

JOÃO MARIA ANDRÉ

IDENTIDADE(S), MULTICULTURALISMO E GLOBALIZAÇÃO

*Comunicação apresentada no painel
MULTICULTURALISMO, GLOBALIZAÇÃO,
ACTUALIDADE, que integrou o XX Encontro de Filosofia,
A Filosofia na Era da Globalização, que decorreu no
Auditório da Reitoria da Universidade de Coimbra, nos
dias 23 e 24 de Fevereiro de 2006. (N.O.)*

Coimbra

2006

Identidade(s), multiculturalismo e globalização

de João Maria André

0. Começo este conjunto de reflexões sobre “Identidade(s) e multiculturalismo”¹ colocando-me sob a inspiração de um dos autores que nos tem oferecido um dos melhores exemplos de mestiçagem literária na ficção escrita em língua portuguesa. Faço-o não apenas pela beleza do texto escolhido, mas, sobretudo, pelo seu significado filosófico e antropológico. Refiro-me ao escritor moçambicano Mia Couto e, neste caso concreto, ao seu primeiro livro *Vozes Anoitecidas*. Um dos contos, intitulado “Afinal Carlota Gentina não chegou de voar?”, que nos fala das suspeitas de um homem que não sabia se a sua companheira era mulher, ave ou as duas coisas, começa com estas palavras: “Eu somos tristes. Não me engano, digo bem. Ou talvez: nós sou triste? Porque dentro de mim não sou sozinho. Sou muitos. E esses todos disputam minha única vida. Vamos tendo nossas mortes. Mas parto foi só um. Aí, o problema. Por isso, quando conto a minha história me misturo, mulato não de raças, mas de existências.”² Assim escreve Mia Couto, descrevendo, com estas palavras, a situação do homem africano na percepção que tem da sua identidade: “mulato, não de raças, mas de existências”. Mas, “mulatos, não de raças mas de existências” é também o que todos nós somos na aventura do ser e do tempo em que vivemos.

1. O mundo que hoje percorremos e habitamos proporciona-nos uma vivência contraditória da familiaridade e do estranhamento que temos ou não temos com as coisas, as pessoas, as culturas e o seu acontecimento plural no mundo e na história. Ao mesmo tempo que as distâncias se anulam pelas vias electrónicas da comunicação, tornando vizinhos os que tão longe habitam nesta aldeia global, apagam-se as referências doadoras de sentido, que

¹ Este trabalho, corresponde, nos seus traços essenciais, à comunicação apresentada no Encontro de Valadares, sobre “Deus no século XXI e o futuro do Cristianismo”, realizado em Setembro de 2005. Ao mesmo tempo, tomando como ponto de partida o pequeno contributo que publicámos em *Desafios à Igreja de Bento XVI*, Cruz Quebrada, Casa das Letras, 2005, pp. 77-90, e constituindo o seu natural desenvolvimento, retoma literalmente, por isso, em determinados momentos, alguns parágrafos daquele texto. Da versão original a publicar no próximo número da Revista *Igreja e Missão* excluímos apenas as secções que mais se relacionavam com as implicações do multiculturalismo sobre a Igreja e a vivência da Fé.

² Mia COUTO, *Vozes anoitecidas*, Lisboa, Caminho, 1987³, p.85.

permitted outrora desenhar os mapas da nossa orientação e reconhecer no céu infinito estrelas privilegiadas como guias da nossa caminhada. Assim, se a aldeia facilita o (re) conhecimento, a multiplicação ao infinito das estradas, das ruas e das ágoras potencia o desconhecimento e se a globalização parece homogeneizar, tal homogeneização impede a percepção diferenciada da singularidade inalienável do outro e dos outros, sem a qual é impossível o diálogo, que pressupõe sempre a relação entre dois seres em comunicação mas irreduzíveis na sua alteridade. Significa isto que a metáfora de Babel, com que se quis dizer, por um lado, a ambição dos homens, mas, por outro, o seu desencontro, adquire hoje uma dialecticidade interna que a complexifica e nos faz pensar pela densidade da sua actual reescrita: pode dizer-se que, finalmente, a “torre” parece ter sido construída, não numa direcção vertical e num sentido transcendente, para proporcionar o acesso dos homens a Deus, mas sim numa direcção horizontal e num sentido imanente, para universalizar e tornar mais rápida a comunicação dos homens entre si. No entanto, a perda da referência vertical, ao converter a construção numa rede, parece ter transformado a torre em labirinto: este labirinto da Telépolis em que hoje navegamos. Não precisámos, pois, da ira de Deus, para nos trocar as voltas e plurificar as línguas e as culturas. A mesma rede em que nos encontramos é, simultaneamente, a rede dos nossos desencontros, tornando assim reais as ilusões fantásticas de Escher na sua criação de mundos impossíveis e de impossíveis ligações. Significa isto que a nova Babel é feita e desfeita pelo próprio homem, num só e único movimento, aquele movimento em que se faz puzzle, fazendo também o concerto dos fragmentos em que se multiplica.

2. Dois fenómenos, com implicações culturais significativas, têm vindo a marcar as últimas décadas do nosso desenvolvimento económico, político e cultural: a erosão do Estado-Nação, por um lado, e a globalização, por outro. É na intersecção destes dois fenómenos que se situa a realidade do multiculturalismo.

Com a erosão do Estado-Nação (mais visível em Estados marcados há séculos por traços históricos e culturais a que a tradição dava uma certa identidade), é a natureza culturalmente compósita dos Estados que passa a primeiro plano, sendo também o nomadismo dos povos que emerge na fluidez das fronteiras e que dá origem a diferentes configurações da organização do poder político na articulação com os povos e com as circunscrições territoriais

que eles ocupam e em que esse poder se exerce³. Esta dissolução do Estado-Nação, aliada ao fenómeno da globalização, faz com que os países com uma história mais enraizada e com uma identidade mais claramente configurada quer em termos étnicos, quer em termos culturais, quer mesmo em termos religiosos, reencontrem um fenómeno idêntico àquele que outros países de formação mais recente foram encontrando na sua própria constituição: o fenómeno do multiculturalismo. Daí a polissemia desta expressão e a forma como alguns dos seus sentidos marcaram, talvez de uma forma enviesada, a discussão desta problemática no panorama do pensamento contemporâneo. Por isso, não podemos deixar de levantar algumas interrogações sobre o conteúdo deste conceito, com o objectivo de clarificar o seu alcance e equacionar as suas consequências e as suas implicações antropológicas, sociológicas, políticas e também religiosas.

Assim, convém ter em conta que a plurivocidade ou mesmo equivocidade deste conceito se prende, por um lado, com a polissemia do conceito de cultura e, por outro, com os contextos político-sociais de emergência do fenómeno do multiculturalismo e das reivindicações políticas que o acompanham. Quando falamos, neste quadro, da polissemia do conceito de cultura, referimo-nos ao facto de se recorrer a este conceito para referir, por exemplo, múltiplas dimensões de natureza identitária de grupos, povos, etnias, minorias, etc. Entre essas dimensões conta-se, por exemplo, aquilo a que, Will Kymlicka chama “cultura societal”, isto é, “uma cultura que proporciona aos seus membros formas de vida significativas, através de todo o leque de actividades humanas, incluindo a vida social, educativa, religiosa, recreativa e económica, abarcando as esferas pública e privada”, compreendendo “não só memórias ou valores partilhados, mas também instituições e práticas comuns”, com uma certa tendência para a concentração territorial e com base numa língua colectivamente assumida⁴. Mas também se consideram culturas específicas aquelas que proporcionam configurações identitárias a determinados grupos dentro de esferas sociais mais vastas, como é o caso de movimentos feministas, movimentos de homossexuais, movimentos ecológicos, tendências políticas minoritárias, etc... Qualquer uma destas duas grandes regiões de tendências culturais é susceptível de proporcionar diferentes esquemas de respostas ao problema do multiculturalismo, inclusivamente com implicações ao nível dos *curricula* escolares. Tão

³ Cf. Emilio LAMO DE ESPINOSA, “Fronteras culturales”, in Emilio LAMO DE ESPINOSA (Ed.), *Culturas, Estados Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 13-79.

⁴ Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Víctor Viano, Barcelona, Paidós, 1996, p. 112.

importante como esta polissemia do conceito de cultura para a definição do que se entende por multiculturalismo e para o equacionamento das respostas a dar a esse fenómeno é o contexto sócio-político que rodeia a emergência desta problemática e os principais ensaios de resposta às questões que suscita. Assim, só para citarmos alguns casos, não deixa de ser importante a distinção entre o caso canadiano, que constitui uma das principais matrizes para entender as respostas de autores como Charles Taylor ou Will Kymlicka, e em que o fenómeno da multiplicidade de culturas parte da coexistência de três grupos nacionais distintos, ingleses franceses e aborígenes, e o caso dos Estados Unidos, que conta, por um lado, com diversas minorias nacionais incorporadas naquele país mediante a conquista ou a colonização, entre as quais se situam os índios americanos, os porto-riquenhos, os descendentes de mexicanos, nativos havaianos, etc, mas que conta também, por outro lado, com grupos de imigrantes provenientes, entre outros países, de Inglaterra, da Irlanda e da Itália e que constituem comunidades extremamente fortes no seio do Estado Americano. Isto para já não referirmos, ainda no continente americano, mas agora mais ao sul, o caso de países como o México, o Brasil, a Argentina ou a Colômbia que se vêem confrontados com outros níveis bastante distintos de multiculturalidade. Mas se ultrapassarmos as décadas de setenta e oitenta que assistiram às primeiras reflexões mais sistematizadas sobre o fenómeno do multiculturalismo do lado de lá do Atlântico e nos detivermos em fenómenos mais recentes susceptíveis de serem cobertos pela mesma designação no chamado “velho continente”, encontramos não só a problemática da convivência com os árabes, no sul de Espanha, por exemplo, ou mesmo em França, decorrente da situação pós-colonial, mas também novas situações provocadas pelas correntes migratórias do sul (países africanos) para o norte (Europa) ou do leste (países da antiga União Soviética, como a Ucrânia, a Rússia ou a Croácia) para o oeste, num movimento que atinge inclusivamente o nosso próprio país tanto no litoral como no interior. Vemos, assim, como são diferentes as realidades concretas cobertas pela noção de multiculturalidade, mas vemos também como, na maior parte dos casos, se lhes procura responder a partir de uma inspiração liberal, que assume diversas figuras como aquelas que encontramos em autores como Charles Taylor, Will Kymlicka ou Giovanni Sartori. O primeiro, inflectindo o liberalismo na linha do que designa “política de reconhecimento”, sacrifica, de algum modo, a neutralidade do Estado em ordem a uma salvaguarda de culturas minoritárias que facilmente se veriam assimiladas ou dissolvidas numa luta concorrencial com outras culturas maioritárias e com mecanismos de dominação que lhes facilitam o respectivo desenvolvimento, expansão e

