



Interpretações do mundo e multiculturalismo: Incomensurabilidade e diálogo entre culturas

Autor(es): André, João Maria

Publicado por: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/33368>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_35_1

Accessed : 17-May-2024 23:48:42

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



Revista Filosófica de Coimbra

vol.18 | n.º35 | 2009

João Maria André
Mário Santiago de Carvalho
Filipa Medeiros
Edmundo Balsemão Pires
Luís António Umbelino
Luís M. Augusto
Lucas Angioni

INTERPRETAÇÕES DO MUNDO E MULTICULTURALISMO: INCOMENSURABILIDADE E DIÁLOGO ENTRE CULTURAS

JOÃO MARIA ANDRÉ

(Departamento de “Filosofia, Comunicação e Informação” – F.L.U.C. – Universidade de Coimbra)

1.

Hoje, como sempre na nossa história, experimentamos o mundo de muitos modos, com diversificadas cores, em espaços e tempos plurais, com densidades que nos tocam mais ou menos profundamente e a partir de memórias que, ao mesmo tempo que se inscrevem na nossa experiência de mundo, acolhem também na sua constituição os ecos dessas mesmas experiências e os fragmentos da sua dispersão. Mas hoje, mais do que nunca, fazemo-lo a uma escala e a uma velocidade que não encontram precedentes na nossa história. Porque a escala é uma escala global, em que as fronteiras se diluem e as referências identitárias se perdem ou se multiplicam ao infinito, numa sobreposição de sítios ou de *sites*, e em que as grandes narrativas que davam sentido à nossa praxis, à nossa existência e à nossa aventura, individual ou colectiva, são substituídas por imagens, imagens de imagens, imagens de imagens de imagens, numa idiosfera que faz com que a caverna de Platão se dobre em inúmeras galerias de um labirinto de que já nem Ícaro ensaia o voo de saída, nem Teseu descobre o fio que o conduzirá ao mundo exterior. A essa escala global corresponde uma velocidade quase infinita, a velocidade do cibernundo¹, em que a vertigem da navegação se substitui à experiência da descoberta, implodindo o tempo e a sua experiência, através do cruzamento e da dissolução dos tempos locais nos tempos globais, esses tempos dos “senhores do ar”,

¹ Cf. Paul VIRILIO, *Cibernundo: a política do pior*, trad. port. de Francisco Marques, Lisboa, Teorema, 2000. Cf, ainda, do mesmo autor, *A velocidade da libertação*, trad. port. de Edmundo Cordeiro, Lisboa, Relógio d'Água, 2000.

donos sem rosto, sem nome e sem identidade, das novas télépolis em que nos movimentamos sem memórias do ontem nem sonhos do amanhã². Isto determina uma mudança fundamental na experiência de mundo que hoje vivemos: anteriormente, experimentava-se o mundo como morada, lugar que se habitava e em que se habitava, com o seu tempo, as suas memórias, a sua identidade e a sua simbologia; hoje a experiência de mundo, mais do que a experiência de um lugar, é a experiência de um não-lugar, ou melhor, de um complexo de não-lugares, no sentido em que Marc Augé utiliza este conceito³, como o são os aeroportos, as auto-estradas, os hipermercados e as grandes superfícies comerciais, ou como o são mesmo os comboios e os aviões, e como o são as relações que se constituem na forma como se está ou se evolui nesses espaços. Mas, hoje, o não-lugar por excelência é a web, a www, que incorpora significativamente a palavra *world*, mundo, não como um lugar em que se mora ou um espaço que se habita, mas como uma estrutura reticular em que se circula, que se navega à velocidade da luz, com uma memória que se amplia em bytes, megabytes, gigabytes ou exabytes, mas que também se esvazia com um simples toque no botão de *delete*. Hoje não se mora, viaja-se e viaja-se num tempo e num espaço globais, que são simultaneamente um tempo e um espaço reticulares, em que referências e especificidades se desvanecem porque se dilui o chão que lhes dava algum sentido e que dava sentido e configuração ao mundo ou aos mundos em que se morava: o chão da cultura. Porque a experiência de mundo que alimenta as interpretações do mundo não é nunca a experiência de um mundo objectivo e exterior aos sujeitos que o experimentam: é sempre uma experiência mediada pela cultura em que se sedimenta e constitui a nossa identidade histórica e em que durante séculos se sedimentaram e constituíram as nossas identidades grupais e colectivas. Ora o que a situação actual tem de peculiar é que essa cultura já não é a cultura relativamente homogénea do berço em que nascemos, mas é uma cultura num mosaico de outras culturas e é uma cultura em permanente transformação, cada vez mais acelerada, no cruzamento com elas. Já não é Héstia, a deusa do lar, da família e dos tesouros domésticos a sua patrona e protectora privilegiada e exclusiva, mas junta-se-lhe e quase se lhe sobrepõe Hermes, o deus dos caminhos, das viagens, das encruzilhadas e da comunicação⁴. É no quadro de uma

² Cf. Javier ECHEVERRÍA, *Los Señores del Aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Barcelona, Ediciones Destino, 2004.

³ Cf. Marc AUGÉ, *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, trad. port. de Miguel Serras Pereira, 90 Graus Editora, 2005.

⁴ Cf. Miguel Baptista PEREIRA, “Retórica, Hermenêutica e Filosofia”, *Revista Filosófica de Coimbra*, III/5 (1994), p. 17.

pluralidade de culturas em contínua intersecção que se desenham hoje as interpretações do mundo e, por isso, faz sentido que, ao procurar articular a experiência filosófica com as interpretações do mundo se conceda um destaque especial à problemática do multiculturalismo e do diálogo intercultural e das suas repercussões nos modos de fazer filosofia e de fazer mundo, de fazer filosofia do mundo e de fazer os mundos da filosofia, confrontando e aprofundando conceitos como incomensurabilidade, diálogo e interculturalidade.

2.

Três fenómenos, relativamente distintos mas numa significativa convergência e intersecção, têm vindo a marcar, nas últimas décadas, o panorama económico, político e cultural e o progresso técnico-científico à escala mundial: por um lado, a erosão do Estado-Nação, por outro lado, a globalização e, finalmente, o desenvolvimento da sociedade em rede e da Telépolis que lhe está associada. É no cruzamento desses três fenómenos que gostaria de situar esta reflexão sobre multiculturalismo e interpretações do mundo, com as dificuldades e as virtualidades que lhes são inerentes.

Se por Estado-nação entendemos a coincidência de um espaço geográfico e territorial unificado no exercício do poder e das instituições políticas, e de uma população que partilha uma constelação de crenças e de culturas, de língua, de etnia, de memória, costumes e valores relativamente consolidada por um passado histórico, temos de reconhecer que sobretudo a segunda metade do século XX, devido principalmente a factores económicos e políticos, foi marcada por um processo progressivo de erosão ou mesmo dissolução dos grandes Estados-nação do século XIX, constituindo-se uma geografia político-cultural marcada por aquilo que poderemos chamar Estados poliétnicos, multinacionais ou multiculturais ou nações poliestatais, ou seja, Estados que acolhem no seu seio comunidades fortes de etnias e nacionalidades diferentes ou Nações que se dispersam por diferentes Estados⁵. Situações de guerra e conflito, movimentos migratórios massivos, unificações forçadas de comunidades autónomas, colonização e pós-colonização são alguns dos factores que estão por detrás desta alteração da geografia política mundial que obriga

⁵ 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.

hoje a pensar o exercício da cidadania em termos cosmopolitas e a repensar não só as tradicionais fronteiras, mas até a própria noção de fronteira, na sobreposição do seu sentido político-territorial ao sentido sócio-cultural⁶, já que são as culturas que são desterritorializadas e as suas fronteiras são, em certo sentido, internalizadas e interiorizadas, transformando o mundo inteiro, nas palavras de Lamo de Espinosa, num “gigantesco melting-pot”⁷.

Este movimento vê-se significativamente intensificado com o fenómeno da globalização, ou melhor, das globalizações, já que dele só falaremos adequadamente se o perspectivarmos na sua realidade plural, não só em termos históricos, mas também em termos ético-políticos. Em termos históricos, pode dizer-se que a sua génese e o seu desenvolvimento se prendem com a história da constituição do que se poderia chamar, na sequência de Wallerstein⁸, o sistema-mundo e que E. Dussel⁹, aprofundando e radicalizando as categorias deste autor e a ampliação que lhes faz Gunder Frank, sequencia em quatro estádios distintos: 1º o estádio Mesopotâmia-Egipto (em que começa historicamente a originar-se o sistema que hoje se globaliza); 2º 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, 4º, 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

⁶ Para um repensamento da noção de fronteira, como dispositivo sócio-político, mas também epistemológico, cf. Rui Cunha MARTINS, *O método da fronteira*, Coimbra, Edições Almedina, 2008.

⁷ Cf. Emilio LAMO DE ESPINOSA, *op. cit.*, p. 54.

⁸ Cf. I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, New York, Academic Press, 1989, 3 vols.

⁹ Cf. E. DUSSEL, *Ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2002^{4º}, 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.

se deve articular o fenómeno que hoje designamos com o termo “globalização”, tornado possível, como assinalou Jean-Pierre Warnier¹⁰, 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. Há, pois, historicamente, várias globalizações ou várias sequências da globalização de que os tempos mais recentes são apenas a recta final, ainda que com as suas próprias especificidades. Mas a realidade da globalização é também plural em termos ético-políticos. É assim que podemos falar de uma globalização de rapina, que se pode identificar com a globalização neoliberal capitalista, que, assentando num projecto de exploração económica global, visa, a pretexto da promoção de um desenvolvimento e de um progresso económico assente nos parâmetros ocidentais, uma exploração neocolonial, política, económica, militar e cultural, do hemisfério sul pelo hemisfério norte e dos países da periferia pelos países do centro do sistema-mundo, assumindo uma configuração predadora, de que resulta, como refere Miguel Baptista Pereira, “o aumento da pobreza e da exclusão, o desmantelamento das economias locais, a homogeneização da cultura, as ameaças sobre o meio-natural, a saúde, a biodiversidade, os processos democráticos a que se deve acrescentar o neocolonialismo veiculado pelo poder técnico-económico das organizações transnacionais.”¹¹ A essas consequências há que juntar, pela experiência mais recente, a globalização da crise económico-financeira que, tendo a sua origem nos países considerados mais desenvolvidos e não deixando de ter consequências nas suas economias internas, vai acabar por se repercutir de modo inexorável sobre os países mais frágeis e economicamente mais contingentes. A esta globalização de rapina importa contrapor a mundialização da solidariedade, assente na reunião de esforços de ONGs, nos movimentos colectivos para salvar o planeta, nas iniciativas internacionais para a salvaguarda da paz, nos festivais interculturais e nas plataformas para o diálogo cultural e religioso promovidas pela ONU, pela Unesco ou por fundações públicas ou privadas à escala global. Os dois tipos diferenciados de globalização, distingue-os o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos com a designação de globalização hegemónica, a globalização capitalista neoliberal, que se caracteriza pelo desenvolvimento de processos conducentes quer a localismos globalizados, quer a globalismos localizados, dirigida de cima para baixo, e a

¹⁰ Cf. Jean-Pierre WARNIER, *A mundialização da cultura*, trad. de L. F. Sarmento, Lisboa, Editorial Notícias, 2002^{2a}, pp. 35-43.

