

COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL

PERSPECTIVAS, DILEMAS E DESAFIOS

Organização

Rosa Cabecinhas

Luís Cunha

húmus

 **CECS**
centro de estudos
de comunicação
e sociedade
PUBLICAÇÃO

Comunicação intercultural

Perspectivas, dilemas e desafios

COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL

Perspectivas, dilemas e desafios

Coordenação: Rosa Cabecinhas e Luís Cunha

Diretor das Coleções do CECS: Moisés de Lemos Martins

Diretor-Adjunto das Coleções do CECS: Manuel Pinto

Capa: António Modesto

© Universidade do Minho

EDIÇÕES HÚMUS, 2017

Apartado 7081 – 4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Tel. 926 375 305

Email: humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Campo das Letras, dezembro de 2008

2.ª edição: Edições Húmus, novembro de 2017

Depósito legal: 433635/17

ISBN: 978-989-755-293-9

Apoio:

Cofinanciado por:



Financiado pelo COMPETE: POCI-01-0145-FEDER-007560 e FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, no âmbito do projeto: UID/CCI/00736/2013.

COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL

Perspectivas, dilemas e desafios

Rosa Cabecinhas, Luís Cunha (eds.)



Introdução

Da importância do diálogo ao desafio da interculturalidade

De que falamos quando evocamos a “comunicação intercultural”? Importa ter presente, desde logo, que estamos perante uma realidade dinâmica que escapa a qualquer tentativa de definição demasiado fechada. Deste ponto de vista, mais do que *substantivo*, o intercultural deve ser visto como *adjectivo*, desta forma reforçando o que nesse conceito existe de *processual*. Em contraponto a este entendimento dinâmico e desafiador, assiste-se, por vezes, à emergência de um discurso mais plano e simplificador. Nele, a dimensão de desafio tende a ser substituída por uma espécie de complacência com a certeza do rumo e das metas e nessa simplificação que se deseja operativa há sempre o risco de que algo se perca.

Da nossa parte propomo-nos contribuir para um debate mais acidentado mas também mais estimulante. É necessário salientar que ao falarmos de interculturalidade como processo falamos não só de algo onde se cruzam vários participantes, mas também que estes transportam consigo, como marca profunda e indelével, uma enorme desigualdade. Do mesmo modo, é igualmente importante perceber com clareza que os lugares que habitamos e as fronteiras que nos separam constituem realidades que em boa medida são irremovíveis, transcendendo assim qualquer retórica multicultural. Convém, finalmente, e pondo de lado qualquer desejo de exaustividade, não confundir este mundo mais pequeno que a globalização nos oferece, no qual as pessoas, os produtos e as ideias, podem circular de forma mais acelerada e eficaz, com uma efectiva convergência económica, política, social de quem nele vive.

Bem sabemos que todas estas observações, entre outras possíveis, não são senão formas diferentes de enunciar desigualdades, mas também neste ponto é essencial uma clarificação. A desigualdade é, sem dúvida, uma realidade tangível, facilmente identificada e frequentemente denunciada. Ela não pode, no entanto, ser reduzida a um esquematismo simplificador, pois se o fizermos corremos o risco de reduzir à irrelevância a complexidade de todo um universo de significações, que é em si mesmo difuso mas, ao mesmo tempo, absolutamente

determinante na configuração do sentido que damos ao mundo. A desigualdade decisiva que marca a relação entre diferentes grupos deve ser percebida de um modo multifocal. Na sua persistência e reprodução interferem múltiplos e diversos factores, que vão desde a ordem económica internacional até à diferente experiência histórica, factores permanentemente cruzados com o campo das representações sociais, isto é, com o modo como pensamos e imaginamos o mundo e as relações sociais.

Quando nos propusemos organizar a conferência que esteve na origem desta obra, fizemo-lo a pretexto da celebração do Ano Europeu do Diálogo Intercultural. Talvez o uso da palavra *celebração* deva ser cauteloso neste contexto. Estamos, sem dúvida, mais habituados a celebrar actos ou acontecimentos consumados, como pode ser a fundação da União Europeia ou a chegada de algum esforçado navegador a terras desconhecidas em séculos já distantes. O diálogo intercultural não pode celebrar-se do mesmo modo. Imaginamos que o sentido que se pretendeu atribuir à celebração deste Ano Europeu do Diálogo Intercultural fosse o de louvar e promover a ideia de diálogo, intenção em si mesma muito meritória, mas que contém também um perigo em que convém não incorrer. Não podemos, de facto, reificar a ideia de diálogo intercultural nem fazer dela uma espécie de panaceia para os desequilíbrios estruturais que marcam as nossas sociedades. A diversidade cultural que as caracteriza é uma evidência e dizer que a essa diversidade correspondem formas de diálogo é quase um truísmo. A questão só se torna analiticamente relevante quando procuramos entender e descodificar a natureza desse diálogo. Não tendo a ambição de desbravar novos caminhos, atrevemo-nos, ainda assim, a alertar para o risco de confundir *diálogo* com *simetria* e *interculturalidade* com *igualdade* das partes. Risco, uma vez mais, de uma simplificação grosseira mas apaziguadora, mais própria de um imaginário imperial reciclado em tons pós-modernos, que de uma visão desafiadora e que pretenda, de facto, criar renovados sentidos e modos de vida mais justos.

“Juntos na diversidade” foi o lema escolhido para a campanha de promoção do Ano Europeu do Diálogo Intercultural, apelando à importância do diálogo intercultural na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. Mais do que a simples aceitação do ‘outro’, propõe-se o “acolhimento do ‘outro’ e a transformação de ambos com esse encontro”, como refere Rosário Farmhouse, Alta Comissária para a Imigração e Diálogo Intercultural no texto que abre esta obra.

É consensual que a diversidade contribui para o enriquecimento da sociedade e é reconhecido que a diversidade é fundamental para o desenvolvimento e até para a própria sobrevivência da sociedade. No entanto, muitas vezes a diversidade é encarada como algo meramente folclórico, colorido, que nos permite fazer turismo dentro de portas (como observamos frequentemente em reportagens sobre a Cova da Moura ou sobre o Natal Ortodoxo em Lisboa, por exem-

plo). Todos achamos muito bem e ficamos muito contentes por ter na cidade onde vivemos restaurantes chineses, indianos, mexicanos, etc.; gostamos de ouvir música ao vivo brasileira, cabo-verdiana, angolana, etc.; gostamos de praticar capoeira, dançar cu-duro, dança do ventre, etc. Mas o diálogo com o ‘outro’ vai muito além desta dimensão folclórica. A abertura ao outro significa transformação recíproca. Ora, frequentemente esperamos que essa transformação seja assimétrica: o outro deve pensar como nós, porque nós pensamos melhor. E todos os dias somos confrontados com notícias sobre conflitos entre pessoas, alegadamente devidos a diferenças de religiões, valores ou estilos de vida. De facto, a diversidade gastronómica é bem mais fácil de ‘digerir’ e ‘gerir’ do que a diversidade religiosa, só para dar um exemplo.

Na intenção da conferência “Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios”, que teve lugar na Universidade do Minho em Abril de 2008, pesou a vontade de cruzar olhares em torno dos modos de comunicar dentro de um mundo assumidamente plural. Esta pluralidade, tornada objecto de estudo e reflexão, nada tem a ver, bem entendido, com a diversidade exótica e distante que tanto fascínio causou durante décadas. Trata-se, sem dúvida, de uma realidade tangível e muito próxima, que podemos perspectivar a partir do cultural, do económico ou do político, mas diferentemente da diversidade exótica – de algum modo domesticada por processos de folclorização e outros – estamos, neste caso, perante uma realidade que faz parte integrante daquilo que somos. Algo que nos recharacteriza ao mesmo tempo que se abre ela própria à recharacterização. Produtos e produtores de um mundo plural, marcado pelo incremento de fluxos de pessoas e de ideias, o que procurámos propor à reflexão nesta conferência foi precisamente esse entendimento do mundo. Tentámos fazê-lo recorrendo a diferentes contributos, privilegiando os distintos enquadramentos disciplinares dos convidados, ao mesmo tempo que misturávamos contributos de natureza predominantemente teórica com investigações de carácter mais empírico. Acreditamos que esta é a forma mais adequada para a discussão de um objecto que, afinal, não tem verdadeiramente unidade, antes se fragmenta e estiliza em múltiplas configurações.

Na cerimónia de encerramento desta conferência, foi declarado por Rosário Farmhouse, Alta Comissária para a Imigração e Diálogo Intercultural, que a opção portuguesa perante a diversidade cultural passa pelo princípio da interculturalidade. Estas palavras, que podem ser lidas no texto com que abrimos esta obra, revelaram-se adequadas ao encerramento dos nossos trabalhos, mas teriam sido igualmente adequadas se tivessem sido proferidas na abertura. Desde logo pela intenção em que parece assentar essa opção – não só acolher o outro mas também o apelar à transformação mútua a partir do encontro de diferentes povos. Por outro lado, a intenção de interculturalidade encerra, como

já dissemos, um desafio complexo mas apelativo, em torno do qual, de resto, procurámos organizar tanto a conferência quanto a obra que agora se publica. Na primeira parte deste livro agrupámos três textos que se cruzam em torno da problemática das migrações. São contributos que nascem de diferentes problematizações desse tema vasto e multiforme. Por um lado a questão do enquadramento jurídico e político que governa, ou pretende governar, as correntes migratórias na União Europeia. Por outro lado duas questões mais específicas – uma pela demarcação contextual a que se reporta e a outra por olhar as migrações através das narrativas que essa experiência produz. No seu texto, Isabel Estrada Carvalhais parte de uma questão elementar, procurando depois mostrar de que forma ela é enfrentada no plano político e jurídico: “Os problemas da EU com a imigração parecem pois residir por um lado no perfil dos imigrantes que buscam o seu espaço, e por outro na ilegalidade que acompanha os fluxos migratórios”. A perspectiva de Anna Zlobina e Dario Páez orienta-se para uma questão a montante desta: que desafios são enfrentados tanto pelas sociedades receptoras como pelos imigrantes. Centrados no contexto espanhol, os autores procuram dar conta das mudanças e influências mútuas que são produzidas nos vários grupos em confronto. A distinção entre uma esfera mais íntima, onde os valores e os costumes se relacionam de forma declarada com a vida privada e na qual a percepção da diferença não tem impacto directo no bem-estar posicional dos imigrantes, e uma esfera pública, marcada pelas relações laborais, económicas e pessoais, que obriga a um maior esforço de ajustamento, constitui um dos aspectos relevantes deste contributo. O terceiro texto deste bloco, da autoria de Joana Miranda, segue um caminho diferente, orientando a sua argumentação para o modo como a narrativa torna significativa a experiência migratória. Tomando como objecto de inquirição a imagem e a palavra mediadas pelo artista, a autora dá conta do modo como Sérgio Tréfaut percebe uma Lisboa em mudança, mas também de que forma as velhas imagens da saga dos emigrantes portugueses em França, captadas por Gérard Bloncourt, nos interpelam no presente. O segundo bloco de textos que compõem este livro assenta na ideia da narrativa e das representações pós-coloniais. Nele perceberemos de que forma o passado se revela uma dimensão fundamental para o entendimento do presente e também um árduo desafio na persecução de um mais profícuo entendimento entre povos ligados pela experiência colonial. Maria Paula Menezes denuncia a “persistência de uma leitura colonial eurocêntrica sobre a realidade africana”, facto que, a seu ver, constitui um poderoso obstáculo à superação de representações estigmatizantes, por exemplo a que faz da tradição o *topos* de uma sociedade considerada fora da história. Quanto ao trabalho que Sheila Khan nos oferece, vale a pena realçar o esforço de ouvir partes habitualmente silenciadas, na verdade duplamente silenciadas, como são aquelas que o colonialismo designava por *assimilados*. De algum modo equidistantes entre as

partes claramente definidas da relação colonial, estas vozes constroem narrativas vigorosas e por vezes surpreendentes, como faz um informante que declara ter inventado que a sua terra era o Brasil, lugar que emblematiza e sublima por ser terra de mulatos e mestiços. Rosa Cabecinhas e Nesilita Nhaga trabalham também em torno da memória, mas fazem-no a partir de um outro contexto e com base em diferente metodologia. Partindo da ideia de que “urge questionar as narrativas dominantes e ‘descentrar’ o nosso conhecimento do mundo para podermos empreender um efectivo diálogo com o ‘outro’”, as autoras analisam quais os acontecimentos históricos realçados por jovens portugueses e por jovens guineenses, seguindo as linhas que cruzam uns e outros.

O livro encerra com dois blocos de textos de carácter mais teórico, onde a questão da representação está ainda presente, mas sendo agora encarada a partir das trocas simbólicas inerentes a qualquer processo de comunicação. No primeiro destes blocos encontramos dois textos em que a ideia de lugar e de pertença se destacam. A ideia de que o ser humano, enquanto animal dotado de cultura, habita um mundo construído, um espaço cosmeticamente transformado graças a uma tessitura de significados e acções partilhadas, constitui o ponto de partida de Ramon Sarró. Desta base se constrói uma reflexão estimulante e que nos leva a ‘evidências’ que demasiadas vezes nos escapam: “A forma como essencializamos os territórios e lhes atribuímos uma religião (e uma língua, e um povo, e até um *volkgeist*), como se tivessem uma personalidade própria, é uma forma de utilizar o pensamento simbólico para criar lugares concretos, lugares definidos e controlados cognitivamente e politicamente”. Também o texto de Luís Cunha assenta na experiência do espaço, mas propõe uma diferente viagem. A experiência do espaço faz-se aqui a partir de um imaginário condensado em narrativas, sendo desigual o posicionamento dos agentes sociais perante elas – quer como consumidores quer como produtores dessas narrativas. A experiência portuguesa, espartilhada entre um localismo inconsequente e a efabulação de uma apaziguadora vocação imperial, constitui o objecto de estudo neste contributo.

Os dois últimos textos desta obra seguem a tónica predominantemente teórica dos anteriores, mas orientam-se para uma problematização da cultura no mundo contemporâneo. Maria Manuel Baptista observa que alguns teóricos vêm a questão da comunicação intercultural pelo prisma dos obstáculos e dificuldades que contém. É outra a sua perspectiva: pelo seu potencial de partilha, a comunicação intercultural pode ser mais uma solução de aproximação que uma dificuldade, pois “Aquele que compreende o objecto cultural, próprio ou alheio, também a si mesmo se compreende ao compreender o objecto”. O texto de Jean-Martin Rabot, com que encerramos este livro, está construído em torno de um conceito de muito uso nas ciências sociais, mas que parece revelar ainda um adequado potencial para novas tarefas. Viajando do campo religioso à mais ampla ambição de contribuir para explicar as dinâmicas da sociedade contemporânea, a ideia de sincretismo parece adequar-se a uma

espécie de politeísmo pós-moderno, condição que surge marcada por aquilo que se apresenta como a dissolução do sagrado no indivíduo.

Voltemos à questão da celebração. Talvez o diálogo intercultural deva mais ser prometido que celebrado, pois é enquanto promessa que ele revela a sua natureza de desafio a cumprir. A conferência que deu origem a este livro não teve como objectivo declarar conclusões ou sequer definir linhas de acção. O seu intuito foi bem mais simples: congregar diferentes olhares e percursos de forma a que cada um dos participantes se pudesse encontrar com os estímulos que sempre resultam do contacto com ideias que tenham a capacidade de nos surpreender e fazer pensar. Acreditamos que isso foi conseguido na conferência e que também os textos que aqui se oferecem conservarão essa virtude. Se assim for os objectivos desta iniciativa estarão cumpridos.

Diversidade e diálogo intercultural

Rosário Farmhouse*

É com muita satisfação que estou aqui hoje, em nome do Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, aceitando o honroso convite da vossa Universidade para participar neste importante debate de ideias sobre os desafios inerentes à comunicação entre culturas no Mundo actual.

Gostaria de começar por felicitar esta prestigiada Instituição pela iniciativa e pela escolha oportuna da temática.

A presença de tão ilustres investigadores das diversas ciências sociais e humanas, especialistas conceituados no domínio da comunicação intercultural, vindos de contextos culturais internacionais enriquece o diálogo intercultural e demonstra o insubstituível contributo da sociedade civil e do meio académico para um dos temas centrais deste século que é o diálogo das culturas.

Num mundo globalizado, caracterizado por conflitos de diversas origens, é urgente que as sociedades vivam num clima de entendimento e respeito mútuo. A nossa missão passa por promover o pluralismo, reconhecendo e conservando a diversidade, apenas possível através do diálogo.