triunfo. Neste quadro, a igualdade das culturas implica uma diferenciação no seu tratamento pelo próprio Estado em ordem à salvaguarda e protecção das culturas minoritárias⁵. O segundo, tomando como ponto de partida a sua definição de “cultura societal” e a diferenciação dos vários tipos de pluralismo cultural de acordo com a respectiva origem, estabelece uma clara distinção entre Estados Multinacionais e Estados Poliétnicos, com base na articulação entre “Cultura”, “Estado”, “Nação” e “Etnia”, em que, no conceito de cidadania multicultural, os primeiros implicam a tradução jurídica das origens multinacionais do próprio Estado e, por isso, a salvaguarda dos direitos das culturas nacionais à respectiva preservação e afirmação identitária, o que pode passar pelo próprio direito ao auto-governo, e nos segundos seria apenas garantido o direito ao exercício de uma cidadania diferenciada no quadro dos chamados direitos poliétnicos ou dos direitos especiais de representação, numa cuidada articulação entre direitos individuais e direitos colectivos, com as respectivas “restrições internas” e “protecções externas”⁶. Finalmente, Giovanni Sartori vê não só uma clara descontinuidade, mas sobretudo uma profunda contraposição entre um são pluralismo e os projectos de multiculturalismo que acha desenhados por qualquer um destes, quer por “a política de reconhecimento” contrariar o tratamento igualitário das culturas que deveria estar na base de uma política verdadeira e genuinamente liberal, quer, sobretudo, por favorecer tendências insulares e isolacionistas que contrariam a interacção cultural inerente a todo o verdadeiro e autêntico pluralismo⁷. Afirma, assim, que “a política de reconhecimento não se limita a “reconhecer”: na realidade, fabrica e multiplica as diferenças, metendo-as na cabeça”, acrescentando que “a política do reconhecimento não só transforma em reais identidades potenciais, mas dedica-se também a isolá-las como num gueto e a encerrá-las em si mesmas”⁸. Claro que estes não são os únicos tipos de resposta à realidade da multiplicidade de culturas que caracteriza as sociedades contemporâneas. Andrea Semprini organiza em quatro tipos os diferentes modelos para pensar e articular o multiculturalismo, tomando sobretudo como ponto de referência a forma como cada um deles equaciona a articulação do poder do estado e da sua coesão com a distinção entre a esfera pública e a esfera privada, caracterizando assim “o modelo liberal clássico”, “o modelo

⁵ Cf. Charles TAYLOR, “A política de Reconhecimento”, in Charles TAYLOR *et alii*, *Multiculturalismo. Examinando a política de reconhecimento*, trad. de Marta Machado, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, pp. 45-94.

⁶ Cf. Will KYMLICKA, *op. cit.*, esp. pp. 25-76.

⁷ Giovanni SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Buenos Aires, Taurus, 2001.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 89.

liberal multicultural”, “o modelo multicultural maximalista” e o modelo, mais explicitamente económico, do “corporate multiculturalism”⁹.

Com base nesta primeira entrada no debate do multiculturalismo seja-nos permitido formular desde já duas ou três observações críticas.

Em primeiro lugar, é necessário distinguir o multiculturalismo como fenómeno do multiculturalismo como projecto ou até mesmo como ideologia, ou por outras palavras, o multiculturalismo na sua acepção descritiva e o multiculturalismo na sua acepção projectiva, prescritiva ou normativa¹⁰. O multiculturalismo como fenómeno, ao qual, para evitar confusões, talvez fosse preferível chamar simplesmente multiculturalidade, coloca-nos perante a realidade da multiplicidade cultural que caracteriza as sociedades em que vivemos. O que significa que é um facto, relativamente ao qual não há que ser pró ou contra, mas aceitá-lo na sua inevitabilidade. O que acontece é que perante esse facto são ensaiadas múltiplas respostas, cobertas também pelo termo “multiculturalismo”, as quais mobilizam projectos diferentes de relação com os outros, na sua alteridade e na sua singularidade, que designações como “cidadania multicultural”, “cidadania diferenciada”, “políticas de reconhecimento”, “colonização”, “assimilação”, “integração” ou “pluralismo multiétnico” acabam por caracterizar a seu modo, mas que mobilizam também conceitos como multiculturalismo emancipatório que se concretizam em estratégias de resistência à assimilação e a todo e qualquer tipo de etnocentrismo, como aquelas que são avançadas por João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos¹¹, e que mobilizam ainda outros projectos que os conceitos de “interculturalidade”, “diálogo intercultural” ou “mestiçagem” repensam por outras vias.

Em segundo lugar, é indispensável ter em conta que toda esta discussão da problemática do multiculturalismo, que acabámos de resumir, se situa claramente num plano jurídico-político e tem fundamentalmente como objectivo ensaiar respostas às questões suscitadas pela existência de minorias no seio de sociedades mais vastas e englobantes, tendo em conta disparidades ou fracturas nas formas de ver o mundo, de agir com sentido e de

⁹ Andrea SEMPRINI, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 1997, pp. 97-104.

¹⁰ Cf. Boaventura de Sousa SANTOS e João Arriscado NUNES, “Introdução” a Boaventura de Sousa SANTOS (Org.) — *Reconhecer para Libertar. Os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, pp. 26-34. Nesta secção do respectivo texto, intitulada “multiculturalismo: um conceito contestado”, os autores, além de recensarem estes dois tipos de acepção de multiculturalismo, referem e analisam alguns dos argumentos pelos quais o conceito de multiculturalismo tem vindo a ser problematizado por certos autores.

¹¹ *Idem, ibidem*. 34-44.

expressar em crenças, valores, gestos, linguagens, memórias e objectos essa relação com o mundo, com os outros e com o próprio grupo ou os próprios grupos em que se definem as pertenças identitárias. Nesse chão jurídico-político, esta discussão permite equacionar a questão dos direitos e dos deveres dos grupos e respectivos membros aos quais é possível aplicar o conceito de cultura pressuposto, como permite também não iludir (embora este tópico nem sempre seja respeitado) as relações de poder que se jogam no confronto de culturas, frequentemente caracterizadas por processos de domínio, exploração e violação, não apenas na esfera dos pensamentos, das ideias e dos bens culturais, mas também sob o ponto de vista físico, económico, militar e político.

Finalmente e em terceiro lugar, reconhecendo embora alguns dos méritos já referidos que todo este equacionamento proporcionou, sobretudo nos anos oitenta e noventa, ao debate sobre as implicações da vivência numa sociedade marcada pela pluralidade de culturas, não podemos deixar de denunciar algumas insuficiências inerentes a estes tipos de posicionamentos e ao conceito de cultura neles pressuposto, mais evidentes nos projectos multiculturalistas formulados a partir de uma matriz liberal, mas de que mesmo outros projectos de natureza mais libertadora e emancipatória não deixam também de acusar alguns vestígios. Fazemo-lo por razões antropológico-filosóficas, por um lado, mas também, por outro lado, por motivos que se prendem com o contexto histórico que, na actualidade, caracteriza a complexidade das relações culturais e das marcas identitárias com que indivíduos, grupos, povos e etnias assumem as suas relações de pertença e os seus gestos de inscrição no mundo. Em termos antropológico-filosóficos, surpreendemos em todos estes debates sobre o multiculturalismo uma concepção demasiado estática, fixista, essencialista e substancialista de cultura¹². Tratando-se de estabelecer as relações entre grupo e cultura, insinuam-se na definição de cultura algumas características que o grupo, como *sujeito de cultura* lhe proporciona e que, de uma forma mais ou menos inconsciente ou velada, acaba por encontrar na noção aristotélica de *hypokeimenon* a sua inspiração. “Acervo de bens”, “conjunto de crenças”, “pautas de valores”, “património acumulado” são expressões a que frequentemente se recorre para definir o que é a cultura de um povo, de uma minoria, de um grupo social. Não

¹² Sobre a necessidade de ultrapassar esse conceito demasiado estático e fixista de cultura em contextos de educação intercultural cf. F. Javier GARCÍA CASTAÑO, Rafael A. PULIDO MOYANO e Angel MONTES DEL CASTILLO, “La educación multicultural y el concepto de cultura”, in F. Javier GARCÍA CASTAÑO, y Antolín GRANADOS MARTÍNEZ, (Eds.) — *Lecturas para educación intercultural*. Madrid, Editorial Trotta, 1999.pp. 47-80.

é difícil passar dessas expressões para afirmações do tipo: a cultura é aquilo que define a essência de um povo ou de um grupo étnico, sendo os seus traços identitários o que dá substancialidade a esse povo ou a esse grupo. Se esta “contaminação” de “cultura” pelas características da substância faz com que se tenha dificuldade em lidar com a dimensão temporal da mudança tornando problemática a sua articulação com as respectivas transformações históricas, torna também problemática a sua permeabilidade à categoria de relação, dificultando assim a conceptualização de fenómenos de interacção cultural inerentes àquilo a que chamamos interculturalidade. Mas ao mesmo tempo que a aproximação da noção aristotélica de *hypokeimenon* reforça os traços fixistas do conceito de cultura, o seu cruzamento latente com a noção hegeliana de *Volksgeist*, “espírito do povo”, impregna esse conceito de um certo idealismo bastante perceptível em muitas identificações da cultura com os chamados “produtos espirituais” de um povo ou de uma sociedade num processo conducente ao fenómeno de “intimização das culturas” e ao esquecimento do seu chão físico e concreto de desenvolvimento, do território de que carecem para a sua vida, respiração e crescimento¹³. O reconhecimento destas insuficiências do conceito de cultura leva-nos a reclamar, para o seu repensamento, uma dimensão simultaneamente dinâmica e ecológica, em que o que se é culturalmente é sempre um “entre” que faz ponte entre o que se foi e o que se será, mas que simultaneamente faz a ponte entre o que se é e o que os outros são e entre o que os outros são em nós e o que nós somos nos outros, entendendo este ser também nas suas encarnações concretas, corpóreas e materiais inerentes ao conceito de “mundo cultural”.

Mas se são estas as insuficiências inerentes ao conceito de cultura pressuposto em alguns posicionamentos sobre o multiculturalismo, elas vêm-se notavelmente confirmadas quando recontextualizamos na actualidade o fenómeno da multiplicidade das culturas. Ao fazê-lo, movimentamo-nos num espaço em que se opera o cruzamento do fenómeno de erosão do Estado-Nação que até agora motivou o nosso repensamento do multiculturalismo, com o fenómeno da globalização que introduz características novas e específicas na vivência actual do pluralismo cultural.

