

As contradições políticas do multiculturalismo

Danilo Martuccelli

Departement de Sociologie, Université de Bordeaux II

Este artigo é uma primeira versão de um texto publicado em livro sob a direção de Michel Wieviorka, La Découverte, 1996.

A noção de “sociedade multicultural” depende essencialmente de duas grandes perspectivas. Para certos autores, designa um modelo prescritivo de integração, por vezes pós-nacional. Assim, diversos trabalhos, notadamente nos países anglosaxões, visam a mostrar como uma sociedade pode colocar sob controle a diferença cultural desde que proclame uma vigorosa separação entre o privado e o público,¹ ou dela tire vantagens,² graças a medidas legislativas favoráveis à adoção da diversidade na escola ou na moradia. Para outros autores, a sociedade multicultural é menos um modelo do que uma propriedade das sociedades modernas, caracterizadas pela coexistência de diferentes grupos culturais ou étnicos. Isto constitui uma definição sem grande alcance: as sociedades nacionais de classe sempre foram, elas também, cruzadas por

diferenças culturais, tanto regionais quanto comunitário-classistas.³

O interesse em examinar a idéia da sociedade multicultural é outro. Está no dilema moderno das identidades que a noção revela, nos problemas políticos e nos impasses que ela põe em evidência. O problema determinante de uma sociedade multicultural é sempre a busca de uma nova articulação entre a identidade e o político.

Multiculturalismo e democracia

O multiculturalismo não adquire todo o seu sentido a não ser ligado ao processo de modernização e às suas conseqüências sobre a matriz democrática.⁴ De fato, ele põe em questão a respos-

³ Um caso extremo dessa distância encontra-se em Hoggart, 1970.

⁴ Desta perspectiva, o debate entre o universalismo e o pluralismo, de tão numerosas conseqüências, notadamente no que diz respeito à integração das populações imigradas, não é senão uma das dificuldades (e certamente não a mais

¹ Cf. Rex, 1986.

² Por exemplo, os debates apresentados em *Britain: a plural society*, 1990.

ta democrática tradicional ao dilema identitário, que ela garante sobretudo mediante seus dois princípios que são a liberdade e a igualdade. Por um lado, supõe-se que a liberdade, indissociável da separação entre público e privado, permite a expressão das identidades particulares fora do domínio público. O espaço público, identificado com a razão, protege as identidades eliminando-as da esfera pública. Por outro lado, a igualdade, quaisquer que sejam seus vínculos com a problemática da liberdade democrática, visa a uma repartição justa da riqueza produzida socialmente, independentemente dos traços peculiares aos indivíduos.⁵

Não há melhor resumo da articulação entre esses dois princípios do que o caráter universalizável dos direitos. A democracia é o sítio por excelência do universal, do Cidadão, no fundo uma das concepções mais abstratas que se pode imaginar do vínculo social, em cujo seio todo *abstractum* particular é abandonado em favor de uma representação universal. É próprio à democracia, em um país como a França, sua indiferença pelo problema identitário: classicamente, sempre se considera que ele se possa traduzir, via direitos universais, em problema civil ou em problema social. Nos dois casos, e não há nisso excesso de linguagem, os indivíduos possuem “pertinências”, mas nunca “identidades”. Ou, melhor dizendo, as formas pelas quais foram construídas as identidades sociais na democracia clássica têm sido sempre subordinadas e informadas pela universalização das linguagens. No fundo, a democracia, em sua acepção tradicional, notadamente na França, é

importante) de uma sociedade multicultural. De fato, o debate é uma versão secularizada e *fin-de-siècle* da “guerra dos deuses” weberiana. Certamente, o problema é de grande importância na medida em que, afinal, implica uma reflexão sobre a existência ou não de Direitos do Homem de caráter universal. Mas esse debate, apesar de seu caráter dramático e de sua visibilidade atual, é apenas um dos pontos que devem ser lembrados.

⁵ Dualidade de princípios que volta a encontrar-se nas três dimensões da democracia admitidas por Touraine: cidadania, limitação do poder absoluto e representatividade; cf. Touraine, 1994.

a consciência institucional do triunfo de uma modernidade identificada com a Razão universal.

Nada de importante separa as grandes concepções da democracia clássica: o ideal da democracia enquanto divergência consensual de opiniões; o ideal que acreditava na possibilidade de pôr em evidência uma vontade unitária dos homens mediante recurso à livre deliberação; e a concepção “sociológica” que dela faz a representação institucional de relações sociais antagônicas. A primeira concepção insiste na possibilidade de preservar um espaço público protegido da luta de classes, um espaço de discussão em que a concórdia dos homens se torne possível pela construção comunicacional de uma verdade harmoniosa superior. A segunda dá ênfase às divisões estruturais do corpo social, à existência de uma tensão não eliminável que faz do conflito uma verdade permanente na vida coletiva. Duas posições contestadas por todos os que não vêm na democracia mais do que um formalismo, ou uma trégua, portanto, no fundo, sempre uma espécie de fratura a ser superada. Ora, tanto a democracia-procedimento, quanto a democracia-divisão e a democracia-superação concordam quanto ao caráter universal das demandas sociais.⁶ O burguês esclarecido ou o proletário desumanizado não se opõem senão no interior de uma concepção universal da política: considera-se que ambos, um por encarnar a Razão, o outro, por estar privado de toda a identidade, ajam em nome da humanidade inteira.⁷

O multiculturalismo questiona, prática e intelectualmente, esse implícito democrático, uma vez que reivindicações particularistas têm por objeto direitos que parecem dificilmente universalizáveis, e que as demandas por elas formuladas questionam os limites institucionais fixados pela liberdade ne-

⁶ Cf. Macpherson, 1985.

⁷ Unicamente às “margens” do sistema mundial é que o problema identitário perturbou verdadeiramente a universalidade do jogo democrático. Desse ponto de vista, pode-se entender o multiculturalismo como a importação para os países “centrais” do antigo dilema identitário das “minorias” colonizadas.

gativa. Os indivíduos já não se satisfazem com uma identidade privada e, a partir daí, a extensão do processo de individualização é acompanhada da afirmação pública das identidades.

Durante muito tempo, a democracia alicerçou-se, na França, no recalque das identidades particulares e na construção de sujeitos coletivos universais, a liberdade e a igualdade, que supõem o abandono de toda a demanda identitária não universalizável no domínio público.⁸ O que ela propunha não era negar a diversidade social (toda a política moderna é consagrada a opor-se a esse processo), mas sim impor uma linguagem institucional que obrigasse sua tradução em termos universais. Mas, a partir de então, mudanças importantes de orientação são postas em ação.