¹¹ Miguel Baptista PEREIRA, “Alteridade, linguagem e globalização”, *Revista Filosófica de Coimbra*, XII/23 (2003), p. 36.

globalização contra-hegemónica, tendente a desenvolver um cosmopolitismo insurgente e de resistência e a salvaguardar o património comum da humanidade. Define, assim, em termos gerais, a globalização como “o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival”¹² ou 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.”¹³ Esta concepção de globalização, ao insistir tanto na diversidade de processos como na diversidade de sujeitos que alimentam esses processos, permite incorporar aspectos parciais contemplados em outras definições mais restritivas, mas permite simultaneamente dar conteúdo mais vasto a outras definições hoje assumidamente clássicas, como a de Giddens que a caracteriza 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”¹⁴, a de U. Teusch caracterizando-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”¹⁵ ou a de U. Beck, que, atento à sua multidimensionalidade, estabelece como seu significado “a perceptível perda de fronteiras do fazer quotidiano nas distintas dimensões da economia, da informação, da ecologia, da técnica, dos conflitos transculturais e da sociedade civil”¹⁶. Descobrimos, deste modo, no coração da globalização, processos contraditórios que, se são evidentes no quadro da sua vectorização política, emergem também com bastante visibilidade quando se faz a sua perspetivação cultural. Porque se, por um lado, a globalização cultural pode significar a ocidentalização ou mesmo a americanização do mundo, a interação cultural a uma escala global pode também ir no mesmo sentido

¹² B. S. SANTOS, *A gramática do tempo*, Porto, Afrontamento, 2006, p. 405. Para um desenvolvimento mais alargado e aprofundado do conceito de globalização neste autor, cf. B. S. SANTOS, “Os processos da globalização”, in B. S. SANTOS (org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?*, Porto, Afrontamento, 2002, pp. 31-106.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 90.

¹⁴ Anthony GIDDENS, *Consecuencias de la Modernidad*, trad. de Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 67-68.

¹⁵ Ulrich TEUSCH, *Was ist Globalisierung?*, Dasmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 86.

¹⁶ Cf. U. BECK, *Qué es la globalización?*, trad. de B. Moreno e Ma. Rosa Borràs, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 42.

de um cosmopolitismo emancipador, de uma visão intercultural enriquecida dos direitos humanos ou de um diálogo cultural antropológicamente fecundo para as artes do teatro, da música, da dança ou do cinema.

Convergente e até mesmo promotor do fenómeno da globalização é o terceiro fenómeno que condiciona e que estrutura o rosto e a paisagem socio-cultural do mundo contemporâneo: o desenvolvimento da sociedade-rede e dos modos de estar, produzir, actuar e comunicar que lhe estão associados, de que a Internet é actualmente a forma mais visível. Decorrente de um projecto de defesa dos Estados Unidos nos anos sessenta, em ordem a evitar a destruição soviética das comunicações americanas em caso de guerra nuclear, desenvolve-se, a partir do embrião da Arpanet, com uma arquitectura reticular que não seria susceptível de controle a partir de nenhum centro e integrando milhares de redes informáticas autónomas em processo crescente e tendencialmente infinito de incorporação e de interconexão com os mais diversificados objectivos, utilidades e aplicações¹⁷. Definida por Manuel Castells como um espaço de fluxos, ou seja, como “organização material de práticas sociais em tempo partilhado que funcionam através de fluxos”¹⁸ e entendendo por fluxos “as sequências de intercâmbio e de interacção determinadas, repetitivas e programadas entre as posições fisicamente inconexas que os actores sociais mantêm nas estruturas económicas, políticas e simbólicas da sociedade”¹⁹, a sua unidade não é um sujeito individual nem colectivo, mas sim a rede, em modificação, crescimento e adaptação permanentes. Dá origem àquilo a que muitos autores têm vindo a chamar Telépolis, a nova forma da polis, e, conseqüentemente, uma nova forma do mundo, que não se baseia em recintos territoriais, com um interior, com fronteiras e com o seu exterior, mas em redes abertas de interconexões, que cobrem o planeta e preenchem mesmo os espaços siderais. Javier Echeverría enumera vinte características que permitem distinguir esta nova configuração da existência social e humana, este terceiro “entorno” ou meio, como lhe chama²⁰, e que sucederia ao primeiro “meio” constituído pela natureza e ao segundo “meio” marcado pela técnica e a que, na sequência de Ortega, se pode chamar uma sobrenatureza. Dessas características, há algumas que assumem especial relevo para o contexto reflexivo em que nos movimentamos. Em primeiro lugar, e como é natural, a reticularidade: a base da interacção e da inter-relação no novo espaço é uma topologia

¹⁷ Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información. I. La sociedad red*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001, pp. 31-33.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 445.

¹⁹ *Idem, ibidem*.

²⁰ Javier ECHEVERRÍA, *op. cit.*, pp. 57-147.

reticular e não territorial ou recintual, em que as fronteiras se desvanecem e são substituídas por nós que prolongam as redes e as multiplicam. Em segundo lugar, a informacionalidade: a unidade de base deste novo espaço é a unidade de informação, que substitui a unidade material, centrando-se a atenção na informação em circulação que produz efeitos distintos da corporalidade material na sua geografia espacial ou mesmo no seu movimento. Em terceiro lugar, a dinâmica dos fluxos e das suas representações (capital, informação, tecnologia, interacção, imagens, sons e símbolos) que atravessa a esfera pública, a esfera privada e a própria esfera íntima. Em quarto lugar e em plena convergência com o segundo movimento a que fizemos referência, a globalidade, que decorre da desterritorialização deste novo meio, embora seja uma globalidade capaz de localizações que serão sempre reticulares, permitindo aquilo que designámos antes como globalismos localizados ou processos que, na sequência de Robertson, poderiam ser chamados com o neologismo “glocalizações”²¹. Em quinto lugar, e contra algumas teorias que alertam para o perigo da chamada homogeneização informática, há que salientar a heterogeneidade cultural e linguística que pode caracterizar este novo espaço de inter-relação devido às múltiplas possibilidades que a digitalização oferece à diversidade sónica e linguística, em contraposição à configuração monolinguística dos espaços tribais ou nacionais da Antiguidade ou mesmo da Modernidade (o que permite a Echeverría afirmar que este novo “entorno”, o E3, “implica um espaço cultural muito mais aberto à mestiçagem e ao multiculturalismo que o E2”²²). Em sexto lugar a transnacionalidade como nota determinante desta nova configuração social, superadora da figura do Estado-nação e que se prende com a desterritorialização característica da rede e com a sua consequente desfronteirização, permitindo adivinhar o esboço de uma sociedade mundial, embora sem Estado mundial, com estruturas e actores transnacionais a substituírem-se, em algumas das suas funções, aos tradicionais Estados, com toda a problemática da legitimidade política daí decorrente. Finalmente, e em sétimo lugar, reforça-se a sensação de interdependência, contraponto natural da anterior auto-suficiência e independência, em aumento exponencial, quer em termos de existência, quer em termos de acção e de decisão, uma vez que a sociedade-rede é, por definição, génese e constituição, sistémica e não atomista. Como é natural, a instabilidade e a plasticidade proteiforme acompanham cada uma destas características,

²¹ Cf. Roland ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992 e também U. BECK, *op. cit.*, pp. 77-84.

²² Javier ECHEVERRÍA, *op. cit.*, p. 121.

o que permite a Manuel Castells falar de uma cultura do efémero, de uma cultura de cada decisão estratégica, de um mosaico de experiências e de interesses ou mesmo de uma cultura multifacética e virtual, tal como as experiências visuais criadas por computadores no ciberespaço, e dizer que “o espírito do informacionalismo é a cultura da destruição criativa, acelerada à velocidade dos circuitos optoelectrónicos que processam os seus sinais”²³.

É no quadro destes três fenómenos e da intensificação recíproca que resulta da sua interacção que deve situar-se hoje a reflexão sobre o multiculturalismo, sobre o diálogo intercultural a partir das respectivas interpretações do mundo e sobre a identidade ou as identidades socio-culturais que nelas se configuram e é por isso que é necessário ultrapassar as limitações inerentes aos primeiros equacionamentos desta problemática decorrentes do quadro socio-político que motivou a sua formulação. O que significa que uma perspetivação séria e actualizada do multiculturalismo deve começar por estar atenta à pluralidade de sentidos com que este conceito é usado, nomeadamente na Filosofia, na Sociologia, na Teoria Política e nas Ciências da Educação e da qual decorrem muitos equívocos na sua apreciação e na sua valorização.

3.

Multiculturalismo não designa apenas uma realidade fixa e homogénea, clara e univocamente configurável por alguns traços essenciais susceptíveis de serem universalizados a todos os posicionamentos que o enfrentam e que o tematizam.