Naturalmente que o fenómeno da superação da localização pela ampliação das coordenadas espaciais que inscreve acontecimentos localizados numa dinâmica muito mais vasta, não é novo. A sua história prende-se com a história da constituição do que se poderia

¹³ Cf., a este propósito, João Maria ANDRÉ, *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens em tempos de globalização*. Coimbra, Ariadne Editora, 2005, pp. 113-114.

chamar, na sequência de Wallerstein¹⁴, a constituição do sistema-mundo e que E. Dussel¹⁵, aprofundando e radicalizando as categorias deste autor e a ampliação que lhes faz Gunder Frank, sequencia em quatro estádios distintos: o estádio Mesopotâmia-Egipto (em que começa historicamente a originar-se o sistema que hoje se globaliza, sendo conveniente não esquecer que é o próprio Platão, no *Fedro*, que atribui aos egípcios as origens de aspectos cruciais da nossa civilização¹⁶; o estádio das culturas do cavalo e do ferro e em que se incluem os movimentos de conexão do sistema, desde a China e a Índia e desde os Medos e os Persas na Mesopotâmia, os Hititas na Turquia, os Gregos e os Latinos no Mediterrâneo, até aos Germanos no Norte da Europa; 3º o estádio de Bizâncio a Bagdad, em que o centro não é de maneira nenhuma a Europa, aparecendo a cultura muçulmana como uma das grandes herdeiras e como uma das principais pontes com a cultura grega; e, finalmente, o sistema-mundo que tem a Europa como centro e que se desenvolve sucessivamente com a primeira Modernidade, cujo centro está na Península Ibérica, com a segunda modernidade, em que a Europa do Norte substitui as potências imperiais ibéricas, com o capitalismo industrial, sob a hegemonia inglesa e com o capitalismo transnacional sob a hegemonia norte-americana, nomeadamente depois de 1945. É sobretudo com estes dois últimos momentos do capitalismo que se deve articular o fenómeno que hoje designamos com o termo “globalização”, tornado possível, como assinalou Jean-Pierre Warnier¹⁷, através de três revoluções sucessivas que tiveram o seu grande impacto nas tecnologias dos transportes e nas tecnologias das comunicações: a revolução do vapor, a revolução da electricidade e a revolução da informática.

Mas, se não se pode desligar o fenómeno desta sua contextualização histórica, não se pode confundir também a “globalização” que marca a vida económica, cultural e política contemporânea com os momentos anteriores que a prepararam, tal como não se podem confundir movimentos e realidades distintas que, mesmo hoje, se prendem com esta passagem do local ao global. Aliás, mesmo agora, quando falamos do fenómeno da globalização

¹⁴ Cf. I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, New York, Academic Press, 1989, 3 vols.

¹⁵ Cf. E. DUSSEL, *Ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2002^a, pp. 24-86. Uma síntese desta apresentação pode também encontrar-se em *Idem*, “La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la Ética de la Liberación”, in: Raúl FORNET BETANCOURT (Ed.), *Culturas y Poder, Interacción y Asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2003, pp. 113-119.

¹⁶ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 274 d.

¹⁷ Cf. Jean-Pierre WARNIER, *A mundialização da cultura*, trad. de L. F. Sarmiento, Lisboa, Editorial Notícias, 2002^a, pp. 35-43.

deveríamos, de uma forma mais adequada, falar dos fenómenos da globalização ou, melhor ainda, dos fenómenos das globalizações. Com efeito, a palavra entrou numa inflação tal que a caracterização que dela faz Giddens, como “a intensificação de relações sociais mundiais que unem localidades distantes de tal modo que os acontecimentos locais são condicionados por eventos que acontecem a muitas milhas de distância e vice-versa”¹⁸ ou mesmo a que apresenta U. Teusch, definindo-a como “a relativização dos limites, na medida em que esta relativização assume dimensões globais (ou potencial e tendencialmente globais) ou então se realiza num contexto global”¹⁹, acabam por dizer relativamente pouco de um conjunto de fenómenos que em si mesmo é tão complexo, plural e contraditório. Quando Boaventura de Sousa Santos a define como “conjuntos de relações sociais que se traduzem na intensificação das interações transnacionais, sejam elas práticas interestatais, práticas capitalistas globais ou práticas sociais e culturais transnacionais”²⁰, permite que se tenham em conta na análise deste processo as múltiplas dimensões que o caracterizam (económica, social, política e cultural, a que se poderia acrescentar, com Giddens, a dimensão militar²¹, e entre as quais se poderiam ainda isolar, pela sua especificidade e consequências, não só a dimensão ecológica, mas também a dimensão informática, de acordo com as análises de M. Castells²²). Mas tal definição permite, sobretudo, que se vejam os diversos rostos da globalização, como a chamada globalização de rapina, em que se traduz a globalização neoliberal, e a chamada globalização da solidariedade, de que dão testemunho os movimentos de aproximação dos homens nas suas lutas pelo reconhecimento dos seus direitos e pela emancipação ou nos seus esforços por inventar novas formas ecoéticas de o homem se situar no mundo e dele fazer a sua casa²³. Em convergência com esta distinção, fala-nos também Boaventura de Sousa Santos das diversas figuras de

¹⁸ Anthony GIDDENS, *Consecuencias de la Modernidad*, trad. de Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 67-68.

¹⁹ Ulrich TEUSCH, *Was ist Globalisierung?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 86.

²⁰ Boaventura de Sousa SANTOS, “Os processos da globalização”. In: Boaventura de Sousa SANTOS, (Org.) — *Globalização: Fatalidade ou utopia?* Porto, Edições Afrontamento, 2001, p. 90.

²¹ Cf. Anthony GIDDENS, *op. cit.*, pp. 76-77.

²² Cf. M. CASTELLS, na sua obra em três volumes *La era de la información*, com especial destaque, neste caso, para o 1º volume intitulado *La sociedad red*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001^{3º}.

²³ Sobre estas duas faces da globalização, cf. Miguel Baptista PEREIRA, “Alteridade, linguagem e globalização”, *Revista Filosófica de Coimbra*, XII(23) 2003, pp. 3-37.

globalização hegemónica e de uma pluralidade de caminhos para a globalização contra-hegemónica²⁴ e, para evitar a equívocidade dos termos, começa a instaurar-se uma distinção, sobretudo no quadro da língua francesa, entre o termo globalização (para designar sobretudo a globalização neoliberal económica com todas as suas consequências técnicas e as suas implicações homogeneizadoras) e o termo mundialização (mais adequado para exprimir as novas relações de solidariedade entre os homens à escala planetária e as formas de política e cultura cosmopolitas que através delas se desenvolvem).

Mas o contexto em que convocamos para esta reflexão o fenómeno da globalização é o de uma reflexão sobre identidade, identidades e multiculturalismo e o que é certo é que, apesar da sua pré-história e da sua história, as características com que tal fenómeno hoje se apresenta e as implicações que tem sobre a esfera cultural marcam com novos traços o fenómeno da multiculturalidade e contribuem também para sublinhar as insuficiências do conceito de cultura com que muitas concepções de multiculturalismo, entre as quais algumas das que invocámos, têm vindo a laborar.

Com efeito, quer no que se refere às implicações culturais da globalização neoliberal, quer no que se refere às consequências dos movimentos alternativos de solidariedade entre povos e culturas da globalização anti-hegemónica, quer se tenham em conta o impacto dos fluxos comunicacionais na nova telépolis em que vivemos, o que se acentua é o movimento, a circulação, a transformação e o devir. Ao lado de tendências homogeneizadoras ao nível do vestuário, da alimentação, da música ou do cinema, com a sua vocação uniformizadora, verificam-se também tendências diferenciadoras através de formas múltiplas de assimilação, miscigenação e cruzamento cultural, sendo, por isso, tão inadequado considerar que a globalização só promove a homogeneização quanto considerar que não interfere com as culturas sociais a partir das quais se definem os conceitos de nação, comunidades regionais ou locais, idiosincrasias linguísticas ou configurações étnicas²⁵. Por um lado, todas as culturas locais, que permitiam e facilitavam as afirmações de grupo, estão em contínua transformação através da incorporação de elementos em circulação à escala planetária; por outro lado, cada pequeno grupo ou cada indivíduo, numa escala micro-sociológica, assimila, à sua maneira, os sentidos culturais em circulação fazendo do seu tecido cultural um manto de Arlequim²⁶ mais ou

²⁴ Cf. Boaventura Sousa SANTOS, “Os processos da globalização”, pp. 77-80.

²⁵ Cf., a este propósito, Jean-Pierre WARNIER, *op. cit.*, pp. 91-103.

²⁶ Recorremos aqui à sugestiva metáfora de Michel SERRES, em *Le tiers-instruit*, Paris, Éditions François Bourin, 1991, pp. 11-17.

menos distinto e diferenciado dos mantos que constituem a pele de todos os outros com quem se cruza, em proximidade ou à distância, e com quem comunica à velocidade da luz. Como refere Abadallah-Pretceille, “as culturas são tomadas actualmente numa tensão entre, por um lado, a dobra (“repli”) e o fechamento, e, por outro lado, a abertura e a mestiçagem. Tal tensão”, prossegue a mesma autora, “traduz-se em duas lógicas sociais e políticas contraditórias, que se desenvolvem concomitantemente: um recurso a todas as formas de dobras culturais (integristas, etnismos, regionalismos exacerbados, culturalismos...) e um desenvolvimento de diferentes formas de polimorfismo cultural, de ‘pluralidade’ (...) de ‘barroco cultural”²⁷. É por todos esses motivos que uma concepção demasiado estática, estrutural e monolítica de cultura não saberá dar conta nem da dinâmica multicultural das sociedades contemporâneas, nem dos tipos de diálogo que essa dinâmica postula e das implicações que tem para a definição das nossas identidades.

O que está aqui em causa é o contraponto entre uma concepção fixista e uma concepção acontecimental, entre uma concepção estrutural e uma concepção diacrónica, entre uma concepção monolítica e uma concepção dialogante, das nossas definições culturais. Amin Maalouf, romancista e jornalista libanês a residir em França há muitos anos, traduz esta diferença na contraposição de duas metáforas bem elucidativas de duas formas distintas de conceber a aventura que é a identidade cultural dos homens e dos povos: a raiz e a árvore, por um lado, e as estradas, por outro. Diz ele: “As árvores têm de se resignar, precisam das suas raízes; os homens não. Respiramos a luz, cobiamos o céu e quando nos metemos na terra é para apodrecer. A seiva do solo não nos sobe pelos pés em direcção à cabeça, os pés só nos servem para andar. Para nós, só as estradas contam. São elas que nos guiam — da pobreza à riqueza ou a outra pobreza, da servidão à liberdade ou à morte violenta. Elas fazem-nos promessas, levam-nos, empurram-nos e depois abandonam-nos. E então morremos, tal como nascemos, à beira de uma estrada que não escolhemos.” E conclui: “Ao contrário das árvores, as estradas não surgem da terra, ao acaso das sementes. Tal como nós, têm uma origem. Origem ilusória, já que uma estrada nunca tem um verdadeiro começo; antes da primeira curva, lá para trás, já havia outra curva e ainda outra. Origem inatingível, pois que a cada encruzilhada se juntam outras estradas, que vêm de outras origens. Se tivéssemos que contar todas estas estradas confluentes, daríamos cem vezes a volta à Terra.”²⁸

²⁷ Martine, ABDALLAH-PRETCEILLE, *L'éducation interculturelle*. Paris, PUF, 1999, p. 13.