A Europa há muito que deixou de ser um continente fechado, e hoje congrega as mais diversas realidades culturais e étnicas.

Portugal, com uma longa história de país de emigrantes, em que um terço da população de origem portuguesa vive emigrada e espalhada pelo mundo, tornou-se também, no final do século XX, um país de acolhimento de imigrantes.

Hoje, pessoas de mais de 150 nacionalidades constituem já cerca de 5% da população residente e 10% da população activa em Portugal.

Este novo contexto exigiu da sociedade portuguesa o desenvolvimento de uma política de acolhimento e integração de imigrantes mais consistente, designadamente através de iniciativas legislativas e respostas operacionais muito concretas.

* Alta Comissária para a Imigração e Diálogo Intercultural

Em Maio de 2007, a componente do diálogo intercultural ficou consagrada na designação do actual Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural – recentemente transformado em Instituto Público com o objectivo de promover os valores do diálogo intercultural e do respeito e promoção da diversidade e da tolerância na sociedade portuguesa.

Aliás, foi o reconhecimento do papel e trabalho realizado no ACIDI, tendo em vista a concretização de uma política que favoreça o diálogo intercultural que levou a que, em 2006, no âmbito do funcionamento de um grupo de trabalho interministerial com o Ministério da Cultura, se determinasse o ACIDI como entidade coordenadora das actividades do Ano Europeu do Diálogo Intercultural, em Portugal.

Com esta realidade, a opção portuguesa perante a diversidade cultural, passa pela afirmação do princípio da Interculturalidade.

Num quadro de respeito mútuo dentro da Lei, promove-se a afirmação da riqueza da diversidade em diálogo. Mais do que uma coexistência pacífica de diferentes comunidades, o modelo intercultural afirma-se no cruzamento e miscigenação cultural, sem aniquilamentos, nem imposições.

Como é do vosso conhecimento, o Parlamento Europeu e o Conselho da União Europeia declararam 2008 o Ano Europeu do Diálogo Intercultural na perspectiva de reforçar a construção de uma identidade europeia comum.

Sob o lema ‘Juntos pela Diversidade’, o Ano Europeu do Diálogo Intercultural pretende apelar para a importância do diálogo intercultural na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva, que saiba acolher os frutos da diversidade, propondo o acolhimento do ‘outro’ e a transformação de ambos com esse encontro. Para a prossecução destes objectivos, a estratégia nacional definiu três prioridades:

- alertar e mobilizar a sociedade civil e os organismos públicos e privados para o diálogo intercultural;
- apoiar iniciativas culturais que promovam o diálogo intercultural;
- dar prioridade aos jovens.

Em Julho de 2007, iniciou-se a campanha de divulgação do Ano Europeu do Diálogo Intercultural, através do contacto directo com instituições públicas e privadas de todo o país, convidando-as a associarem-se ao Programa Nacional de Celebração.

Este esforço resultou na adesão de mais de 300 instituições, públicas e privadas, na participação da celebração do ano, das quais se destacam a sociedade civil organizada, as autarquias, as escolas, as embaixadas e diferentes organismos do Estado.

Esta mobilização traduz-se em mais de **500 eventos já agendados**, a acontecer de norte a sul do país, dos quais se destacam:

- uma centena de projectos com escolas;
- cerca de quarenta projectos com bibliotecas;
- mais de quarenta exposições;
- diversas feiras temáticas;
- várias produções cinematográficas;
- inúmeros espectáculos de dança e artes performativas;
- vários espectáculos de música;
- espectáculos teatrais;
- festivais de cinema e
- dezenas de workshops, colóquios e estudos.

Com o objectivo de divulgar e congregar toda a informação relacionada com o Ano Europeu do Diálogo Intercultural, foi criado um *site* na Internet, com o endereço www.aedi2008.pt.

Aqui, qualquer cidadão terá acesso a informações actualizadas sobre os eventos, projectos e notícias desenvolvidos e poderá ainda apresentar propostas e sugestões ou deixar comentários.

Numa parceria com os CTT, será difundido um selo do Ano Europeu do Diálogo Intercultural a nível nacional, com imagens que retratam o sentido de pluralidade e universalidade que se pretende para o Programa desta comemoração.

Entre os eventos agendados, e tendo em conta as prioridades estabelecidas, destaco pela sua capacidade mobilizadora **cinco iniciativas** que, de alguma forma, espelham a dinâmica que se pretende imprimir em todo o país:

- o Projecto *Museu, espelho meu*, fruto de uma parceria entre o ACIDI, I. P. e o Instituto dos Museus e da Conservação (IMC/MC), que tem como objectivo central promover o museu como espaço de representação identitária – individual, social, multicultural – onde se investiga, conserva e expõe um imenso património intercultural colectivo.

Neste projecto participam nove museus que se situam em distritos com grande representatividade de comunidades de imigrantes – Lisboa, Porto e Algarve. É dirigido a crianças e jovens dos 3 aos 15 anos, que visitam os museus quer em contexto familiar, quer em contexto escolar.

- a Colecção *Portugal Intercultural* que procura demonstrar, a partir de marcas históricas, a presença e cruzamento de povos e culturas na identidade portuguesa. Cito três exemplos:

- o primeiro estudo desta colecção – *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII)* – da autoria do Professor João Paulo Oliveira e Costa e da Dra. Teresa Lacerda, ilustra bem como a interculturalidade foi um traço marcante da Expansão portuguesa dos séculos XV a XVIII e como influenciou o nosso património cultural e a nossa

identidade colectiva. Estes resultados são particularmente interessantes de realçar, quando a História pode ter um papel crucial na projecção que se quer para o futuro de uma sociedade marcada pela riqueza da diversidade cultural.

A globalização criou novos fenómenos migratórios, verificando-se, no presente, o convívio numa mesma sociedade de indivíduos portadores de culturas muito díspares.

Esta nova realidade alterará inevitavelmente a velocidade do sincretismo próprio das culturas, assim como poderá criar fenómenos de xenofobia aguda ou movimentos puristas que tenderão a ver as suas culturas como únicas e impenetráveis.

A reflexão sobre a interculturalidade e a Expansão Portuguesa, na Época Moderna, ajuda-nos a desbravar caminho para a tolerância. Este extenso período da História de Portugal, que vai do século XV ao XVIII, é o momento de encontro e de troca entre as múltiplas culturas do Planeta.

- e ainda no âmbito desta colecção, e em parceria com o Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, da Universidade Católica Portuguesa, será produzida uma obra em quatro volumes, sob o título genérico de “Portugal Intercultural: Razão e Projecto”, que reunirá estudos de dezenas de investigadores.

- os Roteiros das Cidades Interculturais

Em parceria com o Centro Nacional de Cultura está a ser produzido um Roteiro Cultural da Cidade de Lisboa, que nos desafiará a conhecer a interculturalidade da cidade, mostrando a relação das diferentes culturas dos povos que por aqui foram passando e aí residem.

Da mesma forma, pretende-se criar um roteiro da cidade do Porto.

- o projecto *Cinema Entremundos*.

O ACIDI criou parcerias com o Instituto de Cinema e Audiovisual e a Cinemateca Jovem de forma a incluírem a temática do Ano Europeu em mostras e festivais.

Como exemplo, o Festival INDIELisboa 2008 terá este ano a temática do Diálogo Intercultural presente.

Está a ser organizada uma videografia de filmes DVD que tratem a temática do diálogo intercultural. O projecto *Cinema Entremundos* será um meio para operar uma cidadania consciente dos aspectos positivos da diversidade cultural que propicie a convivência e a partilha no seio de uma sociedade solidária, integradora e intercultural.

- Por último, para o Encerramento do Ano Europeu do Diálogo Intercultural, o ACIDI, I. P. pretende realizar, em Novembro de 2008, uma Conferência Internacional sobre esta temática.

Resta-me fazer votos de que os trabalhos aqui realizados dêem frutos e sirvam para alertar a sociedade portuguesa para a importância do Diálogo Intercultural e para aquilo que considero ser património da Humanidade – a nossa diversidade cultural.

Fernando Pessoa escreveu: *Sê plural como o Universo*

Gostaria de deixar esta mensagem a todos os que, juntamente connosco, partilham este ano em que o diálogo intercultural, de uma forma mais atenta, faz parte do nosso quotidiano.

Expressando a mesma ideia, termino pelo olhar de outro poeta, António Gedeão, cuja clareza e luz levaram a Comissão para a Igualdade e contra a Discriminação Racial, a seleccioná-la para o seu site:

Minha Alma é de todo o mundo
Todo o mundo me pertence
Aqui me encontro e confronto
Com gente de todo o mundo
Que a todo o mundo pertence

**PARTE I | ESPAÇOS E MIGRAÇÕES:
FLUXOS, LEIS E OLHARES**

Imigração e interculturalidade na União Europeia: *Sombra e luz de uma relação complexa*

Isabel Estrada Carvalhais*

Resumo: Neste texto propomos uma reflexão sobre a lógica subjacente à gestão do fenómeno migratório na União Europeia, através de uma análise à forma como tal lógica se revela na operacionalização das políticas que acompanham os conceitos de imigração ilegal, migração circular e *buffer states*. Nessa operacionalização, evidencia-se uma inquietante fricção entre duas grandes heranças constitutivas da matriz ideológica quer da Europa contemporânea no geral, quer do espaço comunitário em particular. Uma herança de ética humanista e cosmopolita por um lado, e uma herança de ética burguesa e colonizadora por outro. Neste contexto de ambivalência matricial, que persegue as respostas da União na sua relação com ‘o outro’, a legitimidade de práticas e discursos políticos sobre a gestão de fenómenos migratórios é necessariamente uma legitimidade incompleta, uma vez que a sombra da segunda herança impossibilita a afirmação da sua totalidade.

Palavras-chave: União Europeia, direitos fundamentais, imigração ilegal, migração circular, boa vizinhança, segurança

Introdução

Analisar a lógica que orienta a compreensão europeia do fenómeno imigratório é uma tarefa essencial da própria construção europeia. Na verdade, só a compreensão da lógica que se encontra a montante de toda a *praxis* política da União Europeia (UE) pode auxiliar-nos na resposta a questões como o porquê das actuais opções políticas da União no que se refere à sua gestão dos fluxos migratórios internacionais que cruzam o seu espaço.

* Núcleo de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais, Universidade do Minho. E-mail: isabelestrada@eeg.uminho.pt

Paralelamente, esta é uma análise também fundamental ao processo mais amplo de reflexão crítica sobre a relação que a UE visa construir com a sua vasta e complexa diversidade humana. Na verdade, considerando que diferentes lógicas na condução da acção política terão diferentes impactos sobre a qualidade das relações interculturais, é legítimo que nos perguntemos sobre os impactos resultantes da adopção de lógicas de acção política assentes numa maior flexibilidade ou numa maior rigidez na interpretação de conceitos como de identidade e de pertença europeias.

Segundo a Declaração do Conselho Europeu de Estrasburgo de 1992, a evolução para uma política comum de imigração pressupõe o respeito por princípios básicos tais como o respeito integral pelos Direitos Humanos e o respeito pelo primado do Direito (ponto xvi). Paralelamente, o edifício institucional europeu em matéria de Direitos Humanos apresenta-se como um dos mais completos e sólidos a nível internacional, não parecendo credível que albergue em simultâneo lógicas que possam resultar na sua própria fragilização estrutural. Como exemplos das partes constitutivas desse extenso edifício encontram-se a Declaração de Copenhaga de 1977, a Convenção Europeia dos Direitos do Homem e seus protocolos adicionais, o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem, a jurisprudência do Tribunal de Justiça da União Europeia, a Declaração Comum de 1986 sobre Racismo e Xenofobia, a Carta Social Europeia, a Carta Comunitária dos Direitos Sociais Fundamentais dos Trabalhadores, a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, e até mesmo o Tratado de Lisboa (sobre os tratados da União Europeia, alterados pelo Tratado de Lisboa, veja-se DisLivro, 2008).

Contudo, olhando para o que tem sido a gestão de fluxos migratórios na UE, é impossível não reconhecer a progressiva instalação ao longo dos anos 70 até hoje, de uma *lógica proteccionista* que parece ter atingido uma nova etapa da sua expansão e expressão com o pós-11 de Setembro, os atentados de Madrid e os atentados do Metro de Londres. Essa lógica proteccionista tem como grandes traços, por um lado, a avaliação apriorística de todo aquele que não (cor)responde aos critérios de identificação cultural que lhe permitiriam ser rapidamente reconhecido como ‘europeu’, como potencial ameaça, e por outro lado, a defesa de uma espécie de necessidade inegociável de vigilância do ‘estrangeiro’ e do ‘outro’.

Esta afirmação poderá ser mais bem entendida, analisando o tratamento que no seio da União Europeia é dado a três conceitos-chave: a) imigração ilegal; b) migração circular; c) boa vizinhança.

1. Imigração ilegal e política de prevenção de cenários de risco

O Livro Verde da Comissão Europeia intitulado *Uma nova solidariedade entre gerações face às mudanças demográficas* sublinhava claramente em 2005:

A Europa conhece hoje alterações demográficas sem precedentes pela sua escala e gravidade. Em 2003, o crescimento natural da população foi apenas de 0,04% ao ano; nos novos Estados-membros, à excepção do Chipre e de Malta, registou-se mesmo um declínio demográfico. Em vários países, a imigração tornou-se crucial para assegurar um crescimento da população. Por todo o lado, a taxa de fecundidade é inferior ao limiar de renovação de gerações (cerca de 2,1 crianças por mulher) (...) (COM(2005)94final, p.2).

Já em 2004, o Conselho Europeu sublinhava o inevitável declínio demográfico da Europa, que nem a imigração em larga escala poderá inverter. Tudo isto volta a ser reafirmado em 2006 numa Comunicação da Comissão Europeia intitulada *O Futuro Demográfico da Europa – Do desafio à oportunidade* (COM(2006)571final)¹.

Num artigo do Eubusiness de 2006, pode ler-se que com excepção da França, actualmente os grandes Estados da UE, como a Alemanha, Espanha e a Grã-Bretanha, dependem da imigração para manter a sua estabilidade demográfica. Sendo impossível negar a extrema dependência europeia – da sua economia e dos seus sistemas sociais desde logo – face à imigração, e porque é a imigração que em certa medida está a impedir um declínio demográfico ainda mais acelerado, a defesa de políticas de imigração zero seria simplesmente ridícula. E não podendo o cavalo de batalha ser a imigração em si mesma, é em outros dois fenómenos decorrentes desta que o vamos então encontrar:

a) a compatibilidade da imigração com as exigências dos mercados laborais – o que resulta na defesa de criação de medidas concertadas de ajuste da imigração, através, por exemplo, da aplicação de sistemas de quotas e de medidas de favorecimento da imigração altamente especializada, ou ainda da imposição de medidas de faseamento do acesso de imigrantes dos novos Estados-membros do Leste aos mercados laborais dos antigos Estados-membros.

b) a necessidade de combate à imigração ilegal.

Os problemas da UE com a imigração parecem pois residir por um lado no perfil dos imigrantes que buscam o seu espaço, e por outro na ilegalidade que acompanha os fluxos migratórios. A União não combate a imigração (até porque em honestidade não pode dizer que a dispensa, a não ser por recurso a discursos populistas e xenófobos), combate sim a imigração desajustada às suas necessidades económicas e em particular a imigração ilegal. Imigração ilegal cujos números o Comité da Migração, Refugiados e População da Assembleia Parlamentar do Conselho da Europa estima possam ascender, na hipótese mais conservadora, aos 5,5 milhões apenas na União Europeia (Doc. 11350, 2007). Ocorre porém que a imigração ilegal só tem a expressão que tem precisamente

¹ Veja-se igualmente a Comunicação da Comissão ao Conselho e ao Parlamento Europeu 'Resposta da Europa ao Envelhecimento da População Mundial: Promover o Progresso Económico e Social num Mundo em Envelhecimento – Contribuição da Comissão Europeia para a II Assembleia Mundial sobre o Envelhecimento' (COM(2002)0143).

porque *as vias da legalidade são deliberadamente dificultadas e reduzidas* pelos Estados-membros, com o beneplácito dos seus mercados empregadores, e o estímulo político-jurídico da institucionalidade europeia – reflexo aliás dos interesses dos grandes Estados. A preocupação com os fluxos ilegais, sendo uma preocupação legítima alicerçada desde logo nos compromissos jurídicos e éticos da União com o respeito pelos Direitos Humanos, é por isso também uma preocupação que esconde nos seus interstícios políticos uma inquietante verdade: que *os instrumentos que lidam com a imigração ilegal são bem mais baratos e politicamente menos onerosos do que os instrumentos necessários para lidar com a imigração legal, sendo por isso preferíveis os primeiros aos segundos*. A imigração ilegal implica investimento em recursos policiais, em bases de dados, em redes de cruzamento de informação, em ferramentas de alta tecnologia visando a identificação biométrica dos indivíduos². A imigração legal implica saber *como integrar* no médio-longo prazo o imigrante entretanto transformado em residente não-nacional, e como desenvolver nas sociedades receptoras uma cultura de interculturalidade. Por outras palavras, a UE e os seus estados-membros reconhecem a necessidade económica da imigração; contudo, revelam dificuldades no que respeita a saber como (con)viver com aquela, porque o investimento político que se lhes exige é elevado, sendo mais fácil apostar numa política de gestão selectiva da imigração, remetendo para o universo da ilegalidade todos os restantes fluxos não atractivos, seja do ponto de vista económico, seja do ponto de vista dos desafios culturais que estes representam.