Da igualdade e da equidade

Quando a política é assimilada ao universal, a própria identidade é pensada através do prisma da universalidade, concebida como definidora das relações entre os indivíduos a partir de uma representação da sociedade como totalidade. A igualdade é, assim, um conceito genérico, extrai seu sentido da referência a um indivíduo genérico, membro de uma sociedade e, portanto, com o tempo, sempre universalizado. Por certo, a diversidade individual nunca é concretamente eliminada de maneira completa, e o problema clássico da “equivalência” entre os indivíduos, ligados a situações de vida em comum, ali se encontra para que isso não seja esquecido. No entanto, na definição clássica de igualdade, todas as diversidades, mais cedo ou mais tarde, acabam por exprimir-se mediante conceitos universais.⁹

Pouco importa, pelo menos para nossos atuais propósitos, qual o critério de justiça conservado

⁸ Cf. Mouffe, 1994.

⁹ No tocante a isso, a história do feminismo é paradigmática. Não foi senão após estar na posse da linguagem do sufrágio universal e de universalidade dos interesses de classe que pôde constituir verdadeiramente um discurso identitário.

nas diversas fases da história democrática, ou seja, se a justiça consiste em dar aos homens em função de suas capacidades ou de suas necessidades, antes de se chegar a levar em conta o estilhaçamento dos princípios de justiça na sociedade moderna.¹⁰ O essencial é que a idéia da igualdade entre todos os homens significa que os indivíduos são considerados iguais e tratados como tais com referência a qualidades consideradas constitutivas da “natureza” humana — a razão, a responsabilidade moral, a liberdade. Essa idéia é reguladora. Historicamente, ela jamais ignorou as diferenças de “natureza”, mas tornou-se a exigência moral segundo a qual todos os homens devem ser tratados, enquanto cidadãos, da mesma maneira. De sua perspectiva, as desigualdades de natureza existem, trata-se de eliminá-las, ou de corrigi-las, mediante um tratamento igualitário. A igualdade democrática, em sua visão maximalista, refere-se à substituição da desigualdade natural (e do tratamento a esta reservado pelos Antigos Regimes) pela igualdade moral, para retomar as palavras de J.-J. Rousseau. O itinerário da noção de igualdade no seio da história social da democracia pode ser reduzido à imagem de uma progressiva consideração das diferenças e ao tratamento delas mediante a equação igualitária. Na história, as diversidades objetivas frequentemente foram percebidas, mas para muitas elas não se destacavam de um ponto de vista político, até o momento em que eram traduzidas numa linguagem universal.

De fato, as diversidades só podem tornar-se politicamente significativas no interior de uma con-

¹⁰ Cf. Walzer, 1983; Boltanski e Thévenot, 1991. Fica claro que o problema da medida (a “humanidade comum” dos contratantes, de que falam Luc Boltanski e Laurent Thévenot) e, portanto, da equivalência das “coisas” é importante sobretudo no seio de uma sociedade em que a incomensurabilidade das práticas é rigorosa. No entanto, o problema pode limitar-se aqui a uma variação de grau e não de natureza. Sendo sempre a questão, de um lado estabelecer a equivalência entre as “coisas” e, em seguida, de preconizar a aplicação igualitária de um tratamento determinado a todas as “coisas”.

cepção liberal. Esta exige que se pare de pensar na igualdade no interior de uma concepção global da injustiça, a qual remete a uma situação estrutural de dominação e de exploração, e que se desloque na direção de uma concepção de justiça social enquanto igualdade de oportunidades. Conseqüentemente, a sociedade deixa de ser concebida como um lugar de conflito, para tornar-se o lugar de uma corrida social. Daí para diante, trata-se de garantir uma participação igualitária no seio da competição social. A crise da visão da igualdade social sob influência de uma concepção totalizante da sociedade acarreta uma mudança profunda, formulada pela noção de equidade. Em sua formulação clássica, a igualdade enfatiza os elementos comuns aos indivíduos genéricos e não suas diferenças, seus particularismos coletivos, ela remete sempre a uma concepção global e comum da sociedade. É diferente o que se dá com a noção de “equidade”¹¹ que reconhece a pertinência política das especificidades culturais dos indivíduos e dos grupos, aceitando a idéia de um tratamento diferenciado dos membros dessas coletividades.¹²

A origem dessa mudança de direção no interior da matriz democrática deve ser buscada no processo de racionalização e, mais precisamente, no desenvolvimento de um saber social sobre as razões das desigualdades e sobre os resultados das políticas sociais igualitaristas. A antiga denúncia da “igualdade formal” teve continuidade e se estendeu sob novas formas e princípios. A equidade é o encontro entre a metáfora da “corrida” e do saber sobre os *handicaps* dos competidores.

Da liberdade e da diferença

Um debate clássico contrapõe duas concepções de liberdade. A “liberdade negativa” define a capa-

¹¹ Em relação ao emprego dessa noção na França, cf. Affichard e de Foucauld, 1992; e o Relatório ao Primeiro-Ministro, 1994.

¹² Charles Taylor coloca o “reconhecimento” no centro mesmo de suas análises; cf. Taylor, 1992.

cidade de um indivíduo de agir ou não sem entraves e, diante do crescimento do Estado, de dispor de um “foro privado” e protegido defendido de toda intervenção pública. A “liberdade positiva” é a capacidade de agir de maneira autônoma sem ser influenciado pela vontade dos outros.¹³ A primeira faz referência à ação, a segunda, à vontade: como diz Norberto Bobbio, uma remete aos direitos civis, a outra, a manifestações da liberdade política.¹⁴ Observe-se que, com o desenvolvimento dos totalitarismos ao longo do século, o primado da liberdade negativa sobre a liberdade positiva tornou-se elemento consensual para muitos autores.

Ora, o multiculturalismo traz uma mudança de orientação importante. Historicamente, a liberdade negativa era uma liberdade individual, enquanto que a liberdade positiva era, no fundo, a liberdade de um sujeito coletivo, por exemplo, a liberdade de um povo à autodeterminação. No multiculturalismo, a liberdade positiva torna-se a liberdade de um sujeito individual, desde que se compreenda que esse problema não é mais um problema filosófico (a indeterminação da vontade humana) mas, antes, o da autodeterminação de um sujeito individual enquanto membro de um grupo. Porém, e este é um ponto essencial na modernidade, pode a partir de então tratar-se de uma autonomia pessoal e não mais da expressão de uma comunidade. De fato, a nova liberdade positiva, expressa no multiculturalismo, é o resultado de uma mescla, no momento teoricamente instável, entre a liberdade negativa e a liberdade de auto-afirmação.

