o facto de a cultura nacional ser explícita ou implícita (quente versus frio, chauvinismo, “sentimento laranja” assumido versus *indiferença* cosmopolita) mas também de ser “densa” ou “leve” (porosa versus impermeável), “todos vêm de outro lugar” versus “nativos e estrangeiros”). Essas dimensões podem ser formuladas mediante a distinção quente/frio ou explícito/implícito do seguinte modo:

Cultura nacional	Quente (explícita)	Fria (implícita)
Densa (étnica, sangue, local)	Suíça, Alemanha	Países Baixos, França
Leve (cívica, terra, cosmopolita)	EUA, Canadá, Austrália, Reino Unido	

As diferenças entre uma concepção burguesa liberal (leve) e uma concepção étnica romântica (densa) da nação correspondem à distinção de Walzer (1997a; 1997b) entre

um Estado-nação e o “regime de tolerância” de uma sociedade de imigração. Na concepção burguesa liberal da nação, a ênfase é posta na comunidade política, e não na cultural, a nação é uma entidade subjectiva (plebiscito diário) e não objectiva, é “plástica” e mutável em vez de orgânica, a tónica é posta nos direitos universais e não nos individuais e é caracterizada pela heterogeneidade cultural. Na concepção etno-romântica, todos estes opostos se invertem: a comunidade nacional é vista em termos culturais, mais do que políticos, a nação é uma entidade objectiva e orgânica, é dada mais atenção aos direitos individuais do que aos universais, as nações são assumidas como culturalmente homogéneas, na posse de algo semelhante a uma alma colectiva.

No entanto, ter a identidade nacional como um facto adquirido pode ser precisamente uma manifestação de uma cultura nacional “densa”, não porosa, e uma projecção entusiasta da identidade nacional é geralmente associada a uma cultura nacional “leve” e mais permeável – sendo esta uma característica das sociedades clássicas de imigração. Este argumento poderá não ter validade universal e as oposições conceptuais nunca corresponderão nitidamente a todo e qualquer caso específico. Quando Bryan Turner (2000) faz referência às distinções quente/frio e denso/leve, por exemplo, concentra-se no modo como elas *perpassam* os Estados-nação, mais do que os *dividem*:

Cultura nacional	Quente (explícita)	Fria (implícita)
Densa (étnica, sangue, local)	Migrantes, classe trabalhadora inferior	Classe média liberal, profissionais do sector social
Leve (cívica, terra, cosmopolita)	Pequena burguesia	Profissionais globais

São as pessoas em sectores específicos do mercado de trabalho que viajam constantemente por todo o globo e se vêem como cidadãos do mundo empenhados nas normas e valores universalistas, enquanto que os que têm ocupações menos móveis com rendimentos que sustentam muito menos viagens internacionais, irão mais provavelmente preocupar-se com a sua cultura nacional e com a manutenção da soberania nacional. O equilíbrio entre estes diferentes grupos será então configurado de modo diferente num determinado Estado-nação dependendo da sua força política e económica relativa e, pelo menos, é claro que a falta de um entusiasmo aberto relativamente à identidade nacional (fria) não está necessariamente associada a uma cultura nacional fraca ou leve – com efeito, para os Países Baixos, como refere o jornalista neerlandês Paul Scheffer (2007), tem sido uma manifestação precisamente do contrário, uma cultura nacional “densa” no interior de “um estado etnicamente mais ou menos homogéneo” – precisamente a posição da

classe média liberal que tem dominado a sociedade neerlandesa desde inícios do século XX.

Um dos exemplos mais notáveis da “densidade” da cultura neerlandesa e da sua falta de porosidade para os recém-chegados, em contraste com os países clássicos de imigração, é a distinção linguística que ainda é feita entre *autóctone* (nativo, indígena) e *alóctone* (de origem estrangeira) dentro da categoria de “cidadão neerlandês”. A palavra conjuga as palavras gregas “allos” e “chtoon”, ou seja, “outro” e “terra”, referindo-se a qualquer coisa ou pessoa que é não nativa, não indígena, “não de cá”. *Autóctone* refere-se a qualquer coisa ou pessoa que é nativa, indígena, original. Um livro de textos escolares sobre a sociedade multicultural explica esta terminologia do seguinte modo:

Um *autóctone* é um habitante do nosso país cujas raízes estão cá. A sua família vive nos Países Baixos desde há várias gerações.

