

AS INTERCULTURALIDADES
DA MULTICULTURALIDADE

Isabel Capelo Gil



*As culturas estão todas envolvidas umas com as outras;
nenhuma é pura e singular, todas são híbridas, heterogêneas,
extraordinariamente diferenciadas e nada monolíticas.*

EDWARD SAID
Culture and Imperialism (1993)

Entre o diálogo e o conflito: o momento intercultural

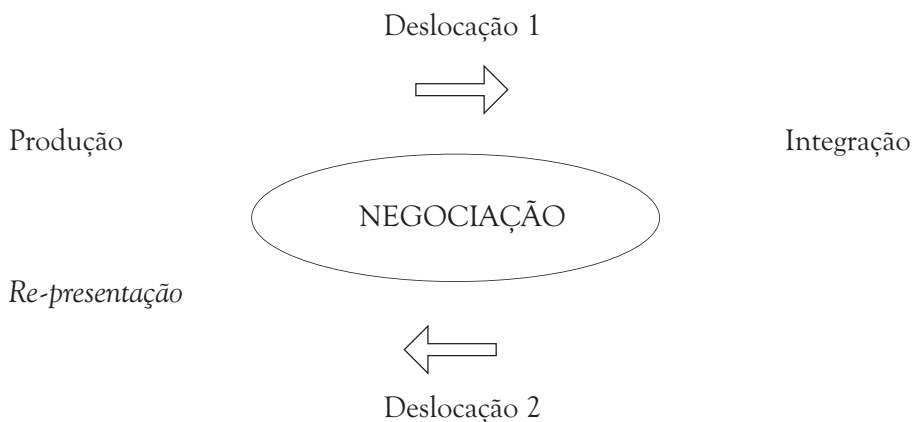
Se o século XX se revelou o século das identidades, o século XXI será necessariamente o século das interculturalidades. Grafo a palavra no plural, não apenas pela recusa essencialista de um modelo de exercício intercultural estável, fixo e hegemónico, mas porque, tal como Stuart Hall referia a propósito da construção identitária (Hall, 2006, 25), o intercultural se manifesta de forma processual, instável, metamórfica, a construir-se e a renovar-se constantemente. Contudo, se a afirmação do momento intercultural, que o Ano Europeu do Diálogo Intercultural consagra, não é apanágio da complexidade do nosso presente, já que a hibridação se constitui como uma inevitabilidade do processo cultural, na verdade, a contingência da diversidade no mundo globalizado e as transformações do tecido social e étnico português, nas últimas três décadas, constituem uma realidade própria, que apresenta novos desafios à convivência entre culturas.

Desde sempre espaço de transição e interacção entre povos e culturas, Portugal construiu na modernidade uma auto-imagem diaspórica, primeiro com o avanço quinhentista para o mar e, depois, com a emigração, no século XX. Já nos anos 70, com a descolonização, mas particularmente na década de 90, a realidade modificou-se e o País transformou-se rapidamente em espaço de acolhimento para emigrantes africanos, asiáticos e do Leste da Europa, que constituíam, em 2003, 5% da população nacional (Pimentel, 2007, 102ss.). A renovação do tecido étnico com os novos grupos de imigração transformou a paisagem cultural, social, religiosa e económica. A nova tessitura étnica e cultural propiciou o surgimento de manifestações culturais híbridas, de fusão, com particular expressão na música¹, nas artes² e nas letras, mas é certo também que a estética não se revelou meramente como local de reconciliação, afirmando a tensão e a resistência presentes no processo de interacção. Se a desconfiança religiosa entre comunidades se fez sentir, não é menos certo que esta foi acompanhada por novos sincretismos, e que, formas de exclusão social, conflitos culturais, étnicos e políticos,

foram combatidos por renovadas formas de cidadania participativa e de luta, pelo que Nestor Garcia Canclini designa «os direitos conectivos» (Canclini, 1994, 39), isto é, o direito de acesso à sociedade da informação e do conhecimento. Neste contexto, a interculturalidade apresenta-se como estratégia plural, reflectindo-se nas práticas simbólicas, na interacção intermediática, nas formas de sociabilidade, no exercício da cidadania, nos padrões de consumo, no acesso às tecnologias, nas formas de cuidado e de acção ética. Trata-se, assim, de um processo multidireccional, heterogéneo, de agenciamento diferenciado e que assume a pluralidade como gesto de uma renovada hermenêutica cultural e política. Falamos então de interculturalidades, que na prática ocorrem na comunicação e na interacção cultural, mas também nas relações económicas, no entendimento e no conflito religioso, na convivência intergeracional, na acção dos *media*, nas práticas de saúde. Mais do que uma moda teórica ou ideológica, as práticas e o pensamento interculturais são uma constatação necessária do presente e do futuro. António Pinto Ribeiro afirma, na introdução do projecto cultural «Distância e Proximidade», com o qual a Fundação Calouste Gulbenkian celebra o Ano do Diálogo Intercultural, que: «Só há um futuro pacífico para a Humanidade se a Interculturalidade for viável. Com isto quer dizer-se que a Interculturalidade, mais do que uma estratégia de encontro ou de comunicação cultural, deve ter subjacente um projecto político de transformação social transnacional» (Ribeiro, 2008, 4). As interculturalidades engendram-se, afinal, onde a identidade soçobra, como forma estratégica de posicionamento no mundo, geram-se nas cesuras, nos interstícios, no momento em que a humanidade abdica do egoísmo solipsista e abraça o diferente, assumindo, para além da utopia, a possibilidade um futuro em conjunto.