Aqui também, a análise política deve prolongar-se, mediante a tomada em consideração da situação social. A antiga acusação feita aos liberais, a saber, que, com o tempo, seu projeto político prejudica a coesão social, volta a se encontrar nos fa-

¹³ Esse ponto é controverso, mas a oposição entre as noções tem origem na distinção estabelecida por Benjamin Constant entre a liberdade dos antigos e a dos modernos. Uma apresentação crítica dessas noções encontra-se em Berlin, 1988.

¹⁴ Cf. Bobbio, 1979.

tos através da existência e do crescimento de um desejo de afirmação identitária. Na concepção clássica da liberdade positiva, o indivíduo, para expressar-se, deve conceber-se enquanto membro de uma totalidade política e as diferenças individuais são obrigadas a traduzir-se numa linguagem universal. Ora, a outra vertente da modernização, aquela que, melhor do que ninguém, foi descrita por Norbert Elias,¹⁵ a saber, a individualização crescente dos sujeitos, traduz-se politicamente por um questionamento dessa exigência. Nesse caso, o desejo é o de se afirmar positivamente enquanto indivíduos na cena social. E, desse ponto de vista, as gramáticas sexuais ou étnicas nada mais são do que signos precursores de um processo mais geral. Está em curso uma inversão das concepções tradicionais da “verdade” política, de fato, do sujeito que enuncia a verdade política. A ruptura das “aparências” e das “essências” muda então de sentido. Ontem, considerava-se que o “Eu público” e a “vontade geral” encarnavam o sujeito, verdadeiramente individual e humano porque político — aquele do qual Rousseau, por suas contradições, constitui aqui a figura de referência. Hoje, supõe-se que o “Eu privado” e as “vozes minoritárias” encarnam o verdadeiro sujeito da política: o da autenticidade. A oscilação do coletivo e do individual é considerável. Ontem, a liberdade positiva buscava a imediatez da sociedade nela mesma (o indivíduo nada mais sendo do que um prolongamento dessa exigência fundadora da verdade política); hoje, a liberdade positiva busca a imediatez do indivíduo nele mesmo (não se concebendo, no fundo, a sociedade política senão como o corolário dessa verdade política). Ao primado da “vontade geral” enquanto essência do político, sucede o primado da política da autenticidade.

A distância entre o objetivo e o subjetivo está na base desse processo¹⁶ em que o “eu” já não pode se identificar com uma “vontade geral” e não pode se afirmar publicamente senão mediante a ostenta-

ção de sua autenticidade. Na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, já transparece essa distinção, uma vez que a uma definição objetiva dos direitos do indivíduo acrescenta-se um elemento subjetivo: fala-se, então, de uma “igualdade de dignidade”. E dado o peculiar ao processo de individualização moderno, essa “dignidade” se afirmará como expressão de uma “diferença”. A ascensão de um desejo individual de dignidade, sob a forma de desejo de reconhecimento público de uma diferença individual (ou, melhor, vivida por muito tempo como individual e privada), mostra os limites da liberdade negativa (lá onde não sou reconhecido porque não me afirmo) e da liberdade positiva clássica (lá onde não posso afirmar-me senão enquanto cidadão, portanto como homem genérico). O multiculturalismo, seguindo-se ao processo de individualização moderno, expressa a exigência do aumento da diferença no domínio público.

O político encontra-se transtornado. Já não se trata apenas de defender o indivíduo contra as ameaças sociais, econômicas ou ideológicas. Trata-se de, publicamente, afirmar as diferenças: de autodeterminar-se individualmente e de se assegurar a coexistência da maior diversidade possível. O motor do novo avatar histórico da liberdade é a diferença e o desejo de afirmá-la.

Os debates políticos do multiculturalismo

A mudança de direção operada pela reivindicação identitária dentro do quadro democrático leva à constituição, na esfera pública, de quatro grandes debates. Estes estão longe de esgotar a diversidade das problemáticas, mas possuem o mérito de fixar um quadro comum de discussão. No entanto, não se trata aqui de estabelecer uma coerência intelectual para escolhas e discussões ainda em grande medida tateantes, mas sim de fixar um quadro comum e de indicar as condições de incerteza nas quais os debates se desenrolam. Isso é particularmente importante na França, onde o apelo à tradição republicana serve sempre à diabolização

¹⁵ Cf. especialmente Elias, 1991 e 1975.

¹⁶ Cf. Simmel, 1988, e Touraine, 1992.

sistemática e à repressão de qualquer aspiração identitária.

Igualdade *versus* equidade

Para além dos debates filosófico-políticos travados em torno da noção de equidade,¹⁷ trata-se de encarar aqui as tensões introduzidas pelo problema identitário. No panorama francês, a noção de equidade apresenta ao mesmo tempo uma força e uma fraqueza. Sua força é situar-se na descendência direta do processo de racionalização, visando então a um tratamento mais individualizador da justiça social. Sua fraqueza é que ela somente é possível sob a condição de alterar a concepção igualitarista (ou “republicana”) da coesão social em favor de um modelo individualista da coesão social, apoiado na igualdade de oportunidades.

A igualdade implica que a sociedade é una e, sobretudo, que o Estado intervenha de maneira universalista para fortalecer sua unidade, e garantir, então, a invariância dos valores morais. Se o Estado intervém de outro modo que não em sentido estritamente universalista, ele introduz discriminações que, com o tempo, conduzem a um descompromisso dos cidadãos que duvidam de sua legitimidade. Em contraposição, a equidade supõe que não se conceba a igualdade de direitos senão em função da situação particular de cada um. A partir de então, não se trata mais de aplicar os mesmos princípios a todo o mundo e, às vezes, nem se concebe mais que os princípios sejam idênticos para todo o mundo: trata-se sempre de levar em conta as circunstâncias pessoais.

Dois princípios sociais passam então a competir. Para o primeiro, a diminuição das desigualdades passa pela outorga de direitos sociais aos indivíduos. Para o segundo, a coesão social provém da capacidade efetiva de assegurar um acesso equitativo aos direitos sociais. A intervenção, por vezes

¹⁷ Especialmente o conjunto das polémicas travadas em torno da obra de Rawls, 1987.

a “correção” de natureza equitativa, intervém antes dos direitos sociais: preconiza-se, então, um tratamento diferente para determinados indivíduos em função de suas características individuais.

No caso da França, a tensão entre esses dois princípios pode ser ilustrada com as políticas públicas. Isto está especialmente claro com as zonas de educação prioritárias (ZEP)*. Além dos limites propriamente escolares que foram indicados,¹⁸ algumas de suas dificuldades podem ser encaradas como produto de uma tensão entre esses dois princípios.