Um *alóctone* é uma pessoa que, por motivos de raça ou por outros sinais claramente visíveis, difere dos habitantes originários do nosso país. Não chamamos aos belgas ou alemães *alóctones*. Contudo, os filhos dos trabalhadores turcos visitantes que nasceram aqui, falam neerlandês (com base num dialecto regional) perfeitamente (e provavelmente já não sabem falar turco), e que têm cidadania neerlandesa, são considerados *alóctones*. Após algumas gerações, já não serão provavelmente diferentes das crianças *autóctones*. Terão hábitos semelhantes e provavelmente já não se lembrarão que tiveram um avô vindo da Turquia. Serão então considerados *autóctones*... (Luisterberg, 1996)

Isto significa que não é sequer necessário falar neerlandês para escapar à definição de *alóctone*, basta ter a pele branca. Toda a família real neerlandesa e o Primeiro-Ministro Ruud Lubbers são oficialmente *alóctones*, mas nunca serão referidos como tal. Embora não interesse se a pessoa em causa nasceu em solo neerlandês nem se está bem integrada em termos de conhecimentos da língua e da cultura geral do país, desde que tenha a aparência de um turco, marroquino ou surinamês, será considerada *alóctone*, não nativa. Stephan Sanders (2000) observa que a definição grega antiga de bárbaro era muito simplesmente “não de cá”:

“Não de cá”, repetimos simplesmente, com a mesma certeza. E se o mesmo “alóctone” tiver casualmente nascido nos Países Baixos mas os seus pais ou avós forem provenientes de outro país, então diremos: Não de cá de terceira geração.

A identidade indígena só pode ser alegada quando a diferença cultural e, sobretudo, racial tiver sido mais ou menos eliminada. Sanders dá como exemplo revelador da permanência da identidade *alóctone* «um neerlandês de pele escura, com raízes no Suriname que, ao aparecer na televisão, se referia a si próprio com uma certa

satisfação, dizendo: “Eu? Fui nascido e criado *alóctone*”. Com estes termos contraditórios, o *alóctone* foi definitivamente integrado, lamento dizer» (Sanders, 2000). (Para uma análise da noção de “autoctonia” e dos “perigos do sentimento de pertença”, ver Geschiere, 2009)

Conclusão

Michael Walzer (1997) sustentou que devíamos contrastar “a (relativa) homogeneidade de Estados-nação como a França, Holanda, Noruega, Alemanha, Japão e China, onde, sejam quais forem as diferenças regionais, a grande maioria dos cidadãos partilha uma única identidade étnica e celebra uma história comum” com a situação nos Estados Unidos (e, poderemos acrescentar, a Austrália, o Canadá e a Nova Zelândia), a qual “difere desses dois grupos de países: não é homogénea nacional ou localmente; é heterogénea em todos os lugares – uma terra de diversidade dispersa que é (excepto no caso dos últimos americanos nativos) uma pátria de ninguém” (Walzer, 1997: 94). Este contraste é provavelmente um exagero; países como a Austrália e os EUA têm também seguramente as suas “velhas” famílias, a sua própria “classe dominante”, que reivindicam de maneira mais convincente uma determinada “pátria”. Contudo, não deixa de ser verdade que há algo de distintivo que permanece nos Estados-nação de tradição colonizador-colonial, os quais se vêem como sendo caracterizados pela imigração. De forma contrastante, Hans Magnus Enzensberger argumenta:

Quase todas as outras nações justificam a sua existência por uma nítida auto-classificação. A distinção entre “a nossa” população e os “estrangeiros” parece-lhes muito natural, mesmo que possa ser historicamente questionável. Quem quiser manter essa diferença deverá insistir, segundo a sua própria lógica, em que sempre esteve nesse lugar – uma tese que poderá muito facilmente ser rejeitada. Nessa medida, uma história nacional propriamente dita assume a capacidade de esquecer tudo aquilo que não se enquadre. (1994: 108)

Na medida em que foi até *possível* nos países da Europa Ocidental argumentar, até muito recentemente, que não se tratava “realmente” de países de imigração, é justo dizer que esses Estados-nação tenderam mais para a homogeneidade, e que os países “clássicos” de imigração se inclinaram mais para a heterogeneidade. Como referiu, em termos gerais, Hans Magnus Entzenberger a propósito da Europa Ocidental: “A finalidade da integração ainda não foi aceite por grandes partes da população europeia. A maioria dessa população não está pronta para ela e, actualmente, nem sequer é capaz de a realizar” (1994: 136).

De forma contrastante, a identidade nacional da Austrália pode muitas vezes ser “quente”, ou seja, mais explícita, mas é também “leve”. Como salientam Stratton e Ang:

O modo de vida australiano era uma construção vaga e discursiva que carecia de densidade histórica e cultural, frequentemente reduzindo-se para pouco mais do que o mito suburbano do “carro, família, jardim e um estilo de vida uniforme de classe média” (1998: 153).

Em última análise, e na prática, este tipo de concepção “leve” da identidade nacional é muito eficaz no sentido de manter os elevados níveis de mobilidade humana, migração e diversidade cultural que caracterizam o mundo de hoje e o desafio será conceber modos de pensarmos sobre nós próprios que, de alguma forma, coadunem as suas virtudes com tudo aquilo que prezamos na existência de uma rica diferenciação histórica e de uma identidade linguística e cultural.