Embora o intercultural ultrapasse, no entendimento e na acção, o espectro simbólico-cultural, o conceito ancora-se nos modelos fundamentais que enquadram a relação entre culturas, pelo que se torna importante traçar um breve percurso genealógico do mesmo. Na verdade, a definição de cultura, ao contrário do que defenderam as teses puristas até ao século XX³, pressupõe a existência do Outro e o diálogo com o diferente. A percepção antropológica de cultura, enquanto modo de vida, conduz, por um lado, à relativização das hierarquias entre culturas altas e baixas, e, por outro, coloca a relação e o contacto com o diferente ou primitivo como gesto definidor central do campo de estudos. É no contacto, e nas variadas formas de que se reveste, que se ancora o intercultural.

Embora o entendimento do contacto cultural pressuponha a mediação e a troca, esta não se faz de modo simplesmente unívoco e unidireccional, como uma espécie de modelo hipodérmico de inscrição directa de uma cultura na outra. O processo intercultural é, por isso, complexo, ambivalente, feito de fluxos e refluxos, bem expresso no modelo que Stephen Greenblatt denomina de *go-between* ⁴, isto é, o modo como o valor simbólico do objecto é negociado, através de um processo quadrifásico de produção no contexto de origem, deslocação através da troca, integração num contexto cultural alheio e regresso. O objecto, o acto simbólico, adquire neste regresso uma nova presença, um renovado valor que integra os momentos de desventramento e reintegração, tornando-se assim uma *re-presentação*, uma dupla, renovada e diferenciada presença simbólica, social e política ⁵.



Este esquema simplificado resume o modelo básico da circularidade do processo intercultural, mas peca, como qualquer abstracção, pelo aparente fechamento redondo, figurado na elipse. Se é certo que o processo intercultural é dinâmico, sofrendo constantes renegociações, por outro lado, é inegável que não se trata de um processo isento de atrito, de tensões e conflitos que, do simbólico ao político, permeiam a complexidade do momento intercultural.

Embora o discurso académico privilegie o diálogo, enquanto formante do momento intercultural, esquecer o conflito como a outra face necessária deste processo não é nem produtivo, teoricamente, nem útil, do ponto de vista sociopolítico. O ataque bombista de 7 de Julho de 2005, em Londres,

os conflitos interétnicos do Verão de 2006, na periferia de Paris, ou o caso da Quinta da Fonte, em 2008, são exemplos radicais do frágil equilíbrio de muitas comunidades marcadas pela diversidade. A prática da interculturalidade apresenta-se, assim, quer como gestão de risco, quer como acção arriscada que age no espaço mediano onde o social, o cultural, o político e o antropológico colidem.

Que o conflito faz parte essencial da formação da cultura, já Hesíodo, no poema *Erga* (vv. 14-26), o referia, ao distinguir entre o mau conflito, aquele que provocava a disrupção da comunidade, e o bom conflito, isto é, aquele que podia ser produtivamente canalizado para a renovação e reaglutinação dos laços sociais, tal como acontecia no acto sacrificial⁶. A este conflito comunicativo (Assmann, 1990, 11) opõe-se o não comunicativo, ou seja, o que assenta na impossibilidade de intermediação entre as partes. A opção por uma ou outra concepção do conflito não radica, como o defenderam tanto os teóricos liberais como os conservadores, na generalização essencialista e universalista relativamente à bondade (Rousseau) ou maldade/agressividade (Hobbes) natural da espécie humana. Não se trata de acreditar no bom selvagem ou num *homo lupus homini*. Esta orientação, que regeu o pensamento filosófico-político até Nietzsche e Freud, reduz o social e o político ao biológico, transformando o conflito em produto secundário da animal agressividade humana. Do mesmo modo, a acção da cultura surge como correctivo moral e político, que corrige ou perverte, consoante o caso, a (im)perfeita *physis*.

Todavia, no início do século XX, o sociólogo Georg Simmel desloca a discussão acerca da conflitualidade do eixo da biologia para o eixo da cultura. No ensaio *O Conflito da Cultura Moderna* (1918), uma conferência proferida no final da I Guerra Mundial, Simmel define o conflito como estrutura sociogenética integradora do próprio tecido cultural. A cultura deixa assim de figurar como repressora⁷ ou mediadora dos impulsos letais e conflituais do animal humano, mas é ela própria fundadora de conflito, sendo no conflito, entendido claramente enquanto estrutura comunicativa, que o processo cultural assenta. O trabalho de Simmel é fundador para o entendimento de duas valências fundamentais do processo cultural: a primeira é a de que a cultura assenta na negociação da diferença; a segunda é a de que o contacto com o diferente não conduz necessariamente a uma resolução pacífica, e que é afinal na colisão com o distinto que radica o princípio da iden-

tidade. A esta luz, afirmações como a de Norbert Elias, ao consagrar a cultura como a expressão mais elevada da identidade de um povo, podem ser reestruturadas do seguinte modo: a cultura é a expressão agonística da identidade de um povo.