O secretário-geral da OCDE alertava no início de 2008 para a necessidade de a integração dos imigrantes dever ser encarada como uma prioridade das nossas sociedades. Mas o custo político que os governantes antecipam no curto prazo parece-lhes sempre excessivo. Daí que em Portugal, como um pouco por toda a Europa, a integração esteja longe de ser prioritária nas agendas políticas, ao contrário dos múltiplos esforços nacionais e comunitários no sentido de controlo da imigração, em particular da imigração ilegal. Veja-se a recente proposta da França de lançar, no decurso da sua presidência do Conselho no segundo semestre de 2008, um Pacto de Imigração e Asilo que reforce a ideia de uma política de imigração comum centrada na “protecção das fronteiras externas” e no “afastamento efectivo dos estrangeiros ilegais” através do reforço dos poderes policiais e dos patrulhamentos terrestre, marítimo e aéreo. A proposta aliás nem é nova, pois já em 2006 Sarkozy, ainda Ministro do Interior, propusera a realização deste pacto.

² Sobre o reforço dos sistemas de vigilância (desenvolvimento do VIS no sentido de incluir parâmetros biométricos sobre imigrantes, legais e ilegais, justapondo-se em certa forma ao EURODAC, que já possui as impressões digitais de requerentes de asilo nos Estados-membros), veja-se a Regulação do Conselho 1987/2006 sobre o estabelecimento, operacionalização e uso de uma segunda geração do Sistema de Informação de Schengen-SIS II.

Tudo isto poderia resumir-se à situação caricata de um continente envelhecido que vê potencialmente como ilegal qualquer pessoa que queira nele trabalhar e que lhe parece desajustado às suas expectativas culturais e sociais; um continente enfim que se redefine como produto escasso, raro, logo de acesso restrito. Todavia, a sua insistência em apresentar a imigração ilegal e a criminalidade como duas faces de uma mesma moeda resulta em muito mais do que uma simples caricatura. Resulta desde logo num forte estigma pendendo sobre o quotidiano de milhões de pessoas que procuram sobreviver no espaço clandestino a que as sociedades receptoras as confinam. Ao sublinhar-se os perigos que podem advir para a segurança europeia dos espaços de intercepção entre os mundos da imigração ilegal e da criminalidade, justifica-se o combate à imigração ilegal como sendo *também* o combate à criminalidade e até mesmo ao *terrorismo* que aí se pode alojar, pelo que o léxico político relativo à imigração ilegal não está completo sem a presença das palavras “criminalidade” e “terrorismo” (Buzer & Waever, 2003).

Curiosamente, ao mesmo tempo que a exploração da ameaça terrorista e da criminalidade legitima todas as medidas de força no combate à imigração ilegal, verifica-se em simultâneo: a) uma preocupação em frisar a concordância de todas elas com a estrita observância dos Direitos Humanos; e b) uma preocupação em desdramatizar a linguagem que acompanha as práticas exercidas no tratamento dos imigrantes ilegais. Os voos conjuntos, por exemplo, não são voos de deportação, mas voos de recondução de cidadãos não-europeus em situação ‘irregular’. Ora, ao recriar-se a realidade das expulsões – através de uma linguagem moderada em que o ilegal passa a designar-se por cidadão irregular, e em que a expulsão é apenas uma ‘recondução orientada’, uma realocação de fluxos – a União parece revelar uma quase preocupação em instruir as opiniões públicas sobre a legitimação moral dessas práticas, preocupação essa que só tem cabimento precisamente num contexto em que haja dúvidas quanto à concordância de tais práticas com a integridade dos Direitos Humanos.

Desdramatizam-se portanto as práticas no combate à imigração ilegal, garante-se a sua aceitação como moralmente razoáveis junto das opiniões públicas, ao mesmo tempo que se dramatiza a linguagem usada no combate ao terrorismo. Aí as medidas adoptadas são regra geral apresentadas como absolutamente incontornáveis.

2. Migração circular política de retorno voluntário: o regresso do *Gastarbeiter*?

Em Novembro de 2006, uma proposta conjunta do Reino Unido, França, Alemanha, Espanha, Polónia e Itália, submetida à Presidência Finlandesa da União, veio sublinhar a ideia de promoção da migração temporária e circu-

lar. O conceito de migração temporária circular parece-nos um claro renascer das políticas de *gastarbeiter*, tão em voga na Europa do Pós-Segunda Guerra Mundial, em particular ao longo das décadas de 50 e de 60, correspondentes aos períodos áureos da reconstrução europeia. Senão veja-se a Comunicação da Comissão ao Parlamento, ao Conselho, ao Comité Económico e Social e ao Comité das Regiões, [COM(2007) 248 final, de Maio de 2007] sobre migração circular e parcerias de mobilidade entre a União e países terceiros:

circular migration is increasingly being recognised as a key form of migration that, if well managed, can help to match the international supply of and demand for labour, thereby contributing to a more efficient allocation of available resources and to economic growth. However (...) if not properly designed and managed, migration intended to be circular can easily become permanent and, thus, defeat its objective. (2007: 8)

Sem dúvida que se trata da reabilitação das políticas do *gastarbeiter*, ou seja, do imigrante económico temporariamente relevante. Ora, sendo certo que são cada vez mais frequentes os trajectos de vida que se alicerçam na mobilidade transnacional dos sujeitos (Ong, 1999), acreditamos porém que os mesmos só deveriam existir enquanto livres opções de vida, que funcionassem como impulsionadores de novas cidadanias, mais cosmopolitas e flexíveis, e não enquanto circuitos que têm de ser percorridos à revelia da vontade dos sujeitos.

É certo e sabido que qualquer política de migração circular só resulta nos seus propósitos se a montante for concebida uma política de retorno que a jusante permita o completar do ciclo de trânsito do migrante. Na Europa, essa política comum de procedimentos de retorno está já em marcha e engloba medidas tais como:

- a) o Programa de Acção de Retorno (lançado pelo Conselho em 2002);
- b) a Directiva 2001/40/EC sobre o reconhecimento mútuo por parte da União e de Estados terceiros das decisões e procedimentos da União em matéria de expulsão de nacionais de países terceiros;
- c) a Decisão do Conselho 2004/191/EC que estabelece os critérios e mecanismos práticos para compensação financeira dos Estados-membros, em virtude dos custos resultantes da sua conformação à anterior directiva;
- d) a Directiva 2003/110 sobre 'trânsito para a expulsão' (no original 'transit for expulsion');
- e) a Decisão do Conselho 2004/573/EC sobre a organização de voos conjuntos de recondução de cidadãos a países terceiros;
- f) a Proposta da Comissão para uma Directiva do Conselho para estabelecimento de regras e procedimentos comuns no retorno de nacionais de países terceiros em situação ilegal (COM/2005/391).

g) a Comunicação da Comissão ao Conselho e ao Parlamento Europeu relativa a uma Política Comunitária de Regresso de Residentes em situação ilegal, de 14.10.2002.COM (2002) 564.

Naturalmente, são muitas as inquietações sobre como a relação migração circular-política de retorno voluntário se concretiza no terreno, sem comprometer o respeito pelos Direitos Humanos. Como exemplo dessas inquietações, veja-se a já referida proposta apresentada à Presidência Finlandesa em finais de 2006. Nesta proposta pode ler-se:

Uma medida a considerar e que poderia integrar o quadro legislativo é o requisito de um compromisso escrito por parte dos imigrantes no sentido do seu retorno voluntário aos seus países de origem uma vez findo o seu contrato. (2006: 11-12)

Ora, há desde logo uma questão básica que se coloca: sendo o retorno voluntário, por um lado, e sendo a pessoa obrigada a aderir ao retorno voluntário por outro, onde está então a capacidade de opção que legitimaria o uso do termo ‘voluntário’?

O texto prossegue dizendo:

No caso de os imigrantes permanecerem ilegalmente no território da União em vez de regressarem voluntariamente após o expirar da sua autorização, *deverá* ocorrer a readmissão por parte do país de origem. Tal seria mais facilmente alcançado na existência de acordos de readmissão entre a CE ou o Estado-membro e o Estado de origem. (2006: 12; itálico nosso)

Como o próprio excerto o demonstra, trata-se claramente da política da celebração de acordos de readmissão de imigrantes, a qual tem implicado a inclusão, ainda que forçada, de cláusulas de readmissão em acordos bilaterais feitos com países em vias de desenvolvimento. Temos como exemplo as negociações da Convenção de Lomé, em que, à última hora, os países em vias de desenvolvimento se viram confrontados com a necessidade de aceitar uma cláusula sobre a readmissão e o repatriamento de imigrantes. Por sua vez, o seu sucessor, o Acordo de Cotonou 2007-2020, veio também reforçar a posição da União em matéria de política de imposição de obrigações de readmissão. O objectivo está em tornar a ajuda europeia ao desenvolvimento de países terceiros dependente da capacidade dos seus governos em controlar os seus fluxos migratórios. Tal quase nunca é tarefa fácil, mais ainda em países marcados pela debilidade económica e não raras vezes pela violência social e instabilidade política³.

³ A União tem já negociado acordos de readmissão com os Países dos Balcãs ocidentais, nomeadamente a Albânia, e com Antiga República Jugoslava da Macedónia, Montenegro, Sérvia e a Bósnia-Herzegovina. Tem igualmente acordos com Hong-Kong (Novembro 2001), Sri Lanka (Maio 2002) e Macau (Outubro 2002). Por

Ainda em relação a operacionalização dos retornos, fazemos também notar um outro aspecto inquietante e que se prende com a efectiva vontade política que precede essa operacionalização. De facto, quando comparada a minúcia que acompanha o desenho técnico dos sistemas de vigilância e controlo dos cidadãos, com as intenções algo vagas e até pouco exequíveis sobre como a União pode colaborar no sentido de impedir a fuga de cérebros de países em vias de desenvolvimento, parece ressaltar como evidente que há mais amadurecimento sobre questões que se prendem com o controlo da imigração ilegal e a política de prevenção de riscos, do que sobre questões que se prendem com o sucesso da própria política de migração legal circular. Em termos práticos, ideias como ‘[a] criação de mecanismos que permitissem aos imigrantes uma melhor divisão da sua vida laboral entre os dois países, o de origem e o receptor’, ou ‘[o] compromisso de não contratar imigrantes em sectores altamente especializados indicados pelo país emissor como estando sob pressão’, parecem efectivamente muito pouco desenvolvidas, quando comparadas com discussões técnicas sobre o porquê de a partir dos 12 anos de idade e não antes, ser viável a retenção de parâmetros biométricos do indivíduo. De referir que estudos científicos a que a Presidência do Conselho faz aliás referência numa nota de Junho de 2006 (Doc9403/1/06) consideram que as marcas digitais não estão suficientemente desenvolvidas para permitir a sua recolha e análise antes dos 6 anos. O que implica, de acordo com essa mesma nota, um grande investimento em matéria de actualização informática no tocante quer às impressões, quer aos dados faciais, já que todos mudamos com a idade. Um estudo do Ministério da Administração Interna holandês de 2005 alertava aliás para o facto de as feições mudarem tanto até aos 12 anos de idade que qualquer tentativa de reconhecimento facial de elevado rigor implica sistemas muito sofisticados e muito dispendiosos. Mas segundo essa mesma nota, 12 anos já pode ser considerada uma idade razoável para tornar obrigatória a recolha de ambos os parâmetros em todos os Estados-membros.

3. Política dos *buffer states*: partilha ou exportação de responsabilidades de segurança?

A partir dos anos 90 tornou-se clara a aposta da União no conceito de *buffer-zone*, ou seja, de zona-tampão, enquanto parte da sua estratégia de partilha de responsabilidades no controlo dos fluxos migratórios e de refugiados, com países terceiros. Nos casos em que decorriam negociações com vista à adesão dos países de Leste à União, a União claramente exigiu como condição de

sua vez, a Comissão tem mandato do Conselho para negociar acordos de readmissão com Marrocos, Argélia, Turquia, Rússia, Ucrânia, China e Paquistão.

adesão aos novos Estados-membros (aliás num processo negocial altamente desigual) que aqueles enquanto candidatos se ajustassem a todo o custo aos critérios que definem o espaço de Schengen – o que eles fizeram desde logo ao permitirem constituir-se como *buffer-states*. Ao mesmo tempo que, uma vez membros, lhes exigiu que suportassem nestes primeiros anos restrições à livre circulação das suas populações e que continuassem a aplicação dos critérios de Schengen. Uma tal atitude proteccionista não nos parece consentânea com um discurso em defesa dos direitos inalienáveis do indivíduo, incluindo pois os de livre circulação, de livre escolha, de igualdade de oportunidades e de abertura das sociedades e dos mercados.

Além disso, a insistência no reforço das fronteiras externas de países como a Polónia ou o Chipre, com vista a concretizar a criação de um regime de *fronteiras suaves* no interior da União e de *fronteiras fortes* com o exterior – nem sempre parece considerar o seu impacto menos positivo sobre o equilíbrio de relações políticas, culturais e sociais melindrosas entre espaços vizinhos. Veja-se o caso da Polónia em relação à Ucrânia, e do Chipre em relação ao Mediterrâneo. A política de fronteiras da União parece pois menos preocupada com o seu significado sobre relações sociais e políticas entre populações dentro e fora do seu espaço, e muito mais preocupada com a sua protecção enquanto espaço integrado. Tal atitude foi já identificada como uma reminiscência de um certo eurocentrismo, havendo quem vá mais longe e encontre nas situações negociais menos favoráveis a que os novos membros estiveram sujeitos exemplos de uma percepção colonial que a Europa guarda sobre o Leste e as demais sociedades que lhe são externas (Borocz & Kovács, 2001).

A cooperação institucional em que assenta a política de partilha de responsabilidades sobre a segurança europeia passa também pela constituição de um novo ‘círculo de países amigos’. Assente na Política Europeia de Vizinhança (European Neighbourhood Policy) originariamente lançada pelo Conselho Europeu de Copenhaga de Dezembro de 2002, e com um impulso definitivo com o Conselho Europeu de Junho de 2003, o círculo tem sido progressivamente alargado, incluindo hoje Estados de Leste (Rússia, Ucrânia, Moldávia, Arménia, Azerbaijão, Geórgia, Bielorrússia); Balcãs (Croácia, Bósnia-Herzegovina, Sérvia, Montenegro, Kosovo e Macedónia), Mediterrâneo e Próximo Oriente (Argélia, Egipto, Israel, Jordânia, Líbia, Marrocos, Síria, Palestina e Tunísia). A ideia-chave da Política Europeia de Vizinhança consiste em criar uma ‘zona de boa vizinhança, paz e prosperidade’, com o intuito de proteger a União de ameaças transfronteiriças de terrorismo, de crime e, é claro, de imigração ilegal. A União espera portanto que todos esses países se empenhem na aplicação do *acquis comunitário*, o que inclui cooperação policial e judicial e coordenação de acções de controlo dos fluxos migratórios (e de refugiados). A maioria dos Estados em causa não entra obviamente no círculo de Estados em vias de desenvolvimento. Rússia e Israel são aliás exemplos

claros de potências regionais que desenvolvem inclusivamente as suas políticas de imigração e de retorno independentemente do que a União Europeia tenha a dizer sobre o assunto. O problema deste espaço de amizade, paz e prosperidade não estará pois na condição económica dos seus países, que os obrigasse enfim a cooperar com a União em troca de apoio ao desenvolvimento. O problema está no facto de alguns destes Estados (e. g., Marrocos, Argélia, Tunísia, Jordânia, Líbia, Síria, e até mesmo Israel e Rússia) não serem propriamente bons exemplos em matéria de monitorização do respeito das suas autoridades pelos Direitos Humanos quer de imigrantes ilegais quer de refugiados. Que tais Estados funcionem como áreas de recepção de pessoas que buscam precisamente a protecção dos seus direitos mais básicos é pois mais uma inquietação, a nosso ver legítima, que surge em torno desta política, mesmo perante os instrumentos de ajuda financeira e tecnológica disponibilizados pela União para obstar a tais dificuldades.