Se bem que a finalidade das ZEP ultrapasse de muito o simples quadro do multiculturalismo, muitas de suas dificuldades se reconhecem a partir deste.¹⁹ De fato, aqui a tensão entre a “igualdade” e a “equidade” é máxima. À dificuldade de uma lógica “republicana” em levar em conta questões que dependem da especificidade cultural dos alunos provenientes da imigração, acresce a dificuldade de uma lógica “diferencialista” que leve em conta questões que remetem à história desterritorializada da educação na França.²⁰ As tensões são, então, o mais frequente-

* As Z.E.P. (zonas de educação prioritária) são uma das mais importantes políticas de educação realizadas na França desde o começo dos anos oitenta. O objetivo inicial foi permitir a abertura do sistema educativo para seu entorno, estabelecendo exigências de cooperação entre os diferentes atores sociais (educadores, trabalhadores sociais, pais de família). O trabalho conjunto destes atores deveria permitir tratar as causas profundas do fracasso escolar bem como da degradação física e social de certos bairros populares. Para isto houve a tendência a se designar maiores recursos (sobretudo financeiros e institucionais) aos estabelecimentos localizados em zonas socialmente sensíveis. Este projeto enfrentou dois grandes obstáculos: por um lado, a dificuldade da escola em se territorializar e, por outro lado, a crise de definição profissional que acarreta ou acentua entre os educadores. (N. E.)

¹⁸ Cf. Denis Meuret, 1994.

¹⁹ Para uma apresentação de muitas dessas dificuldades, cf., sob a direção de Wieviorka, 1993, *L'école et la ville*.

²⁰ Na realidade, essa representação extraterritorial da escola republicana é cada vez mais questionada pelos historiadores, que assinalam, ao contrário, sua forte capacidade de compromissos locais; cf., entre outros, Ozouf e Ozouf, 1992.

mente, enviadas aos próprios professores que, em função das orientações e dos recursos locais, são obrigados a improvisar “sua” reação. Mas eles estão presentes na concepção mesma da política das ZEP.

As ZEP são de fato um bom exemplo de política pública a meio caminho entre a igualdade e a equidade. Elas partem de uma abordagem global do fracasso escolar e levam em conta a correlação entre este e a origem social modesta, assim como a intensificação do fracasso em função de disparidades espaciais.²¹ A definição dos estabelecimentos escolares classificados como ZEP combina critérios escolares propriamente ditos (taxas de repetência, número de alunos imigrados, idade e retardo...) com critérios externos à educação nacional. A “nova” concepção do problema conduz, então, a políticas públicas compensatórias, pedagógicas e até urbanas, para alcançar, por uma dotação desigualitária (portanto mais equitativa) de meios, um reequilíbrio em termos de justiça social. Em suma, “dar mais aos que têm menos”. No entanto, e uma das grandes insuficiências das ZEP encontra-se neste nível, a reconversão da equidade só se realizou pela metade. De fato, as ZEP, que operam uma síntese da equidade diferencialista e da igualdade republicana, não visam a uma categoria de população distinta, mas a um território.

As ZEP inscrevem-se num processo de racionalização crescente da ação pública,²² do qual provém sua vocação de utilizar uma abordagem ao mesmo tempo mais global e melhor centrada da assistência social.²³ Mas esse levar em conta das especificidades locais verifica-se dentro do quadro de uma concepção igualitarista e republicana: os particularismos locais só são considerados na medida em que podem ser pensados em termos universais. O princípio de equidade visa, pois, déficits sociais, e quando

se têm em vista especificidades culturais e identitárias, é sempre enquanto problemas sociais (expressos por meio de linguagens universais).²⁴ Esta é uma das razões porque as políticas de ZEP não são acompanhadas por pedagogias específicas.

A não consideração do tema identitário estabelece os limites das ZEP. A racionalização se opera no sentido de uma eventual aproximação das especificidades dos mercados de trabalhos locais e no sentido de uma maior descentralização,²⁵ mas a diferença cultural permanece, na verdade, fora do processo. Sempre se supõe que os docentes, apesar de suas divergências reais, aplicarão instruções idênticas e transmitirão ensinamentos uniformes. A “abertura” da escola para o bairro é, pois, um projeto mutilado já em sua origem: a escola leva em conta desigualdades sociais, até mesmo concebe o *handicap* escolar ligado a uma diversidade cultural, mas não pensa verdadeiramente a diferença. Assim, as ZEP não constituem mais do que uma dose de “equidade” no interior de um sistema educativo alimentado, em seu conjunto, por sólidos princípios igualitários.

Igualdade *versus* diferença

A igualdade implica recriar, muitas vezes pelo viés de uma dinâmica conflitual entre diversos grupos, um espírito de solidariedade e passa por uma linguagem política cuidadosamente universalista: quer porque a gramática dos agentes sociais acaba fazendo emergir o universal, quer porque o universal, como ocorre frequentemente, se identifica com uma dessas vozes. Em contraposição, a diferença consiste em estabelecer um princípio de reconhecimento entre os indivíduos. Neste caso, a linguagem política é particularista: toda pertinência não é to-

²¹ Sobre as apostas sociológicas das ZEP, cf. Henriot-van-Zanten, 1990.

²² Para uma reflexão mais ampla a respeito das novas competências do Estado, cf. Donzelot e Estèbe, 1994.

²³ Para uma reflexão crítica neste sentido, cf. Roman, 1993.

²⁴ No fundo, esta é a versão bem arrumada da pedagogia diferenciada que se encontra na escola republicana.

²⁵ Neste sentido, as ZEP têm sua origem antes numa crise, do que num projeto de renovação escolar. A incapacidade ou a dificuldade do “centro” em fornecer diretrizes únicas preconizando uma autonomização local.

mada senão como uma especificidade autônoma, e colocar entre parênteses a totalidade visa especialmente anular toda hierarquia entre as diferenças.

Portanto, a tensão não pode deixar de ser forte entre a igualdade e a diferença. A igualdade, centrada nos direitos universalizáveis, supõe, de uma ou outra maneira, ignorar as diferenças entre os indivíduos numa finalidade particular e considerar pessoas diferentes como equivalentes (mas não forçosamente idênticas) para um propósito determinado. Esta é a razão porque houve quem se apressasse em afirmar o caráter artificial da oposição entre a igualdade e a diferença; em oposição à igualdade encontra-se a não comensurabilidade dos indivíduos em função de certos objetivos (Scott, 1992). Mas é exatamente a partir dessa exigência que nascem as oposições entre as duas concepções. As demandas de igualdade visam a fazer reconhecer a legitimidade de certas diferenças não reconhecidas mas, para fazê-lo, exigem a existência de uma linguagem comensurável comum. Ora, é exatamente isso que apresenta dificuldades de um ponto de vista identitário: os agentes querem impor uma concepção específica enquanto tal. O impasse talvez não seja “logicamente” necessário, mas tem se mostrado muito frequentemente insuperável sociologicamente.