O conflito comunicativo, agonístico, como referiam os Gregos, é assim fundador da cultura e da sua prática, mas a acção da cultura está igualmente associada de modo ancilar ao conflito agressivo e destrutivo. Não só os acontecimentos do trágico século XX comprovaram que cultura e barbarismo não se excluem mutuamente, mas, efectivamente, tal como constatou a Antropologia Cultural, caminhando a cultura para a produção de identidade, ela cria simultaneamente a exclusão e a alteridade. O etnólogo Eibl-Eibesfeldt defende que as raízes antropológicas do conflito radicam no facto de que, na constituição de laços primários de comunitarismo, a agressividade natural dos indivíduos é dirigida contra o estranho, e se manifesta sob a forma de exclusão do diferente. A coesão do grupo, a criação do grupo, na verdade, depende do sucesso destes processos conflituais de exclusão do diferente (Eibl-Eibesfeldt, 1975, 145). A reacção de hostilidade contra o Outro constitui, assim, um traço marcante em momentos de perigo ou insegurança para a coesão cultural de um grupo. René Girard chama-lhes momentos de crise comunitária que requerem uma acção sacrificial reparadora. Esta pode-se manifestar sob a forma de um conflito violento, mimético e «poluidor» ou, então, como acto de substituição simbólica (Girard, 1992). Seja na forma violenta do conflito interétnico, interreligioso ou de classe, ou esgrimido de forma simbólica e estética, os momentos de crise são efectivamente momentos de indiferenciação – entre os limites do que identifica, o que está dentro, e do que diferencia, o que está de fora –, que exigem o restabelecimento das fronteiras como forma de reestruturação cultural da comunidade.

A fotografia do Bairro do Aleixo, no Porto, da autoria de Leonel de Castro, publicada no *Jornal de Notícias* de 16-7-2008, constitui um poderoso símbolo agonístico da representação cultural (Fig. 1, no final do artigo). A coloração dantesca da imagem, iconográfica de um bairro problemático da cidade, enuncia o espaço urbano como zona de colisão, partilhada por etnias minoritárias com interesses conflituais entre si e com os grupos sociais majoritários à sua volta. A urbe apresenta-se, afinal, como espaço privilegiado de colisão e negociação, onde a crise da identidade se exprime, quer devido à insuficiência económica, à baixa escolarização e à marginalização social, quer

porque os traços culturais, as tradições e valores da minoria, entram em conflito não só com a cultura hegemónica circundante como com os outros grupos minoritários com quem partilham o espaço. Esta colisão propicia igualmente o surgimento da marginalidade, tornada contracultura, que dá coesão a um espaço sitiado e a indivíduos desenraizados e incapazes de se afirmarem perante uma maioria que os hostiliza. Por outro lado, a traça urbana contribui para reforçar a localização sitiada deste bairro, encurralado entre os bairros opulentos da cidade. A própria arquitectura dos cinco blocos sociais, em torres, enclausura grupos, cuja tradição os associa à diáspora, ao nomadismo, ao espraiar na horizontalidade, acentuando assim a crise identitária do grupo e reforçando a necessidade de reconstituir os limites, num manifesto de autoguetização que reforça a separação do diferente, mas simultaneamente contribui para uma nova, se bem que sempre frágil, reaglutinação dos laços comunitários. Isto é, a marginalidade apresenta-se como a única forma de radical identificação do grupo⁸. O caso do Bairro do Aleixo, como o da Quinta da Fonte, em Loures, são exemplos radicais de como a relação entre culturas é frágil e, se bem que estando sob constante ameaça, se apresenta também como ameaçadora. A interculturalidade também está presente no momento e no desenvolvimento desta crise, embora, naturalmente, não se reduza a ela.

Ora, se o contacto com o diferente é uma inevitabilidade do processo cultural e se o conflito – comunicativo e não comunicativo –, tal como o diálogo, constitui um formante essencial deste momento, a interculturalidade erige-se como estratégia fundamental de mediação. Todavia, seria utópico conceber a interculturalidade como um processo inevitavelmente com sucesso, como uma espécie de solução mágica que supera a violência manifesta, sempre que a identidade cultural está em jogo. A interculturalidade e os seus múltiplos avatares jogam no campo da mediação do diferente, mas de forma alguma em campo neutro⁹.

Efectivamente, a esfera do **entre**, que o prefixo **inter-** consagra, não se constitui como um espaço neutro, em que a acção cultural se manifesta de forma holística, consagrando fusões, sincretismos, hibridações felizes, além e aquém do enclausuramento das identidades. A ética intermédia, que tão fecunda se revelou na teoria da linguagem de Buber a Lévinas e Bakhtine¹⁰ e na sua constatação diferenciada da cultura como processo dialógico, e que tão produtiva se verificou na teoria cultural e política, em particular associa-

da aos estudos pós-coloniais¹¹, não se concebe como vazio a inscrever. A intermediação não pode ser entendida como uma processualidade que anula o delimitado e o refigura como fusão, ou então, que aplanar o diferente. O espaço intermédio da interculturalidade apresenta-se antes como momento pleno, situado e fecundo de sentido, um espaço onde a identidade se enriquece de outro, não para se expandir, como concebe Wierlacher, mas para se desventrar, renovando-se¹². Embora alguns autores tenham acentuado a distinção da relação entre culturas, descrita como **intercultural**, relativamente à diversidade no seio da própria cultura, concebida como **intracultural**¹³, a distinção acaba por ser pouco produtiva, já que, no mundo globalizado, as relações entre grupos no seio de uma determinada cultura não podem ser concebidas sem qualquer laço exterior¹⁴. O mundo em relação da sociedade em rede torna a intraculturalidade necessariamente intercultural.

Na verdade, a interculturalidade exprime-se como disposição, que radica num sentimento de lacuna do outro (Carneiro, 2006, 49), isto é, como cultivo de uma humanidade essencial, que não se resume ao cultural, mas se alarga ao social e político. Homi Bhabha, discutindo como problema central do nosso tempo a complexidade da diversidade cultural e o seu impacto na distribuição de riqueza, define a ambivalência como a característica marcante deste nexos global, marcado desde logo pela articulação entre a conectividade tecnológica e a cultura. Na ambivalência híbrida das nações alheias da modernidade, é necessário o direito à narrativa, que, por um lado, configure modelos de pertença de comunidades minoritárias, mas que torne a cultura em acto performativo, isto é, modelo terapêutico de um diálogo intercultural assente na imaginação, sem nunca descurar o exame crítico, a dúvida e a deliberação.