4. Controlo, vigilância e reserva nos debates da UE sobre liberdade e direitos fundamentais

A UE tornou-se em certa medida num exemplo de complexificação com vista à simplificação. O objectivo de tornar por exemplo o acesso a dados pessoais mais rápido, simples e eficiente implica a criação de sistemas procedimentais jurídicos e informáticos cada vez mais intrincados e sofisticados.

A UE tornou-se igualmente num exemplo da máxima da filosofia liberal: liberdade pela regra. É preciso regulamentar, vigiar e controlar para assegurar a liberdade. Assim se explica que falar em liberdade e direitos fundamentais ocorra cada vez mais no contexto de debates marcados pela lógica da limitação a esses mesmos direitos e à liberdade.

Um desses debates é o do reforço da cooperação judicial e policial, tal como projectado pelo Tratado de Prüm. Assinado em 2005 na Alemanha, o Tratado de Prüm tem como primeiros Estados signatários Bélgica, Alemanha, França, Luxemburgo, Países Baixos, Áustria e Espanha, tendo já entrado em vigor nestes dois últimos e na Alemanha em 2006. Entretanto, outros oito Estados-membros (Finlândia, Itália, Portugal, Eslovénia, Suécia, Roménia, Bulgária e Grécia) já declararam formalmente a sua intenção de a ele aderir. Prüm está desenhado para facilitar a cooperação policial entre fronteiras, sobretudo no combate à imigração ilegal, terrorismo e crime transfronteiriço. A sua aplicação prática passa pelo cruzamento de dados de ADN que têm sido muito úteis, por exemplo, para as autoridades alemãs e austríacas na detecção de indivíduos acusados de homicídio, roubo e extorsão. Mas Prüm institui igualmente a possibilidade de cada Estado dar a outros Estados acesso automático a bases de dados nacionais de registo automóvel, de registo de impressões digitais e

de ADN, para além de acesso a bases de dados pessoais sempre que tal seja solicitado pelo Estado que está a realizar a pesquisa.

Outro debate é o que ocorre sobre a Aplicação do Princípio da Disponibilidade (Availability Principle) adoptado pelo Programa de Haia (Novembro de 2004), e que prevê a entrada em funcionamento desde Janeiro de 2008 de uma rede de informação jurídica acessível a todas os agentes/autoridades em qualquer Estado-membro no sentido de facilitar as suas tarefas pela troca automática de informação [COM (2006) 331final].

Um terceiro debate centra-se sobre a temática do Controlo e Vigilância de Sujeitos. Como exemplos temos os recentes desenvolvimentos em matéria de Sistema de Informação de Schengen (SIS II) e o Sistema de Informação sobre Vistos (VIS/SIV).

Outro debate, aliás já aqui enunciado, prende-se com a identificação biométrica dos sujeitos. No universo de questões técnicas que aí se levantam, Portugal tem defendido que devem existir algumas excepções na recolha de dados biométricos para pessoas com deformidades faciais, ao passo que a Polónia considera que a deformação não deve ser razão para excepções. Isso mesmo se pode ver nos resultados das discussões no âmbito do grupo de trabalho sobre fronteiras/falsos documentos – Comité misto UE-Islândia/Noruega/Suíça (11014/06-Fauxdoc 11COMIX589). Na Alemanha, a idade mínima para impressões digitais é de 14 anos, enquanto na Polónia é de 12 anos para impressões digitais e dados biométricos da face. Já na Letónia e França, as impressões são recolhidas aos 6 anos e a imagem facial é retida desde o nascimento (o que, diga-se, tem um aspecto muito meritório que se prende com o combate ao tráfico de crianças). A República Checa tira impressões aos 5 anos e captura a imagem desde o nascimento. Em Espanha ambos os identificadores biométricos são retirados desde o nascimento. E os exemplos poderiam continuar.

Finalmente, um outro debate frequente centra-se no acesso às bases de dados de impressões digitais, não apenas por razões criminais mas também em situações *preventivas*.

O conteúdo e as inquietações inerentes a estes debates fazem-nos pensar, desde logo, na *proporcionalidade, razoabilidade e adequação* de todas estas medidas que integram a política de prevenção de riscos, de controlo e de vigilância dos indivíduos, sobretudo quando a linguagem oficial dos documentos de trabalho anda à volta de expressões tão vagas quanto perigosas, tais como ‘ameaças à segurança interna’. Repare-se no seguinte exemplo. A Comissão avançou em 2005 com uma proposta de uma decisão-quadro em matéria de protecção de dados. A proposta foi discutida no âmbito da presidência austríaca e finlandesa da União em 2006. No primeiro semestre de 2007, a presidência alemã avançou com a proposta de uma nova redacção, ignorando para o efeito o trabalho do Parlamento Europeu com cerca de sessenta emendas (Setembro

de 2006) e as opiniões do *European Data Protection Supervisor* (EDPS). O resultado foi um texto ainda mais ‘pesado’ que o anterior e que reduz bastante o direito do indivíduo a ser informado de que estão a ser recolhidos e processados dados sobre a sua pessoa. O direito de acesso aos dados também é limitado e recheado de exceções. Ou seja, segundo esta nova redacção, só se uma pessoa souber ou suspeitar que os seus dados estão a ser processados é que poderá requerer o acesso aos mesmos (EU doc.7315/04).

Estes debates fazem-nos igualmente pensar na *transparência e democraticidade* com que tudo isto é discutido e implementado. Quando uma proposta de Decisão do Conselho de Junho de 2007 sobre cooperação transfronteiriça no combate ao terrorismo e ao crime entre fronteiras (que na sua substância é praticamente igual ao Tratado de Prüm também apelidado de Schengen III) reconhece as dificuldades na gestão de dados pessoais associadas ao acesso *on-line*, mas ao mesmo tempo termina dizendo que a decisão respeita a Carta Europeia dos Direitos Fundamentais, é natural que nos interroguemos sobre a (in)coerência do processo. Afinal, como se assegura realmente o respeito pelos Direitos Humanos, quando boa parte destas discussões ocorre à porta fechada no seio de comités e grupos de trabalho especializados? O próprio Tratado de Prüm, muitas vezes referido nas discussões do Conselho de Ministros da União como se já fizesse parte do Direito Comunitário, é um exemplo da política do *fait accompli*, já que nunca foi discutido nem votado no seio de nenhum país signatário ou não-signatário. O Tratado de Prüm não faz parte do acordo de Schengen nem tenciona fazer parte do *acquis* de Schengen. No entanto, segue um modelo de cooperação muito semelhante à cooperação Schengen antes da sua integração no primeiro e terceiro pilares da União segundo o Tratado de Amesterdão de 1999. Basicamente, um grupo de Estados poderosos concorda em cooperar fora das estruturas formais da União, com o propósito declarado de transferir as regras que elaboraram ao nível bilateral para o nível comunitário. Isso mesmo se pode constatar olhando para a sessão do Conselho de Justiça e Assuntos Internos de 15 de Fevereiro de 2007, na qual foi acordada a integração de partes do Tratado de Prüm no ordenamento jurídico da UE através de uma decisão no âmbito do terceiro pilar, que engloba todas as matérias respeitantes à cooperação policial e judiciária, com excepção das disposições relativas à intervenção policial transfronteiriça em caso de perigo iminente.

Conclusão

A qualidade da relação entre as comunidades residentes não-nacionais e as suas sociedades receptoras não é indiferente às políticas de gestão dos fluxos humanos dessas sociedades. Significa isto que uma lógica apostada na ideia da incriminação e da desconfiança antecipada do outro tem mais probabilidades

de contribuir para a fragilização das relações interculturais, sobretudo se o grau de preparação das populações para enfrentar e desmontar as armadilhas das linguagens e das práticas institucionais na gestão dos fluxos humanos for fraco, o que acontece na generalidade das vezes. Não esqueçamos que as relações interculturais são antes de mais relações baseadas em pressupostos de confiança mútua, que ajudam à sustentação de expectativas recíprocas, e à sustentação de algo tão fundamental como a legitimidade das políticas e práticas de solidariedade do Estado. É porque temos confiança no outro, que aceitamos trabalhar com ele para uma ideia de bem colectivo. Face ao resumidamente exposto neste texto, ousamos pois questionar se essa confiança pode ser estimulada pela aposta:

- a) numa política de prevenção e controlo de comportamentos, em cujo universo semântico o terrorismo e a imigração ilegal aparecem lado a lado;
- b) numa política de migração circular que reabilita o conceito de *gastarbeiter*, isto é, do imigrante económico descartável;
- c) numa política de retorno voluntário que na verdade não o apresenta como opção mas como condição para admissão de entrada;
- d) numa política de exportação de responsabilidades, assente em conceitos de *círculo de países amigos*, de *bufferstates*, acordos de readmissão, e que no fundo coloca sobre os ombros de países terceiros a responsabilidade pela segurança interna da Europa.

Convenhamos que é no mínimo difícil reconhecer a linguagem da interculturalidade, na linguagem destas quatro políticas que materializam a lógica subjacente à *praxis* política da União não só em matéria de fluxos migratórios, mas também e ainda mais importante, em matéria da sua relação com o ‘outro’.

Iniciámos este texto dizendo que na operacionalização das políticas que acompanham os conceitos de imigração ilegal, migração circular e *buffer states*, se evidencia uma inquietante fricção entre duas grandes heranças constitutivas da matriz ideológica quer da Europa contemporânea no geral, quer do espaço comunitário em particular. Por um lado, uma herança de ética humanista e cosmopolita, ela mesma balançando entre uma leitura mais universalista sobre a existência de um mínimo denominador comum de dignidade humana materializado num conjunto de direitos humanos fundamentais e inalienáveis; e uma leitura mais multiculturalista sobre a existência de múltiplas versões de dignidade humana, compatíveis através do exercício do diálogo intercultural. E, por outro lado, uma herança de ética burguesa e colonizadora, marcada pela sobrançeria civilizacional do espaço europeu no curso da História Mundial. Neste contexto de ambivalência matricial que persegue as respostas da União na sua relação com ‘o outro’, a legitimidade de práticas e discursos políticos sobre a gestão de fenómenos migratórios é, dissemos, uma legitimidade neces-

sariamente incompleta. Incompleta porque ensombrada pela presença dessa segunda herança, cuja influência aliás se detecta também nos excessos de algumas leituras universalistas da primeira herança.

De sublinhar, como nota final, que o objectivo do tipo de reflexão que este texto propõe não é o de desacreditar o projecto da União de construção de um espaço de maior liberdade, justiça e democracia. Precisamente porque acreditamos nas virtudes e potencialidades do projecto, preocupam-nos os laivos que na acção política europeia possam afectar a sua integridade democrática, a sua compatibilidade com os Direitos Humanos e a sua sintonia com uma visão cosmopolita e inclusora de cidadania.

Documentos oficiais

COM (2002) 564, ‘Comunicação da Comissão ao Conselho e ao Parlamento Europeu relativa a uma política comunitária de regresso de residentes em situação ilegal’. <http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2002:0564:FIN:EN:PDF>. Consulta em 23.02.08.

COM (2002) 143 final, ‘Resposta da Europa ao envelhecimento da população mundial: Promover o progresso económico e social num mundo em envelhecimento – Contribuição da Comissão Europeia para a II Assembleia Mundial sobre o Envelhecimento’. http://ec.europa.eu/employment_social/social_situation/docs/com2002_0143_en.pdf. Consulta em 12.02.08.

COM (2005)94final, ‘Livro Verde da Comissão Europeia – Uma nova solidariedade entre gerações face às mutações demográficas’. http://ec.europa.eu/employment_social/publications/2005/ke6705266_pt.pdf. Consulta em 12.02.08.

COM (2006)331final, ‘Implementing the Hague Programme – The way forward’. Disponível em http://cor.ip.lu/COR_cms/ui/ViewDocument.aspx?siteid=default&contentID=b548be22-ef98-4931-992a-36c9cedc5eb8. Consulta 12.02.08.

COM (2006)571final, ‘O futuro demográfico da Europa – Do desafio à oportunidade’. http://ec.europa.eu/employment_social/news/2006/oct/demography_en.pdf Consulta em 13.02.08.

COM (2007) 248 final, On Circular migration and mobility partnerships between the European Union and Third Countries. http://cor.ip.lu/COR_cms/ui/ViewDocument.aspx?siteid=default&contentID=90ba986f-55ca-4125-abe2-bf3230bcc591. Consulta em 22.02.08.

Decisão do Conselho 2004/191/EC, ‘Setting out the criteria and practical arrangements for the compensation of the financial imbalances resulting from the application of Directive 2001/40/EC on the mutual recognition of decisions on the expulsion of third-country nationals’. <http://www.legalextext.eu/text/en/PH2539.htm>. Consulta em 14.02.08.

Decisão do Conselho 2004/573/EC, ‘relativa à organização de voos comuns para o afastamento do território de dois ou mais Estados-Membros de nacionais de países terceiros que estejam sujeitos a decisões individuais de afastamento’. <http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=en&ihmlang=en&lng1=en,pt&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=387049:cs&page=>. Consulta em 14.02.08.

- Decisão 2005/809/CE do Conselho, de 7 de Novembro de 2005, relativa à celebração do Acordo entre a Comunidade Europeia e a República da Albânia relativo à readmissão de pessoas que residem sem autorização.
- Decisão 2007/817/CE, do Conselho, de 8 de Novembro de 2007, relativas à celebração do acordo relativo à readmissão de pessoas que residem sem autorização entre a Comunidade Europeia e a Antiga República Jugoslava da Macedónia.
- Decisão 2007/818/CE, do Conselho, de 8 de Novembro de 2007, relativas à celebração do acordo relativo à readmissão de pessoas que residem sem autorização entre a Comunidade Europeia e a República do Montenegro.
- Decisão 2007/819/CE do Conselho, de 8 de Novembro de 2007, relativas à celebração do acordo relativo à readmissão de pessoas que residem sem autorização entre a Comunidade Europeia e a República da Sérvia.
- Decisão 2007/820/CE do Conselho, de 8 de Novembro de 2007, relativas à celebração do acordo relativo à readmissão de pessoas que residem sem autorização entre a Comunidade Europeia e a Bósnia-Herzegovina.
- Directiva 2003/110, 'Relativa ao apoio em caso de trânsito para efeitos de afastamento por via aérea. <http://www.legalextext.eu/text/en/T80640.htm>. Consulta em 14.02.08
- Directiva 2001/40/EC, On mutual recognition of decisions on the expulsion of third-country nationals. http://extranjeros.mtin.es/en/general/english_2001_40.pdf. Consulta em 14.02.08
- DRAFT: COUNCIL DECISION 2007 on the stepping up of cross-border cooperation, particularly in combating terrorism and cross-border crime. http://www.libertysecurity.org/imprimer.php?id_article=1343. Consulta 15.02.08.
- EU Doc. 11350 'Regularisation programmes for irregular migrants Report', Committee on Migration, Refugees and Population. <http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/workingdocs/doc07/edoc11350.htm>. Consulta em 25.02.08.
- EU doc no: 7315/07, 'Proposal for a Council Framework Decision on the protection of personal data processed in the framework of police and judicial cooperation in criminal matters'. <http://register.consilium.europa.eu/>. Consulta 22.02.08.
- Regulamento do Parlamento Europeu e do Conselho 1987/2006, 'Relativo ao estabelecimento, ao funcionamento e à utilização do Sistema de Informação de Schengem de segunda geração (SIS II). <http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2006:381:0004:0023:PT:PDF>. Consulta em 14.02.08
- Tratado de Prüm. <http://www.libertysecurity.org/IMG/pdf/Prum-ConventionEn.pdf>.
- 9403/1/06-FAUXDOC 9 VISA 135 COMIX 463 'Setting of the minimum age for recording and storing facial images and fingerprints in the chip of a passport'.
- 11014/06-Fauxdoc 11 COMIX 589, 'Information on the current status of FADO and on the plans to migrate to the final system. State of play concerning the feasibility of a publicly accessible FADO internet site and a possible decision on declassification of documents.