²⁸ Amin MAALOUF, *Origens*, trad. de Cláudia Ramos e Artur Ramos, Algés, Difel, 2005³, p. 9.

Amin Maalouf remete-nos aqui para uma noção de “identidade-em-viagem” como a de um “passageiro em trânsito”, que implica, no fundo, uma concepção itinerante de cultura, que não está longe da concepção de cultura como fluxo ou como cruzamento de paisagens, que Arjun Appadurai desenvolve no seu livro traduzido para português com o título *Dimensões culturais da globalização*²⁹. Aí, depois de denunciar a ilusão que a substantivação da cultura pode comportar, afirma a sua predilecção pelo seu carácter adjectivante (“se cultura, como substantivo”, diz, “parece suscitar a associação com uma qualquer substância de um modo que esconde mais do que revela, *cultural*, o adjectivo, transporta-nos para um reino de diferenças, contrastes e comparações bem mais útil”³⁰) e reclama a distinção e o cruzamento de cinco dimensões de fluxos culturais globais para caracterizar a diversidade de paisagens culturais que se vão gerando e transformando no mundo global em que vivemos (etnopaisagens, mediapaisagens, tecnopaisagens, fiandopaisagens e ideopaisagens), e que dão lugar aos “mundos culturais” a que chama “mundos imaginados” e que define como “os múltiplos universos que são constituídos por imaginações historicamente situadas de pessoas e grupos espalhados pelo globo”³¹.

3. Ultrapassadas as concepções fixistas e essencialistas de cultura pela dinâmica da sua génese e das suas transformações, reencontramos no âmago do diálogo intercultural o fenómeno da mestiçagem, não já como característica de tipos especiais, casos marginais ou momentos excepcionais da história das relações entre povos, etnias, culturas ou religiões, mas como tradução do que efectivamente são, no mais profundo de si, as pessoas, os povos, as culturas e, porque não dizê-lo também, as religiões. Todos somos mestiços e é no labirinto mais profundo das nossas mestiçagens que se geram as nossas opções, que se estruturam os nossos valores, que se formam e transformam as culturas e que cintilam as constelações das nossas crenças.

Mestiçagem é, no entanto, também ele, um conceito que não pode ser assumido ingenuamente, sem a consciência dos problemas que levanta e dos projectos, também eles contraditórios, a que pode dar cobertura. Na nossa linguagem quotidiana, é frequente traduzir-

²⁹ Cf. Arjun APPADURAI, *Dimensões culturais da globalização. A modernidade sem peias*, trad. de Telma Costa, Lisboa, Teorema, 2004.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 26.

³¹ *Idem, ibidem*, pp. 50-51.

se a acção da mestiçagem por verbos como “juntar, misturar, urdir, cruzar, encaixar, sobrepor, justapor, interpor, imbricar, colar ou fundir”³², o que mostra o carácter vago e impreciso deste conceito. Por outro lado, se recorrermos ao dicionário, verificamos que o seu chão originário é o da biologia, na medida em que mestiçagem significa, em primeiro lugar, “cruzamento de pessoas de raças e culturas diferentes”, significando também, por analogia, “acção de cruzar ou misturar elementos de diferentes origens”³³. A transposição do conceito da Biologia para a Antropologia, a Linguística, a Filosofia, a Estética e até mesmo para a Epistemologia não é, pois, feita sem riscos, de que há que tomar a devida consciência, introduzindo no seu uso as necessárias cautelas, sendo um dos maiores perigos a tentação de definir mestiçagem a partir do conceito de puro³⁴, que assim introduziria uma perversa valoração de natureza maniqueísta, que faria do “puro” o “bom” e do “mestiço” o “impuro” ou o “contaminado” distorcendo estereotipadamente a apreciação da realidade que é sempre movimento, devir e, por isso mesmo, cruzamento.

Mestiçagem é, no sentido mais profundo deste conceito, o que poderíamos considerar a consciência e a tradução de uma metafísica da finitude porque é a experiência do ser lapso e carente que só se realiza num processo infinito de encontro com os outros. Por isso, como dizem Alexis Nouss e Francois Laplantine, no prefácio do seu excelente dicionário sobre “Mestiçagens”, “a mestiçagem é um pensamento — e, em primeiro lugar, uma experiência — da desapropriação, da ausência e da incerteza que pode brotar de um encontro”, o que traduz “uma condição muitas vezes dolorosa” de “afastamento do que se é” para mergulhar no futuro imprevisível do mistério do outro e dos outros³⁵. Mestiço é um tecido, o que supõe criação, assimilação, elaboração a partir de fios ou materiais diferentes. E, todavia, não é um tecido plenamente conseguido (apesar de o *métis* francês ser, tanto quanto sabemos, uma importação do *mestiço* português e do *mestizo* castelhano, a cunhagem da palavra francesa *métissage* acaba por incorporar no prefixo *mé* a mesma incompletude e o mesmo sentido de insuficiência que esse prefixo empresta à palavra *méconnaissance* que, não sendo integralmente traduzível pela palavra ignorância ou não conhecimento, remete no entanto para uma certa desadequação ou incumprimento do conhecimento). Assim, mestiçagem não é a fusão total dos fios com que

³² Cf. Serge GRUZINSKI, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 36.

³³ Cf. ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, 2º vol., Lisboa, Editorial Verbo, 2001, p. 2450.

³⁴ Cf. Serge GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 36.

³⁵ Cf. Francois LAPLANTINE e Alexis NOUSS, *Métissages*, Paris, Éditions Pauvert, 2001, p. 7.

se tece, nem é a sua separação total: está a meio-caminho entre o ser e o não ser. A condição do mestiço, seja ele a pessoa, o pensamento, a cultura ou a arte, é sempre uma condição de algo em movimento, sendo o nomadismo e a metamorfose os seus símbolos privilegiados e a desapropriação, como mediação entre a familiaridade e o estranhamento, o seu estado natural. O mestiço é como o *Eros* de Diotima, no *Banquete* de Platão, sempre a caminho, porque sempre carente. A mestiçagem não é a experiência do uno nem a experiência do múltiplo, mas a experiência do entre-espaço e do entre-tempo que medeia o uno e o múltiplo sem reduzir um ao outro; a mestiçagem não é a experiência da razão nem a experiência da paixão mas a dos fios infinitos do seu cruzamento, e não é também a experiência da razão pura científica nem a experiência da razão sensível artística, mas a do seu enleamento sempre incompleto e aberto a novas invenções. Mestiço é, como diz Michel Serres, “o terceiro-instruído que deve a sua criação, a sua instrução e a sua educação, afinal a sua geração, à razão, sol brilhante que preside aos saberes científicos, bem como à segunda razão, a *mesma decerto*, mais ardente no segundo foco, que não vem apenas do que pensamos, mas do que sofremos. Esta razão não se aprende sem as culturas, os mitos, as artes, as religiões, os contos e os contratos.” “O terceiro-instruído”, conclui este autor, “é, assim gerado pela ciência e pela piedade.”³⁶ Por sua vez, Serge Gruzinski, no seu curioso estudo dedicado ao pensamento mestiço, considera como central na definição da mestiçagem a categoria de “espaço intermédio”, “in between”, que o pensamento atravessado pela atracção do monolitismo tende frequentemente a esquecer. Tanto no processo de colonização do chamado “Novo Mundo”, como, mais recentemente, na Alemanha de 1945 que Lars von Trier apresenta no seu filme “Europa”, ou em Berlim de 1992 quando se dá a queda do Muro, aquilo com que nos vemos confrontados é com espaços intermédios de gestação de qualquer coisa que não é uma mera soma dos espaços que lhe são contíguos³⁷. Condição de mestiço é, pois, a condição do ser de fronteira, mas fronteira entendida nos seus três sentidos determinantes: fronteira é o que separa, mas é também o que faz a ponte e é ainda, o habitat de que muitos fazem a sua morada. É por isso que viver na fronteira é simultaneamente transgredir a fronteira, o que faz dos mestiços fronteiriços (sobretudo dos “novos mestiços fronteiriços”) seres profundamente criadores e inventivos que, na debilidade das hierarquias e na fluidez das relações sociais, lançam projectos e utopias em que novas identidades, ou melhor, novas figuras de identidade, se desenham num movimento

³⁶ Cf. Michel SERRES, *op. cit.*, p. 117.

³⁷ Cf. Serge GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 42-45.

de criação permanente. É nesta direcção que se orientam as reflexões de António Sousa Ribeiro num interessante texto dedicado à noção de fronteira. Aí, depois de associar a noção de fronteira à noção de mestiçagem, diz o autor: “É patente que uma conceptualização da metáfora da fronteira nos termos que tenho vindo a sintetizar a reinterpreta num sentido que rompe inapelavelmente com uma das conotações que lhe estão mais intimamente associadas: a noção de que a ‘linha’ de fronteira define rigidamente uma binaridade entre um dentro e um fora, o totalmente familiar e o inteiramente estranho, não consentindo assim qualquer modo de mediação ou de articulação. No inverso, teríamos a ideia de que a fronteira é um *medium* de comunicação, o espaço habitável em que o eu e o outro encontram uma possibilidade de partilha e, assim, a possibilidade de dar origem a novas configurações da identidade.”³⁸

É esta densidade reconhecida ao conceito de mestiçagem por alguns dos pensadores que acabámos de citar que torna problemática a sua articulação com o multiculturalismo, entendido na sua dimensão projectiva ou normativa. François Laplantine e Alexis Nouss, num pequeno livro já traduzido para português, não hesitam em afirmar: “Quanto ao multiculturalismo (o *political correctness* norte-americano, a reivindicação do direito das minorias e das ‘comunidades étnicas’, a apologia do pluralismo terapêutico...), ele é exactamente o contrário da mestiçagem. Funda-se na coabitação e na coexistência de grupos separados e justapostos, firmemente virados para um passado que convém proteger do encontro com os outros.”³⁹.