Bhabha, professor de Literatura Inglesa, na Universidade de Harvard, propõe um modelo de resolução que passa pela abertura da narrativa própria ao alheio, ou melhor, que se funda na reescrita da narrativa própria pelo alheio (Bhabha, 2007, 25). Redefinindo o objecto dos estudos de cultura do eixo da identidade, que marcou a teoria dos anos 80 e 90, para o eixo da diversidade, a interculturalidade inscreve-se, assim, como projecto plural, assente numa ética de desventramento, que busca na compreensão do Outro o encontro com o que lhe é próprio, como na expressão iconográfica do artista mexicano Guillermo Gomez-Peña: «Estou a desmexicanizar-me para mexicompreender-me» (*Apud* Canclini, 1993, 291). Dito de forma simples, o

conhecimento da alteridade apresenta-se como autoconhecimento. Assente no cultural, mas agindo no campo social, político, económico, religioso e epistemológico, este conceito comunicativo interpela o mundo como rede de interações reais ou virtuais. Assumindo o conflito, torna-se produtivo, onde a multiculturalidade simples soçobra, e apresenta uma nova convivialidade como projecto para um futuro em comum.

Esplendor e miséria do multiculturalismo¹⁵

Quando surge como teoria legitimadora da acção cultural, nos anos 80, o multiculturalismo vem responder à realidade pluricultural das metrópoles europeias, no final do século XX. Tal como refere Arjun Appadurai, as características dominantes da modernidade tardia são fundamentalmente os dois *emes*, Migração e Mediação (Appadurai, 1993, 12). A deslocação populacional das periferias para as grandes metrópoles europeias, propiciada pela descolonização e pela necessidade de mão-de-obra sentida por estas sociedades no período posterior à II Guerra Mundial, aumenta ao longo da segunda metade do século XX, motivada por fenómenos económicos e sociais, pela fome, pela perseguição política e pela guerra, que constituem as chamadas diásporas do terror (*Ibid.*), mas também pela busca esperançosa do conhecimento – as diásporas da esperança – que cultivam e refazem a imaginação do centro na sua relação com as periferias. A fixação destas comunidades, nas sociedades europeias, trouxe novos desafios, desde o planeamento urbano à organização dos currículos escolares, da criação artística à cidadania, da convivência religiosa ao cultivo dos valores democráticos. O multiculturalismo, fenómeno particularmente urbano, tal como é construído na teoria social de Charles Taylor a Bikhu Parekh e Will Kymlicka, e oriundo do contexto cultural anglo-saxónico, onde o impacte desta movimentação mais cedo se faz sentir, surge como discurso de resistência às tendências de assimilação cultural que dominavam a prática de interacção cultural até então.

Na verdade, o multiculturalismo surge como uma força centrífuga, relativamente à cultura do centro, afirmando a defesa incondicional dos direitos das minorias, relativamente a práticas de homogeneização forçada, e sobrepondo as formas de pertença a uma cultura de origem aos modelos de acolhimento num espaço outro. Surgindo, originariamente, como forma de resistência cultural que se alargou ao discurso político, podem-se identificar

tendências diferenciadas no percurso do multiculturalismo, que vão do reconhecimento da pluralidade linguística, religiosa e cultural de comunidades que habitam geografias comuns, à negociação com comunidades indígenas, relativamente a questões de reconhecimento de direitos e de reparação, e a questões claramente étnicas, associadas ao que Gilroy denomina as tentativas de desfazer ordens raciais (Gilroy, 2007, 189). Isto é, o multiculturalismo, partindo da exigência do reconhecimento de modelos culturais e linguísticos diversos, ancora no discurso da identidade a exigência da cidadania e soberania políticas.

A exigência do reconhecimento dos direitos identitários de grupos subrepresentados teve um impacto importante nas políticas culturais e sociais, bem como nos modelos de cidadania, mas o discurso multicultural sofreu uma erosão progressiva. Este facto ocorreu, não porque os problemas que estiveram na sua origem tenham sido solucionados nas sociedades multiculturais europeias, mas porque a sua aplicação prática sublinhou mais a tónica centrífuga do que a negociação, acabando por se enredar nas contradições e dissonâncias que queria superar e que podem ser sistematizadas em três momentos distintos: paridade e discriminação; identidade e universalidade; antagonismo e violência.

A primeira contradição surge da resposta das sociedades liberais à exigência multicultural, que se manifestou em políticas de discriminação positiva, na implementação de modelos educativos culturalmente diferenciados – especialmente nos EUA e no Reino Unido – que conduziram, na prática, a um racismo diferencialista e a renovadas formas de menorização, ou então, no assumir de uma neutralidade artificial, que propiciou a guetização de comunidades e modelos efectivamente relativistas de relacionamento. Se é certo, como refere Charles Taylor, que o pensamento multicultural cultiva o pluralismo e renega qualquer acção que valorize determinadas culturas em detrimento de outras (Taylor, 1992, 98), a versão de multiculturalismo, frequentemente assumida ao nível da governação, acabou por conduzir a formas renovadas de discriminação social, sexual, religiosa e política. O descrédito da discriminação positiva nos EUA, criada com a intenção de restabelecer um desequilíbrio manifesto entre ordens culturais, étnicas e de género, e subvertida pelos mecanismos do sistema que a criou, é exemplar da aporia multicultural, que acentuou a diversidade paralela e neutra e descurou a necessária política da articulação e da convivialidade.