A primeira fonte da polissemia deste conceito radica nas diferentes experiências que lhe correspondem tanto na sua génese como inclusivamente na constelação político-cultural da actualidade. Se olharmos para os primeiros textos, de Charles Taylor ou de W. Kimlicka, que colocaram há já alguns anos o problema do multiculturalismo na ordem do dia, verificamos que na sua génese está a realidade de países como o Canadá ou os Estados Unidos cujas experiências, em si, são já bastante diferentes: no primeiro caso, vemo-nos confrontados com a coexistência de três grupos nacionais distintos e com a necessidade de consagrar os respectivos direitos, tanto em termos políticos, quanto em termos linguístico-culturais, e no segundo caso encontramos-nos perante uma realidade social que incorporou minorias nacionais naquele país mediante a conquista ou a

²³ M. CASTELLS, *op. cit.*, p. 227.

colonização, entre as quais se situam os índios americanos, os porto-riquenhos, os descendentes de mexicanos, nativos hawaianos, etc, mas que conta também, por outro lado, com grupos de imigrantes provenientes, entre outros países, de Inglaterra, da Irlanda e da Itália (para não falar de outros fluxos imigratórios posteriores provenientes da Europa Central ou da imigração proveniente de países orientais) e que constituem comunidades extremamente fortes no seio dos Estados Americanos. Já a realidade a que procuram responder os teóricos do multiculturalismo no continente sul-americano, como o México, o Brasil, a Argentina ou a Colômbia é bastante diferente, na medida em que se acentuam os traços de séculos de colonização, com comunidades nativas originais, que, em alguns casos, mantiveram a sua especificidade e noutros casos acabaram por sofrer um processo de miscigenação quer com os colonizadores, quer com populações africanas exportadas massivamente para algumas das suas regiões, mas também com núcleos provenientes da emigração mais recente, sobretudo ao longo do século XX, dando origem a comunidades com alguma identidade e especificidade sócio-cultural. Na Europa, temos também espectros multiculturais relativamente distintos, se tivermos em conta a realidade francesa, decorrente, por um lado, de uma situação pós-colonial, mas decorrente, por outro lado, de fortes movimentos migratórios nomeadamente após a segunda guerra mundial, ou se tivermos em conta a realidade espanhola, que, a par da especificidade própria de algumas das suas regiões que prevalecem em afirmar a sua autonomia, como a Catalunha, a Galiza ou o País Basco, conta também, especialmente nas suas regiões do sul, com uma forte presença árabe com raízes históricas conhecidas e com a intensificação que resulta de mais recentes movimentos migratórios, sendo ainda visível a especificidade e a peculiaridade da etnia cigana com as suas tradições e a sua cultura própria. Portugal vê-se também a braços com a presença bastante forte de algumas comunidades ciganas, mas vê-se sobretudo confrontado com o resultado dos movimentos migratórios provenientes dos países africanos de expressão portuguesa, por um lado, e com movimentos migratórios que atingem igualmente a Espanha e outros países europeus, provenientes de países da Antiga União Soviética, como é o caso da Ucrânia. A par de todas estas formas e figuras de multiculturalismo, encontramos a intensificação do cruzamento de culturas resultante, por um lado, da construção da União Europeia, com a livre circulação de pessoas e bens, e resultante, por outro lado, da globalização económica com os seus efeitos visíveis na habitação, no vestuário, na alimentação e nos consumos culturais, para nos referirmos apenas a alguns dos aspectos mais relevantes.

A segunda fonte dos equívocos, quando se fala do multiculturalismo, prende-se, naturalmente, com a pluralidade de sentidos com que pode ser

usado o conceito de cultura, alguns dos quais enviesam e quase paralisam o debate desta problemática numa forma irremediável. Com efeito, se tomarmos como referência a definição de cultura apresentada, por exemplo, por Will Kymlicka na sua obra sobre a “cidadania multicultural”, damos-nos conta da sua articulação com a noção de sociedade que a suporta, definindo-se tal cultura societal como “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 assumida²⁴. Aplica-se, aqui, naturalmente, ao grupo social a clássica definição de cultura de Edward Tylor, ainda associada ao conceito de civilização, como “o todo complexo que compreende o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade.”²⁵ Transpondo esta noção para a esfera da educação multicultural, articulam-se com este conceito, completando a vertente de património acumulado, as vertentes de capital simbólico, pautas de valores, traços identitários e normas de acção²⁶. Estamos, no entanto, muito longe da noção de cultura que atravessa as interpretações da problemática do multiculturalismo no âmbito dos *Cultural Studies*, que privilegiam a dimensão especificamente cultural face à sua dimensão étnica, política ou nacional. O sujeito das culturas na problemática do multiculturalismo aparece então articulado com reivindicações de grupos ou movimentos sociais, estruturados em torno de determinados sistemas de valores que constituem factores de identificação e de pertença colectiva em subgrupos marcados por sentimentos diversos, aí incluindo a exclusão decorrente de opções políticas, sexuais, éticas, ambientais ou até artísticas, o que permitiria inscrever na problemática, tanto política quanto educativa, do multiculturalismo a questão da homossexualidade, da ecologia, do feminismo, das vanguardas artísticas,

²⁴ Cf. Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Víctor Viano, Barcelona, Paidós, 1996, p. 112.

²⁵ Edward TYLOR, *La civilisation primitive*, Reinwald, Paris, 1876-1878, vol I, p. 1. Sobre os diferentes conceitos de cultura cf. também Denys CUCHE, *A noção de cultura nas ciências sociais*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 3ª ed., 2006,

²⁶ Sobre a noção de cultura nos debates sobre a educação multicultural, cf. J. Javier GARCIA CASTAÑO, Rafael A. PULIDO MOYANO e Angel MONTES DEL CASTILLO, “La educación multicultural y el concepto de cultura. Una visión desde la Antropología Social y Cultural”, *Revista de Educación*, 302 (Sept.-Dic. 1993), pp. 93-96.

etc... É contra tal alargamento da noção de cultura que outros autores se insurgem, identificando aí uma confusão de diferenças intraculturais com diferenças interculturais e de conflitos sociais com conflitos culturais²⁷.

A terceira causa de mal-entendidos na abordagem do multiculturalismo tem a ver com o duplo sentido ou a dupla acepção desta expressão²⁸. Com efeito, o conceito de multiculturalismo pode ser usado, em primeiro lugar, como referindo-se a um facto ou a uma constelação de factos na sociedade actual: a coexistência, numa determinada sociedade e numa proximidade espacial, de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes, articulando-se essa diversidade com presumíveis diferenças étnicas, religiosas, histórico-sociais, de nacionalidade, ou, alargando o conceito a realidades como as que foram referidas no parágrafo anterior, estilos de vida, opções de género, classes sociais, etc... Nesta acepção, encontramos-nos perante uma dimensão meramente descritiva de multiculturalismo inserida num diagnóstico da transição das sociedades modernas para as sociedades ditas pós-modernas, sobremodernas ou hipermodernas, consoante as escolas, os autores e as filiações paradigmáticas. Com este significado, o multiculturalismo não suscita especiais controvérsias, a não ser no que se refere à extensão com que o conceito é utilizado. A segunda acepção de multiculturalismo, que o dimensiona como projecto político e educativo de resposta ao facto a que se refere a primeira acepção, é que suscita efectivamente controvérsias, na medida em que comporta uma dimensão normativa ou prescritiva que estabelece um determinado desenho de sociedade e de comportamentos político-sociais perante a diferença. Tais controvérsias são suscitadas tanto pela inscrição dos seus autores em posições conservadoras e também, em muitos casos, neoliberais, como pela inscrição dos seus autores em sectores progressistas, que procuram denunciar e criticar posições etnocêntricas, atitudes racistas encapotadas e/ou pactos implícitos com a lógica capitalista, ou ainda instrumentos conceptuais de análise social tipicamente eurocêntricos²⁹.

²⁷ Cf. Júlio CARABAÑA, *A favor del individualismo y contra las ideologias multiculturalistas*, Revista de Educación, 302 (Sept.-Dic. 1993), pp. 61-82, especialmente, pp. 69-72.

²⁸ Sobre os dois sentidos de multiculturalismo, cf. Boaventura de Sousa SANTOS e João Arriscado NUNES, “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”, in: Boaventura Sousa SANTOS (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, pp. 26-34. Cf. também León OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999, pp. 58 a 66.

²⁹ Sobre as controvérsias suscitadas pelo multiculturalismo, quer à esquerda, quer à direita, cf. Boaventura Sousa SANTOS e João Arriscado NUNES, “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”, pp. 29-32.

4.

Entramos agora numa quarta fonte de mal-entendidos ou mesmo desentendimentos relativamente à questão do multiculturalismo que, resultando de uma certa permeabilidade e, por vezes, confusão ente as duas acepções de multiculturalismo acabadas de referir (a acepção descritiva e a acepção normativa), remete, afinal, para os posicionamentos epistemológicos e ético-políticos dos autores que se debruçam sobre este fenómeno de modo a dar-lhe resposta no contexto da sociedade actual.

A primeira matriz a partir da qual encontramos respostas à questão do multiculturalismo é a de um liberalismo moderado ou revisto, sendo de destacar autores como Charles Taylor ou Will Kymlicka. Charles Taylor inicia um grande debate sobre a problemática do multiculturalismo, publicando o seu texto clássico acerca do multiculturalismo e da “política do reconhecimento”, em que, partindo da importância dos processos dialógicos na construção da própria identidade e do papel do reconhecimento do outro e pelo outro no coração desses processos dialógicos, entende que a única forma de conciliar uma política da igualdade com uma política da diferença conduz a uma relativa quebra da neutralidade do Estado, confluindo para modelos de liberalismo que “se fundamentam bastante em juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa – juízos esses em que a integridade das culturas ocupa um lugar importante”³⁰. Uma adequada política de reconhecimento, implicaria, por isso, uma capacidade de intervenção do Estado, a favor de culturas minoritárias ameaçadas, por exemplo no quadro da educação secundária e do ensino superior, pois a falta de reconhecimento é o não reconhecimento e, no quadro do multiculturalismo, o não reconhecimento é já uma ofensa e um atentado à igualdade de direitos, ou, pelo menos o inculcar de uma inferioridade perante as culturas expressamente reconhecidas na formação oficial. Will Kymlicka, partindo da sua noção de cultura societal, analisa diversas formas de pluralismo cultural na sua concretização social e política e elabora as suas propostas de cidadania multicultural a partir da 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

³⁰ 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, p. 81.

e afirmação identitária, o que pode passar pelo próprio direito ao auto-governo, enquanto 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”³¹. É assim, também, clara uma certa revisão do liberalismo radical que caracteriza outros autores e de que as palavras seguintes são um bom testemunho: “Creio, pois, que se torna legítimo e, de facto, iniludível, complementar os direitos humanos tradicionais com os direitos das minorias. Num Estado multicultural, uma teoria da justiça omniabarcadora incluirá tanto direitos universais, atribuídos aos indivíduos independentemente da sua pertença de grupo, como determinados direitos diferenciados de grupo, ou seja, um ‘status especial’ para as culturas minoritárias.”³² Estes posicionamentos, de matriz liberal mitigada, são articulados por León Olivé, nomeadamente no que se refere a Charles Taylor, com as perspectivas comunitaristas³³, fundamentando-se tal aproximação, quer na necessidade de, ao lado dos direitos individuais tão caros ao liberalismo, salvaguardar também o direito dos grupos definidos a partir da respectiva coesão cultural, quer no reconhecimento de que a pertença cultural comunitária é fundamental para a própria definição da identidade individual³⁴. Diferentes deste tipo de posicionamentos e ainda dentro da matriz liberal podem referir-se posições mais radicais, como a Joseph Raz, que, reconhecendo embora o valor da cultura “como pré-condição para a liberdade individual e como factor que conforma e proporciona o conteúdo dessa liberdade individual”³⁵, subordina o seu modelo multicultural ao primado dos direitos e da liberdade individuais, admitindo, por isso, a legitimidade e a necessidade de membros de uma cultura intervirem explicitamente nos assuntos internos de outra cultura, sempre que estiverem em causa os verdadeiros valores universais e o exercício dos correspondentes direitos individuais. Mas uma postura ainda mais radical é a que é adoptada por Giovanni Sartori, que, em nome do pluralismo, se constitui como um adversário explícito de todo

³¹ Cf. Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Víctor Viano, Barcelona, Paidós, 1996, esp. pp. 25-76.