Acontece, no entanto, que, se de mestiçagens só se pode falar no plural, nem todos os tipos de mestiçagem correspondem ao exercício da liberdade, da criação, do aprofundamento e da autenticidade na construção de si próprio. Um olhar sobre a História, sobre a nossa história e sobre a história dos outros, permite-nos perceber que houve mestiçagens que foram impostas pelo fogo, pelo chicote, pelas correntes e pela violação. Houve mestiçagens resultantes da exploração, ao serviço da ideologia de impérios coloniais, tantas vezes construídos em nome da cruz, do hissope e da evangelização. Tal como agora há mestiçagens que mais não são do que um hibridismo epidérmico ora pintado com as cores da *Levis* e da *Benetton*, ora alimentado com o *fast food* das multinacionais dos *hamburgers* e das *pizzas* ítalo-americanas. Há, enfim, mestiçagens que se fazem e desfazem à mesma velocidade com que se circula na *world wide*

³⁸ António Sousa RIBEIRO, “A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira”, in Boaventura de Sousa SANTOS (Org.), *Globalização, fatalidade ou utopia?*, p. 471.

³⁹ François LAPLANTINE e Alexis NOUSS, *A mestiçagem*, trad. de Ana Cristina Leonardo. Lisboa, Instituto Piaget, 2002, p. 75.

web (www). As mestiçagens da globalização hegemónica neoliberal mais não são que o resultado de outras tantas formas de dominação, aculturação e colonização que repetem, por outros meios mais sofisticados, as mestiçagens forçadas daquele momento da globalização de que portugueses e espanhóis foram protagonistas nos séculos XV e XVI. E como são diferentes delas as mestiçagens queridas e assumidas, estruturadas no diálogo, na hospedagem e na solidariedade, na vivência dinâmica e partilhada da própria autenticidade!... Se não podemos contornar a diferença entre mestiçagens à superfície e mestiçagens em profundidade, não podemos ignorar as mestiçagens em profundidade em que todo o nosso ser é mobilizado na relação com o outro na aprendizagem da sua cultura, na assimilação das suas diferenças e na gratuidade do dom!...

4. O problema que o fenómeno da mestiçagem coloca é, justamente, o problema da identidade. Se a articulação entre identidade e diferença foi, ao longo dos séculos, um dos temas recorrentes do pensamento ocidental, a categoria de mestiçagem põe, antes de mais nada, em causa a adequação desse par de conceitos, pelo menos na sua contraposição linear e simplista, para traduzir o modo como somos e como nos sentimos ser. Habitúamo-nos demasiado a estabelecer a demarcação entre o idêntico e o diferente tanto no que se refere à sua relação com a unidade, como no que se refere à sua relação com o tempo. Resultou dessa tendência do pensamento ocidental, por um lado, a equação entre identidade e unidade e, por outro lado, a identificação entre identidade e permanência ou estabilidade. Neste contexto, o conceito de identidade deixou-se também contaminar pelo conceito de substância, tal como aconteceu com o conceito de cultura, definindo-se no contexto de uma circularidade de sentido entre substância cultura e identidade e a partir de uma perspectiva autocêntrica que, mesmo quando entende a identificação como processo, postula sobretudo um movimento autotrópico. Torna-se assim difícil, neste horizonte conceptual, equacionar as implicações profundas da multiculturalidade e o significado subversivo das mestiçagens decorrentes das diversas globalizações, bem como as exigências internas de um autêntico diálogo intercultural.

A superação deste horizonte implica uma perspectiva heterotrópica do processo identitário, assumindo que a identidade se constrói no espaço estrutural da comunidade em que tem um papel incontornável a relação ao outro, próximo e distante, e em que, por conseguinte, a categoria de relação passa para primeiro plano, substituindo assim a categoria de substância.

Amin Maalouf fala-nos de identidade compósita, inerente ao seu nomadismo, carregada de múltiplas ligações que o fazem dizer-se simultaneamente árabe (libanês), cristão e francês com o que de complexo e contraditório estas referências carregam e marcam o(s) seu(s) modo(s) de ser. “Cada pessoa sem excepção alguma”, diz ele, “é dotada de uma identidade compósita; bastaria colocar a si mesma algumas questões para revelar fracturas esquecidas, ramificações insuspeitadas, e para se descobrir complexa, única, insubstituível”⁴⁰. Esta natureza compósita das nossas identidades resulta antes de mais das múltiplas pertenças que nos definem, pois cada um de nós não se estrutura apenas a partir de um laço mas de muitos laços que se cruzam, que se mestiçam, nos diferentes grupos e comunidades de que nos sentimos filhos, membros ou cúmplices. E é a consciência desta identidade compósita que nos permite ter uma relação rica e plural connosco e também com os outros em vez de uma relação tribal apenas a partir de uma das nossas pertenças. É por isso que o mesmo autor inflecte esta sua reflexão antropológica numa fecunda perspectiva ética: “Pelo contrário”, diz, “se virmos a nossa identidade como sendo feita de pertenças múltiplas, algumas delas ligadas a uma história étnica e outras não, algumas ligadas a uma tradição religiosa e outras não; a partir do momento em que conseguirmos ver em cada um de nós, nas nossas próprias origens, na nossa trajectória, os confluente diversos, as contribuições diversas, as mestiçagens diversas, as diversas influências subtis e contraditórias; a partir deste momento cria-se uma relação diferente com os outros, tal como com a nossa própria ‘tribo’. Deixa de haver simplesmente ‘nós’ e ‘eles’ — dois exércitos em posição de batalha que se preparam para o embate seguinte. Há, além do mais, do ‘nosso’ lado pessoas com as quais tenho, no final de contas, muito pouco em comum, e há, do lado ‘deles’, pessoas de quem me posso sentir extremamente próximo.”⁴¹ Convergente com esta concepção de identidade compósita, na sua contraposição a identidade tribal, é também, em certa medida, a concepção de identidade-relação que Dominique Wolton apresenta no seu livro *L'autre mondialisation*: “à identidade-refúgio, contra o excesso de abertura e a perda de referências e que pode conduzir a uma identidade cultural agressiva”, contrapõe-se a identidade-relação que nos remete não tanto para a auto-afirmação, mas mais para a “procura de um modo de coabitação em que, finalmente, as diferentes colectividades, para além do reconhecimento das suas especificidades mútuas, admitem a adesão a certas

⁴⁰ Cf. Amin Maalouf, *As identidades assassinas*, trad. de Susana Serras Pereira. Lisboa, Difel, 2002, p. 29.

⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 42

regras para transcender as suas diferenças”, aproximando-se daquilo a que a Unesco tem vindo a chamar “pluralismo construtivo”⁴². Poderíamos acrescentar também a tematização, feita por Manuel Castells, da tensão entre “identidade-resistência” e “identidade-projecto”, no contexto da perda de sentido e da busca de sentido na era da informação e da globalização⁴³. Para uma concepção ainda mais abrangente e complexa de identidade, tendo em conta o contexto da multiculturalidade em que se inscrevem estas reflexões, e na sequência, aliás, de um interessante estudo de José Manuel Mendes sobre a questão das identidades no contexto da globalização, poderíamos ainda retomar as noções de identidades múltiplas, flutuantes e situacionais, de E. Goffman, decorrentes das várias subjectividades, bem como a distinção entre identidade social (virtual e real), que está relacionada com a pertença social, a identidade pessoal, relacionada com as características pessoais do indivíduo, e a identidade do ego (identidade percebida e sentida subjectivamente e conscientemente reflectida), bem como do jogo que se estabelece entre elas⁴⁴.

Entretanto, há que registar ainda que, a par da sua dimensão compósita e plural, a mestiçagem transpõe ainda para o conceito de identidade a sua dimensão dinâmica e histórica. A identidade, se é que de identidade ainda podemos continuar a falar, não é algo que nos seja dado de uma forma definitiva, nem a nós pessoalmente, nem ao grupo, à comunidade ou ao povo a que pertencemos. As identidades formam-se e transformam-se com o tempo. Como diz Fernando Pessoa, sob a assinatura de Bernardo Soares, “Viver é ser outro. Nem sentir é possível, se hoje se sente como ontem se sentiu: sentir hoje o mesmo que ontem não é sentir — é lembrar hoje o que se sentiu ontem, ser hoje o cadáver vivo do que ontem foi a vida

⁴² Cf. Dominique WOLTON, *A outra globalização*, trad. de Pedro Elói Duarte, Algés, Difel, 2003, p. 64 (sublinhe-se que o título em francês adopta a palavra “mondialisation”, que deveria ter sido traduzida por “mundialização” e não por “globalização” como de facto aconteceu). À identidade-relação articulável com este “pluralismo construtivo”, e com a noção de “coabitação cultural” chama páginas depois o autor “um princípio federativo de identidade” (p. 86): “A coabitação cultural acentua, em simultâneo, o carácter incontornável da identidade e a obrigação de gerir a relação com a comunicação e a sociedade. A *identidade* já não é directamente sinónimo de integração e unidade. Há identidades plurais que aparecem. A globalização obriga a rever, por exemplo, aquilo que se entende por identidade nacional. A verdade é que, quanto mais aberturas houver, mais é necessário um princípio federativo como o de identidade, na condição de que este não seja demasiado rígido.”

⁴³ Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información. II. El poder de la identidad*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001, pp. 28-34 e 88-90

⁴⁴ Cf., para uma síntese do contributo de Goffman para esta discussão, José Manuel Oliveira MENDES, “O desafio das identidades”, in Boaventura de Sousa SANTOS (Ed.), *Globalização, fatalidade ou utopia?*, pp. 489-523, mais especificamente pp. 492-497, onde é equacionada a resposta de E. Goffman,

perdida.”⁴⁵. Na sua obra *Je, nous et les autres*, ao longo de toda a primeira parte, François Laplantine move uma crítica radical ao conceito de identidade, cuja inflação constata no pensamento e, sobretudo, no discurso político-ideológico contemporâneo (a sua proliferação estende-se a todos os domínios: religião, etnia, raça, nação, região, família, profissão, género, e o seu carácter ideológico reside no facto de se transformar, de um enunciado constatativo, num enunciado performativo⁴⁶). Pela sua articulação com o conceito de “substância”, a “identidade é uma espécie de pensamento em betão”⁴⁷, torna-se “refractário ao humor”⁴⁸, dominado pela circularidade do ser em sentido parmenideano; a reivindicação identitária é marcada pela “lógica apropriadora do ter”⁴⁹, pela “lógica da subtração” que é a lógica da contraposição à alteridade e da obsessão diferencialista⁵⁰ e, sobretudo, pela exclusão do tempo e do seu horizonte⁵¹. Martine Abdallah–Preteceille, ao definir os seus pressupostos para uma educação intercultural, começa justamente por se reclamar de uma outra concepção de identidade, ao afirmar: “admitir-se-á que a identidade, longe de ser uma categoria, é sobretudo uma dinâmica, uma construção permanente, que é fonte de ajustamentos, de contradições, o mesmo é dizer de conflitos, de manipulações, de disfuncionamentos.”⁵². E já o próprio Charles Taylor, mesmo no quadro das reflexões sobre “o multiculturalismo e a política de reconhecimento”, exigia a superação de uma concepção monológica de identidade por uma concepção dialógica. Se, como ele afirma, “a descoberta da minha identidade não significa que eu me dedique a ela sozinho, mas sim que a negoceie, em parte, abertamente, em parte, interiormente, com os outros”, então “a minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas relações com os outros”⁵³. Este carácter dialógico da identidade ao mesmo tempo que lhe introduz o tempo e o devir, introduz-lhe também uma dinâmica tensional pelos desfasamentos que se estabelecem entre a percepção ou as percepções que temos de nós e dos outros e a percepção ou percepções que os outros fazem de si próprios e também de nós (o que, sobreposto, transforma, como bem reconheceu Lamo de Espinosa, o processo de

⁴⁵ Bernardo SOARES/Fernando PESSOA. *Livro do desassossego*, registo de 18.5.1930.