A segunda aporia é a da ratoeira da identidade. Embora a defesa da identidade cultural não seja, à partida, condição suficiente para a recusa do global ou dos direitos universais, ao longo dos anos 90, o discurso eufórico sobre a identidade e a tónica colocada na defesa intransigente de todos os direitos das minorias, sem concessões ao discurso liberal-cosmopolita dos direitos universais do indivíduo¹⁶, transformou o discurso da identidade em auto-segregação legitimada. Amin Maalouf refere que a identidade, assim entendida, se torna assassina, defendendo a reciprocidade comunitária em vez da tribalização¹⁷. Os estudos culturais, que transportaram o discurso da identidade para a dimensão académica, tentaram combater o enclausuramento. Tal como referido acima, Stuart Hall concebeu a identidade como negociação, rejeitando o essencialismo da origem, que reproduz, no contexto multicultural, o modelo purista do romantismo europeu. Por sua vez, Lawrence Grossberg propôs a substituição da identidade, como conceito tribalizado, pelo de singularidade, que assume a pertença negociada no espaço intermédio de encontro com o Outro (Grossberg, 2000, 114). O problema da radicalização do discurso da identidade fez-se ainda sentir no âmbito da teoria crítica da raça¹⁸, ou dos grupos de defesa dos direitos das mulheres, sensibilizados para o conflito entre a defesa dos direitos culturais do grupo e a rejeição universal da violência e de todas as formas de humilhação racial ou sexual¹⁹. Para evitar a ratoeira da nova exclusão, são unânimes na defesa de uma nova articulação que não rejeite a crítica, mas que a potencie como forma de negociação entre comunidades.

Embora o antagonismo, tal como o diálogo, constitua um formante central do relacionamento entre indivíduos e culturas, a violência globalizada, provocada pelo 11 de Setembro, e as acções de colisão violenta em Londres, Paris e Madrid parecem anunciar, por um lado, como defende Ian Buruma (Buruma, 2007), que o multiculturalismo morreu, e, por outro, que a colisão entre culturas é inevitável. A premissa radica fundamentalmente numa apropriação populista, apresentando uma razão de causalidade improvável, entre a radicalização do discurso multicultural e a violência. Tratando-se de uma apropriação retórica, o certo é que trouxe uma renovada energia à ofensiva multicultural, propiciando a revisão de políticas, endurecendo medidas de coerção, na verdade, agudizando as relações entre as diferenças em confronto. Se o encerramento é retórico, torna-se então necessário encontrar uma nova linguagem que transfira a tónica da diversidade paralela para a diversidade de intersecção. Ressalve-se que não se trata de um mero mecanismo

simbólico, mas de efectivamente demonstrar a falibilidade do isolamento, ou de formas encapotadas de uma nova hegemonia, reforçando a política da hospitalidade, da reciprocidade, do reconhecimento, da convivialidade, da interculturalidade. Trata-se de pensar as culturas inseridas em tradições particulares, de as entender na sua especificidade e de partir do conhecimento da sua diferença, pelo respeito e não pela condescendência, para um projecto de habitabilidade comum, sem negar a crítica, a inevitabilidade do conflito, mas igualmente a universalidade da dignidade humana. A este projecto intercultural dá Paul Gilroy o nome de convivialidade.

Interculturalidades e novas convivialidades

O modelo de negociação e interacção dinâmica e reflexiva, que a acção intercultural concebe, encontra na proposta de convivialidade de Gilroy uma problematização feliz, que aposta nas continuidades e nas tensões, que não se reifica no cultural, mas aqui busca as energias para uma efectiva convivência intercultural:

«Por convivialidade, entendo um padrão social, no qual os grupos citadinos culturalmente diferentes vivem em proximidade, mas onde as suas particularidades raciais, linguísticas e religiosas não provocam [...] descontinuidades da experiência ou problemas insuperáveis de comunicação. Um grau de separação pode, nestas condições, ser combinado com um maior grau de sobreposição. Há características comuns a nível institucional, demográfico, geracional, educacional, legal e político, bem como variações electivas que entrecruzam as outras dimensões da diferença e complicam o desejo de possuir ou gerir os hábitos culturais dos outros, como função da nossa própria relação com a identidade. A convivialidade pretende reconhecer esta complexidade» (Gilroy, 2007, 197).

A afirmação de que a convivialidade parte do cultural, mas não se esgota nele, não significa, contudo, que à esfera da cultura seja atribuído um papel subsidiário menor, neste processo. Se, por um lado, toda a experiência, porque mediada pela linguagem, tem um sentido e busca a comunicação de sentido, sendo portanto sempre uma expressão cultural, por outro, a riqueza e a pluralidade das interculturalidades radica precisamente no facto de extravasarem a esfera simbólica restrita do cultural, alargando-se a outros modos

de relacionamento em sociedade, do económico ao político e social. Do mesmo modo, se empurrar a acção intercultural para a esfera do simbólico, não resolve os conflitos e assimetrias, enfim, a convivência entre diferentes comunidades, deve-se reconhecer ao simbólico um papel de intervenção que não radica apenas no cultivo ensimesmado da estética.

Efectivamente, tal como referimos no início, uma genuína prática intercultural radica na compreensão do Outro como modelo de autocompreensão. Significa, desde logo, reconhecer que o Outro existe e, assim, como referia Hannah Arendt, que o Outro também pode ter razão. Simultaneamente, a interculturalidade é performativa, isto é, quer agir, seja pela mediação do simbólico ou como intervenção directa no político e no social. A deslocação hermenêutica em direcção ao diferente encontra, não raro, no estético o seu médium privilegiado de expressão, transformando assim a criação artística, a narrativa literária, a expressão simbólica em estratégia de *remediação*, aqui entendida em três sentidos: transposição intermediática, relação de resistência e estratégia de resolução.