Referências bibliográficas

- Borocz, J. & Kovács, M. (eds.) (2001). *Empire's New Clothes, Unveiling EU Enlargement*. Central Europe Review: Shropshire.
- Buzan, B. & Waever, O. (2003). *Regions and Powers: the structure of international security*. Cambridge: CUP.

- DisLivro (2008). Prefácio de Isabel Meirelles, *União Europeia, Tratados alterados pelo Tratado de Lisboa*. Lisboa: DisLivro.
- Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship – The cultural logics of transnationality*. Durham & London: Duke University Press.

Textos de imprensa

- Eurobusiness (2206) 'Immigration holds off Europe's demographic decline'. <http://www.eubusiness.com/Employment/060119104954.66sab02j/>. Consulta em 11.04.07.

Aculturación y comunicación intercultural: El caso de inmigración en España

Anna Zlobina* e Dario Páez**

Sumario: En este capítulo se presentan varios aspectos de la teoría de aculturación que se ilustran con los datos de investigaciones sobre la inmigración en España. Primero, se analizan los modelos de convivencia en una sociedad multicultural. Concretamente, se discuten las estrategias de aculturación de los inmigrantes de primera generación y sus correlatos socioculturales tales, como la discriminación, el estatus del grupo etnocultural y los valores de los inmigrantes. Segundo, se examina el papel de la cultura en la adaptación de los inmigrantes. Se introducen brevemente dos teorías de valores que se aplican luego para interpretar la experiencia del choque cultural percibido por los inmigrantes entre sus países de origen y la sociedad anfitriona. Por último, se analiza el impacto de las diferencias culturales existentes y percibidas para la adaptación de los inmigrantes.

Palabras clave: aculturación, inmigración, valores, adaptación

Introducción

La inmigración es un complejo fenómeno social, económico y político que caracteriza los tiempos modernos y supone muchos retos a afrontar tanto para los inmigrantes como para las sociedades receptoras. Los anfitriones tienen que encontrar el mejor modo de incorporar a sus nuevos integrantes y saber manejar las diferencias culturales, religiosas y de organización social que traen consigo las personas extranjeras. Por su parte, los inmigrantes pasan por un largo proceso de *aculturación*.

La aculturación se ha definido clásicamente como “los fenómenos que resultan de un contacto directo continuo entre grupos que tienen culturas diferentes,

* Departamento Ciencias Sociales y Humanidades, Saint Louis University, Madrid Campus.

** Departamento Psicología Social, Facultad de Psicología, Universidad del País Vasco.

con los consiguientes cambios en los patrones culturales de uno o ambos grupos” (Redfield, Linton & Herskovits, 1936). Sin embargo, si bien es cierto que cuando dos culturas entran en contacto inevitablemente experimentan cambios e influencias mutuas, la tendencia general es a que exista la desigualdad en la magnitud de dichas modificaciones e influencias, y que una cultura tenga más poder y dominancia sobre la otra, lo que posibilita el poder llegar a diferenciar entre una cultura dominante y su relación con el conjunto de grupos minoritarios. Esto no quiere decir que el grupo dominante no perciba los cambios durante el contacto ya que, realmente, la aculturación supone a menudo el crecimiento de la población, una mayor diversidad cultural, la fragmentación social, y la aparición de reacciones negativas (prejuicio, discriminación, racismo) y cambios socio-políticos. Sin embargo, el impacto de la aculturación será más fuerte sobre los grupos minoritarios, los cuales se transformarán durante el contacto, conduciendo este hecho a la modificación de los rasgos que les definen culturalmente y que serán, por tanto, diferentes a los que poseían previamente. En el caso de los inmigrantes, este proceso consiste en modificaciones en sus patrones de conducta, en su identidad etnocultural o su sentido subjetivo de pertenencia, y todos los demás cambios producidos por el hecho de vivir en un país distinto del propio de origen donde además, representan una minoría con menor poder y estatus que los autóctonos.

En este escrito presentaremos diferentes aspectos de la teoría sobre la aculturación y comunicación intercultural y los ilustraremos con los resultados de la investigación propia¹ sobre la aculturación de los inmigrantes esxtranjeros en España.

En la última década España se ha convertido en un país receptor de inmigración con las tasas comparables a varios países de Europa Occidental. Para comprender mejor este fenómeno que es bastante nuevo para el país y para otras sociedades vecinas, hemos realizado un estudio sobre las personas extranjeras en España que pretendía analizar varios aspectos de su aculturación psicológica. En total han participado 1232 personas extranjeras procedentes de diversas regiones del mundo: 296 personas de Colombia, 325 ecuatorianos, 98 brasileños, 76 europeos del Este representados por los ucranianos y rusos, 345 marroquíes y 92 africanos subsaharianos procedentes sobre todo de Senegal y Camerún. Han sido todos inmigrantes de primera generación que llegaron a España ya adultos siendo su tiempo de residencia medio de 4,3 años y la edad media de 32,6 años en el período cuando se llevó a cabo la investigación. A lo largo del capítulo presentaremos los datos sobre diversos aspectos de su adaptación en España.

¹ Esta investigación ha sido posible gracias a las ayudas: MCYT BSO2001-1236-CO7-01, Grupo UPV001.109.231-13645-2001.

Aculturación: modelos y estrategias

Modelos de aculturación

Uno de los ejes centrales del debate cívico, ideológico, político y también personal son las formas más adecuadas de la convivencia. Se han propuesto varios modelos para lograr un equilibrio armonioso entre las posturas de la sociedad anfitriona y sus nuevos integrantes.

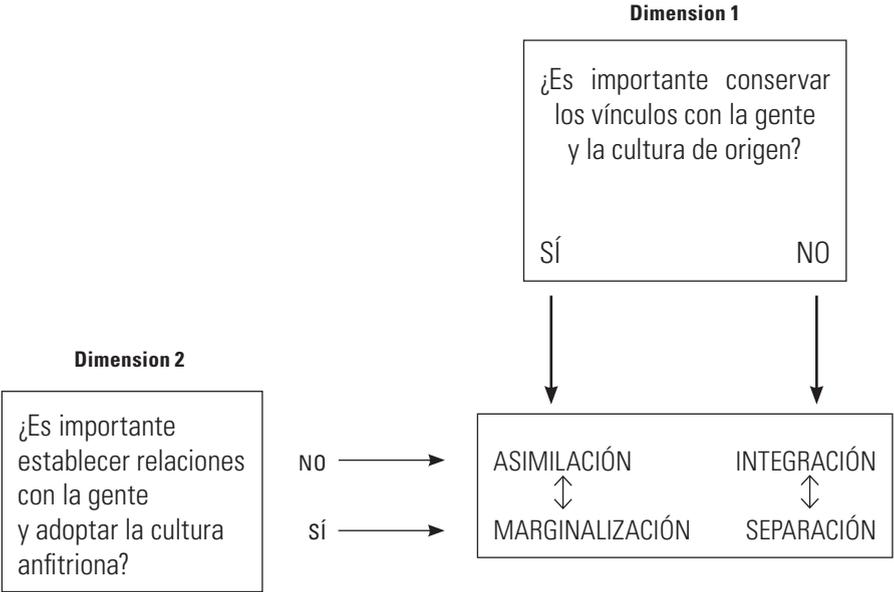
Al inicio se pensaba que la adaptación de los inmigrantes al país de acogida seguía una lógica lineal que se describiría mejor como un alejamiento paulatino de la cultura y el grupo de origen y el acercamiento a la sociedad anfitriona. El resultado final de este proceso consistiría en la *asimilación* completa de los individuos que en una determinada etapa no se distinguirían en absoluto de los autóctonos. Los grupos culturales en este caso perderían su distintividad cultural y se disolverían en la sociedad que les rodea.

Varios países como los Estados Unidos, Francia, Israel o Finlandia han intentado implantar este modelo en sus políticas de inmigración tanto a nivel más global, ideológico como a nivel de las acciones más concretas. Por ejemplo, el famoso modelo de *melting pot* norteamericano partía del supuesto que una vez pisado el suelo de los Estados Unidos, sus nuevos ciudadanos se convertirían inevitablemente en los norteamericanos típicos y no diferentes de los demás. La práctica histórica ha demostrado que tal hecho no se producía siempre. Los *ghettos étnicos* – donde se mantiene e incluso se acentúa más que en los países de origen la cultura latina, asiática o la de Europa del Este – son un fenómeno inherente a la sociedad americana. Asimismo, la segregación racial si bien oficialmente se ha derogado, persiste en realidad dividiendo de forma drástica la sociedad. Por ejemplo, según el Censo nacional en 1992 sólo un 1,2% de las mujeres negras estaban casadas con un hombre blanco (Todd, 1996).

La experiencia de los países con una prolongada convivencia cultural no sólo ha mostrado que la asimilación no es el único resultado posible sino ha constatado también que para la mayor parte de las personas extranjeras y las minorías etnoculturales es importante y valioso preservar su herencia cultural. Por tanto, los desarrollos actuales sobre los caminos de la inserción de los inmigrantes en la sociedad de acogida consideran dos dimensiones independientes: la orientación hacia la cultura y la nación de origen y paralelamente, la orientación hacia la sociedad receptora. La primera de ellas hace referencia a si la persona considera importante conservar su identidad y características culturales. La segunda, a si tiene una postura abierta o cerrada con relación al contacto intercultural con los otros grupos de la sociedad de acogida y también sobre la adopción de las costumbres, creencias y tradiciones de la cultura de acogida. De la combinación de estas dos dimensiones surgen cuatro estrategias o modos de inserción de los inmigrantes o las minorías etnoculturales a

su nuevo entorno popularizada por el psicólogo transcultural canadiense John Berry (1997). Berry propuso estudiar las cuatro estrategias de aculturación – separación, integración, asimilación, marginalización – y lo planteaba como alternativa al modelo lineal de aculturación.

Cuadro 1. El modelo de las estrategias de aculturación



Primero, la *asimilación* es el caso en que se responde negativamente al mantenimiento de la identidad cultural y afirmativamente al acercamiento a la sociedad anfitriona. Desde el punto de vista de la Teoría de la Identidad Social (TIS) es una estrategia de abandono del grupo de pertenencia y de movilidad individual (Moghaddam & Perreault, 1992). A nivel de la identidad, las personas empiezan a sentirse parte de la nación anfitriona. Por ejemplo, cuando se les pregunta ¿De donde eres?, la respuesta sería “De aquí” o “Soy español (americano, francés, portugués, etc.)” o incluso “Soy madrileño”. En cuanto a las conductas, las personas intentan adoptar el estilo del habla local, aprender bien el idioma y se esfuerzan en hablarlo sin acento, incorporan las costumbres locales en su vida diaria y tratan en su mayoría con los autóctonos. Es el caso de “deslealtad” cultural ya que la persona abandona su grupo de origen, tiene poco contacto con sus compatriotas (y tampoco lo desea) y no se interesa en preservar los rasgos distintivos de su cultura de origen.

El análisis de los valores individuales (basados en el modelo de Schwartz, véase la descripción de dichos valores más adelante en el texto) que diferencia a los inmi-

grantes que adoptan esta estrategia de los demás ha mostrado que esta opción responde a los *intereses individuales*. El perfil de las personas que la adoptan corresponde a los individuos auto-dirigidos que sienten menos compromiso con las tradiciones de su grupo de origen que el resto y están más orientados a la auto-promoción y nuevas experiencias (Zlobina, Basabe, & Paez, 2008).

Segundo, la *separación* es el caso contrario a la asimilación. Aquí las personas responden afirmativamente al mantenimiento de los vínculos fuertes con el grupo de origen y negativamente al contacto intercultural. Se rechaza la nueva cultura y los contactos con sus integrantes son los mínimos necesarios. La pertenencia a la nación de origen es la predominante para la identidad etno-cultural (“soy colombiano, claro está”), las personas preservan también su lenguaje materno o el estilo del habla característico de su grupo, se relacionan intensamente con sus compatriotas mientras que aprenden poco de idioma, costumbres o hábitos de la sociedad receptora. Según la TIS los que la comparten adoptan la estrategia de movilidad social colectiva.

Desde el punto de vista de su significado psicológico individual (valores que la caracterizan), esta estrategia se describiría como una opción colectivista defensiva: una postura de preservación y continuidad cultural sin promocionar el grupo de origen en la sociedad más grande. Dicho de otro modo, podemos suponer que las personas que eligen esta estrategia, se caracterizan por una mayor motivación de seguir las pautas culturales familiares del país de origen sin que estas se cuestionen o sean contrastadas por las experiencias nuevas vividas en el nuevo país. Se describirían también como menos orientados al logro (¿y a no competir con los autóctonos en el ámbito socio-económico?) y a las experiencias placenteras probablemente relacionadas con probar cosas nuevas o estar abierto al cambio.

Tercero, la *integración* es el caso en que se establecen lazos con ambos grupos, tanto de origen como de acogida. Esta estrategia se asocia a una identidad bicultural donde como en el caso de las personas bilingües, conviven dos códigos o pautas culturales (“soy vasco-bereber”, “soy de aquí y también de Senegal”). A nivel de conductas son las personas que intentan encontrar espacio en su vida para ambas pertenencias grupales (tener amigos tanto bereberes como vascos) y culturales (escuchar la música, celebrar las fiestas o comer comida de ambos países). Al mismo tiempo, dentro de biculturalismo se han diferenciado varios modelos que por ejemplo, pueden ser de tipo alternante (depende con quien o donde) o sumativo (mezcla creativa de ambas pertenencias).

Desde la TIS la integración igual que la separación se concibe como una estrategia de movilidad colectiva. Sin embargo, nuestro análisis de los valores individuales asociados muestra que a diferencia de estos últimos, los individuos biculturales valoran menos la adherencia a su cultura tradicional. También se caracterizan por una menor conformidad y más alto deseo de elegir su propio camino en la vida o ser independientes de su grupo. Al mismo tiempo los

integrados están más orientados a mostrarse competentes y exitosos y tener experiencias agradables en su vida en la sociedad anfitriona que los separados. Por tanto, la definiríamos como una estrategia de promoción interesada en mantener sus señas de identidad de origen propias pero de una manera menos ortodoxa que los separados.

Por último, la marginalización corresponde al distanciamiento de los dos grupos. Dentro de esta estrategia hay que diferenciar dos subtipos: los que no se identifican con ninguna cultura y están cercanos a un estado de anomia y alienación, de exclusión social – serían los verdaderamente “marginados” –, y los que manifiestan poco interés general en sus pertenencias grupales y basan su identidad personal en otros aspectos (soy jurista, escritor, madre de familia, etc.) pero normalmente tienen una movilidad social ascendente y podrían llamarse “cosmopolitas” o “individualistas endurecidos”. Estos últimos en realidad llevan a cabo una movilidad individual basados en los valores genéricos de la sociedad industrial y la ética protestante.

Factores que impactan las estrategias de aculturación

La adopción de los modos de la inserción en la sociedad de acogida por parte del inmigrante depende tanto de las características o las circunstancias personales de éste, como de las de su grupo de pertenencia y también del contexto del país receptor.

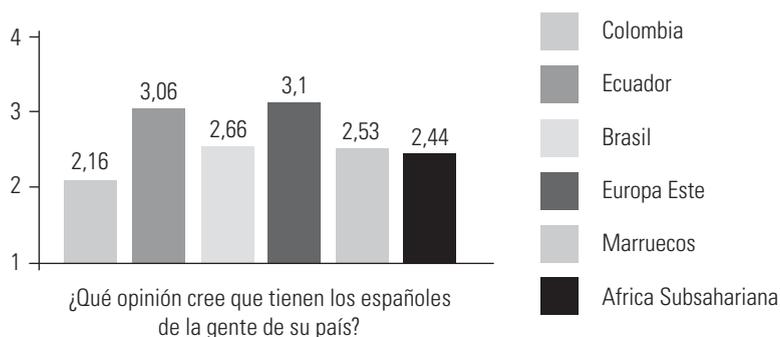
Como hemos ya mencionado, entre las variables individuales se encuentran los valores personales de la persona que emigra. En cuanto a las características de su grupo etnocultural, la *vitalidad* del grupo (número real de personas de este grupo que residen en el mismo territorio) y su percepción por parte de las personas es uno de los aspectos importantes. Como apunta Berry (2003), la integración y la separación son posibles solamente cuando la vitalidad del grupo etnocultural es alta. Otro aspecto importante es la *visibilidad fenotípica* de las personas extranjeras. Realmente, existe numerosa evidencia de que las minorías visibles son víctimas de discriminación y prejuicio con mayor frecuencia (Berry, 2003; Ward, Bochner, & Furnham, 2001) y, por tanto, sus integrantes pueden ser reacios a adoptar la estrategia de asimilación ante el peligro de ser rechazados (Berry, Kim, Power, Young, & Bujaki, 1989; Piontkowski, Florack, Hoelker, & Obdrzalek, 2000).