Referências

- Barta, T. (1987), 'Relations of genocide: land and lives in the colonization of Australia', in I. Wallimann & M.N. Dobkowski (ed.)^(eds) *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*: 237-51, Nova Iorque: Greenwood Press.
- Bates, D., (1944), *The Passing of the Aborigines*, London: John Murray.
- Bauman, Z., (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity.
- Brantlinger, P. (1995), 'Dying races': rationalizing genocide in the nineteenth century', in J. Nederveen Pieterse & B. Parekh (ed.)^(eds) *The Colonization of Imagination: Cultures, Knowledge and Power*: 43-56, Londres: Zed.
- Castles, S., B. Cope, M. Kalantzis & M. Morrissey, (1992), *Mistaken Identity: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*, 3rd edn, Sydney: Pluto Press.
- Chesterman, J. & B. Galligan, (1997), *Citizens without Rights: Aborigines and Australian Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Connolly, W.E. (2000), 'The liberal image of the nation', in D. Ivison, P. Patton & W. Sanders (ed.)^(eds) *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*: 183-98, Cambridge: Cambridge University Press.
- Enzensberger, H.M. (1994), 'The great migration', (ed.)^(eds) *Civil Wars: from L.A. to Bosnia*: 101-44, Nova Iorque: Free Press.
- Fitzpatrick, P. (1995), 'The constitution of the excluded - Indians and Others', in I. Loveland (ed.)^(eds) *A Special Relationship? American Influences on Public Law in the UK*: 191-212, Oxford: Clarendon Press.
- Geschiere, P., (2009), *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gray, J., (2000), *Two Faces of Liberalism*, Cambridge: Polity Press.
- Hasluck, P., (1959), 'The Future of the Australian Aborigines', *Dawn*, 8 (1): 11-15.
- Hindess, B., (1998), 'Divide and Rule: the international character of modern citizenship', *European Journal of Social Theory*, 1 (1): 57-70.

- Kymlicka, W., (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- Lasch, C. (1973), 'Origins of the Asylum', (ed.)^(eds) *The World of Nations: Reflections on American History, Politics and Culture* 3-17, Nova Iorque: Knopf.
- Levey, G.B., (2007), 'The antidote of multiculturalism', *Griffith Review*, 15: 199-208.
- Long, J.P.M., (1967), 'The administration and the part-Aboriginals of the Northern Territory', *Oceania*, 37 (3): 186-201.
- Luijsterburg, C., (1996), *Multiculterele samenleving. Examenmodulen Maatschappijleer*, Groningen: Wolters-Nordhoff.
- McGregor, R., (1997), *Imagined Destinies: Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory, 1880-1939*, Melbourne: Melbourne University Press.
- , (1999), 'Wards, words and citizens: A.P. Elkin and Paul Hasluck on assimilation', *Oceania*, 69 (4): 243-59.
- Mehta, U.S., (1990), 'Liberal strategies of exclusion', *Politics & Society*, 18 (4): 427-54.
- Moses, A.D., (2000), 'An antipodean genocide? The origins of the genocidal moment in the colonization of Australia', *Journal of Genocide Research*, 2 (1): 89-106.
- Parekh, B. (1994), 'Decolonizing liberalism', in A. Shtromas (ed.)^(eds) *The End of 'Isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*: 85-103, Oxford: Blackwell.
- Peterson, N. & W. Sanders (1998), 'Introduction', in N. Peterson & W. Sanders (ed.)^(eds) *Citizenship and Indigenous Australians: Changing Conceptions and Possibilities*: 1-32, Melbourne: Cambridge University Press.
- Pettit, P., (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press.
- Rose, N., (1999), *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanders, S. 2000. Het allochtone mombakkes. In *Commentary on Daniel Cohn-Bendit 18th Van der Leeuw-lezing Quo vadis, Europa?*
- Scheffer, P., (2007), *Het Land van Aankomst*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Stratton, J. & I. Ang (1998), 'Multicultural imagined communities: cultural difference and national identity in the USA and Australia', in D. Bennett (ed.)^(eds) *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*: 135-62, Londres: Routledge.
- Turner, B.S. (2000), 'Liberal citizenship and cosmopolitan virtue', in A. Vandenberg (ed.)^(eds) *Citizenship and Democracy in a Global Era*: 18-32, Londres: Macmillan.
- Valverde, M., (1996), "'Despotism" and ethical governance', *Economy & Society*, 25 (3): 357-72.
- Walzer, M., (1984), 'Liberalism and the Art of Separation', *Political Theory*, 12 (3): 315-30.
- , (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- , (1997), *On Toleration*, New Haven: Yale University Press.

- , (1997), 'The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World', *Ratio Juris*, 10 (2): 165–76.
- Young, I.M., (1989), 'Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship', *Ethics*, 99: 250-74.
- , (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.