A *remediação* apresenta-se como a transposição estrutural entre formas artísticas diferenciadas, com o objectivo de renegociar a ordem de sentido da obra a montante, resistindo simultaneamente, seja sob a forma de subversão, citação ou paródia, ao seu modelo cultural, a partir de uma diferente subjectividade artística, ou seja, a partir do lugar do Outro. Se estas duas estratégias concebem uma renovada convivialidade intercultural, na terceira acepção, a *remediação*, apresenta a arte e a estética como terapia e resolução, isto é, como expressão inicial da possibilidade de contacto na zona de conflito da cultura.

A performance *Pietá Negra*, realizada em 2005, na Livraria Mabooki, no Bairro Alto, por dois jovens artistas da diáspora africana em Portugal, Francisco Vidal e Teodolinda Semedo (*Teo*), constitui uma manifestação exemplar da plural grafia do gesto intercultural, constituindo uma expressão artística que age performativamente sobre o social, a partir de uma interpelação da tradição intelectual do ponto de vista diaspórico. Francisco Vidal tem nacionalidade portuguesa e nasceu em Lisboa, em 1978, filho de pai angolano e mãe cabo-verdiana. Teo nasceu em Lisboa, em 1975, de pais cabo-verdianos. A experiência do descentramento e a negociação identitária são marcantes na sua actividade artística, onde abordam temas como a experiência

africana, a negritude, a identidade sexual. Francisco Vidal explora a arte como zona de contacto a fazer-se, espaço onde se entrecruzam diferentes realidades históricas, étnicas, sociais, políticas e culturais. Trata-se, afinal, de entender a cultura como intercultural, espaço traslatório onde os sentidos se fazem e refazem de perspectivas múltiplas, onde as experiências convivem e se constroem, remediando-se.

Em *Pietá Negra* (Fig. 2), uma resolução fotográfica em negativo da característica *Pietá* da estatuária ocidental, a experiência da diáspora negra, a negritude refaz a pureza marmórea da escultura original, hibridando-a e revelando a experiência africana como central à expressão estética da tradição ocidental. Esta remediação estética articula-se com uma hibridação ideológica entre a Virgem Mãe sofredora e a figura tutelar da mãe na cultura africana, que dá o mote à performance *Pietá I* de Teo. Trata-se de uma miscigenação de resistência, que desventra o discurso legitimador da cultura ocidental, a partir de posições artísticas periféricas, dando centralidade ao Outro tornado invisível, a mãe africana, a negritude. Trata-se, além do mais, de uma remediação herética, que dessacraliza a arte sacra, imanentizando-a pela associação vernácula à diáspora, dando simultaneamente à figura essencialista da mãe da cultura africana uma dimensão cósmica. Falada da perspectiva de uma subjectividade diaspórica, no Portugal do século XXI, mas dirigindo-se a um público pluriétnico, dialogando com a tradição religiosa e estética europeia e hibridando-a com marcas da cultura africana e, finalmente, refazendo a ordem rática da arte, *Pietá Negra* constitui um exemplo seminal de como o simbólico expressa, remedeia e reconcilia a multiculturalidade urbana num exercício de convivialidade intercultural.

Em vez de uma conclusão... um novo começo

Neste breve intróito, procurámos demonstrar como a realidade multicultural das sociedades europeias e de Portugal exige a abordagem intercultural como estratégia de convivialidade. Argumentando que a cultura só se pode pensar em diálogo, o ensaio faz um balanço das principais posições sobre a multiculturalidade, as suas grandezas e misérias, apresentando o gesto intercultural como central para a autocompreensão das sociedades e para a convivência pacífica, e com respeito entre comunidades, étnica, social, religiosa e politicamente diferenciadas. Reconhecendo que a interculturalidade se

grafa no plural, o artigo considera que a sua acção não se pode resumir ao espectro do simbólico, apresentando-se como actuação que, ancorando-se na cultura, é atravessada pelo que Nestor Garcia Canclini designa de «poderes oblíquos» (Canclini, 1994, 318), isto é, formas diversas que transferem a acção cultural para a *ágora* social e política, ou que ajudam estas outras esferas a dar sentido aos necessários conflitos de que a relação entre comunidades diferentes que partilham o mesmo espaço se reveste. De forma sistematizada, a acção intercultural assenta, assim, nas seguintes premissas: no inabalável primado da dignidade humana; no reconhecimento das diferenças culturais e no respeito dos direitos culturais, sociais, políticos e religiosos das comunidades; no respeito pela ordem jurídica e na tolerância como forma central de convivialidade.

Através do contacto, da hibridação produtiva, do sincretismo ou da mestiçagem estética, a multiculturalidade como modelo político evita o perigo da segregação e da reificação identitária, podendo assim converter-se em interculturalidade.



Figura 1

Leonel de Castro, Bairro do Aleixo, *Jornal de Notícias* [16.7.2008]



Figura 2

Pietà Negra, © Teo e Francisco Vidal, 2005

Notas

¹² Veja-se o *rap* português, que surge no seio das comunidades africanas de segunda e terceira geração, com grupos como Buraka Som Sistema, Boss AC ou DaWeasel. Nas artes plásticas, o projecto Artáfrica, patrocinado pela Fundação Calouste Gulbenkian, dá a conhecer, a partir de 2001, trabalhos de artistas da diáspora residentes em Portugal ou nos Países Africanos de Expressão Portuguesa. Cito, a título representativo, Francisco Vidal, Akaíza Mota, Abraham Levy Lima, Ângela Ferreira, entre muitos outros. Vd. <http://www.artafrica.info/html>. Na literatura, é por demais conhecido o contributo determinante das comunidades diaspóricas, residentes em Portugal, para uma renovada literatura de expressão portuguesa, enriquecida com a originalidade resistente de Ondjaki ou a sensibilidade forte da poesia de Ana Paula Tavares.