⁴⁶ Cf. François LAPLANTINE, *Je, nous et les autres*, Paris, Éditions Le Pommier, 1999, p. 19.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, pp. 25-26.

⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. 29.

⁴⁹ *Idem, ibidem*, pp. 37-40.

⁵⁰ *Idem, ibidem*, pp. 45-51.

⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 67.

⁵² Martine ABDALLAH-PRETCEILLE, *op. cit.*, p. 14.

⁵³ Charles TAYLOR, *op. cit.*, p. 54.

identificação cultural numa quádrupla identificação, de que resulta, como consequência, a possibilidade de, no mínimo, dois conflitos de classificações culturais, pois “a classificação que eu faço de um *alter* pode não coincidir com a autoclassificação desse *alter* e a que um *alter* faz de mim, como *ego*, pode não coincidir com a classificação que eu faço de mim como *ego*”⁵⁴). Se acrescentarmos a estas multiplicidades as que decorrem dos problemas cognitivos que tais classificações comportam como sejam preconceitos, estereótipos, memórias, relações de poder, etc., percebemos a conflitualidade que a noção de identidade dialógica comporta. Essa conflitualidade vê-se ainda reforçada quando nos damos conta da importância que tem a memória na (re)composição das identidades⁵⁵ e quando nos apercebemos de que, ao falar de memória, no processo de construção tanto da identidade pessoal como da identidade de grupo, falamos de um entrecruzar de história e de ficção, de memórias à superfície e de memórias subterrâneas, de memórias oficiais e memórias marginais, em permanentes reconfigurações, quer pelo trabalho pessoal e tantas vezes inconsciente, quer pelo trabalho dos mediadores ou artesãos da memória⁵⁶.

Mas se a esta complexidade acrescentarmos a definição das situações de multiculturalidade em termos de mestiçagens todo o processo aparece como muito mais complexo, de modo a desafiar as categorias em que habitualmente se traduzem as identidades culturais.

Uma das mais importantes categorias da epistemologia tradicional que revela a sua fragilidade perante o fenómeno daquilo que designámos como identidades compósitas ou como mestiçagens é, naturalmente, a categoria de representação⁵⁷. Ela impôs-se no pensamento ocidental numa solidariedade estreita com o princípio de identidade e, conseqüentemente, com uma concepção mais estática e substancialista do real, mesmo não tendo tido sempre o mesmo significado e o mesmo alcance epistemológico⁵⁸. É o conceito de representação que

⁵⁴ Emilio LAMO DE ESPINOSA, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁵ Seria interessante e fecundo meditar, neste contexto, o contributo de Paul RICOEUR na sua obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Éditions du Seuil, 2000), sobretudo na suas consequências para uma filosofia da identidade colectiva.

⁵⁶ Sobre o papel da memória e das memórias e dos seus mediadores nos processos identitários, cf. José Manuel Oliveira MENDES, art. cit., pp. 499-500.

⁵⁷ É por esse motivo que toda a segunda parte do livro de François LAPLANTINE já anteriormente citado, *Je, nous et les autres*, é uma crítica à ideia de representação (cf. pp. 85-134).

⁵⁸ Para um aprofundamento dos diversos sentidos e respectivo alcance do conceito de representar, cf. Fernando GIL, *Mimésis e negação*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984, pp. 35-87.

está subjacente a uma epistemologia realista que parte do princípio de que existe aí um real objectivo que funda o conhecimento e de que o sujeito se apropria através das suas representações e imagens cuja verdade repousa na respectiva “adaequatio” a essa realidade exterior existente. Mas a noção de representação está também subjacente à epistemologia cartesiana, que progressivamente começa a deslocar o centro do processo cognoscitivo do objecto para o sujeito⁵⁹, e constitui o centro da epistemologia kantiana na qual a representação é o resultado da reconstrução do real a partir das estruturas da sensibilidade e das categorias do entendimento⁶⁰. Se numa concepção realista a representação é instrumentalizada como meio de acesso às coisas, ela não é menos instrumentalizada numa concepção idealista ao traduzir o poder do próprio sujeito autor das suas representações convencido da transponibilidade dos objectos para o mundo das palavras e dos conceitos. E nas reformulações do século XX da tradição empirista, por parte dos autores ligados ao Empirismo Lógico, reencontramos o mesmo papel de charneira da noção de representação indispensável para perceber efectivamente em que medida o princípio verificacionista do significado constitui a garantia das pretensões de verdade e de objectividade do conhecimento científico. Nestas circunstâncias, a noção de representação traduz a presença dos significados, exactamente nessa sua presença, numa relação de equivalência entre as palavras e as coisas (a fórmula clássica da representação segundo Michel Foucault⁶¹) ou entre as palavras, os conceitos e as coisas. Nestas circunstâncias, o que pode escapar à representação é o ser mutante e mutável da realidade, o desfasamento sempre renovado entre o objecto e o sujeito que faz do conhecimento um processo indefinido. É por isso que o antropólogo francês François Laplantine, referindo-se à representação, a considera uma ilusão: “A noção de representação nestas circunstâncias, dando-se toda ela para representação do que é presente, recusa o desvio entre o significante e o significado, entre as palavras e as coisas, a separação, a ausência (...) recusa a errância e o erro que são a característica própria de toda a actividade

⁵⁹ Cf. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1993, pp. 113-148.

⁶⁰ É justamente o facto de Kant considerar que “a nossa representação das coisas, tal como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objectos, como fenómenos, que se regulam pelo nosso modo de representação” (*Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuel Pinto dos Santos e de Alexandre Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989^{2a}, p. 22), que lhe permite reclamar-se de operar em Filosofia uma revolução idêntica à de Copérnico.

⁶¹ Cf. Michel FOUCAULT, *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, trad. de António Ramos Rosa, Lisboa, Edições 70, 1988, que dedica precisamente um dos capítulos da primeira parte à noção de “representar”.

científica. Ela conduz à *ilusão ontológica* da unidade, da identidade, da estabilidade e da permanência do sentido.⁶² É também por esse motivo que Paul Ricoeur, na sua última obra em que analisa o conceito de “reconhecimento”, ao dedicar o primeiro estudo que a integra ao “reconhecimento como identificação”, centrando-se nas concepções de Descartes e de Kant, denuncia o carácter problemático de toda a construção kantiana ao descobrir, como sua base fundamental, a noção de representação, de *Vorstellung* e, fazendo o percurso da “ruína da representação”⁶³, vai encontrar nos filósofos que reequacionaram o conceito de experiência do homem como ser no mundo (Husserl, Heidegger Levinas e Merleau-Ponty) uma outra forma de pensar esse ser no mundo como ser no tempo, desformalizando-o, isto é, não o reduzindo a uma estrutura interna ao próprio sujeito. Mas também não deixa de ser ao mesmo tempo interessante que Laplantine, ao denunciar a ilusão que é a “representação” como categoria epistemológica central de um pensamento identitário, encontre na noção de representação radicada numa praxis diferente, a praxis artística e, mais especificamente, teatral, elementos para problematizar a representação de epistemologias realistas, empiristas ou idealistas. Ao reconhecer que “no teatro, tudo é metamorfose e nada é fixo (excepto o texto que é ele próprio objecto de múltiplas representações)”, afirma este autor que “a representação teatral, longe de ser ‘informativa’, é interpretativa”, dizendo ainda, num tom aparentemente paradoxal, mas genuinamente teatral, que “o teatro abole o domínio das ‘representações’⁶⁴. A experiência do actor é, assim, um exemplo excelente para pensar a noção de identidades múltiplas ou, como prefere chamar-lhe Laplantine, “a perda da identidade”: “Na representação teatral”, diz ele, “o actor transforma-se e efectua na capacidade que é a sua de ser fora de si mesmo uma experiência que é a da perda da identidade.”⁶⁵

Esta introdução da representação teatral para pensar a natureza plural e compósita das identidades permite-nos recuperar e enriquecer esta reflexão com alguns dos traços da identidade narrativa⁶⁶ aprofundados por Paul Ricoeur na sua obra sobre identidade pessoal a que deu o sugestivo título *Soi-même comme un autre*. Ao ver-se confrontado com alguns

⁶² Cf. François LAPLANTINE, *Je nous et les autres*, p. 95.

⁶³ Cf. Paul RICOEUR, *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*, Paris, Éditions Stock, 2004, pp. 87-103.

⁶⁴ Cf. François LAPLANTINE, *Je nous et les autres*, p. 108.

⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 109.

⁶⁶ Também José Manuel Oliveira MENDES (art. cit., pp. 503-507) passa por esta noção de “identidade narrativa” de Ricoeur, depois de evocar o estatuto e a definição do sujeito na dialéctica relacional de Bakhtine.

impasses de certos autores da filosofia analítica na definição da identidade pessoal, sobretudo no que se refere à articulação do par de conceitos de mesmidade (na sua referência ao que permanece ao longo das vicissitudes temporais) e ipseidade (que remete para a afirmação de si próprio na sua autenticidade como sujeito de acções) em ordem a uma superação da redução da identidade do sujeito ao carácter (“conjunto de marcas distintivas que permitem re-identificar um indivíduo humano como sendo o mesmo”⁶⁷) e em ordem a uma dialecticização das relações entre estas duas dimensões da identidade, Ricoeur recorre à noção da identidade de personagem, que se constrói em ligação com a da identidade da intriga. A grande vantagem da elaboração da intriga ou da colocação em intriga (“mise en intrigue”) prende-se com a forma como, no contexto da configuração narrativa da identidade, permite estabelecer a mediação entre concordância e discordância e definir a composição narrativa como uma síntese do heterogéneo em que o acontecimento desempenha um papel fulcral: “ele participa”, como refere Ricoeur, “da estrutura instável da concordância discordante da própria intriga; ele é fonte de discordância enquanto surge e fonte de concordância na medida em que faz avançar a história.”⁶⁸ Daqui resulta uma concepção dinâmica de identidade narrativa que é transposta, com toda a fecundidade, para a noção de identidade da personagem que, por tal efeito de transposição, é, ela própria, colocada em intriga. Assim, fazendo convergir para a sua análise não só o conceito de “Zusammenhang des Lebens”, de Dilthey, a noção de papel da *Logique du récit* de Claude Brémont e o modelo actancial de Greimas com os seus “programas narrativos” e a relação interactiva, competitiva e polémica que entre eles se estabelece, Ricoeur consegue chegar à definição da dialéctica interna da identidade da personagem que caracteriza nos termos seguintes: “A dialéctica consiste em que, segundo a linha de concordância, a personagem tira a sua singularidade da unidade da sua vida considerada como a totalidade temporal ela própria singular que a distingue de qualquer outra. Segundo a linha da discordância, esta totalidade temporal é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que a pontuam (encontros, acidentes, etc.); a síntese concordante-discordante faz com que a contingência do acontecimento contribua para a necessidade de alguma forma retroactiva da história de uma vida, à qual se iguala a identidade da personagem.” A partir daqui o autor pode sintetizar, a título de conclusão, o que entende por identidade narrativa: “A narração constrói a

⁶⁷ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 144.

⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 169.

identidade da personagem, que se pode chamar a sua identidade narrativa, construindo a da história contada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem.⁶⁹.

Seria interessante, se o tempo no-lo permitisse, retirar todas as consequências desta análise de Ricoeur sobre a identidade narrativa para a problemática que está aqui no centro das nossas atenções que é a da identidade cultural, problematizada pela noção de mestiçagem e de identidade compósita. Mas, não podendo demorar-nos muito mais na exploração desta questão, seja-nos permitido esboçar a nossa tese segundo a qual talvez só uma noção como esta de identidade narrativa poderá ainda evitar a ruína da própria noção de identidade cultural, quando a confrontamos com a multiculturalidade que as diversas formas de globalização inscrevem no nosso viver quotidiano e, através dele, no que somos, no que nos sentimos e percebemos ser e no projecto que para nós próprios fazemos. Pela categoria de concordância-discordante própria da intriga e da personagem e transposta para a Antropologia e para a Filosofia da Cultura percebemos que não há hoje culturas societais como poderiam ser definidas, ainda há algumas décadas, no contexto das primeiras reflexões sobre o multiculturalismo, e percebemos ao mesmo tempo que nem os indivíduos que são membros de um grupo, nem os grupos enquanto tais se deixam classificar facilmente por traços identitários comuns e mais ou menos estáveis. O nosso devir histórico-cultural é também o devir das nossas identidades culturais que são múltiplas, fugidias, entretecidas de materiais heterogéneos, e se alguma lei as rege é a lei da reconfiguração permanente, ou seja, a lei da metamorfose. Mas, ao mesmo tempo, percebemo-nos, na nossa acção e nos nossos compromissos, como aquilo que somos, ou seja, percebemo-nos na nossa autenticidade, e é com essa autenticidade que nos lançamos e relançamos na aventura do mundo. A identidade narrativa, ao recuperar memória e projecto, ao dizer o que somos pelo que vamos sendo, nas aparentes contradições, coerências e incoerências dos nossos gestos, das nossas obras, feitas também elas de múltiplos gestos e de múltiplas obras, permite a nossa definição como seres em devir, como nómadas em estradas desconhecidas, mas permite também perceber que esse nosso nomadismo inclui, como guias, bússolas e estrelas, ora mais visíveis, ora mais apagadas no horizonte em que viajamos.

5. A articulação que propomos entre identidade, identidade(s) e multiculturalismo a partir da noção de mestiçagem implica estabelecer no próprio coração da identidade o conceito

⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 175.

de diálogo intercultural, com a consciência de que é na prática plural e aprofundada dos diálogos que as mestiçagens ultrapassam o cruzamento epidérmico para descer àquela camada mais profunda em que, sentindo-nos todos e totalmente envolvidos, aprendemos o denso sentido de transformação que o conceito de *metanóia*, inscrito no horizonte da solidariedade universal, comporta. Tal solidariedade implica-nos não só na nossa relação com o outro, mas também na forma como habitamos, com o outro, tudo o que faz parte do mundo em que vive e que o constitui na sua morada física e cultural, o que significa, naturalmente, a activação de uma nova *eco-filia*, no contexto de uma também nova *eco-ética*. Significa isto que o diálogo intercultural envolve três vertentes que se prolongam umas nas outras e se actuam sucessivamente nesse prolongamento: a vertente informativa, a vertente sócio-crítica e a vertente praxística.

Em primeiro lugar a vertente informativa, em que se realiza a abertura ao outro em ordem ao seu conhecimento despreconceituoso e em profundidade. Tal conhecimento escapa-nos, no entanto, na autenticidade para que remete, se não for feito de uma forma policêntrica, ou seja, hermeneuticamente descentrada pela alteridade que nos provoca. Como concretização deste processo dialógico tem Boaventura de Sousa Santos vindo a propor aquilo a que chama “Hermenêutica diatópica”, que, nas suas próprias palavras “se baseia na ideia de que os tópoi de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem”, visando, através da partilha de tópoi dialógicos, não a totalidade ou a completude final (o sonho de todos os absolutismos e dogmatismos), mas sim “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro em outra”⁷⁰, plurificando diatopicamente os centros dialógicos. Uma das formas que a hermenêutica diatópica pode assumir, ainda segundo o mesmo sociólogo, é a do trabalho de tradução, entendido não como a conversão de uma cultura a outra (dimensão que é difícil de contornar quando se traduz, dada a tentação do tradutor a fazer caber uma língua estranha na sua própria língua), mas como “um trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas”⁷¹. Como exemplo desta

⁷⁰ Boaventura de Sousa SANTOS, “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, in Boaventura de Sousa SANTOS (Ed.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, p. 444.

⁷¹ Boaventura de Sousa SANTOS, “para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, in Boaventura de Sousa SANTOS (Ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente*.

hermenêutica diatópica, Boaventura de Sousa Santos aponta o cruzamento que se pode efectuar entre o topos dos direitos humanos na cultura ocidental e o topos do *dharma* na cultura hindu ou da *umma* na cultura islâmica. Esta proposta é convergente, nos seus objectivos e em alguns dos seus traços, com a proposta de Franz Wimmer que, procurando uma terceira via entre um universalismo centrístico (que o é sempre de uma determinada tradição) e o separatismo ou relativismo próprio das etnofilosofias, afirma que essa possibilidade de saída se encontraria “não num processo meramente comparativo, nem apenas num processo dia-lógico, mas num processo poli-lógico da filosofia”. Assim, “questões temáticas da filosofia — questões sobre a estrutura fundamental da realidade, sobre a cognoscibilidade e a fundamentabilidade de valores e normas — devem ser discutidas de tal modo que para cada solução em consideração se pressuponha um *Polilogo* do maior número possível de tradições”⁷² (pp. 66-67). Também na mesma direcção se movimenta Kazuhiko Yamaki que, partindo da natureza conjectural do conhecimento no pensador renascentista Nicolau de Cusa e da transposição da noção de perspectiva da pintura para as humanas pretensões de verdade, encontra na elipse uma metáfora adequada à finitude do nosso acto de conhecer, formulando conseqüentemente a proposta de um “pensamento elíptico”, ou seja, um pensamento descentralizado que se processaria da seguinte forma : quando se constrói um juízo ou uma proposição sabe-se que essa proposição é construída a partir de um centro relativo e deve-se, por conseguinte, construir um outro juízo a partir de um outro centro que se opõe ao primeiro, aceitando que o pensamento pode ser qualquer coisa como uma elipse, e mesmo uma elipse em movimento, em que esse movimento dos dois pólos focais mais nos não permite do que adivinhar um centro que se tornaria, na própria linguagem de Nicolau de Cusa, coincidência de opostos⁷³. Em qualquer destes casos, aquilo que se activa é uma hermenêutica crítica e descentrada que, como sugeriu Charles Taylor, poderia encontrar um certo antecedente na noção de “fusão de horizontes” tematizada por Gadamer em *Wahrheit und Methode* e susceptível de ser aplicada não apenas aos métodos de leitura histórico-filosófica e de interrogação do nosso passado e da nossa tradição, mas também ao confronto entre culturas diferentes num projecto de diálogo e

“Um discurso sobre as Ciências” revisitado, Porto, Afrontamento, 2003, p. 759.

⁷² Franz Martin WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, 2004, pp. 66.67.

⁷³ K. YAMAKI, “Elliptisches Denken bei Nikolaus von Kues — den Anderen als gefährten Suchend”, in K. YAMAKI (Ed.) *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Kurzon Press, 2002, pp. 271-277.

de interacção⁷⁴. Mas não se pode confundir o diálogo intercultural e a mestiçagem que lhe associamos, nesta dimensão informativa a que fazemos referência, com qualquer tipo de hibridismo amorfo, sincretismo difuso ou relativismo total. Diálogo intercultural e mestiçagem não são uma mera justaposição de formas e figuras diferentes, não são um labirinto axiológico, não são a mescla pura e simples de expressões culturais de diversas origens ou proveniências e não implicam necessariamente um relativismo moral total. Diálogo intercultural e mestiçagem pressupõem naturalmente uma epistemologia construtivista, não um construtivismo radical e devastador, como o que é atribuído a Bruno Latour e a Stephen Woolgar por Richard Boyd, mas sim um construtivismo pluralista do género do que sugere Léon Olivé⁷⁵, propondo não um abandono da ideia de verdade ou da ideia de objectividade, mas a sua reconfiguração em função da indissociabilidade entre conhecimento e quadros conceptuais em que factos da realidade, normas e valores são recortados e ganham densidade epistémica num processo susceptível de pontes de diálogo, negociação e consenso (numa tentativa de articulação entre os contributos de Thomas Kuhn, Hilary Putnam e Jürgen Habermas). Assim, contra um relativismo total, aceita este tipo de pluralismo, segundo Olivé, que “tanto no contexto intracultural, como no transcultural, é possível que ainda que partam de quadros conceptuais diferentes, e incomensuráveis, os que interactuam cheguem a acordos sobre questões específicas que interessam aos participantes, e que esses acordos sejam racionais.”⁷⁶. É através deste processo que é possível conceber a construção partilhada de uma sociedade global, mundial, solidária em que povos, culturas e diferentes sociedades se entendam sobre um conteúdo mínimo e sempre em crescimento (e fora, portanto de um universalismo absolutista) de dignidade humana, direitos fundamentais e projectos libertadores.

Mas, para além da vertente informativa, há que referir, naturalmente como integrando um conceito amplo e abrangente de diálogo intercultural e de mestiçagem, a vertente sócio-crítica, que implica a consciência e a denúncia das assimetrias nesse processo dialógico e a radicação da sua génese em relações de poder que hierarquizam os espaços, os tempos e os seres humanos na comunidade universal dos interlocutores em causa. Por esse motivo, o diálogo intercultural só pode ser assumido consequentemente na sua radicalidade se se basear

⁷⁴ Cf. C. TAYLOR, *op. cit.*, p. 88. Para captar, na fonte, a noção de fusão de horizontes, cf. H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke, I, Hermeneutik, I, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1986, pp. 311-312, 380 e 401.