³² *Idem, ibidem*, p. 19.

³³ Cf. León OLIVÉ, *op. cit.*, pp. 75-81.

³⁴ Nem sempre é fácil contrapor liberais e comunitaristas como se se tratasse de posições absolutamente inconciliáveis: um liberalismo revisto pode ser compatível com algumas formas de comunitarismo e a posição de Charles Taylor é disso um exemplo.

³⁵ Joseph RAZ, “Multiculturalism a liberal Perspective”, in *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, p. 162, apud, León OLIVÉ, *op. cit.*, p. 69

e qualquer multiculturalismo (entendido na acepção de projecto a que anteriormente fizemos referência). Para este autor, “a política de reconhecimento” contraria o tratamento igualitário das culturas que deveria estar na base de uma política verdadeira e genuinamente liberal, mas a sua contestação a tal política e aos projectos multiculturais dela decorrentes fundamenta-se, sobretudo, no facto de favorecer tendências insulares e isolacionistas que contrariam a interacção cultural inerente a todo o verdadeiro e autêntico pluralismo³⁶. 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”³⁷.

A segunda matriz que configura outro tipo de respostas à problemática da pluralidade de culturas é a dos autores que procuram articular essa pluralidade de culturas com os processos de emancipação, nomeadamente em situações pós-coloniais, mas também, dentro das sociedades ocidentais, em situações de marginalização ou de opressão de determinados grupos sociais, gerando-se assim a noção de multiculturalismos progressistas ou emancipatórios. A noção central para a formulação do projecto multicultural emancipador é a da dimensão política da cultura e das suas potencialidades para funcionar como factor de resistência a neocolonialismos e para gerar dinâmicas alternativas à globalização hegemónica neoliberal e dinâmicas alternativas de políticas multiculturais na superação dos limites decorrentes da sua tradicionalidade e da sua localidade, através do reencontro das suas narrativas e das suas memórias de libertação com outras experiências, outras lutas e outras historiografias em diálogo baseado na capacidade de tradução recíproca. Neste contexto, e de acordo com as propostas de Boaventura de Sousa Santos e Arriscado Nunes, os multiculturalismos emancipatórios serão sempre policêntricos, porque assentes em diferentes concepções do mundo e nas suas repercussões sobre o direito e a justiça, corresponderão a diferentes formas de subjectividade e de identidade colectivas, e traduzir-se-ão em políticas emancipatórias e de invenção de novas cidadanias na tensão entre a igualdade e diferença e na construção de alianças e solidariedades à escala mundial, o que permite articular o conceito de multiculturalismo emancipatório com o conceito de cosmopolitismo multicultural³⁸.

³⁶ Giovanni SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Buenos Aires, Taurus, 2001.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 89.

³⁸ Cf. Boaventura de Sousa SANTOS e João Arriscado NUNES, “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”, in: Boaventura Sousa SANTOS (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, especialmente pp. 34-44 e 59-66.

Para além destas matrizes de contornos políticos, poderíamos ainda referir uma outra de contornos mais económicos e comerciais e que diz respeito ao chamado “Corporate multiculturalism”, ou, se quisermos, “multiculturalismo empresarial”. Como refere Andrea Semprini trata-se de uma tentativa pragmática de “gestão das diferenças” tendo em conta o sucesso comercial ao nível da moda, do consumo, do lazer e da cultura de massas³⁹. Se são as cores da diferença que vendem, porque não implementar essas cores da diferença, quer ao nível do vestuário e da alimentação, quer ao nível da música ou do cinema? Há claramente uma subordinação do cultural ao económico neste aproveitamento do que é diferente para o pôr ao serviço da globalização neoliberal. Não é, pois, de estranhar que tanto os partidários de um liberalismo assente na ideia de Estado-Nação e na circunscrição territorial das culturas, como os defensores de um multiculturalismo militante e progressista convirjam nas críticas a este modelo e em estratégias tendentes à sua rejeição.

5.

Inscrevendo-se esta reflexão no contexto de uma articulação entre experiência filosófica e interpretações do mundo, é na vertente mais especificamente cultural e, sobretudo, na noção de cultura que aparece subjacente a estes diversos posicionamentos que deve centrar-se a nossa atenção, a fim de averiguar até que ponto a experiência da multiculturalidade corresponde ao reconhecimento da impossibilidade de interações simbólicas entre as interpretações de mundo de cada uma das culturas ou se ela não só é compatível mas deve ser mesmo indissociável de um diálogo intercultural. A entrada nesta problemática obriga-nos a perspetivar um olhar crítico sobre o conceito de cultura mobilizado por grande parte das matrizes até agora referidas. Com efeito, na medida em que tais matrizes se inscrevem sobretudo no quadro de uma resposta política à coexistência de grupos, tendências, configurações culturais distintas dentro de uma mesma sociedade e, sobretudo, dentro de sociedades nacionais sob a forma de Estados-nação, há, naturalmente, um primado das questões jurídico-políticas (e, no caso da última matriz, das questões económicas e de consumo) sobre as questões mais especificamente culturais. Aquilo de que se trata é de encontrar soluções que garantam o respeito pela diferença e, conseqüentemente, em muitos casos, os direitos das minorias ou de algumas margens ou periferias da sociedade face ao poder das maiorias e do respectivo centro. Mas a transposição

³⁹ Cf. Andrea SEMPRINI, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 1997, pp. 101-104.

destes esquemas para o horizonte do debate de ideias, do confronto de sensibilidades, da definição das identidades acaba por se traduzir, de uma forma extremamente redutora e empobrecedora, na mobilização de um conceito de cultura que não encontra correspondência na realidade empírica das culturas e que se revela pouco adequado à situação histórica que vivemos e que procurámos caracterizar com a evocação dos três grandes fenómenos que marcam a situação social e político-cultural da actualidade.

Diria que o facto de grande parte destas reflexões surgirem no quadro ainda subordinado ao Estado-nação acaba por determinar uma distorsora circulação de sentido entre cultura e identidade, que mobiliza simultaneamente uma noção estática, homogénea e essencialista de cultura e uma noção igualmente estática, homogénea e essencialista de identidade, como se o conceito aristotélico de substância (*hypokeimenon*) como suporte, substrato ou sujeito de predicação acabasse por contaminar, por intermédio da sua extensão ao grupo ou à sociedade, a forma de entender a identidade social e a identidade cultural e, com ela, a própria forma de entender a cultura, que se vê assim associada à noção de herança acumulada, de património constituído, de conjunto de estruturas mentais, constelações de crenças e normas orientadoras da acção colectiva, associando-se-lhe ainda, muitas vezes, a dimensão territorial que assim contribui para a respectiva espacialização. É por isso que, como diz François Laplantine, “o que é procurado na identidade, que tem quase sempre um carácter gregário, é a hereditariedade, a raça, o sangue, o solo, o enraizamento na nação, na família, no nascimento, no determinismo da ascendência”⁴⁰, introduzindo assim um movimento de refluxo para o mito da origem e da sua pureza, que obriga a desenvolver uma estratégia permanente de separação e de conservação e a criar uma “mentalidade de betão” que encontra na categoria de representação o seu correlato gnoseológico e epistemológico e na mesmidade e na unidade os seus respectivos transcendentais. A representação da identidade transforma-se, assim, numa reprodução da identidade, reclamando, no coração da respectiva lógica, a identidade, a não contradição e o terceiro excluído, ou seja, uma lógica que identifica separando e excluindo, de acordo com o princípio do ou...ou, como bem sublinhou U. Beck no seu livro sobre o cosmopolitismo e a visão cosmopolita⁴¹. Daí a crítica deste autor ao multiculturalismo (como projecto) que continuaria “prisioneiro da epistemologia do olhar nacional, ou seja, do pensamento que funciona com categorias de ‘ou isto ou aquilo’ e da tendência para definições essencialistas da identidade”⁴².

⁴⁰ François LAPLANTINE, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, p. 41.

⁴¹ Cf. Ulrich BECK, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, trad. de Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 38-51.

⁴² *Idem, ibidem*, p. 95.

Aquilo que os fenómenos da erosão do Estado-nação, da globalização e da sociedade-rede implicam, quando equacionados a partir da perspectiva da pluralidade de culturas e das imagens de mundo na sociedade actual, é uma concepção dinâmica, processual, dialógica e, de alguma forma, policêntrica de cultura que dê conta das interdependências e dos fluxos que estão por detrás das identidades sócio-culturais em permanente devir e que interferem significativamente na génese das nossas imagens e das nossas interpretações de mundo. Neste contexto, diria que carecemos de uma concepção verdadeiramente ecológica de cultura, que permita pensar a articulação entre o conceito de mundo e o conceito de cultura numa perspectiva pluridimensional e multidireccional. Essa concepção ecológica permitirá ver que a cultura está necessária e intrinsecamente vinculada ao mundo que a gera, o qual, por sua vez, integra a cultura em todas as suas vertentes como uma componente incontornável e fundamental (ou seja, o mundo tem cultura, como a cultura também tem mundo), mas também permitirá descobrir como as culturas geram os seus mundos, pela interpretação que deles fazem, no cruzamento de saberes, imagens, mitos, memórias, gestos, rituais e palavras.

Através desta visão é importante acautelar alguns desvios que formularia nestes termos: se, por um lado, se não pode reduzir a questão do multiculturalismo e do contacto entre as culturas à sua dimensão epistemológica, por outro lado, não se pode esquecer a importância que tal dimensão assume na configuração e na apreciação das saídas para esta problemática; ao mesmo tempo, se também não se pode reduzir a cultura uma dimensão íntima, interior ou espiritual (como a expressão constelação de crenças ou pautas de valores poderia dar a entender), também se não pode ignorar a componente pessoal e afectiva que toda a cultura tem e, por isso, a sua profunda repercussão na definição da identidade daqueles que a ela se sentem vinculados. Assim, a configuração multicultural da sociedade actual remete-nos para a necessidade de um cruzamento do epistemológico com o afectivo na construção das interpretações de mundo que se vão gerando, transformando as imagens de mundo daí decorrentes numa mistura de saberes e afectos em permanente diálogo e em permanente interacção⁴³.

⁴³ Sobre a união destes dois aspectos, cf. Raimon PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, especialmente o capítulo 11, significativamente intitulado “Hieros Gamos. Entre conocimiento y amor” (pp. 135-148).

6.