³ Sobre esta matéria, veja-se a definição canónica e datada de Norbert Elias, em *O Processo Civilizacional*, onde concebe a cultura como «autoconsciência de uma nação» (Elias, 1989, 61). Veja-se Eagleton, 2000; Appiah, 2003; Beck, 2005.

⁴ Greenblatt define *go-between* como um modelo cultural de «circulação inescapável», que habita o espaço intermédio (*in-between*), um sistema de transferência e mediação entre sistemas representacionais (Greenblatt, 1991, 139ss).

⁵ Esta concepção, que radica não só em modelos de interacção ritual, tal como foi definido por van Gennep na sua obra seminal sobre ritos de passagem (van Gennep, 1978), mas também em modelos de interacção semiótica, é marcadamente construtivista, na medida em que assume que o sentido da interacção cultural não imana de modo essencialista do objecto ou do acto simbólico, não é controlado pelo actor social, mas é negociado e renegociado de acordo com o contexto e o sistema representacional em presença. *Vd.* Hall, 1997, 25.

⁶ Sobre este assunto, veja-se em particular os estudos de René Girard sobre a teoria sacrificial (Girard, 1992; 2000), bem como Victor Turner (1969).

⁷ Veja-se em particular Sigmund Freud, *O Mal-Estar Civilizacional* (1930).

⁸ A Câmara Municipal do Porto aprovou, em sessão legislativa de 16 de Agosto de 2008, a implosão do Bairro do Aleixo e a transferência dos moradores para bairros sociais a construir na cidade ou, então, para habitação já disponível na zona antiga da cidade. A decisão foi contestada pelos moradores que interpuseram uma providência cautelar.

⁹ Jan e Aleida Assmann referem a necessidade de entender não apenas que o conflito é anelar para a cultura, mas que existe uma cultura do conflito que deve ser compreendida para possibilitar uma convivência pacífica (Assmann, 1990, 31ss.). A interculturalidade de sucesso trabalha de forma comprometida sobre a concepção do conflito da cultura (Simmel) e da cultura do conflito, procurando a resolução sob uma forma que não nega o conflito, mas que o canaliza produtivamente.

¹⁰ A concepção de dialogismo, nestes três autores, é contudo bastante diferenciada, modelando entre o dialogismo integracionista do Tu no Eu de Martin Buber (*O Princípio Dialógico*), a interacção sistémica e em tensão de Mikhail Bakhtine (*A Imaginação Dialógica*) e a alteridade nunca integrada de Levinas (*Entre Nós*).

¹¹ Veja-se, em particular, a produtividade metafórica do conceito de fronteira (Gloria Anzaldúa), de terceiro-espaço ou espaço intermédio (Homi Bhabha, Gayatri Spivak), ou de não-lugar (Marc Augé). Estes espaços de transição metamorfoseiam-se de espaços concebidos no vazio para espaços estratégicos e plenos de sentido. Urge recordar a afirmação de António Sousa Ribeiro: «Quanto mais o mundo globalizado é concebido como um sistema interactivo, tanto mais vital se torna pensar a forma dessa interacção e tanto maior resulta, em conformidade, a importância estratégica do conceito de fronteira – sendo certo que [...] a globalização não elimina as fronteiras, mas simplesmente as desloca, de acordo com as complexas redefinições da relação entre o local e o global que lhe são inerentes» (Ribeiro, 2001, 469).

¹² Apesar de reclamar a negação da neutralidade, da síntese, da deslocalização neutra do momento intercultural, Wierlacher não deixa de cair na ratoeira buberiana, afirmando a força de expansão identitária inerente à interculturalidade. Isto é, concebe o intercultural como expansão do Eu e integração do Outro, dando-lhe afinal a capacidade simbólica de subsistir no espaço intermédio, apenas enquanto extensão de um Eu hegemónico (Wierlacher, 2003, 262). Sobre este tema, veja-se Appiah, 2003; Bhabha, 2007.

¹³ Veja-se Boneu, 2003: 191; Pajares, 1999.

¹⁴ Esta é a alegoria falhada da comunidade segregada do filme *The Village*, de M. Night Shyamalan (2004).

¹⁵ O termo multiculturalismo constitui um anglicismo, já que o termo é cunhado etimológica e culturalmente para se referir a um fenómeno urbano específico das sociedades anglo-saxónicas do final do século XX. O termo português multiculturalidade abarca fenómenos gerais de interacção entre culturas. Todavia, o prefixo *multi-* coloca a tónica no eixo da diversidade e da paridade entre o diverso, descurando a necessária interacção entre estas diferenças, que efectivamente se inscrevem na pluralidade interactiva das interculturalidades.

¹⁶ Veja-se, por exemplo, a criação do movimento para um parlamento muçulmano na Grã-Bretanha, constituído em 1992 por Kalim Siddiqui, que defendia um sistema político minoritário para os muçulmanos da Grã-Bretanha, com a introdução da *Sharia* islâmica e a criação de um estado muçulmano não-territorial (<http://www.islamicthought.org/mp-intro.html>). Em termos teóricos, Will Kymlicka sustenta a prioridade dos direitos de origem sobre as formas de pertença na comunidade de acolhimento (Kymlicka, 1995), mas Bikhu Parekh (2000), embora defenda a lealdade da comunidade à origem, concebe a necessidade de manter laços sociais com a comunidade de acolhimento, como forma de resistir à tentação centrífuga do multiculturalismo.