⁷⁵ Cf. Léon OLIVÉ, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós, 1999, pp. 147-183.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, pp. 182-183.

numa crítica social dos mecanismos geradores de desigualdades, injustiças e opressões. É na articulação da primeira dimensão informativa com esta dimensão sócio-crítica (mas apontando já para a terceira dimensão praxística) que se inscrevem as “cinco teses sobre multiculturalismos emancipatórios e escalas de luta contra a dominação”, formuladas por Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos, em que, partindo da constatação das diferentes formas de ver e dividir o mundo produzidas pelas comunidades humanas e da constatação da diversidade de formas de resistência, de mobilização, de subjectividade e de identidade colectivas (com distintas noções de justiça) as quais são geradas por diferentes formas de opressão ou dominação, e tomando como caminho e dispositivo mediador a hermenêutica diatópica, apontam para um desenvolvimento de políticas emancipatórias e de invenção de novas cidadanias na tensão entre a igualdade e diferença e entre a exigência de reconhecimento e o imperativo da redistribuição, cujo sucesso depende, em grande medida, das alianças forjadas pelos seus protagonistas⁷⁷.

Em terceiro lugar, há que prolongar a dimensão sócio-crítica na vertente praxística de transformação social que, para ser também conseqüente, não pode deixar de implicar a *metanóia* do que mais profundamente somos no interior de nós próprios, do que dialogicamente somos na articulação com os outros dentro das comunidades a que pertencemos e do que cosmopoliticamente somos enquanto comunidade, povo ou até mesmo nação nas solidariedades que estabelecemos. A vertente praxística do diálogo intercultural, assentando numa compreensão descentrada do outro e numa crítica social comprometida, postula a realização de uma “ética da libertação”, como a que nos propõe Enrique Dussel, a qual se reescreve continuamente nos seus imperativos pelo enraizamento na luta dos pobres, dos oprimidos e dos excluídos. No seu princípio fundamental tal ética da libertação determina que “o que actua eticamente deve (como obrigação ou dever-ser ético) reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida de cada sujeito humano, tendo como regra enunciados normativos com pretensão de verdade prática, numa comunidade de vida, a partir de uma vida boa cultural e histórica (...) que se partilha solidariamente tendo por referência última toda a humanidade, e, por isso, com pretensão de universalidade.”⁷⁸ Deste princípio resulta que uma actuação ética crítica, reconhecendo as situações que geram vítimas de opressão, de exclusão

⁷⁷ Cf. Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes, “Introdução” a Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, pp. 59-66.

⁷⁸ Enrique Dussel, “La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la Ética de la Liberación”, p. 131.

ou de discriminação, obriga a rejeitar qualquer tipo de bondade a essas situações e a criar, em solidariedade com os outros, os meios para transformar a realidade que as permite⁷⁹.

Esta tripla caracterização e este triplo cumprimento do diálogo intercultural reencontra o sentido profundo da tolerância, não como condescendência face ao outro (que seria ainda um exercício da assimetria no processo dialógico) nem como mero reconhecimento da sua diferença (que já constitui um passo indispensável para a aproximação), mas como hospedagem, que é a capacidade de receber o outro como hóspede, de deixar que ele more em nós, ao mesmo tempo que nos dispomos a encontrar também no outro a nossa morada⁸⁰, fazendo das culturas que assim se cruzam o tecto e o abrigo em que respiramos memórias e sonhamos futuros que se entrecruzam em processos complexos de identidades compósitas e de solidariedades em diálogo. O que significa que o diálogo intercultural levado às suas últimas consequências implica que se complementem as lutas pelo reconhecimento com os estados de paz na sua gratuidade festiva e cerimonial. Paul Ricoeur entendeu-o de uma forma sublime ao terminar a sua última obra com uma referência, nos “percurso do reconhecimento”, ao conceito de *agápe*⁸¹. No terceiro estudo dessa obra, dedicado ao “reconhecimento mútuo”, depois de passar pelo conceito de reconhecimento na filosofia política de Hobbes, depois de ver como Hegel lhe contrapõe, na sua fase de *lênica*, um outro conceito de *Anerkennung* e ainda depois de analisar algumas reactualizações contemporâneas destes argumentos de Hegel, o filósofo francês demora-se na articulação entre a luta pelo reconhecimento e os estados de paz, entendidos como “experiências pacificadas de reconhecimento mútuo” que escapam à ideia de reciprocidade própria tanto da ordem jurídica, como das trocas mercantis. O seu ponto

⁷⁹ Esta dupla dimensão (reconhecimento e transformação) do princípio de libertação torna-se bastante visível na formulação que lhe dá DUSSEL na obra *Ética de la liberación* (Madrid, Editorial Trotta, 2002), em que todas estas questões são muito mais desenvolvidas e aprofundadas: “O princípio poderia descrever-se aproximadamente da seguinte forma: o que opera ético-criticamente deve (está obrigado a) libertar a vítima, como participante (por ‘situação’ ou por ‘posição’, diria Gramsci,) da mesma comunidade a que pertencem as vítimas, por meio de a) *uma transformação* factível dos momentos (das normas, acções, micro-estruturas, instituições ou sistemas de eticidade) *que causam* a negatividade material (impedem algum aspecto da reprodução da vida) ou discursivo-formal (alguma simetria ou exclusão da participação) da vítima; e b) *a construção* através de mediações com factibilidade estratégico-instrumental críticas, de novas normas, acções, micro-estruturas, instituições ou até sistemas completos de eticidade, onde as ditas vítimas possam viver, sendo participantes iguais e plenos.” (p. 559).

⁸⁰ Cf., para este sentido de tolerância, João Maria ANDRÉ, *Pensamento e afectividade. Sobre a paixão da razão e as razões das paixões*, Coimbra, Quarteto, 1999, pp. 123-136.

⁸¹ Cf. Paul RICOEUR, *Parcours de reconnaissance. Trois études*, Paris, Éditions Stock, 2004, pp. 319-355.

mais alto é o estado ou a experiência da *agápe*, que se diferencia quer da experiência da *filia*, em cujo âmago se situa ainda também a ideia de reciprocidade, quer da experiência do *eros*, que se constrói sempre a partir de uma privação que o põe em marcha. Na experiência da *agápe* o próximo não é aquele com quem estabelecemos uma relação de reciprocidade, mas sim aquele de que nos aproximamos e, por isso, “é na dialéctica entre amor e justiça, aberta por esta aproximação, que consiste a prova de credibilidade do discurso da *agápe*”⁸². Este discurso é um discurso de louvor, de que o hino ao amor de Carta de Paulo aos Coríntios constitui o exemplo paradigmático⁸³, mas é simultaneamente um discurso convergente com a prática do dom, dom sem preço e sem exigência de contra-dom, Como é natural, estas experiências são raras e são difíceis, sobretudo porque a nossa existência quotidiana, neste mundo em que vivemos, se desenrola num espaço conflitual, de profundas assimetrias no exercício do poder e na vivência prática da justiça que introduzem distorções e perversões na construção da igualdade. Daqui resulta que, por um lado, a interacção cultural através destas experiências não pode ser vista como alternativa à interacção cultural através das lutas pelo reconhecimento, mas sim numa perspectiva de complementaridade, o que faz com que aquilo a que poderíamos chamar identidades tensionais (sob figuras agónicas ou polémicas) devam ser complementadas por aquilo a que, sob a inspiração de Ernst Bloch, deveríamos chamar identidades utópicas (na medida em que uma identidade compósita integra memórias, mas integra também projectos, sonhos e utopias) e complementadas também por aquilo que, sob inspiração de Paul Ricoeur, chamaríamos agora identidades agápicas ou “amoroso-caritativas”⁸⁴, a fim de não se tornarem identidades tribais assassinas no sentido com que Amin Maalouf se lhes refere, ou seja, baseadas em sentimentos de pertença que, no meio dos outros, se sobrepõem como predadores de outros sentimentos e se afirmam através da destruição de outras identidades e daqueles que as transportam⁸⁵. Mas resulta também, por outro lado, a consciência de que a realização suprema da interacção, do diálogo intercultural e da mestiçagem encontra nas formas que promovem estados de paz as suas vias privilegiadas, sendo de destacar, entre elas, os estados festivos habitualmente relacionados com as vivências

⁸² *Idem, ibidem*, p. 323.

⁸³ Cf. *Idem, ibidem*, p. 324.

⁸⁴ Nesta complementaridade das diversas dimensões da identidade apontamos assim para a necessidade de atender a uma ecologia cultural e política das identidades, que completaria o que José Manuel Oliveira MENDES chama, no seu artigo, uma economia política das identidades (art. cit., p. 513).

⁸⁵ Cf. Amin MAALOUF, *Identidades assassinas*, em especial pp. 41-47.

artísticas: música, teatro, pintura, poesia, cinema, dança são actividades em que a mestiçagem melhor acontece em autênticos rituais cerimoniais e festivos em que os homens partilham o dom da criação na celebração do mundo e da vida na sua riqueza e na sua diversidade⁸⁶.

6. Termino, finalmente, como comecei. Pedindo emprestadas as palavras a Mia Couto e à sua escrita mestiça. No mesmo conto em que se pergunta se Carlota Gentina chegou a voar, despede-se o protagonista do juiz e do seu leitor com estas palavras: “Agora já é tarde. Só reparo o tempo quando já passou. Sou um cego que vê muitas portas. Abro aquela que está mais perto. Não escolho, tropeço a mão no fecho. Minha vida não é um caminho. É uma pedra fechada à espera de ser areia. Vou entrando nos grãos do chão, devagarinho. Quando me quiserem enterrar, já eu serei terra. Já que não tive vantagem na vida, esse será o privilégio da minha morte.”⁸⁷. Diria eu que em todos nós se confundem os grãos de que somos feitos, com os grãos da terra em que nos desfazemos. Como não haveríamos de ser mestiços, quando é tão mestiça a terra que é nossa mãe? Ao longo deste lapso de tempo em que aqui nos encontramos não sei se abri algumas portas. Mas fecho agora lentamente a última com a mais simples de todas as nossas mestiças expressões: “Adeus”.

Paradela da Cortiça, Abril de 2006

João Maria André

⁸⁶ Curiosamente, também o artigo de António Sousa RIBEIRO já citado (“A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira”) inscreve no seu centro uma secção sobre “a arte como fronteira e as fronteiras da arte”, indo justamente buscar às *Cartas sobre a educação estética do ser humano*, de Schiller, alguns dos principais conceitos para esse aprofundamento.

⁸⁷ Mia COUTO, *Vozes anoitecidas*, p. 95.