Não há dúvida nenhuma de que multiculturalidade e visão monocultural assentam em pressupostos epistemológicos diferentes que, além de remeterem para diferentes concepções de sujeito epistémico, remetem também para diferentes teorias da verdade (teorias correspondentistas ou teorias discursivas, consensualistas e pragmáticas), para diferentes articulações entre realidade e conhecimento (relação de exterioridade entre a realidade e o conhecimento ou relação de interioridade e pertinência mútua), para diferentes concepções de objectividade (em que o conceito de objectividade se cruza ou não com o conceito de subjectividade e de intersubjectividade), para diferentes formas de descrição do conhecimento como processo, e para diferentes formas de equacionamento das relações entre a linguagem e o real⁴⁴, além de mobilizarem também diferentes concepções de tempo, diferentes articulações da simplicidade com a complexidade, diferentes posicionamentos perante as metodologias científicas subjacentes ao debate entre o monismo metodológico e o pluralismo metodológico, decorrentes também elas de diferentes equacionamentos da axiologia da ciência⁴⁵. Não é, no entanto, especificamente sobre estes pressupostos nem sobre estes aspectos que gostaria de me debruçar agora, mas antes sobre aquilo que pode autorizar ou obstaculizar a leitura da construção de concepções de mundo no quadro da pluralidade das culturas como um processo de interacção e diálogo. A questão pode, pois, colocar-se nestes termos: se a pluralidade de culturas implica uma certa pluralidade de mundos isso significa que as relações entre as diversas concepções de mundo que lhes estão associadas deve ser traduzida em termos de uma radical incomensurabilidade?

A noção de incomensurabilidade passou para primeiro plano dos debates epistemológicos da segunda metade do século XX sobretudo após a publicação do livro de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas* e da radicalização das suas perspectivas por Paul Feyerabend, nomeadamente com a sua obra *Contra o Método*. Dando origem a controvérsias cuja sede é, antes de mais, epistemológica, este conceito ultrapassa, no entanto, o campo estritamente epistemológico, uma vez que a sua associação à noção de relativismo, sobretudo da parte de alguns adversários de Kuhn, permite naturalmente a sua extensão a outros campos em que a problemática do relativismo assume uma importância significativa,

⁴⁴ Cf., para uma análise mais pormenorizada destes pressupostos epistemológicos, João Maria ANDRÉ, *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens em tempos de globalização*, Coimbra, Ariadne Editora, 2005, pp. 44-47.

⁴⁵ Sobre estes aspectos cf. *idem, ibidem*, pp. 107-110.

como é o campo dos valores, do qual a problemática do multiculturalismo é igualmente indissociável.

Dos vários sentidos em que o conceito de incomensurabilidade é utilizado por Thomas Kuhn na obra referida, merece agora particular destaque o que se refere à incomparabilidade de mundos em que se movimentam cientistas trabalhando em diferentes paradigmas ou em diferentes tradições de ciência normal. Como refere Kuhn, “aqueles que propõem paradigmas em competição praticam as suas posições em mundos diferentes”⁴⁶. O sentido desta expressão deu-o Kuhn ao definir as revoluções científicas como mudanças do conceito de mundo: “Sem dúvida, as mudanças de paradigma fazem com que os cientistas vejam o mundo da investigação que lhes é próprio de maneira diferente. Na medida em que o seu único acesso a esse mundo se realiza através do que vêem e fazem, podemos dizer que, depois de uma revolução, os cientistas respondem a um mundo diferente.”⁴⁷ Esta tese da incomensurabilidade terá sido uma das teses mais controversas de Kuhn, sendo simultaneamente um dos aspectos da sua teoria que, a par da noção de paradigma, mais rectificações e aperfeiçoamentos mereceu nas décadas seguintes⁴⁸. No que se refere ao contexto em que agora nos situamos, o mais importante a reter é que Kuhn sempre entendeu a incomensurabilidade como a impossibilidade de tradução total de uma teoria científica formulada num paradigma na linguagem de outro paradigma ou a impossibilidade de duas teorias formuladas em paradigmas diferentes serem traduzidos numa terceira linguagem neutra e capaz de corresponder inteiramente ao que as linguagens dos outros dois paradigmas exprimiam. A tese da incomensurabilidade exhibe assim a tese da impossibilidade de uma tradução completa exactamente porque a organização estrutural dos mundos que lhes corresponde é diferente. Isto não significa, segundo a releitura que desta tese Kuhn foi fazendo posteriormente, nem a impossibilidade da tradução de alguns termos de um paradigma na linguagem de outro paradigma nem sobretudo a impossibilidade de um sujeito epistémico que se movimenta num paradigma conseguir, *através de um processo de aprendizagem de outro léxico e de interpretação do seu significado*, movimentar-se também em outro paradigma e entender-se e comunicar com os respectivos sujeitos

⁴⁶ Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, p. 150.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 111.

⁴⁸ Sobre a evolução da teoria da incomensurabilidade em Thomas Kuhn, cf. A. M. MARTINS, “Incomensurabilidade e holismo em T. S. Kuhn”, *Revista Filosófica de Coimbra*, II/3 (Março de 1993), pp. 65-84. Cf. também Ana Rosa PÉREZ RANSANZ, *Kuhn y el cambio científico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 83-122.

epistémicos⁴⁹. Deste modo Kuhn, ao mesmo tempo que se permite continuar a falar de uma pluralidade de mundos possíveis em que se movimentam as diferentes comunidades epistémicas, consegue furtar-se a uma articulação necessária entre incomensurabilidade e relativismo e responder assim àqueles que o acusavam de incorrer num certo irracionalismo epistémico. Ora é precisamente do aprofundamento deste debate que León Olivé procura retirar argumentos para sustentar um pluralismo que evite, por um lado, o dogmatismo inerente a um absolutismo que afirmaria que “existem critérios absolutos, com base nos quais seria possível fundamentar correctamente os princípios morais (e, por conseguinte, poderíamos dizer também os jurídicos), assim como as decisões acerca de que crenças aceitar, o que ofereceria uma base firme e incontroversa, de um ponto de vista racional, para aceitar ou condenar direitos, normas valores e costumes de outras culturas”⁵⁰; mas procura também a partir daqui extrair argumentos que lhe permitam contornar, por outro lado, a insustentável posição de um relativismo total, segundo o qual, “já que não há critérios nem procedimentos absolutos para fundamentar as avaliações morais e as crenças, assim como as normas jurídicas, qualquer princípio moral ou qualquer princípio metodológico e epistemológico poderia fundamentar-se desde que se ponha em relação com um contexto adequado; e, por sua vez, qualquer prática ou qualquer crença poderia justificar-se a partir do ponto de vista dos princípios adequados.”⁵¹ Se o absolutismo supõe o cruzamento de um realismo metafísico e ontológico com um realismo epistemológico, admitindo assim a existência de uma descrição completa e verdadeira da realidade que deve ser única, o relativismo supõe um construtivismo “radical e devastador”, como o que Olivé, na sequência de Richard Boyd⁵², atribui a Bruno Latour e a Stephen Woolgar, segundo os quais a realidade, mais do que a causa das construções científicas, é a consequência das teorias e das práticas dos cientistas e, por isso, toda a realidade é construída, não se podendo falar de realidade que não seja social e cientificamente construída. Desse construtivismo radical distinguir-se-ia um construtivismo pluralista, recuperando, por um lado, algumas teses construtivistas, como a ideia de que os paradigmas ou os

⁴⁹ Cf. a este propósito, T. S. KUHN “Commensurability, Comparability, Communicability”, in: T. S. KUHN, *The Road since Structure*, Chicago, The University Chicago Press, 2000, pp. 33-57 e “The Road since Structure”, in *idem, ibidem*, pp. 90-104.

⁵⁰ Cf. León Olivé, *op. cit.*, p. 45,

⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 53.

⁵² Cf. Richard BOYD, “Constructivism, Realism and Philosophical Method”, in J. EARMAN (ed.) *Inference, Explanation and other Frustrations*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 131-198.

quadros conceptuais de uma determinada cultura são codeterminantes do conteúdo das teorias científicas, das suas ontologias e do conjunto dos objectos inscritos nas respectivas concepções de mundo, mas, reconhecendo, por outro lado, a existência independente do mundo, que, enquanto tal e mediante a constituição biológica dos seres humanos, introduz limites, constrangimentos e determinadas balizas à natureza construída dessas concepções. Assim, nenhuma representação do mundo, seja qual for a comunidade cultural ou a comunidade epistémica que a formule, pode reivindicar a prerrogativa de ser uma representação completa e única da verdade. Tal incompletude, associada ao reconhecimento não de uma “intertraduzibilidade”, mas da possibilidade de os habitantes de um mundo se iniciarem a outro mundo diferente e aprenderem os seus significados, sentidos e configurações, funda as condições para um diálogo intercultural fecundo que permita, em primeiro lugar, a compreensão das respectivas posições, em segundo lugar, a sua avaliação e, em terceiro lugar, numa perspectiva prática, o estabelecimento de plataformas de acção assentes em acordos mínimos no âmbito dos direitos humanos, da justiça e da liberdade. Por isso, segundo León Olivé, “longe de conduzir a uma visão das culturas como se cada uma estivesse encerrada no seu próprio mundo e fossem incapazes de cooperar e interactuar enriquecendo-se mutuamente, o pluralismo aceita que, em princípio, é possível que os membros de uma comunidade ou de uma cultura interpretem os de outra diferente e cheguem a acordos com eles sobre questões de interesse comum e que o melhor para todas as culturas é a interacção frutífera, na condição de que nenhuma se arrogue a supremacia no campo do conhecimento nem no da moral.”⁵³

Numa direcção convergente, mas situando-se num posicionamento sociológico e político claramente marcado por um delineamento de formas de intervenção libertadoras da hegemonia capitalista neoliberal, inscreve-se a posição de Boaventura de Sousa Santos, que procura articular um cosmopolitismo libertador, uma ecologia dos saberes e uma definição intercultural dos direitos humanos. Também ele concede, neste contexto, um lugar de especial importância à componente epistemológica, mostrando como à premissa da unidade (ontológica e epistemológica) e à premissa do universalismo (político e cultural) da modernidade ocidental se contrapõe, no movimento de transnacionalização e de translocalização próprio das globalizações, a premissa da pluralidade (que implica fragmentação e heterogeneidade) e a premissa da diferença (que implica a alteridade presente no coração da tensão entre o local e o global). Da activação e

53 *Idem, ibidem*, p. 125.