Os avatares do movimento feminista podem ilustrar essa tensão. Por um lado, o feminismo igualitário visa a estabelecer a igualdade entre a mulher e o homem por meio da negação do sexo como determinante do *status* social. O movimento defende então os direitos (universais) dos indivíduos para além de toda particularidade. Essa vertente do movimento identificou-se facilmente com o otimismo das classes dirigentes quanto aos benefícios do processo de modernização, especialmente com a idéia de que o desenvolvimento econômico acarreta o progresso social. Ora, neste caso, como têm continuamente assinalado os partidários de um feminismo particularista, a mulher se anula antes mesmo de ter podido existir historicamente: a aceitação, mesmo implícita, de um universal dissolve a identidade. Por outro lado, o feminismo da diferença faz da reivindicação identitária o cerne do movimen-

to. A abolição das fronteiras entre o privado e o público, o questionamento do patriarcado, as análises feitas com a ajuda do materialismo histórico ou da psicologia (psicanálise freudiana ou lacaniana — e a emergência de um “falar-mulher” — ou ainda, a teoria das relações objetais) visam, cada qual à sua maneira, a produzir a teoria dessa prática contestatória. A divisão foi mais ou menos grande conforme o caso, mas foi sempre obrigatória.

De fato, a tensão é irreprimível, porque remete a duas filosofias da integração social. Para o igualitarismo, trata-se de encontrar, por meio da política, uma gramática que permita estabelecer um espaço comum social, em suma, um universal que permita consolidar a sociedade. A integração da sociedade passa sempre pela liberação dos direitos universais: donde a primazia do político. Para o diferencialismo, ao contrário, trata-se de permitir a maior expressão possível das diferenças, donde as críticas do político enquanto cimento da sociedade. Afinal, a integração é “sistêmica”; de fato, cedo ou tarde, e muitas vezes de maneira implícita, damos ao mercado o estatuto de princípio não transcendente da ordem. De fato, é sempre o mercado que permite articular elementos interligados entre si, mas sem princípio central. O mercado destrói toda referência aos universais e acomoda-se ao mundo das diferenças.

Liberdade *versus* diferença

A tensão entre esses dois termos põe em questão, por um lado, a síntese, operada no seio da democracia moderna, entre as duas concepções da liberdade, negativa e positiva, e, por outro, a primazia da primeira, tal como a modelou a história do nosso século. O processo de individualização conduz, de fato, a um excesso de reivindicações identitárias, por meio das quais os agentes querem afirmar sua especificidade cultural e não mais apenas se contentar com sua existência numa esfera “privada”.

Mas essa tensão não opera no vazio. Em sua base encontra-se o fato de que, em cada sociedade, existe, o mais das vezes implicitamente, um mode-

lo prescritivo de indivíduo. A liberdade democrática negativa é, então, vivida por alguns como uma maneira de esconder seus *handicaps* diante de uma normalidade estabelecida. Por isso é que a contestação dos modelos dominantes não pode traduzir-se, afinal, senão por um questionamento do princípio mesmo da divisão entre o “privado” e o “público”. A política multiculturalista surge pondo em questão essa divisão vivida sob a forma de amputação. Ora, ao visar à destruição de um modelo dominante, a política da diferença arrisca-se, pois, a transformar a sociedade em mera justaposição de grupos. Os conflitos identitários exprimem então, aos olhos de alguns, ao mesmo tempo uma obsessão agônica por reencontrar um princípio de coesão e a explosão das minorias que não se detém diante de nada e a que tudo parecem opor-se: todos contra todos, uns após os outros, todos estão sob a mira.²⁶

Mas a essa primeira oposição, acrescenta-se uma outra, de natureza inversa. Com efeito, à medida que tem lugar essa dissolução, corremos o risco de assistir a uma super-valorização da política da diferença. No final desse processo de endurecimento identitário, opera-se a passagem a uma auto-afirmação de natureza essencialista e não mais relacional de identidades, o que se traduz muito concretamente por recuos comunitários que negam as diferenças individuais.

Observa-se, então, a perversidade irreprimível das reivindicações identitárias: numa de suas vertentes, e em nome do “pós-modernismo”, elas levam às concepções mais passadistas da identidade social. No seio de cada categoria do Outro todos são o mesmo. No devido tempo, impõe-se uma base identitária comum a todos os membros de uma categoria mais profunda e até mais intrínseca do que as suas individualidades.

²⁶ Um processo lido de maneira diversa conforme as sensibilidades políticas dos autores. O que abrange desde os partidários desse processo (por exemplo, Michel Foucault) até os detratores neoconservadores (por exemplo, Arthur Schlesinger Jr. ou Samuel Huntington).

A dupla proposição repousa, assim, de um lado sobre o questionamento da liberdade negativa pela preocupação de afirmação diferencialista e, de outro lado sobre a crítica das essências diferencialistas em nome da liberdade individual. As duas divisões são tais que se chega a assistir assistir, aqui ou ali, a entronização de uma nova política que visa a “superar” esses dois impasses. Tratar-se-ia, de agora em diante, de reclamar em nome de sua diferença o direito à indiferença e, portanto, chegar a uma harmonização entre os dois princípios. Ora, nos fatos, nada pode ser mais contraditório: como mobilizar um recurso identitário para instaurar uma indiferença identitária? Neste caso, a finalidade do movimento entra em oposição com os recursos aos quais ele apela. De fato a tensão encontra-se menos entre duas concepções opostas, e que carregam representações opostas da sociedade, do que entre duas reivindicações contrárias: de um lado, a preocupação com a liberdade negativa (a reclusão da identidade ao privado) e, de outro, a afirmação identitária no domínio público.

Essa tensão revelou-se da maneira mais viva possível na França com o “caso do *foulard*”^{27*}, que

²⁷ Aqui, a instabilidade dos termos do debate é especialmente clara. O “caso do *foulard*” comporta também, mas de outra maneira, um debate entre dois princípios opostos de integração social, o igualitarismo e a diferença.