Las características del contexto y sobre todo la situación concreta del grupo etnocultural en el país receptor es uno de los factores clave. Por lo general, los inmigrantes y otros grupos minoritarios tienen menor poder y un estatus inferior al del grupo dominante (Ward et al., 2001). Sin embargo, la situación de aculturación no es la misma para todos los grupos. Así, existe una extensa evidencia de que dentro de una misma sociedad receptora existen grupos cuyo

estatus o la actitud hacia él por parte de la población receptora es peor en comparativa con otros, generándose un mayor prejuicio y estereotipos negativos hacia ciertos grupos. Según las encuestas a nivel estatal, en el territorio español el colectivo magrebí es el más rechazado por los autóctonos, también aunque menos los africanos subsaharianos. En cambio, los europeos del Este gozan de un estatus relativamente privilegiado (Díez Nicolás & Ramírez, 2001). Además, incluso los grupos que lingüística, cultural y étnicamente son similares al grupo dominante pueden sentirse socialmente desaventajados o excluidos. Así, existen los indicios de que el colectivo colombiano es un grupo representado de una forma más negativa por los mass-media españoles en comparación con otros grupos latinoamericanos (Igartua *et al.*, 2004).

Nuestra investigación ha explorado la percepción del estatus del grupo y de discriminación por parte de los inmigrantes. Como puede observarse en el Gráfico 1, los grupos de la muestra que gozan de una mayor aceptación según la percepción de sus integrantes, son los europeos del Este y los ecuatorianos, mientras que los colectivos más rechazados son los colombianos y los africanos subsaharianos.

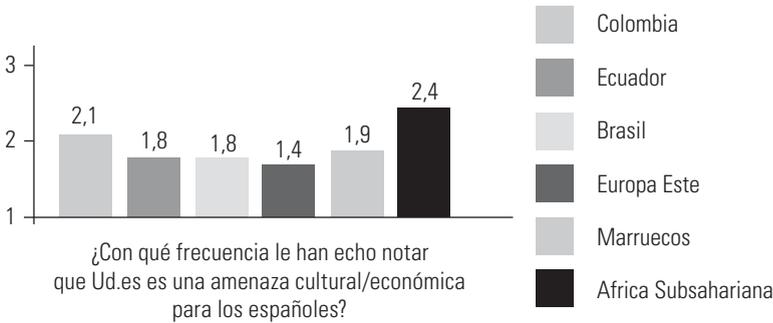
**Gráfico 1. El estatus percibido del grupo etnocultural de pertenencia (medias).
Rango de respuesta: 1 "muy negativa" – 5 "muy positiva"**



La *discriminación* es, por otra parte, otra variable que determina la elección de las actitudes de aculturación. Varias investigaciones han demostrado que existe una relación negativa entre el grado de discriminación experimentado y el deseo de adoptar la cultura de acogida (Berry, 2003; Ward *et al.*, 2001). Además, se ha constatado que la experiencia de discriminación disminuía la confianza en las autoridades del país receptor entre los inmigrantes de diversos orígenes (árabes, rusos, somalíes, vietnamitas, estonios, turcos) en Finlandia, es decir, les alejaba de los representantes de la sociedad receptora (Liebkind & Jasinskaja-Lahti, 2000).

Los datos de nuestro estudio muestran que entre los seis grupos estudiados, los inmigrantes colombianos y subsaharianos son los que más frecuentemente experimentan las actitudes o conductas hostiles por parte de los autóctonos (sus respuestas oscilan entre “a veces” y “a menudo” en una escala de 1 “nunca o casi nunca” a 4 “casi siempre”). En cambio, los europeos del Este son el grupo más privilegiado en las relaciones intergrupales. El hecho de que los inmigrantes árabes no sean el colectivo que se sienta más discriminado en nuestro estudio – contrariamente a lo que se encuentra en los datos a nivel estatal – puede deberse posiblemente, a que en la investigación esté representado sobre todo por las personas que llevan ya muchos años asentados en España. Otra posibilidad es que las respuestas de las personas de este grupo reflejaban lo que socialmente se desea de ellos, es decir, dar una imagen más favorable.

Gráfico 2. Discriminación percibida (medias).
Rango de respuesta: 1 “nunca” – 4 “casi siempre”



Por último, podríamos suponer que las personas extranjeras cambian de una estrategia a otra a lo largo de su vida en el país receptor. Así, en lo referente a la relación entre tiempo de permanencia en el país de acogida y estrategia de adaptación, no siempre se ha confirmado que a mayor paso del tiempo, haya mayor orientación hacia la sociedad de acogida. Los primeros tiempos del emigrante se caracterizan por un esfuerzo de adaptación y de conocimiento del entorno cultural con el fin de encontrar trabajo y garantizar su status. La orientación positiva hacia el país huésped es una condición impuesta por las circunstancias para sobrevivir. Posteriormente, una vez ya instalado y con más confianza en sí mismo, el inmigrante puede decidir qué toma y qué deja de su herencia cultural. En Canadá se han encontrado relaciones similares: a mayor tiempo de estancia en el país y a mayor educación, mayor biculturalismo (Smith & Bond, 1998).

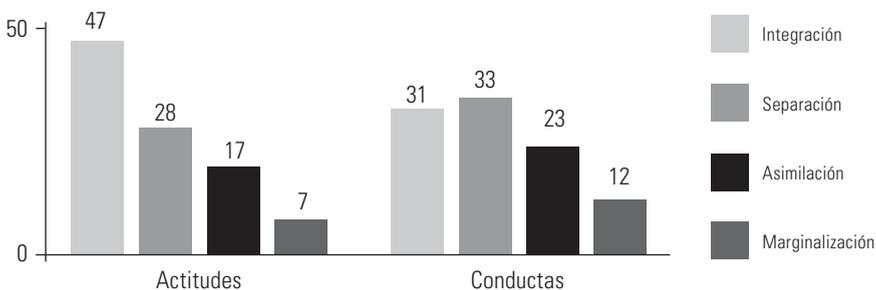
Preferencias de las formas de aculturación

Numerosas investigaciones evidencian que la estrategia de aculturación preferida en la mayoría de los casos es la de integración (Berry, 2003; Smith & Bond, 1998; Ward *et al.*, 2001), resultado que se ha encontrado tanto en muestras de adultos como para adolescentes, en estudios realizados en sociedades multiculturales como Canadá (Berry *et al.*, 1989) y en sociedades que culturalmente son bastante más homogéneas como Japón (Partridge, 1988). Una de las excepciones más frecuentes es la que se encuentra en el caso de los turcos, tanto en los que viven en Alemania (Piontkowski *et al.*, 2000) como en Canadá (Ataca & Berry, 2002), ya que ambos prefieren la separación.

Por otra parte, los análisis más refinados muestran que se encontrarán diferencias en función de las características de las poblaciones en estudio si se considera la preferencia por una *segunda estrategia* de aculturación escogida. Por ejemplo, la separación era la estrategia preferida en un segundo lugar por los occidentales en Japón y los inmigrantes provenientes del Tercer Mundo en Noruega (Partridge, 1988; Sam, 1995). Por otra parte, los adolescentes portugueses residentes en Francia elegían, después de la integración, la marginalización como segunda estrategia, siendo la asimilación la que menos deseaban (Neto, 1993). Además, aunque varios estudios del equipo de Berry en Canadá han confirmado la preferencia general por la integración, se ha mostrado que si bien los húngaros de primera generación optaban por la separación como segunda estrategia, los de segunda generación elegían la asimilación (Berry *et al.*, 1989).

En nuestro estudio hemos analizado las estrategias aculturativas tanto como las actitudes con respecto a la vida en el país receptor como las conductas concretas de mantenimiento / adopción cultural como por ejemplo, el consumo cultural, conductas lingüísticas o el contacto social. Como puede apreciarse en el Gráfico 3, en general predomina la actitud de integración seguida por la separación aunque esta segunda es casi dos veces menos popular que la primera. Esto confirma que las personas extranjeras manifiestan un fuerte deseo de integrarse a la

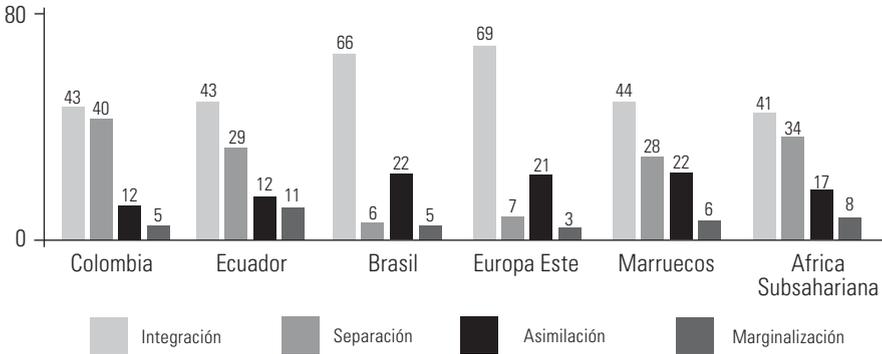
Gráfico 3. Actitudes y conductas de aculturación



sociedad receptora sin perder sus raíces. Sin embargo, en la práctica (conductas de orientación cultural) las dos estrategias compiten casi por igual.

Por el otro lado, encontramos variaciones significativas entre los grupos representados en la investigación en sus actitudes y conductas durante la aculturación. Este resultado es lógico dadas las distintas condiciones en las que se encuentran estos grupos como los ya mencionados el estatus del grupo o la discriminación percibidos. En el plano de las actitudes, como contemplamos en el Gráfico 4, podemos diferenciar dos patrones aculturativos: el primero es típico para los brasileños y los europeos del Este que en su mayoría prefieren la integración y eligen la asimilación como la segunda opción; el segundo se observa en el resto de los colectivos donde la integración aunque también es la primera elección, lo es con menos fuerza y es seguida por la actitud de separación.

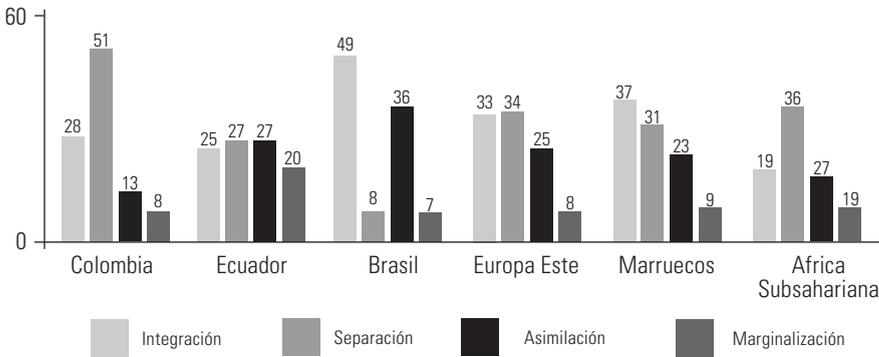
Gráfico 4. Actitudes de aculturación de los inmigrantes en España (porcentajes)



En cuanto a las conductas de los inmigrantes, observamos que la integración es claramente preferida sólo por los inmigrantes brasileños y es seguida por la asimilación en su caso. Los inmigrantes ecuatorianos, subsaharianos y los europeos del Este prefieren casi por igual las tres estrategias exceptuando la marginalización aunque ésta última también es bastante frecuente en las conductas de los dos primeros grupos de los que una quinta parte la adopta. La separación es decir, las conductas orientadas principalmente a la cultura de origen, es la opción más frecuente entre los colombianos y los africanos subsaharianos.

Resumiendo, podemos concluir que en cuanto a las actitudes generales predomina el deseo de integración cuando se mantiene la cultura de origen y se establecen contactos activos con los miembros de la sociedad receptora. Tanto en otros contextos como en España las personas inmigrantes desean integrar ambas culturas y pertenencias grupales para lograr un equilibrio entre éstas

Gráfico 5. Conductas de aculturación de los inmigrantes en España (porcentajes)



en su vida personal. Sin embargo, sus conductas actuales no siempre corresponden a esta actitud manifiesta. Es posible, que las circunstancias concretas obstaculicen la realización del intento de integración. Una mayor orientación conductual hacia el país receptor es típica entre los inmigrantes de primera generación (excepto las tradiciones o prácticas culturales más centrales para la integridad personal) ya que es adaptativa y ayuda a insertarse más rápidamente a la sociedad anfitriona. Sin embargo, una alta vitalidad del grupo etnocultural propio (muchas personas del mismo origen viviendo cerca) y un tiempo de residencia relativamente corto pueden hacer que las interacciones sociales sean sobre todo dentro del grupo y que haya muchas posibilidades para la disponibilidad y un consumo alto de los elementos de la cultura de origen. Esta por ejemplo, podría ser una explicación del predominio de la estrategia de separación conductual entre los inmigrantes colombianos.

Varios autores también han sugerido que la evolución de la aculturación va a variar en función del ámbito de la vida de las personas y que, por tanto, las estrategias de aculturación serán distintas dependiendo de las diversas áreas. A este respecto, de manera general se suele diferenciar entre el ámbito público (funcional, utilitario) y el privado (social, emocional, valórico).

En el contexto español, una investigación realizada en Almería (Navas *et al.*, 2004) con inmigrantes magrebíes y subsaharianos ha analizado precisamente este aspecto comparando sus actitudes y conductas en distintos ámbitos. Se ha postulado que formas de pensar, principios y valores, creencias religiosas, relaciones familiares y sociales representan la esfera privada, central para las personas inmigrantes mientras que los aspectos referentes al sistema político, tecnológico y laboral, hábitos de consumo y económicos forman el ámbito más periférico. La diferenciación por ámbitos ha mostrado que tanto las conductas como las actitudes de aculturación de los inmigrantes varían considerablemente, siendo la asimilación y en menor medida, la integración las estrate-

gias escogidas para los aspectos más periféricos de la vida en el país receptor, mientras que la separación es la opción que más frecuentemente se prefiere en la esfera privada. Además, se han encontrado ámbitos donde el deseo y la realidad no coincidían: si bien la mayoría de los inmigrantes elegía la integración como una estrategia deseada en las relaciones sociales, su conducta actual correspondía a la separación. De esta forma, pueden ser detectados aquellos aspectos de la adaptación de las personas extranjeras a su nuevo entorno que son fuentes potenciales de mejora o de dificultades.

La investigación descrita aporta una información valiosa sobre las diferencias entre los dos colectivos estudiados y también su percepción por parte de las personas autóctonas. Primero, el estudio ha mostrado que los inmigrantes magrebíes manifestaban una mayor preferencia por la integración en sus actitudes, mientras que los subsaharianos oscilan entre esta opción y la asimilación. Por otro lado, el análisis de las expectativas por parte de los españoles con respecto a la inserción de los inmigrantes al país de acogida, evidencia que existe una mayor demanda al colectivo magrebí comparado con el subsahariano, a renunciar a su lealtad cultural. De esta forma, observamos una mayor congruencia entre las expectativas de los autóctonos y las actitudes de las personas africanas subsaharianas (mayor inclinación hacia la asimilación), mientras que en el caso de los magrebíes se manifiesta una mayor tensión debido a su énfasis en la preservación de la identidad de origen. Asimismo, los datos de esta investigación muestran que curiosamente, los españoles se sienten más cercanos culturalmente a los inmigrantes subsaharianos que a los magrebíes, mientras que la percepción de los propios inmigrantes ha sido justo la contraria. Similarmente, el grado de prejuicio hacia las personas magrebíes entre los autóctonos es más alto que hacia los subsaharianos.

Resumiendo, podemos señalar que aunque exista un contexto general del país receptor donde las personas inmigrantes realizan su aculturación, no existe un único patrón o camino de inserción a la sociedad anfitriona. Las circunstancias personales como la edad o el tiempo de residencia, los valores personales junto con las variables de la índole grupal (estatus, discriminación, vitalidad entre otras) tienen que tenerse en cuenta para poder comprender mejor la vida de los inmigrantes en su nuevo entorno.