da potenciação destas duas premissas no campo epistemológico resulta a necessidade de acolher a diversidade epistemológica do mundo sob duas vertentes importantes para o debate do multiculturalismo e da interculturalidade: por um lado, a pluralidade interna das práticas científicas, suscitada pelo desenvolvimento de correntes como as epistemologias feministas, os estudos sociais e culturais da ciência e outras perspectivas epistemológicas pós-coloniais e pragmáticas que, ao mesmo tempo que pulverizam pretensas unidades científicas e pretensos monismos metodológicos, transformam por dentro a dicotomia entre a cultura científica e a cultura humanística numa pluralidade de configurações instáveis de conhecimentos e reclamam concepções não essencialistas da ciência mas sim permeáveis a trajectórias e configurações históricas e culturais diferenciadas⁵⁴; por outro lado, a pluralidade externa de outros sistemas de saberes alternativos ou complementares da ciência ocidental, decorrentes da diversidade de culturas, traduzíveis em diferentes concepções sobre a dignidade humana e sobre o mundo e sobre a forma de o homem se inscrever no mundo e interagir com os outros, sem desqualificações a priori de qualquer um deles⁵⁵. É a partir do cruzamento destas duas vertentes que se pode constituir uma ecologia dos saberes, complementar de outras ecologias reveladoras da diversidade e da multiplicidade das práticas sociais no seu esforço por construir novas realidades a partir de novas solidariedades, assentes em novas temporalidades, em novos reconhecimentos, novas escalas e em novas produtividades⁵⁶. Esta ecologia dos saberes visa conjugar a produção do saber e as situações de ignorância com base na ideia de que a articulação e hierarquização de saberes é devedora do exercício do poder e de dominações coloniais e imperiais do hemisfério norte sobre o hemisfério sul e do centro sobre a periferia do Sistema-mundo e na ideia de que a injustiça social assenta também na injustiça cognitiva e de que é necessário operar uma redistribuição do conhecimento que passa por um reconhecimento do valor de outros saberes não científicos produzidos no âmbito de culturas diferentes das que são habitualmente reconhecidas pela Modernidade ocidental. Na base desta ecologia dos saberes está o princípio da incompletude de todos os saberes, condição da possibilidade do diálogo e do debate entre diferentes formas de conhecimento e diferentes expressões culturais. A partir dos pressupostos epistemológicos inerentes a esta ecologia dos saberes é possível

⁵⁴ Cf. Boaventura de Sousa SANTOS, *A gramática do tempo*, pp. 134-141.

⁵⁵ Cf. *idem, ibidem*, pp. 141-143.

⁵⁶ Sobre esta ecologia dos saberes em articulação com as outras cinco ecologias. cf. *idem, ibidem*, pp. 98-107. Para um aprofundamento pluridimensional desta ecologia dos saberes, cf. as dezassete teses que a sintetizam em *idem, ibidem*, pp. 146-153.

repensar o multiculturalismo e o diálogo intercultural em ordem a uma inteligibilidade recíproca e não a um epistemicídio ou a um canibalismo de umas culturas pelas outras. É por isso que o delineamento desta ecologia dos saberes volta a ocupar um lugar importante no mais recente texto do autor, intitulado “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos sabres” e inserido numa colectânea de estudos sobre as “epistemologias do sul”, já que “como ecologia dos saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico”⁵⁷. Confrontando explicitamente a ecologia dos saberes com “problemas de incomensurabilidade, incompatibilidade e inteligibilidade recíprocas”, ela procura dar-lhes resposta “explorando formas, por vezes insuspeitadas, de complementaridade”, mediante procedimentos adequados de tradução intercultural”, pois “através da tradução, torna-se possível identificar preocupações comuns, aproximações complementares e, claro, também contradições inultrapassáveis”⁵⁸. O processo que permite essa inteligibilidade é definido por este sociólogo mediante o recurso ao conceito, inspirado em R. Pannikar⁵⁹, de hermenêutica diatópica, que “consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas”⁶⁰ e cujo ponto de partida é a “ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem”, propondo-se assim, como objectivo “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua

⁵⁷ Cf. *idem*, “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos sabres”, in Boaventura de Sousa SANTOS e Paula MENESES (Org.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Edições Almedina, 2009, p. 45.

⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 53. A transposição para o diálogo intercultural, da categoria de “tradução” é a que mais reservas me levanta em todo este processo, na medida em que é difícil dissociar o exercício da tradução de uma certa prática assimilacionista (o vector da tradução é sempre a “minha língua”) que tem de ser acautelada por uma atenção permanente à radical alteridade do outro e da sua cultura. Aliás, o exemplo que Boaventura de Sousa Santos dá a propósito da (in)tradução do “cogito ergo sum” para a cultura e língua Akan do Gana (cf. *idem, ibidem*, pp. 53-54), demonstra bem os limites da categoria de tradução no diálogo intercultural.

⁵⁹ Cf., por exemplo, R. PANIKKAR, “Filosofia y Cultura: una relación problemática”, in R. FORNET-BETANCOURT (ed.), *Kulturen der Philosophie*, Concordia Reihe Monographien, Aachen, 1996; *idem, La experiência filosófica de la Índia*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 46, 92, 96.

⁶⁰ Boaventura de Sousa SANTOS, *A gramática do tempo*, p. 115

através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro noutra”⁶¹. O autor concretiza este procedimento através do exemplo da discussão dos direitos humanos, tendo em conta, por um lado, a sua configuração pela mundividência da cultura ocidental, e tendo em conta, por outro lado, o topos do *dharma* na cultura hindu e o topos da *umma* na cultura islâmica. O reconhecimento das insuficiências mútuas que esta releitura da tradição cultural própria proporciona através de um olhar situado fora dela parece ser uma condição indispensável para um diálogo intercultural que procure escapar a tendências hegemónicas, mas isso implica estar simultaneamente atento às assimetrias que têm pautado as relações entre culturas diferentes. De entre as várias premissas subjacentes a esta hermenêutica diatópica, para além da já aludida incompletude de cada cultura e do seu carácter não monolítico (decorrente do facto de todas as culturas terem sido sempre interculturais), há duas que merecem ser agora especialmente referidas: por um lado, a necessidade da superação do debate em torno da aporia universalismo *versus* relativismo cultural e, por outro, a necessidade de articular copulativamente e não disjuntivamente igualdade e diferença. O universalismo ou o relativismo cultural não são as duas únicas saídas para o problema da multiplicidade e do confronto de culturas, já que reconhecer a relatividade de cada cultura não implica automaticamente uma queda no relativismo nem significa impedir-se de estabelecer critérios de aferição de situações de opressão e conseguir acordos em torno de políticas emancipatórias e libertadoras. Por outro lado, a luta pela igualdade não implica o esquecimento das diferenças mas pode traduzir-se numa luta, que seja eficaz, pelo reconhecimento igualitário das diferenças e pelo respeito igualitário da alteridade, ou seja, como refere Boaventura de Sousa Santos, “a hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.”⁶²

É também a necessidade de superar um debate sociológico e político mobilizado pelo carácter disjuntivo das categorias de universalismo e relativismo ou de igualdade e diferença que está por detrás da recente proposta de Ulrich Beck na sua interpretação daquilo a que chama cosmopolitização e visão cosmopolita e que, como já referimos, supõe uma demarcação dos projectos de multiculturalismo que assentam ainda, em grande parte, na consagração de identidades sócio-culturais locais, étnicas, regionais ou nacionais, esquecendo as dinâmicas de interacção e de fluxo

⁶¹ *Idem, ibidem*, p. 414.

⁶² *Idem, ibidem*, p. 428.

transnacional que caracterizam as sociedades actuais na fase a que chama segunda modernidade, na sua dimensão reflexiva, definida a partir de três teoremas, o teorema da sociedade de risco, o teorema da individualização forçada e o teorema da globalização multidimensional⁶³. A cosmopolitização aponta, assim, para um movimento inverso ao da sobrevalorização das especificidades, devendo entender-se como “um processo multidimensional que modificou de maneira irreversível a ‘natureza’ histórica dos mundos sociais e a relevância dos Estados nestes mundos.” E Beck acrescenta: “Assim entendida, a cosmopolitização supõe o surgimento de múltiplas lealdades, bem como o aumento de múltiplas formas de vida transnacionais, a ascensão de actores políticos não estatais (desde a Amnistia Internacional à Organização Mundial do Comércio) e o auge de movimentos de protesto globais contra o globalismo (neoliberal) e a favor de uma globalização diferente (cosmopolita).”⁶⁴ Na base deste movimento de cosmopolitização supõe-se um cosmopolitismo latente e banal, visível em muitas manifestações do consumo e do lazer, que se deve converter num cosmopolitismo realista, o qual se situa na continuidade de momentos históricos de um cosmopolitismo emancipador e filosófico, como o cosmopolitismo antigo, o cosmopolitismo de Kant ou o cosmopolitismo pós-holocausto, e que procura encarnar a realidade da transnacionalização, não como algo que se oponha radicalmente a configurações e definições nacionais, mas como “um acto de equilíbrio entre distintas lealdades políticas, um acto que pressupõe a pertença múltipla e a pluralidade de nacionalismos”⁶⁵ já que “transnacional significa formas de vida e acção que substituem o ‘ou isto o aquilo’ por um ‘não só mas também conacional’”⁶⁶. Mas a esse cosmopolitismo realista há que acrescentar ainda a dimensão da consciência, num processo de cosmopolitização reflexiva⁶⁷, que una os processos objectivos com os processos subjectivos de modo a conduzir a uma sociedade verdadeira e plenamente cosmopolita. A realização deste cosmopolitismo realista e reflexivo mobiliza simultaneamente a praxis dos actores sociais inerente às dinâmicas da cosmopolitização e o olhar das ciências sociais que, para

⁶³ Sobre a transição da primeira para a segunda modernidade e sobre aquilo que este autor entende por Modernidade reflexiva, cf. Ulrich BECK e Edgar GRANDE, *La Europa cosmopolita. Sociedad y política en la segunda Modernidad*, trad. de V. Gómez Ibáñez, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 53-80.

⁶⁴ Ulrich BECK, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, trad. cast. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2005, p.19.

⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 93.

⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 90.