* O “caso do *foulard*”: em 1989, desencadeou-se, na França, um debate político motivado pela proibição, por um diretor de escola secundária, ao ingresso no estabelecimento de um grupo bem pequeno de alunas de origem marroquina que portavam o “véu islâmico” (*foulard*). Em torno desse incidente menor desencadeou-se um verdadeiro debate nacional que opunha, de maneira passional, duas posições fortemente antagonicas: de um lado, os defensores de uma concepção estrita de “laicidade”, segundo a qual não se deveria permitir a expressão de nenhuma diferença (sobretudo étnica ou religiosa) dentro da escola e, de outro lado, os defensores de uma concepção mais aberta de “laicidade”, sem que a estes últimos se imponha necessariamente uma concepção diferencialista das identidades culturais. O conflito, em sua dimensão escolar, foi absorvido caso a caso através de um conjunto de decisões práticas antes de conhecer uma “segunda onda” em meados dos anos noventa. (N. E.)

deve ser interpretado, para além de suas significações estritamente escolares, em seu cerne político, como a oposição entre duas concepções de individualidade moderna. Os defensores de uma concepção laica da escola, lugar neutro protegido do mundo e de suas divisões, defendem a versão francesa e escolar da liberdade negativa. Para eles, supõe-se que o indivíduo deva desprender-se de suas características diante de uma instituição que nele vê apenas um cidadão a ser formado e que não pode admitir a intrusão da diferença. Do outro lado, há todos aqueles para os quais a afirmação identitária, e o conjunto das significações apreoadas por essa manifestação,²⁸ fazem parte (ou são vividos ou captados) como provindos do desejo moderno de mostrar sua individualidade e sua resistência em admitir imagens desencarnadas deles. Com o tempo, o véu é, ou pode ser, interpretado num sentido multiculturalista, como manifestação de um rosto diferencialista no seio de uma instituição despersonalizadora — o que, evidentemente, não impede que revele outras significações.

Muitas vezes, o debate conclui, então, nos impasses invocados anteriormente: quer se trate de operar uma “volta” a uma concepção que remete ao privado as manifestações das diferenças (mas, então, torna-se permanente, aos olhos das minorias, a suspeita quanto ao caráter discriminatório dessa liberdade negativa), quer se trate de operar uma “volta”, sob a forma de endurecimento para com posições diferencialistas extremas, onde com o tempo o indivíduo é dissolvido no coletivo.

Mas essa tensão também pode estar na base de sentimentos de frustração por parte de membros “majoritários” duma sociedade. Com efeito, sendo sua identidade, na maioria das vezes, tomada implicitamente como modelo cultural dominante, eles só podem sentir toda reivindicação diferencialista como um questionamento de sua identidade. A agitação diferencialista das minorias, notadamente quando encontra eco na opinião pública ou nos

governos, dá lugar a sentimentos de frustração naqueles que se identificam com os modelos culturais dominantes, sobretudo quando sua situação social é instável ou precária.²⁹

Liberdade *versus* equidade

A tensão entre esse dois princípios pode ser enfim, extrema. Ambos trazem consigo preocupações diversas. A liberdade negativa, cujo valor não é preciso demonstrar, supõe o estabelecimento de uma fronteira entre o privado e o público. Certamente, essa fronteira é histórica e mutável, mas exige sempre a existência de um domínio que escape da intervenção estatal. A equidade, ao contrário, e a sua preocupação em levar cada vez mais em conta diferenças individuais, preconiza a produção de concepções cada vez mais globais que acabam por ocupar esse espaço.

Vale dizer que, apesar de seu aparente acordo em torno de uma concepção “liberal” da sociedade, esses dois princípios conduzem a tensões muito intensas: a vontade de oferecer aos homens mais equidade, na medida em que esta exige uma consideração aprofundada das situações particulares, torna-as também mais expostas em suas liberdades individuais. Não é preciso ser partidário da “microfísica do poder” para compreender o risco, para as liberdades individuais, que está inscrito nas políticas de equidade.

Sob esse aspecto das coisas é preciso lembrar dos dilemas produzidos, a fim de questionar os efeitos “não desejados” das discriminações institucionais. Esse tema ainda não atraiu a atenção que merece, na França, mas tem sido amplamente discutido em outros países da Europa. No Reino Unido, há todo um conjunto de trabalhos que questionam as injustiças ligadas à não consideração das necessidades particulares de certos grupos da população, ou a uma representação estereotipada das demandas potenciais. Para impedir a exclusão institucional-

²⁸ Cf. Gaspard e Khosrokhavar, 1995.

²⁹ Cf. Wieviorka, 1992.

zada não deliberada que atinge certas minorias, as políticas públicas são responsáveis, desde sua concepção, por levar em conta as necessidades reais e específicas dos diferentes grupos sociais ou culturais. Por exemplo, a concepção de um parque público deve levar em conta o tamanho das famílias das diversas minorias.³⁰ Por um lado, essas políticas levam a uma equidade crescente e real para os indivíduos, na medida em que o Estado leva melhor em conta os particularismos culturais. Mas, de outro lado, essas políticas recorrem à extensão de um saber social, à produção de uma engenharia social que pode chegar a uma intensificação do poder. Acresce a isso o perigo de um enrijecimento das políticas públicas. Seguramente, a oposição nunca é rígida na medida em que as necessidades sociais consideradas são diversas e onde noções como “raça” ou “etnia” não são, em sua significação social, traços imutáveis dos indivíduos, mas sim construções sociais sempre se movendo num espaço relacional. Mas como evitar esses desvios quando os agentes portadores dessas reivindicações, eles próprios, deslizam tão freqüentemente para uma naturalização de suas identidades, portanto, finalmente, de suas necessidades?

Dois riscos estão, pois, inscritos nesse processo. O primeiro é que assumir a responsabilidade política das “necessidades” particularistas permite que um grupo de peritos amplie seu poder. E o segundo é que essa política “particularista”, tornando públicos elementos “privados”, isola ainda mais os indivíduos em suas identidades coletivas. Este último aspecto provocou muitas vezes as reações de membros de minorias, e de maneira muito diferente segundo sua posição social: de fato, a origem étnica, se proporciona vantagens aos trabalhadores imigrados ou a alguns membros das camadas médias que se tornaram verdadeiros “notáveis” políticos da imigração, representa obstáculo para a assimilação definitiva dos outros.³¹

Há, pois, um conflito ente os defensores de um liberalismo minimalista e os partidários de um socialismo liberal (ou de um liberalismo diferencialista). Mesmo que a intervenção se faça sempre em nome da igualdade de oportunidades, a racionalização da ação pública está sempre ameaçada a conspirar contra a liberdade negativa.

* * *

As quatro tensões que acabamos de apresentar mostram, certamente de modo esquemático, as dificuldades ligadas à penetração do tema identitário na política. Os debates assim provocados, nos quais se misturam, à mercê das circunstâncias, questões culturais, sociais e políticas, estruturam, de maneira renovada, quatro grandes questões.

A primeira diz respeito aos grandes princípios da justiça social e à melhor maneira de levar em conta desigualdades ou diferenciações sociais (igualdade-equidade). A segunda diz respeito aos princípios de coesão e de integração culturais da sociedade, variando as posições desde uma ruptura radical entre o privado e o público (e, pois, a identificação dos indivíduos com a razão) até a expressão acabada e multiforme dos particularismos culturais (igualdade-diferença). Uma terceira questão tem a ver com a constituição dos indivíduos pela política e na política, seja mediante um espaço pessoal irreprimível e protegido de toda intervenção estatal, seja mediante a capacidade de auto-afirmação pública das diferenças identitárias (liberdade-diferença). Enfim, uma quarta questão diz respeito aos limites do poder na sociedade, estabelecendo-se uma oposição entre duas tendências importantes da modernidade, a consolidação política da liberdade negativa e o processo de racionalização do Estado (liberdade-equidade).