Diferencias culturales, aculturación y comunicación intercultural

Choque cultural

Otro aspecto de la convivencia en un país pluricultural es el encuentro que se produce entre *dos culturas distintas*. Para los miembros del país de acogida aquello supone acostumbrarse a convivir con la diversidad que traen consigo

las personas de otros países. Sus formas de actuar, pensar o sentir a menudo no son las mismas. Pueden llegar a ser difíciles de entender o aceptar, rompen la relativa homogeneidad cultural e incluso pueden producir la sensación de que la identidad cultural o étnica propia está bajo amenaza. Así, uno de los retos para la población de acogida es aprender a manejar la incertidumbre y el pluralismo cultural que produce la llegada de los inmigrantes extranjeros. A su vez, las personas que realizan la inmigración se ven rodeadas de normas, valores y costumbres que no les son familiares. Aquello que hasta ahora veían como la forma correcta de ver el mundo y actuar en él, se contrasta con otra realidad distinta. Entonces surge la necesidad de hacer frente a la situación que, por un lado, cuestiona lo que los individuos habían aprendido y valorado durante toda su vida y, por el otro, exige adquirir nuevos conocimientos y habilidades para actuar competentemente en la sociedad anfitriona. Estos últimos pueden ser en algunos aspectos bastante opuestos a la cultura de origen de los inmigrantes y además, no están presentes de forma explícita en la cultura de acogida.

Los conocimientos y los códigos culturales – cuál es el modo correcto de actuar en una situación, cómo hay que interpretarla, etc. – no están recogidos en ningún manual y suelen estar implícitos en las situaciones. Es una parte de la cultura que se comparte pero no se es plenamente consciente de su contenido. Por lo tanto, los miembros de otras culturas tienen que descubrir y comprenderla de modo ensayo-error, lo que conlleva el riesgo de malos entendidos y sufrimiento. El contacto intercultural puede suponer un choque entre distintos valores, creencias, normas y formas de actuar que poseen miembros de dos culturas diferentes y resultar en problemas de salud psicológicos, somáticos y de relación social (Smith & Bond, 1998).

Las teorías de valores culturales

Sin duda, el concepto de cultura es fundamental para entender las diferencias entre las personas que provienen de distintos países y las dificultades que surgen en su proceso de adaptación a un nuevo entorno. En nuestro análisis del impacto de la cultura en la aculturación nos basamos principalmente en dos teorías que describiremos brevemente a continuación.

La teoría de las dimensiones culturales de G. Hofstede

Una de las teorías más influyentes para explicar las diferencias en actitudes, creencias y comportamientos de personas pertenecientes a diferentes países u otros grupos sociales grandes es la teoría de las dimensiones culturales de G. Hofstede (1991, 2001). Hofstede identificó cuatro dimensiones a través de las cuales pueden ordenarse los valores dominantes de un grupo y pueden catalogarse y analizarse las culturas: Individualismo-Colectivismo, Distancia

Jerárquica, Masculinidad – Femenidad, y Evitación de Incertidumbre. Estas dimensiones, sobre todo las tres primeras, han mostrado estabilidad y validez en las investigaciones transculturales (Hofstede, 2001; Smith & Bond, 1998). De ellas pueden inferirse los fenómenos culturales supuestamente universales que tienen poder explicativo para responder a la pregunta en qué y por qué una cultura se diferencia de la otra. Describiremos a continuación algunas de las características de la dimensión de Individualismo – Colectivismo.

La dimensión *Individualismo – Colectivismo* trata sobre la relación entre el individuo y su grupo. En las culturas individualistas se enfatizan la independencia, la autonomía, la distinción y la autosuficiencia. Se fomentan las creencias, los valores y las conductas que ponen en primer lugar los intereses del individuo. Las personas prefieren actuar de una forma independiente y preocuparse sobre todo por ellas mismas y sus parientes más cercanos. Los individualistas pertenecen a muchos grupos estableciendo unas relaciones bastante superficiales y transitorias, excepto con la familia nuclear se identifican poco con estos grupos que los abandonan cuando el coste empieza a ser demasiado alto. Los grupos a su vez tienen poca influencia sobre los individuos. En cambio, en las culturas colectivistas se fomentan las relaciones de interdependencia, de vínculos fuertes con los grupos de pertenencia, donde los miembros se preocupan por cómo sus decisiones y sus actos pueden afectar al grupo y están más involucrados en la vida de los demás (Ward *et al.*, 2001). Los valores de tradición y de conformidad son funcionales ya que sirven el propósito de preservar la armonía y estabilidad de la pertenencia preestablecida al grupo. Generalmente, los colectivistas tienden a tener un número limitado de relaciones pero éstas son muy cercanas e íntimas, se consideran muy valiosas y pueden mantenerse incluso a un precio muy alto.

Teoría de valores individuales de S. Schwartz

Otra teoría de las dimensiones culturales fue elaborada por S. Schwartz proponiendo la existencia de 3 dimensiones de variabilidad cultural (véase Schwartz, 1994 para la descripción de estas dimensiones). Adicionalmente, el autor ha postulado y demostrado empíricamente la existencia de una estructura universal de los *valores individuales* concebidos como tipos motivacionales, donde cada valor refleja metas y objetivos a perseguir en la vida del individuo. Schwartz argumenta que el sistema universal de valores que guían la conducta humana responde a la función adaptativa de supervivencia y funcionamiento eficaz. A su vez, los contextos culturales específicos determinan la prevalencia o fuerza de unos u otros tipos de valores.

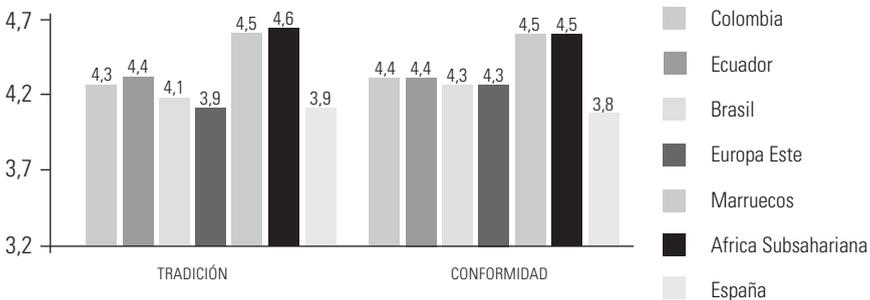
Este autor plantea que algunos valores individuales pueden estar asociados a los intereses individualistas mientras que otros son colectivistas (Schwartz, 1990). Así, en su modelo de 10 valores individuales, los valores de *Auto-Dirección* (independencia en la acción y el pensamiento), *Estimulación* (excitación, varie-

dad, novedad y desafíos en la vida), *Hedonismo* (placer y gratificación sensual para la persona), *Logro* (el éxito personal como resultado de demostrar competencia de acuerdo a las normas culturales) y *Poder* (posición y prestigio social, control o dominio sobre personas o recursos) representan los intereses individualistas. Los valores colectivistas en el modelo de Schwartz serían la *Tradición* (respeto, compromiso con y aceptación de las costumbres e ideas que la cultura o la religión imponen a la persona), *Conformidad* (limitación de las acciones, inclinaciones e impulsos que pueden inquietar o dañar a otros y violar expectativas o normas sociales) y *Benevolencia* (preocupación por el bienestar de la gente cercana, próxima). Dos valores restantes corresponden a ambos tipos de objetivos y son mixtos (Seguridad y Universalismo). Por ejemplo, cuando se busca la seguridad grupal (valor de Seguridad) o el bienestar de todos (Universalismo), el individuo persigue tanto su interés personal como el de la colectividad. En este caso, según Schwartz, los individuos pueden dar importancia simultáneamente a ambos tipos de orientaciones sin que éstas entren en contradicción, pero esto no ocurre con los valores definidos como principalmente individualistas o colectivistas.

Diferencias culturales en los valores entre los inmigrantes y los españoles

En nuestra investigación hemos analizado el perfil valórico de las personas inmigrantes (utilizando la escala PQIV de valores de Schwartz), su percepción del choque cultural (registrado por medio de grupos de discusión y una escala ad hoc propia) y su papel para la inserción de los inmigrantes a la sociedad anfitriona. Nuestros estudios han comparado los valores individuales que compartían los inmigrantes y también los autóctonos (muestra de estudiantes). Se ha confirmado que la mayor parte de los inmigrantes (excepto los brasileños y los europeos del Este) se caracterizan por puntuaciones más elevadas en valores

Gráfico 6. Valores de tradición y conformidad de los inmigrantes y los autóctonos (medias ajustadas)



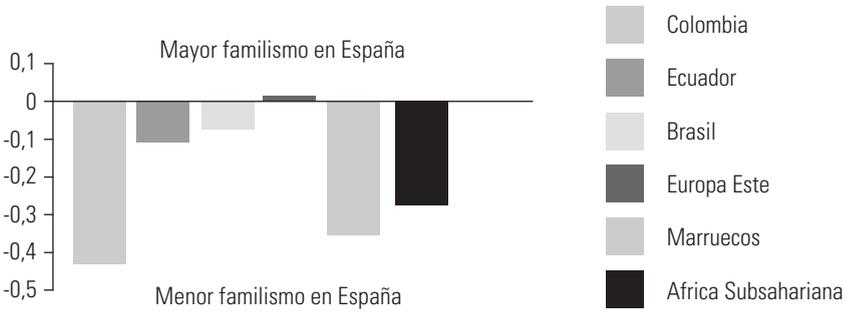
colectivistas de Tradición (respetar y seguir lo que dice la religión, tradiciones de los antepasados, modestia), y que todos los colectivos inmigrantes estudiados puntúan más alto en los valores de Conformidad (seguir las normas, no cuestionar las expectativas sociales) que los españoles.

Estos resultados en general son coherentes con los indicadores culturales de Hofstede por ejemplo, donde podemos ver que en la dimensión de Individualismo – Colectivismo España pertenece al grupo de países individualistas, pero la mayoría de los países africanos, de América Latina y de Europa del Este pertenecen al grupo de países colectivistas.

De forma relacionada con lo anterior, preguntados sobre las diferencias entre su país de origen y la cultura española, las personas extranjeras perciben que los españoles muestran menor interés en preservar vínculos interpersonales estrechos y son menos cohesionados y con una sociabilidad más voluntaria, basada menos en los deberes hacia la familia extensa u otros grupos de pertenencia: según los latinos y los africanos, valoran menos a la familia, atribuyen una menor centralidad a la familia para la vida del individuo al mismo tiempo que inculcan menos a sus hijos los valores de respeto y obediencia; según los europeos del Este, no atribuyen tanta importancia a la amistad (Zlobina, 2004).

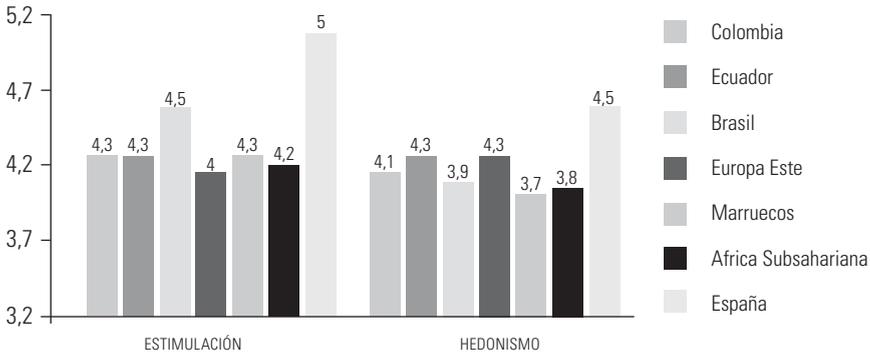
Así por ejemplo, hemos constatado las diferencias percibidas en estilo de relación familiar. La familia, tanto para las personas de África – donde ésta a menudo está representada por un centenar de parientes unidos por fuertes vínculos y con una clara jerarquización de las posiciones de cada uno –, como en América Latina – donde uno de los valores centrales es el *familismo* es decir, una alta implicación, lealtad y reciprocidad con los miembros de una familia extensa –, representa el grupo principal de pertenencia donde se expresan los valores colectivistas de interdependencia. Congruentemente, los inmigrantes procedentes de estas partes del mundo comparten la percepción de las relaciones familiares en la sociedad receptora como más laxas y de una menor implicación.

Gráfico 7. La percepción del familismo en España en comparación con el país de origen (respuestas medias grupo en la escala del choque cultural)



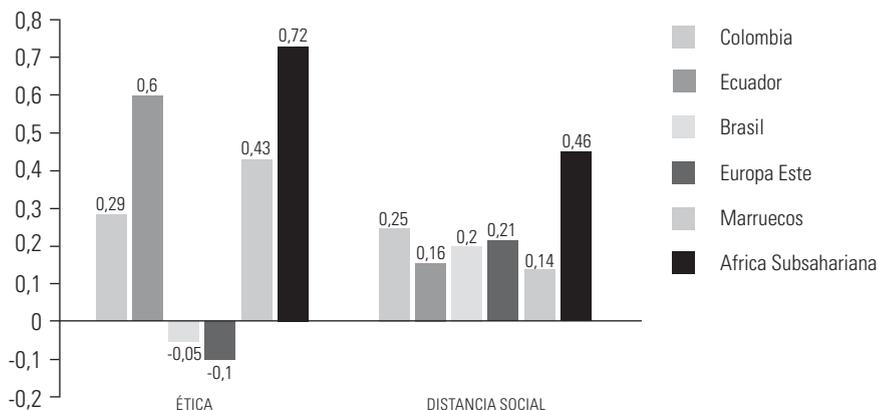
Por el otro lado, los inmigrantes comparados con los autóctonos, puntúan igual en los valores individualistas de Logro (búsqueda de éxito y admiración) y Auto-dirección (tomar decisiones y ser autónomo), aunque muestran menor énfasis que los españoles en los valores de Estimulación (buscar cosas nuevas, vida variada) y Hedonismo (gratificación, pasárselo bien).

Gráfico 8. Valores de estimulación y de hedonismo de los inmigrantes y los autóctonos (medias ajustadas)



La diferencia en estos últimos dos valores podría deberse sobre todo a la predominancia en los países de origen de los inmigrantes de los valores culturales de Materialismo opuestos a los de Posmaterialismo que se comparten en los países más ricos económicamente (Inglehart, 1991). Las sociedades postmaterialistas se caracterizan por un alto desarrollo socioeconómico y una mayor seguridad y por tanto, atribuyen una mayor prioridad a las necesidades de auto-desarrollo y disfrute de la vida, intereses que corresponden a los valores de Estimulación y Hedonismo. Al mismo tiempo, los inmigrantes critican el consumismo y poca espiritualidad de los autóctonos, a los que perciben secularizados y con poca dimensión espiritual tradicional lo que correspondería a las diferencias en modernización – postmodernización (Inglehart, 1988, citado en Inglehart, 1991). Además, como ocurre generalmente cuando se pasa de una sociedad menos a otra más modernizada, en su mayoría perciben a la cultura receptora como compartiendo más la ética protestante de trabajo con un ritmo de vida más rápido, con una exigencia de trabajo mayor. Al mismo tiempo, perciben que existe una mayor distancia social en la sociedad española con un estilo de contacto interpersonal más distante y organizado.

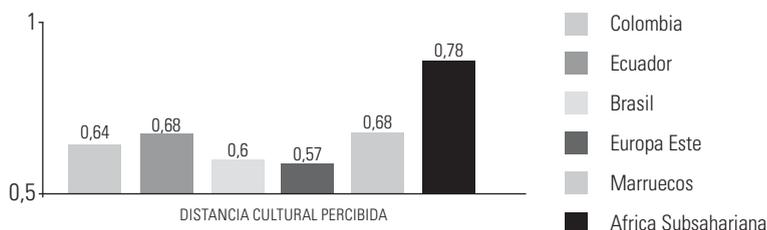
Gráfico 9. La percepción de la ética protestante de trabajo y distancia social en España en comparación con el país de origen (respuestas medias grupo en la escala del choque cultural)



En resumen, nuestros datos constatan que si bien los inmigrantes por lo general son más colectivistas y tradicionales – en los aspectos como los valores de Tradición y Conformismo y en su menor valoración de la Estimulación y el Hedonismo, y también en su percepción de la sociedad española como menos familista, con una mayor distancia y rapidez en la vida social –, no se diferencian de los autóctonos en sus valores de Logro y Auto-dirección. Por lo tanto, podríamos retratar este colectivo de nuevos integrantes de la sociedad española en general como más respetuosos con las normas y costumbres tradicionales, más sensibles a las demandas de su grupo y menos orientados a buscar placeres inmediatos y gratificación, pero al mismo tiempo como emprendedores y autónomos en su pensamiento y acción.

Por último, queremos matizar que existen variaciones importantes en los valores y también en la percepción del choque cultural dentro y entre los grupos estudiados. En el Gráfico 10 observamos que la distancia cultural percibida entre el país de origen y la sociedad y la cultura española es mayor para las personas provenientes de África Subsahariana y menor para los europeos del Este.