⁶⁷ *Idem, ibidem*, pp. 132-135.

conseguir perspectivar o seu objecto de estudo, carece de uma visão cosmopolita construída a partir de um cosmopolitismo metodológico que tem de superar as visões redutoras de olhares nacionais protagonizados por nacionalismos metodológicos radicados na primeira Modernidade e incapazes de dar conta dos intercâmbios, das misturas, das fusões, das transnacionalizações que operam na actual dinâmica cosmopolita. Encontramos, pois, no centro desta visão cosmopolita e deste cosmopolitismo realista e reflexivo as interações e as interdependências globais e é isso que constitui a sua marca específica e decisiva face a visões universalistas, relativistas ou mesmo multiculturais. Trata-se de recusar o universalismo, tanto da diversidade quanto da semelhança, que suprime as fronteiras com o que é culturalmente distinto, recusando também o relativismo e o contextualismo que, quando se absolutizam, impedem igualmente o intercâmbio de perspectivas devido ao princípio da incomensurabilidade. Para os substituir propõe Ulrich Beck um universalismo contextual múltiplo, baseado não numa lógica exclusiva mas numa lógica inclusiva que parte do princípio de que não existem mundos separados, sendo a interculturalidade a norma no actual jogo das culturas e das civilizações. Esse universalismo contextual múltiplo pode conduzir, na feliz expressão que o sociólogo alemão retoma de Scott Malcamson, a um “cosmopolitismo da humildade”⁶⁸ e da escuta, oposto ao que se poderia chamar um cosmopolitismo da impaciência. Esta noção de universalismo contextual já o mesmo autor a tinha formulado no seu livro de resposta à pergunta *O que é a globalização?*, contrapondo-o ao universalismo universalista e ao contextualismo universalista, de características totalizadoras⁶⁹, conduzindo o primeiro a um totalitarismo essencialista e o segundo a um totalitarismo relativista. Tendo como posição central a ideia de que “é impossível escapar à intranquilidade da recíproca ingerência das certezas que se excluem”, a avaliação da possibilidade e das vantagens do diálogo não é feita a priori, mas sim no terreno da acção quotidiana e, por isso, “em que medida são ou não possíveis, necessárias, absurdas — ou tudo isso simultaneamente — as mudanças de perspectiva, as conversações, o falar sem se entender, os risos ou os conflitos, é algo que só poderá saber-se depois de se ter tentado dar esse passo”⁷⁰, que é um passo de abertura à crítica alheia, de desapossamento da certeza de quem possui a verdade, de imersão num “politéfismo em matéria de universalismo”⁷¹. No plano

⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 86.

⁶⁹ Cf. Ulrich BECK, *Qué es la globalización?*, Trad de B. Moreno e M. Rosa Borrás, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 120-126.

⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 123.

⁷¹ *Idem ibidem*, p. 126.

cultural, este universalismo contextual supõe a superação de um conceito de cultura a que Beck chama “Cultura 1”, vinculada a um território e a processos locais, por uma outra aceção de cultura, “a Cultura 2”, decorrente de processos de aprendizagem translocais e com uma dimensão incontornavelmente plural, que faz das culturas “pluralidades não integradas nem delimitadas carentes de unidade, ou seja, como diferenciações inclusivas”⁷². Particularmente interessante e sedutora parece-me, neste quadro, a noção de topopoligamia apresentada pelo autor, que significa, literalmente, estar casado com vários lugares e pertencer simultaneamente a vários mundos, e que, pela sua carga simbólica remete para a globalização e para a pluralidade cultural da própria biografia: “a globalização da biografia significa o seguinte: que os contrastes e as contradições do mundo têm lugar não só fora, mas também no centro da própria vida, nos matrimónios e famílias multiculturais, no trabalho, no círculo de amigos, na escola, no cinema, comprando na loja da esquina, ouvindo música, jantando, fazendo amor, etc...”⁷³ Viver topopoligamicamente é assumir a mobilidade, não estritamente externa, mas sobretudo interna, como forma de vida, é fazer do viajar, mais do que do estar, o estilo de viver, é conseguir encantar-se, apaixonar-se e casar com expressões plurais e diferentes de vida, de lugar e de história, é escrever na pele, no corpo e no espírito interpretações do mundo de uma identidade em devir, feita de fluxos, de diálogos, de encontros, de inter-relações, de interdependências e também por vezes de conflitos e sobreposições forçadas ou artificiais. Mesmo quando as teorias, as ideologias, as filosofias teimam em invocar incomensurabilidades, a vida, nas suas mais simples expressões quotidianas, dilui as fronteiras que as constituem, mostrando que a natureza nos ensina, nas suas metamorfoses, que o quotidiano e a sobrevivência se fazem de misturas e adaptações em processos de contínua aprendizagem.

7.

Dissemos inicialmente que, não esquecendo a sua inscrição epistemológica, havia que evitar reduzir a problemática do multiculturalismo e da interculturalidade a essa dimensão, sublinhando também a necessidade de, sem reduzir as relações interculturais à esfera íntima, espiritual e afectiva, não menosprezar a importância das memórias afectivas e dos inves-

⁷² *Idem ibidem*, pp. 101-102.

⁷³ *Idem, ibidem*, p. 110.

timentos simbólicos no delineamento dos espaços, dos tempos e dos nós em que se tecem, entretecem e diluem esses encontros diaspóricos com os mundos dos outros e com as suas expressões culturais e artísticas. O trânsito que fizemos da incomensurabilidade para o cosmopolitismo, passando pelo construtivismo pluralista de León Olivé, pela ecologia dos saberes e a hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos e pela topopoligamia e a visão cosmopolita de Ulrich Beck, corresponde a esse alargamento progressivo da problemática da interculturalidade a dimensões que não são estritamente epistemológicas e que se prendem com os núcleos identitários plurais de pessoas, grupos e povos.

Numa direcção convergente com esta, Amin Maalouf, escritor e jornalista libanês, de origem árabe mas afirmando-se como cristão, a viver em França há vários anos, sobrepõe à metáfora da raiz ou da árvore para se referir à vivência e à constituição dos nossos traços identitários, a metáfora das estradas e dos caminhos, mais adequada à dimensão dinâmica com que, num mundo em processo de cosmopolitização, viajamos pelos cruzamentos e articulações em que se vão sedimentando e transformando as nossas memórias. “As árvores”, diz ele, “têm de se resignar, precisam das suas raízes; os homens não. Respiramos a luz, cobiçamos o céu e quando nos metemos na terra é para apodrecer. A seiva do solo natal não nos sobe pelos pés em direcção à cabeça, os pés só nos servem para andar.” E continua: “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.” 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.”⁷⁴ Sem contrapor uma e outra metáfora (penso que aqui há que saber utilizar também uma lógica inclusiva para perceber que os fluxos das viagens não excluem a memória das raízes), descubro nesta provocação de Maalouf um bom ponto de partida para articular a noção de diálogo intercultural que procurámos desenvolver ao longo desta exposição, com as ideias de inter-relação, mistura, mescla ou mestiçagem com que algumas correntes antropológicas têm vindo a caracterizar a actual situação do homem no mundo e a definição das suas identidades. É certo que, de entre estas noções, o conceito de mestiçagem é o que mais armadilhado se apresenta, quer pela sua génese histórica no contexto de

⁷⁴ Amin MAALOUF, *Origens*, trad. de Cláudia Ramos e Artur Ramos, Lisboa, Difel, 2005, p. 9.

processos de colonização forçada sob o peso, a força e o poder da cruz, das correntes, do chicote, da pólvora e da violação, quer pela possibilidade da sua contaminação pelo confronto com a noção de pureza a que aparece como contraponto, contaminando maniqueisticamente com o sentido de impuro aquilo a que se refere, quer pelo primado que o biológico tem na sua origem com contextualizações num discurso racial, quer ainda pela forma como a ele recorreram algumas correntes especialmente no espaço latino-americano, com um claro sentido ideológico e político⁷⁵. No entanto, utilizado com prudência e despindo-o dessas conotações que não lhe são intrínsecas, não me parece ser menos adequado, bem pelo contrário, do que outros que se lhe oferecem como alternativa, como é o caso de hibridismo, que merece a preferência de outros autores⁷⁶.

Serge Gruzinski, consciente das dificuldades que esta categoria comporta como instrumento de análise das sociedades, dos seus comportamentos e dos seus estilos de vida, elege-a para caracterizar o tipo de pensamento e de atitudes que desafiam as concepções tradicionais de cultura e de identidade. Partindo da sua imprecisão semântica (“juntar, misturar, urdir, cruzar, encaixar, sobrepor, justapor, interpor, imbricar, colar ou fundir”⁷⁷) e da sua ambiguidade na transição do campo da Biologia para o campo da Antropologia Cultural, reencontra-a com aplicações fecundas em alguns estudiosos da mistura de culturas no México e do sincretismo religioso no Brasil, por exemplo, e, constatando o sentimento de desordem e confusão que anda associado à transferência deste conceito para a Literatura, para a Filosofia, para a Ciência e para as Artes, pergunta-

⁷⁵ Cf., sobre o recurso ao conceito de mestiçagem na América Latina e sobre as críticas que o mesmo suscita, o estudo de Ybelice BRICEÑO LINARES, *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos en América Latina*, Caracas, CELARG, 2006.

⁷⁶ O conceito de hibridação ou hibridismo tem vindo a ser utilizado por outros autores que olham com algumas reservas para o conceito de “mestiçagem”. É o caso, nomeadamente, de GARCIA CANCLINI que, na sua obra *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la Modernidad*, México, Grijalbo, 1990, prefere esta expressão para caracterizar os processos de misturas interculturais que se verificam actualmente, mas que, simultaneamente, se caracterizam também pela incorporação dos efeitos de histórias e memórias diversificadas. Para além das críticas que a autora referida na nota anterior lhe formula (um carácter demasiado vago e abrangente e, ao mesmo tempo, um certo esquecimento das assimetrias de poder que caracterizam as culturas em processo de hibridização nas sociedades actuais — cf Ybelice BRICEÑO LINARES, *op. cit.*, pp. 59 e 74-77), há que reconhecer também, por um lado, a raiz igualmente biológica do conceito, e, por outro, a sua derivação do conceito grego de *hybris* (insolência, desmesura) que poderá dar uma conotação demasiado agonística ao diálogo intercultural que ele não tem sempre necessariamente.

⁷⁷ Cf. Serge GRUZINSKI, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 42.

se se não será essa atmosfera que, definindo as suas limitações conceptuais para a análise da realidade empírica, lhe dá simultaneamente algumas virtualidades para enfrentar fenómenos que não cabem facilmente nos instrumentos conceptuais habituais de análise das Ciências Sociais. A questão é justamente a de pensar o intermédio e pensar os espaços de mediação, ou seja, pensar a fronteira, na sua dupla acepção de limite e de ponte, mas também no seu sentido de espaço instável e flexível de vivência⁷⁸. Ganha aí especial importância a forma como a mestiçagem permite pensar (ou viver) a sobreposição de tempos diferentes, o choque e a confluência de temporalidades que mais do que conduzirem à desagregação, conduzem à gestação e à criação do novo: “Quanto mais se perturbam as condições, mais abundam as oscilações entre estados distintos, provocando a dispersão dos elementos do sistema que vagueiam em busca de novas configurações” e, por isso, “as misturas e as mestiçagens perdem o aspecto de uma desordem passageira para se converter numa dinâmica fundamental”⁷⁹ sobre um fundo de complexidade, de imprevisto e aleatoriedade.