A dialética identitária do multiculturalismo

Mas poderia suceder que essas tensões nada mais fossem do que um aspecto próprio de uma fase de transição, em que se emaranham os “antigos” princípios e as novas questões. É preciso, pois, que

³⁰ Cf. Couper e Martuccelli, 1994.

³¹ Para prevenir-se nesse sentido, cf. Vasta, 1994.

se proponha a questão da coerência de uma política multicultural, isto é, que seja totalmente articulada em torno da diferença e da equidade.

À primeira vista, é grande o contraste entre a oposição clássica entre a igualdade e a liberdade, tantas vezes apresentadas como opostas e, na verdade, tendo por tantas vezes caminhado juntas, e a harmonia natural, supostamente instaurada, entre os dois princípios políticos do multiculturalismo, a equidade e a diferença.

Aparentemente, nada, de fato, contrapõe esses dois princípios. Parece imediato o acordo entre o princípio da equidade (tornado possível pela intervenção e a reflexividade crescentes da ação pública), que corresponde à necessidade de centrar melhor as políticas públicas, e o princípio da diferença, ligado a essa necessidade de levar em conta as especificidades das minorias. Mas a “utopia” multiculturalista passa muito rapidamente em silêncio, não tanto a emergência de novas demandas identitárias cada vez mais socioculturais,³² quanto aquilo que é o verdadeiro núcleo do desacordo, a saber, a “natureza” mesma das reivindicações identitárias, marcada pela influência, desde o início, de seu caráter reativo. A diferença se define — mas é a história social tanto quanto a natureza intrínseca da noção que a querem assim — com referência a uma alteridade, o mais das vezes de caráter dominante. A reivindicação identitária é inseparável desse estado de coisas.

A noção de identidade multicultural, dependendo da de diferença, supõe que o sentido se constrói em contraste com o seu oposto, e até mesmo negando-o ou reprimindo-o. Toda identidade se estabelece em oposição explícita a uma outra identidade. De um ponto de vista sociológico, a análise das lutas diferencialistas consiste em desfazer essas categorias e oposições a fim de questionar o contexto específico em que operam. É assim que uma diferença específica, por exemplo, étnica, serve para estabelecer significações que não são diretamente

ligada à “pele”, mas que fazem parte de uma estrutura global de significação de caráter totalizador. A oposição nada mais é do que um contraste socialmente estabelecido e a maior parte das interdependências são hierárquicas: no seio de cada dupla binária, um tem a primazia e o outro é negado.³³ A luta social é justamente definida pela capacidade de desfazer essa equação. Basta pensar no *slogan* das feministas dos anos 70: o homem está para a mulher assim como o velocípede está para o peixe. Mas essa preocupação de autonomização logo encontra dificuldades devido ao caráter intrínseco da identidade. Esta, como a compreendeu Hegel melhor do que ninguém, não se apresenta senão diante do outro. Esta é toda a dificuldade que existe em “afirmar” uma identidade que rompe com toda dependência relacional: como bem têm demonstrado as lutas coletivas, o tema identitário girando em falso esgota-se a si mesmo. Definida a identidade, afirmada a particularidade, obtida a especificidade, seu objetivo se desintegra nas novas dimensões simbólicas adquiridas por seus membros. O movimento é, pois, obrigado a recomeçar. Pode fazê-lo de três maneiras: produzindo (de fato, mantendo viva) a exigência de uma cultura radicalmente outra; essencializando com o tempo as identidades reivindicadas; relançando ininterruptamente novas demandas identitárias reativas.

A fuga para frente é muitas vezes irresistível: a cada vitória prática, descobre-se uma insatisfação simbólica persistente, o mal-estar sempre exigindo uma ação a mais. E quanto mais essa preocupação é individual, sentida de maneira irremediavelmente individual, tanto mais recorre a linguagens coletivas. Por isso é que os movimentos diferencialistas, a menos que se instaurem por meio do

³² Cf. a esse respeito Lapeyronnie, 1993.

³³ Para teorizar esse processo, diversos autores feministas inspiraram-se em trabalhos de J. Derrida, especialmente das técnicas da “inversão” e do “deslocamento”: uma significação é invertida e colocada para além de seu papel de oposição a fim de mostrar a violência hierárquica e a dívida que o termo dominante tem para com o termo dominado. Cf. Derrida, 1967.

político enquanto universal, possuem repercussões tão frequentes: a natureza mesma da identidade faz com que todo reconhecimento identitário seja suscetível de traduzir-se facilmente em depressão identitária, impelindo então o agente para novas demandas... identitárias.

Isso é próprio ao dilema identitário. Em seu interior devem distinguir-se sempre dois níveis diferentes. O que se passa na cena pública não é o homólogo ao que se passa na esfera privada. Ou melhor, não há solução de continuidade entre as identidades reivindicadas mediante a ação coletiva e as identidades vividas no cotidiano. A preocupação identitária nunca é totalmente atingida pela outorga de novos direitos. Por certo foram realizados progressos, e grandes, e as situações são demasiado diversas para que possamos permanecer num raciocínio global. No entanto, as duas ordens do fenômeno identitário, o “público” e o “privado”, jamais se fundem, ainda que muitas vezes se confundam.³⁴ Por um lado, encontram-se diversas filosofias da coesão social (integração ou assimilação) ou de justiça social; por outro, uma diversidade de sentimentos que vai desde o ferimento identitário até a perda de si mesmo, passando pelo esquecimento. Mas não existe ligação direta entre essas duas ordens. Às vezes, a assimilação traduz-se pelo esquecimento identitário, mas nem sempre, nem obrigatoriamente. Outras vezes, a perda identitária está separada de todo processo de integração.

O apaziguamento identitário possui um tempo e uma lógica diversos dos da reivindicação identitária. É difícil caracterizar esse “apaziguamento” tanto o conjunto dos conceitos de que dispomos visa a afirmar uma identidade; digamos que não se trata nem de uma renúncia nem de uma negação, mas antes de uma gestão do discurso das origens pelo

distanciamento. Certamente, esse apaziguamento é motivado por elementos externos. Seria, porém, um erro reduzi-lo a um efeito de situações objetivas. Certamente, políticas que visam a aumentar a participação de minorias na vida social podem facilitar esse apaziguamento contanto que não se negligencie o que se passa do lado subjetivo e que permanece além, ou aquém, desses processos³⁵ — a percepção individual cotidiana da alteridade, as emoções da negação de si mesmo, sempre percebidas mesmo que não sejam inteiramente reais, o sentimento de ser, devido a sua alteridade, retirando-se ou avançando, sempre na defensiva...