¹⁷ «[...] a palavra chave é “reciprocidade”: se aceito o meu país de adopção, se o considero como meu, se estimo que faz parte de mim e que eu faço parte dele, e se actuo em conformidade, então tenho direito a criticar todos os seus aspectos; do mesmo modo, se esse país me respeita, se reconhece o que lhe dou, se, a partir de agora, me considera, com as minhas singularidades, parte de si, então tem direito a rejeitar alguns aspectos da minha cultura que poderão ser incompatíveis com o seu modo de vida ou com o espírito das suas instituições» (Maalouf, 1999, 50).

¹⁸ Veja-se Cornel West, 1997; Gilroy, 2007.

¹⁹ Veja-se o estudo de Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1999), acerca das assimetrias do discurso multicultural e as respostas de teóricos como Parekh, Kymlicka e Bhabha, defendendo um liberalismo multicultural que reconheça a contingência do discurso liberal e a validade universal da defesa da dignidade humana.

Bibliografia

APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Univ. Minnesota Press, 1996.

APPIAH, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton U. Press, 2003.

ASSMANN, Aleida e Jan, «Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns», in ASSMANN, Jan-HARTH, Dietrich (eds.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, pp. 11-47.

BAKHTIN, Mikhail, *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press, 2004.

- BECK, Ulrich, *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- BHABHA, Homi, «Ética e Estética do Globalismo: Uma Perspectiva Pós-Colonial», in *A Urgência da Teoria*, Lisboa, Tinta da China, 2007, pp. 5-27.
- BONEU, Mercedes Santiago, «Promover la diversidad», in RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (ed.), *Europa em Mutação. Cidadania. Identidades. Diversidade Cultural*, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 175-199.
- BUBER, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1986.
- BURUMA, Ian, «The Strange Death of Multiculturalism», in *Project-Syndicate*, 2007, <http://www.project-syndicate.org/commentary/buruma2> (consultado em 12.5.2008).
- CANCLINI, Nestor Garcia, *Culturas Híbridas. Estratégias para Entrar y Salir de la Modernidad*, Cidade do México, Planeta, 1993.
- _____, *A Globalização Cultural*, São Paulo, Editora USP, 2005.
- CARNEIRO, Roberto, «Hibridação e Aventura Humana», in *Revista de Comunicação e Cultura*, n.º 1, 2006, pp. 37-56.
- DIAS, Inês Costa, «Francisco Vidal», in *Artáfrica*, http://www.artafrica.info/html/expovirtual/expovirtual_i.php?ide=2 (consultado em 20.7.2008).
- EAGLETON, Terry, *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell, 2000.
- EIBL-EIBESFELDT, I., *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, Munique, Fink, 1975.
- ELIAS, Norbert, *O Processo Civilizacional*, 1.º vol., Lisboa, D. Quixote, 1989.
- GILROY, Paul, *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, Londres, Routledge, 2004.
- _____, «Cultura e Multicultura na Era da Rendição», in *O Estado do Mundo*, Lisboa, Temas e Debates, 2007, pp. 173-204.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Gallimard, 1992.
- _____, *Le bouc émissaire*, Paris, Gallimard, 2000.
- GREENBLATT, Stephen, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago, Chicago U. Press, 1991.
- GROSSBERG, Lawrence, «Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?», in HARTLEY, John-PEARSON, Roberta (eds.), *American Cultural Studies: A Reader*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 114-121.
- HALL, Stuart (ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage, 1997.
- _____, «Identidade Cultural e Diáspora», in *Revista de Comunicação e Cultura*, n.º 1, 2006, pp. 21-37.
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- MAALOUF, Amin, *Identidades Asesinas*, Barcelona, Alianza Editorial, 1999.
- OKIN, Susan Moller, et al., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

- OLIVEIRA E COSTA, João Paulo-LACERDA, Teresa, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa Sécs. XV- XVIII*, Lisboa, ACIME, 2007.
- PAJARES, M., *La inmigración en España*, Barcelona, Icaria, 1999.
- PAREKH, Bikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Macmillan, 2000.
- PIMENTEL, Dulce, «Terra de Migrações», in *Atlas de Portugal*, Lisboa, Instituto Geográfico Português, 2005, pp. 98-103.
- RIBEIRO, António Pinto, *Programa Distância e Proximidade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- RIBEIRO, António Sousa, «A Retórica dos Limites. Notas Sobre o Conceito de Fronteira», in SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *Globalização. Fatalidade ou Utopia?*, Porto, Afrontamento, 2001, pp. 463-488.
- RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (ed.), *Europa em Mutação. Cidadania. Identidades. Diversidade Cultural*, Coimbra, Quarteto, 2003.
- SIMMEL, Georg, *Der Konflikt der Modernen Kultur. Gesamtausgabe Bd. 17*, (ed. Michael Behr, Volkhard Krech, Gert Schmidt), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme. Différence et Démocratie*, Paris, Flammarion, 1992.
- TURNER, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Nova Iorque, Aldine de Gruyter, 1969.
- VAN GENNEP, Arnold, *Os ritos de passagem*, Petrópolis (R. J.), Vozes, 1978.
- WEST, Cornel, «The New Cultural Politics of Difference», in DURING, Simon (ed.), *The Cultural Studies Reader*, Londres, Routledge, 2000, pp. 256-267.
- WIERLACHER, Alois, «Interkulturalität», in WIERLACHER, Alois-BOGNER, Andrea (eds.), *Handbuch interkulturelle Germanistik*, Estugarda, Metzler, 2003, pp. 257-263.