François Laplantine, antropólogo francês e Alexis Nouss, linguista canadiano, elegem também a noção de mestiçagem como a mais adequada para traduzir a experiência existencial do encontro, da sobreposição, do confronto e do cruzamento de culturas, tanto no seu aspecto mental como na sua dinâmica interior e afectiva. Dissociando este conceito das noções confusas de hibridismo ou de sincretismo, definem-na como “um pensamento — e desde logo uma experiência — da desapropriação, da ausência e da incerteza que pode brotar de um encontro”⁸⁰. É por isso que sou levado a considerar que, assumida neste sentido e não estrita e propriamente vinculada ao mito da mestiçagem tal como foi formulado no final do século XIX por José Vasconcelos ou retomado nas décadas de 20-30 por Gilberto Freyre, a mestiçagem traduz simultaneamente a experiência metafísica da finitude, a experiência antropológica da comunicação e a experiência histórica do devir. Se é mestiço o que resulta de cruzamentos, de uma tecelagem com vários fios que exhibe, no seu resultado, a incompletude da fusão e a natureza heteróclita da sua constituição, o mestiço é o sinal do inacabado e, conseqüentemente, do que está (sempre esteve) a caminho e daquilo de que não se sabendo a origem, o ponto alfa da pureza fontal, também se não adivinha o fim, o

⁷⁸ 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.

⁷⁹ Cf. Serge GRUZINSKI, *El pensamiento mestizo*, p. 60.

⁸⁰ François LAPLANTINE e Alexis NOUSS, *Métissages de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Éditions Pauvert, 2001, p. 7.

ponto omega da completude perfeita fechada. Mestiçagem é a experiência e o pensamento da relação, da desterritorialização, da multiplicidade que convive com a singularidade, do movimento, da reticularidade, da falha e da sua angústia, do espanto e do seu júbilo, do reenvio sempre recomeçado. Nouss e Laplantine aproximam a noção de mestiçagem, da noção de rizoma, teorizada por Gilles Deleuze e por Félix Guattari que a caracterizam dizendo expressivamente que “à diferença das árvores ou das suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada uma das suas características não aponta necessariamente para características da mesma natureza, põe em jogo regimes de signos muito diferentes e até estados de não-signos”, “não se deixa reduzir nem ao Um nem ao Múltiplo”, “não tem começo nem fim, mas tem sempre meio pelo qual cresce e transborda”, “é só feito por linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual a multiplicidade, ao segui-la, se metamorfoseia ao mudar de natureza”, “procede por variação, expansão conquista, captura, injeção”⁸¹. Como processo (a mestiçagem nunca é um estado), pode apresentar dois tipos de configuração “as mestiçagens da ligação, supondo descontinuidade entre os materiais (tecido, madeira, vidro, metal...), entre emoções ou entre formas heterogêneas que jamais se haviam encontrado, e as mestiçagens da graduação pela transformação progressiva das intensidades (afectivas, cromáticas, musicais)”⁸². As suas metáforas são “o nómada” e “a metamorfose” que podem ser assumidos como figuras privilegiadas para dizer a mudança que acontece pela interacção entre núcleos internos e condições ou habitats externos. Por outro lado, a mestiçagem é pluridimensional: permite ter em conta a dimensão epistemológica da interacção cultural, mas não se fica por essa dimensão. A mestiçagem, para além de configurar diferentes cosmologias, afirma-se também em todas as vertentes da dimensão antropológica, é uma estética em que se pode repensar a complexidade das realizações artísticas e é uma ética do encontro, do cuidado e dos afectos⁸³.

Mas, mais importante do que o termo com que o designemos (chamemos-lhe mestiçagem, mistura ou hibridização), é a natureza deste fenómeno de interacção cultural e as suas repercussões antropológicas: uma identidade pluridimensional do homem todo (não apenas no saber ou no conhecimento que a funda) e uma identidade pluridimensional do homem

⁸¹ Giles DELEUZE e Félix GUATTARI, *Rizoma*, trad. de Rafael Godinho, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004, pp. 51-52.

⁸² François LAPLANTINE e Alexis NOUSS, *op. cit.*, p. 9.

⁸³ Cf. François LAPLANTINE e Alexis NOUSS, *A mestiçagem*, trad. de Ana Cristina Leonardo, Lisboa, Edições Piaget, 2002, pp. 101-119

como encontro, como tecido feito com fios muito diversos, nem sempre aparentemente conciliáveis à luz de uma lógica e de uma antropologia exclusivas, mas não à luz de uma lógica e de uma antropologia inclusivas e copulativas. Somos habitualmente tentados a definir a nossa identidade através daquilo que nos pertence: seríamos assim o que temos. Ora o desafio que se levanta é outro e implica uma mudança de perspectiva: o que somos depende do cruzamento, não daquilo que nos pertence, mas daquilo a que pertencemos. E aquilo a que pertencemos só pode ser delineado de uma forma plural, porque pertencemos simultaneamente a diversos círculos, entidades, realidades, culturas, memórias, mundos, grupos ou comunidades. O problema surge quando esquecemos alguns laços ou algumas pertenças para privilegiarmos outros laços ou outras pertenças forjando assim identidades excludentes que, pelo seu carácter restritivo, assumem a forma a que Amin Maalouf chama identidades tribais ou identidades assassinas: tribais porque nos inscrevem no âmbito das fronteiras de um pequeno grupo ou de uma pequena tribo, assassinas, porque, para além de tenderem a assassinar outros laços e outras pertenças, tendem a ser marcadas, na relação com os outros, por uma dinâmica de luta, combate e extermínio como aquela que caracteriza todo o tipo de fundamentalismos. “Esta designação”, diz Amin Maalouf, “não me parece abusiva na medida em que a concepção que denuncio, aquela que reduz a identidade a uma única pertença, leva os homens a uma atitude parcial, sectária, intolerante, dominadora, por vezes suicida, e tantas vezes os transforma em assassinos ou em partidários dos assassinos.”⁸⁴ A essa perspectiva de fechamento e exclusão deve substituir-se uma perspectiva plural e aberta traduzida pela noção de identidade compósita: “Cada pessoa, sem excepção alguma, 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 e irrepetível.”⁸⁵ É esta noção de identidade compósita que nos permite ter uma relação dialógica com os outros com repercussões ao nível das interpretações do mundo e com implicações éticas na nossa relação com os outros mundos que, afinal, são também o nosso mundo: “Se virmos a nossa identidade como sendo feita de pertenças múltiplas, algumas delas ligadas a uma história étnica 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 desse

⁸⁴ Amin MAALOUF, *As identidades assassinas*, trad. de Susana Serras Pereira, Lisboa, Difel, 2002, p. 41.

⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 29.

momento cria-se uma relação diferente com os outros, tal como com a nossa própria tribo.”⁸⁶ Assim, o caminho para o diálogo é o caminho do reconhecimento da nossa identidade compósita e mestiça; o caminho para o fundamentalismo é o caminho da nossa identidade tribal e antagonista: “Se os nossos contemporâneos não forem encorajados a assumir as suas pertenças múltiplas, se eles não puderem conciliar a necessidade de identidade com uma abertura franca e descomplexada a culturas diferentes, se eles se sentirem constrangidos a escolher entre a negação de si mesmos e a negação do outro, estaremos a formar legiões de loucos sanguinários, legiões de alucinados.”⁸⁷

8.

A questão está em saber como é que se passa da experiência e da realidade desta identidade compósita e mestiça (que muitas vezes não passa de um nível meramente superficial e epidérmico) para a sua consciência, para a sua interiorização, para a sua assunção no corpo do espírito que somos e no espírito do corpo que também somos, para a sua articulação com as interpretações de mundo que a suportam e que lhe podem dar algum sentido. A sua estrutura é uma estrutura eminentemente narrativa e a articulação da narração com a memória poderia bem ser a chave para a nossa identidade histórico-social e para a sua caracterização em termos de análise, descrição e caracterização. Várias correntes têm privilegiado essa via e Paul Ricoeur, no contexto do seu pensamento hermenêutico, deu-nos um excelente exemplo e concretização de uma tal via no seu livro intitulado *Soi-même comme un autre*⁸⁸. Há, no entanto, uma certa diferença entre a abordagem reflexiva e interpretativa da identidade e dos mecanismos da sua constituição e da sua apropriação ao nível das pessoas, dos grupos e das comunidades. Além disso, o problema que se levanta é o de que a experiência discursiva, conceptual e simbólica nos tempos actuais é acompanhada de uma certa subalternização do carácter legitimador das narrativas, ou, pelo menos, das grandes narrativas,

⁸⁶ *Idem, ibidem*, p. 42.

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 46.

⁸⁸ Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990. Sobre a noção de identidade narrativa de Ricoeur e a possibilidade da sua utilização no contexto das identidades histórico-sociais, cf. João Maria ANDRÉ, “Identidade(s) e multiculturalismo: os desafios da mestiçagem à Igreja do presente”, in: Anselmo BORGES (Ed.) — *Deus no século XXI e o futuro do Cristianismo*, Lisboa, Casa das Letras, 2007, especialmente pp. 183-186.

seja em sentido literal, seja em sentido mais lato e abrangente, com as quais, em termos culturais, se poderiam articular as memórias identitárias. François Lyotard sublinhou-o de forma bastante incisiva no diagnóstico que já há bastantes anos fez da “condição pós-moderna”⁸⁹ e que viria a ser uma peça extremamente importante de uma das querelas com que se encerrou o século passado. Trata-se agora de descobrir se, no saber fragmentário do mundo contemporâneo, micronarrativas podem ou não substituir as grandes narrativas em algumas das funções que desempenhavam na primeira Modernidade e como é que as micronarrativas se podem articular com as suas expressões imagéticas, dado o papel da imagem, no seu carácter plural, dinâmico e complexo da sociedade-rede e de informação em que vivemos (sendo necessário ter em conta que a par de imagens visuais se desenvolvem hoje conjuntos e fluxos de imagens sonoras e de imagens tácteis e corporais, que constituem uma componente incontornável do mundo ou dos mundos da idiossincrasia). A minha proposta é a de que a sensibilidade e a estética podem vir a ser uma via para o aprofundamento interiorizado da identidade mestiça e compósita de que falamos, sendo as artes espaços privilegiados para a sua realização. O teatro, a dança, a música e a pintura, por exemplo, oferecem-se frequentemente como espaços de interiorização e de aprofundamento da mestiçagem entendida como diálogo intercultural e o seu acontecimento sob a forma festiva e celebrativa inscrevem as suas propostas como excelentes interfaces para uma vivência plural de fundos, materiais, horizontes e modos de sentir que se misturam e procuram harmonias que a discussão das ideias nem sempre consegue. Pintores como Picasso (veja-se *Les demoiselles de Avignon*), encenadores como Peter Brook ou Eugénio Barba, projectos musicais como Lambarena, sobre Bach em África, ou como Mozart no Egipto, constituem-se como sinais capazes de alimentar a esperança no diálogo a partir da capacidade criadora do homem. O que significa que a identidade não é apenas uma questão de tradição e de memória, mas, com os futuros possíveis que abre, é também uma obra de arte.

Paradela da Cortiça, Maio de 2009

⁸⁹ Cf. Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna*, trad. port. de José Navarro, Lisboa, Gradiva, s.d., pp. 64-82.