Em outras palavras, devido à sua própria “natureza”, as identidades podem ser produzidas negativamente: a força do racismo vem de sua capacidade de produzir identidades impostas, de encerrar qualquer um num estereótipo, de, afinal, negar sua humanidade. O processo é mais aleatório no sentido inverso. As identidades das minorias nem sempre podem afirmar-se simbolicamente de maneira positiva. O drama identitário das minorias é que elas não podem tornar-se sujeitos universais, que estejam na democracia, obrigadas a existir de maneira “reativa” ou a aceitar sua dissolução identitária.

A instabilidade central da utopia multicultural encontra-se aqui: na contradição da dinâmica identitária. Por isso é possível revelar uma dialética não isomorfa entre a equidade e a diferença. A ausência de uma verdadeira equidade, especialmente a existência de discriminações ligadas aos particularismos, tende a traduzir-se em apelos e reivindicações identitárias. Porém, e eis o ponto mais importante, quanto mais uma sociedade se envolve em programas de equidade, tanto mais existem (seja por depressão identitária, seja por essencialização das identidades) reivindicações identitárias. Em certos casos, pode até suceder que o quanto os agentes ganham em equidade perdem em diferença. O fato de a diferença não existir a

³⁴ Compreende-se então os principais impasses de uma posição como a de Fukuyama que julga encontrar na esfera timótica (o desejo de reconhecimento) o princípio de um fim da história, bem como um motor da própria democracia. Cf. Fukuyama, 1992.

³⁵ Relativamente a tensões desse tipo, cf. Goffman, 1975.

não ser em tensão está na raiz desse processo de constante retomada das reivindicações identitárias. Daí, em certa medida, os ritmos históricos peculiares aos movimentos identitários, diferentemente de outros movimentos sociais: tanto o feminismo, quanto o movimento das minorias étnicas parecem ter um núcleo identitário resistente a toda institucionalização completa.

* * *

Tendo a preocupação da identidade tendência a afirmar-se na democracia, a dinâmica política deverá cada vez mais levá-la em conta, mesmo que na França, ainda, e pelo fato da concepção política da nação, os debates pareçam ainda limitados.

O desafio do multiculturalismo provém do caráter irreprimível das demandas de identidade, enquanto elas participam do processo de modernização, e sobretudo das conseqüências de sua vitória sobre os princípios mais importantes da democracia. O campo político do multiculturalismo é um espaço de tensões incerto, tanto do ponto de vista das questões que o estruturam, quando devido ao caráter muito freqüentemente evanescente das políticas identitárias.

DANILO MARTUCCELLI é pesquisador do CNRS-CADIS (Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), onde participou de pesquisas sobre o racismo, o nacional-populismo e problemas escolares. Doutor em Sociologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. É professor do Departamento de Sociologia na Universidade de Bordeaux. Entre suas obras, destacam-se: MARTUCCELLI, Danilo, (1995). *Décalages*, Paris: P.U.F. e DUBET, F., MARTUCCELLI, D., (1996). *A l'école*, Paris: Seuil.

Referências bibliográficas

AFFICHARD, Joëlle, DE FOUCAULD, Jean-Baptiste (orgs.), (1992). *Justice sociale et inégalités*. Paris: Esprit.
BERLIN, Isaiah, (1988). *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy.

BOBBIO, Norberto, (1979). Libertà. In: *Enciclopedia del Novecento*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, v. III, p. 994-1004.
BOLTANSKI, Luc, THÉVENOT, Laurent, (1991). *De la justification*. Paris: Gallimard.
BRITAIN: A PLURAL SOCIETY, (1990). Londres: CRE.
COUPER, Kristin, MARTUCCELLI, Danilo, (1994). L'expérience britannique. In: WIEVIORKA, Michel (dir.). *Racisme et xénophobie en Europe*. Paris: La Découverte.
DERRIDA, Jacques, (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
DONZELOT, Jacques, ESTÈBE, Phillipe, (1994). *L'Etat animateur*. Paris: Esprit.
ELIAS, Norbert, (1975). *La dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann-Lévy.
_____, (1991). *La civilisation des moeurs*. Paris: Calmann-Lévy.
FUKUYAMA, Francis, (1992). *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion.
GASPARD, Françoise, KHOSROKHAVAR, Farad, (1995). *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
GOFFMAN, Erving, (1975). *Stigmates*. Paris: Minuit.
HENRIOT-VAN-ZANTEN, Agnès, (1990). *L'école et l'espace local*. Lyon: P.U.L.
HOGGART, Richard, (1970). *La culture du pauvre*. Paris: Minuit.
LAPEYRONNIE, Didier, (1993). *L'individu et les minorités*. Paris: P.U.F.
MACPHERSON, C.B., (1985). *Principes et limites de la démocratie libérale*. Paris: La Découverte.
MEURET, Denis, (1994). L'efficacité de la politique des zones d'éducation prioritaires. *Revue Française de Pédagogie*, n° 109.
MOUFFE, Chantal, (1994). *Le politique et ses enjeux*. Paris: La Découverte/M.A.U.S.S.
OZOUF, Jacques, OZOUF, Mona, (1992). *La République des instituteurs*. Paris: Hautes Etudes/Gallimard/Seuil.
RAWLS, John, (1987). *Théorie de la justice*. Paris: Seuil.
RELATÓRIO AO PRIMEIRO-MINISTRO, (1994). *La France de l'an 2000*. Paris: Odile Jacob/La Documentation Française.
REX, John, (1986). *Race and ethnicity*. Milton Keynes: Open University Press.

- ROMAN, Joel, (1993). *La politique de la ville et l'école*. Relatório de síntese. Comité d'Évaluation de la Politique de la Ville, set.
- SCOTT, Joan W., (1992). Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría post-estructuralista. *Debate Feminista*, ano 3, v. 5, p. 85-104, mar.
- SIMMEL, George, (1988). *La tragédie de la culture*. Paris: Rivages.
- TAYLOR, Charles, (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- TOURAINE, Alain, (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- _____, (1994). *Qu'est-ce que la démocratie*. Paris: Fayard.
- VASTA, Ellie. Dialectics of domination: racism and multiculturalism. In: VASTA, Ellie, CASTLES, Stephan (orgs.). *Racism in multicultural Australia*.
- WALZER, Michael, (1983). *Spheres of justice*. Nova York: Basic Books.
- WIEVIORKA, Michel, (1992). *La France raciste*. Paris: Seuil.
- _____, (dir.), (1993). *L'école et la ville*. CADIS. jun.