Gráfico 10. La percepción de la distancia cultural entre España y el país de origen (respuestas medias grupo en la escala del choque cultural)



Diferencias culturales y adaptación

La teoría sobre aculturación suele diferenciar dos aspectos de la adaptación de los inmigrantes: su ajuste sociocultural (saber encajar en la nueva cultura y conocerla) y la adaptación psicológica (el grado de estrés de aculturación debido a los cambios y eventos negativos experimentados) (Ward *et al.*, 2001). En nuestro estudio también hemos analizado estos aspectos registrando las dificultades del ajuste sociocultural en diversos ámbitos incluidos el práctico, social y de comunicación intercultural; hemos utilizado la satisfacción con la vida y la balanza de afectos como los indicadores de la adaptación psicológica.

Uno de los factores frecuentemente utilizados en el estudio de aculturación para explicar el choque cultural o las dificultades de ajuste psicosocial es la distancia cultural entre el país de origen y el de acogida. Similar a otras investigaciones, nuestros análisis han revelado que la percepción de una mayor distancia cultural entre el país de origen y la sociedad anfitriona predecía mayores dificultades de manejar los problemas prácticos, económicos, sociales y de comunicación intercultural (Basabe *et al.*, 2004). Ahora bien, aunque los inmigrantes comparten más los valores colectivistas en comparación con los autóctonos, estos no siempre son un obstáculo para su ajuste en general. Así, las personas que valoran más el Conformismo (seguir las normas) coherentemente muestran mejor ajuste social. Similarmente, las personas con los valores individuales de Seguridad más fuertes se encuentran mejor social y psicológicamente, probablemente porque valoran más la mejora salarial y se comprometen en establecer un entorno más estable y protegido. Sólo las personas que valoran mucho la Tradición, entre otras cosas las costumbres religiosas y tradiciones sociales, informan de menor ajuste psicológico probablemente, por el fuerte choque cultural con un entorno secularizado predominante en el país receptor. Con respecto a la religiosidad, su asociación con la Tradición sugiere que la mayor religiosidad será un obstáculo al ajuste, y esto se confirma por el hecho que las personas creyentes más practicantes informan de peor ajuste emocional.

Otras creencias colectivistas relativamente incongruentes con el entorno receptor tampoco impedían la adaptación al nuevo entorno. Los inmigrantes también comparten más una imagen de sí colectivista o de lealtad al grupo (autoconcepto interdependiente), asociada a permanecer en la familia y otros grupos aún cuando estos no satisfagan totalmente sus necesidades. Estas creencias se asocian al buen ajuste en general, entre otras cosas porque se asociaban a un buen apoyo social de los compatriotas.

Por el contrario, las actitudes competitivas, como por ejemplo creer que “triunfar lo es todo” (autoconcepto independiente competitivo), se asociaban a mayores dificultades de ajuste, al igual que valorar el Poder. El hecho que los

valores y creencias jerárquicas y competitivas sean un obstáculo de adaptación se puede explicar por dos motivos. Por un lado, estas creencias y valores son incongruentes con la cultura receptora que es bastante igualitaria y menos competitiva. Por el otro, las personas muy competitivas y que tienen trabajos de poco control, valoración y estatus, probablemente estarán más frustrados por el descenso de su estatus social – típico de toda inmigración – que en general se caracteriza por el incremento de ingresos y al mismo tiempo, por descenso de estatus laboral (de ser ingeniero en el país de origen a trabajar de peón de construcción en el país receptor). Finalmente, los valores individuales congruentes con el entorno es decir, los que los autóctonos comparten altamente, como los de Auto-dirección o los de Universalismo, se asociaban a mejor ajuste social y psicológico (Zlobina & Basabe, 2006).

En síntesis, podemos deducir de nuestros datos que el hecho de que los inmigrantes compartan más los valores y creencias colectivistas en comparación con los autóctonos no es obligatoriamente un impedimento para su adaptación. Sin embargo, la mayor religiosidad, en la medida que se asocia a un mayor tradicionalismo, sí es un obstáculo para el ajuste. Por el otro lado, actitudes y valores competitivos, instrumentales y de busca de estatus se asocian al desajuste, tanto por ser incongruentes con el entorno, como por ser contradictorios con la situación de bajo estatus laboral y control que caracteriza a los inmigrantes. En cambio, el ser más independiente en sus acciones y pensamientos (valores individuales de Auto-Dirección) y más abierto de mente apreciando la diversidad (Universalismo) son valores generalmente “saludables” que promueven el funcionamiento autónomo y facilitan la aceptación de nuevo entrono.

Otro aspecto que nos parece importante destacar es que la percepción del choque cultural no siempre implica dificultades de ajuste psicológico o socio-cultural. Nuestros análisis indican que es importante tener en cuenta en qué aspectos de la vida se produce el choque y hasta qué punto este choque obstaculiza la inserción satisfactoria de las personas extranjeras en el entorno receptor. Así, como hemos comentado previamente, prácticamente todos los inmigrantes perciben que en España los vínculos familiares se valoran mucho menos que en sus países de origen. Sin embargo, este factor no tiene asociaciones significativas con ninguna de las facetas de la adaptación es decir, lo que los españoles hagan en su casa o en su familia no afecta el bienestar psicológico o social de los inmigrantes. Otros aspectos aunque percibidos como diferentes pero los que no tienen una asociación significativa con el bienestar de los inmigrantes son el grado de espiritualidad de los autóctonos, su grado de tradicionalismo y el respeto hacia las personas mayores y gente influyente. Por el otro lado, varios aspectos de la vida laboral y pública en la sociedad receptora que se perciben diferentes sí tienen un significativo impacto sobre la inserción de los nuevos integrantes de la sociedad española. Así, como ya

hemos dicho, la cultura anfitriona es percibida por la mayoría de los inmigrantes como compartiendo más la ética protestante del trabajo y con una mayor distancia social. Esta percepción se asocia a peor adaptación: el constatar que los autóctonos son más puntuales, viven un ritmo de vida más rápido, son más competitivos y exigentes en el trabajo conduce a un menor bienestar psicológico (peor balanza de afectos) y exige un mayor esfuerzo del ajuste sociocultural. Todo ello afecta directamente la vida de los inmigrantes ya que para funcionar de una forma eficaz y progresar en la sociedad receptora se tienen que adaptar a sus exigencias. El no llegar puntual a las citas y especialmente a las entrevistas laborales y trabajar de una forma menos intensa por ejemplo, puede ser muy perjudicial para la persona extranjera porque produce las atribuciones internas negativas por parte de los autóctonos y posiblemente, acciones consiguientes. Similar, la percepción de que aquí existe una mayor planificación de la vida social (citas, comidas, encuentros de amigos, etc.) y del futuro económico (ahorran más) se asocia a mayores dificultades de inserción sociocultural y a peor bienestar emocional ya que la persona puede sentirse presionada a adoptar este estilo de vida funcional en el entorno receptor y por tanto, experimentar un mayor estrés aculturativo.

En cuanto a la percepción de otras facetas de los valores y costumbres de la sociedad española, la visión prácticamente unánime de todos los inmigrantes participantes de nuestro estudio es de las relaciones entre los género como menos “tradicionales” existiendo una mayor igualdad de roles y menor distancia que separa mujeres y hombres. Sin embargo, si bien la percepción de una menor diferenciación por género – de que aquí existen menos tabúes sobre el tema de sexo en conversación y que se practican más las relaciones de amistad entre hombres y mujeres tanto solteros como casados – entre los hombres inmigrantes se asociaba a unos niveles significativamente más bajos de su satisfacción con la vida, entre las mujeres no mostraba relevancia alguna para su bienestar.

Otra paradoja que hemos observado es la relación inversa entre la percepción de algunas diferencias culturales y el papel de dichas diferencias para la adaptación de los inmigrantes. Concretamente, todos los extranjeros excepto los europeos del Este percibían a los autóctonos con un estilo comunicativo mucho más directo (ir al grano, decir las cosas abiertamente, no dar largas, etc.) que en su propia cultura y sin embargo, justo el ver que los españoles no hablan por hablar y son más explícitos en sus mensajes se asocia a una mejor balanza de afectos. Posiblemente, el recibir una información clara y precisa aún de una forma más “ruda” a lo que uno está acostumbrado ayuda a reducir la incertidumbre y la ansiedad relacionadas con el desconocimiento de muchos aspectos de la cultura anfitriona.

Resumiendo, vemos que existen dos ámbitos diferenciados de la adaptación a la cultura de acogida. El primer ámbito tiene que ver con la esfera más íntima

como los valores y costumbres relacionados con la vida privada (por ejemplo, relaciones familiares, hijos, espiritualidad) que aunque se perciban como diferentes no tienen un impacto directo sobre el bienestar psicosocial de los inmigrantes de primera generación. De varias investigaciones sabemos que es dónde se producen menos cambios y también es el aspecto donde menos se experimenta la presión hacia aculturación por parte de los inmigrantes (Navas *et al.*, 2004). Por lo general, los inmigrantes y autóctonos coinciden en que la estrategia de separación es la más aceptada para los valores personales y éticos de vida privados. El segundo ámbito representa la esfera más pública e incluye las relaciones laborales, económicas y personales más formales. Las diferencias culturales aquí sí afectan el bienestar psicosocial de las personas inmigrantes y les suponen mayores esfuerzos de ajuste ya que están directamente relacionados con su progreso en la sociedad receptora y también es donde la sociedad anfitriona ejerce una mayor presión hacia integración/asimilación.

Referencias bibliográficas

- Ataca, B. & Berry, J. W. (2002). Psychological, sociocultural, and marital adaptation of Turkish immigrant couples in Canada. *International Journal of Psychology*, 37 (1), 13-26.
- Basabe, N., Zlobina, A. & Páez, D. (2004). Integración socio-cultural y adaptación psicológica de los inmigrantes extranjeros en el País Vasco. *Cuadernos Sociológicos Vascos*, nº 15. Vitoria: Gobierno Vasco.
- Basabe, N. y Zlobina, A. (2005). The individual values of immigrants: their significance for acculturative strategies. Comunicación presentada en el *XVIIth Congress of the International Association of Cross-Cultural Psychology*. San Sebastián, España.
- Berry, J. W. (1997). *Immigration, acculturation and adaptation*. Applied psychology: An international Review, 46(1), 5-34.
- Berry, J. W. (2003). Conceptual approaches to acculturation. En K. M. Chun, P. B. Organista & G. Marin (Eds.), *Acculturation: Advances in theory, measurement, and applied research* (pp. 17-38). Washington, DC: American Psychological Association.
- Berry, J. W., Kim, U., Power, S., Young, M., & Bujaki, M. (1989). Acculturation attitudes in plural societies. *Applied Psychology: An International Review*, 38, 185-206.
- Díez Nicolás, J. y Ramírez, M. J. (2001). *La emigración en España, una década de investigaciones*. Madrid: IMSERSO.
- Hofstede. (1991). *Cultures and Organizations*. Londres: McGraw Hill.
- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences*. Thousands Oaks, CA: Sage (2º edición).
- Igartua, J. J., Humanes, M. L., Cheng, L., García, M., Gomes, D., Niño, *et al.* (2003). Medios de comunicación e inmigración. El análisis de los encuadres noticiosos en la prensa española. *Encuentros en Psicología Social*, 1(4), 158-164.
- Inglehart, R. (1991). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Liebkind, K. & Jasinskaja-Lahti, I. (2000). The influence of experiences of discrimination on psychological stress: a comparison of seven immigrant groups. *Journal of Community Applied Social Psychology*, 10, 1-16.

- Navas, M., Pumares, P., Sanchez, J., García, M. C., Rojas, A. J., Cuadrado, I., Asensio, M. & Fernández, J. S. (2004). *Estrategias y actitudes de aculturación: la perspectiva de los inmigrantes y de los autóctonos en Almería*. Almería: Junta de Andalucía.
- Neto, F. (1993). The Satisfaction with Life Scale: Psychometric properties in an adolescent sample. *Journal of Youth and Adolescence*, 22, 125-134.
- Páez, D., Fernández, I., Ubillos, S., & Zubieta, E. (2003) (Eds.). *Psicología Social, Cultura y Educación*. Madrid: Prentice-Hall.
- Partridge, K. (1988). Acculturation attitudes and stress of Westerners living in Japan. En J. W. Berry & R. C. Annis (Eds.), *Ethnic psychology: Research and practice with immigrants, refugees, native peoples, ethnic groups and sojourners* (pp. 105-113). Lisse, The Netherlands: Swets & Zeitlinger.
- Piontkowski, U., Florack, A., Hoelker, P., & Obdrzalek, P. (2000). Predicting acculturation attitudes of dominant and nondominant groups. *International Journal of Intercultural Relations*, 24, 1.
- Redfield, R., Linton, R. & Herskovits, M. (1936). Memorandum on the study of acculturation. *American Anthropologist*, 38, 149-152.
- Sam, D. L. (1995). Acculturation attitudes among young immigrants as a function of perceived parental attitudes toward cultural change. *Journal of Early Adolescence*, 15, 238-258.
- Sayegh, L. & Lasry, J. (2003). Immigrants' adaptation in Canada: Assimilation, Acculturation, and orthogonal cultural identification. *Canadian Psychology*, 34, 98-109.
- Schwartz, S. H. (1990). Individualism-collectivism: Critique and proposed refinements. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 21, 139-157.
- Schwartz, S. H. (1994). Are there universal aspects in the content and structure of values? *Journal of Social Issues*, 50, 19-45.
- Smith, P.B. & Bond, M.H. (1998). *Social Psychology across Cultures* (2^a ed.). NY: Harvester.
- Todd, E. (1996). *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales*. Barcelona: Tusquets.
- Ward, C., Bochner, S. & Furnham, A. (2001). *The psychology of culture shock*. East Sussex: Routledge.
- Zlobina, A. (2005). Contactos interculturales y diferencias culturales: inmigración y choque cultural en la CAV y Europa. *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencias Políticas*, 38, 183-211.
- Zlobina, A. y Basabe, N. (2006). Values and immigrant's adaptation. Comunicación presentada en el XVIIIth Congress of the International Association of Cross-Cultural Psychology. Spetses, Grecia.
- Zlobina, A., Basabe, N., Paez, D. (2004). Adaptación de los inmigrantes extranjeros en España: superando el choque cultural. *Migraciones*, 15, 43-84.
- Zlobina, A., Basabe, N., Paez, D. (2008). Las estrategias de aculturación de los inmigrantes: su significado psicológico. *Revista de Psicología Social*, 23 (2), 143-150.

Pelas narrativas do olhar: discursos fílmicos e fotográficos*

Joana Miranda**

Resumo: Nas diversas culturas as narrativas emergem cedo no desenvolvimento comunicacional e representam uma forma fundamental de tornar a experiência significativa. A narrativa e o *self* são indissociáveis, a narrativa dá sentido ao *self* e dá sentido à experiência. As narrativas criam a *interface* entre o indivíduo e a sociedade, proporcionando ao indivíduo a oportunidade de atribuir uma ordem a eventos dispersos e de criar continuidade entre o passado e o futuro e/ou entre o futuro e o imaginado.

Neste início de século as narrativas tornam-se um objecto cada vez mais popular da investigação social. O seu estudo promete mudanças, impele as ciências sociais a desenvolver novas teorias, novas metodologias e novas formas de falar sobre o *self* e sobre a sociedade.

Focalizaremos a nossa reflexão nas narrativas fílmicas e fotográficas sobre a população migrante e, em particular, em trabalhos como o documentário premiado de Sérgio Tréfaut “Lisboetas” sobre a vaga de imigração que nos últimos anos teve a capital de Portugal por destino, os trabalhos do fotógrafo brasileiro Sebastião Salgado que têm igualmente privilegiado o tema da migração e a exposição fotográfica de Gérard Bloncourt inaugurada no Museu Berardo.

Palavras-chave: narrativas fílmicas e fotográficas, imigrantes, discursos

* Este texto é parcialmente baseado em Miranda, J. “Narrativas sobre imigrantes”, *Actas do III Congresso Internacional sobre Imigração em Portugal e na União Europeia*, Torres Novas, 23 e 24 de Novembro de 2007 (no prelo).

** Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais, Universidade Aberta.

the histoire is the what
and the discours is the how
but what I want to know, Brigham,
is le pourquoi.
Why are we sitting here around the campfire?
Ursula Le Guinn

Narrativas

As narrativas constituem um objecto cada vez mais popular na investigação social. Para Squire (s/d) tal deve-se ao facto de que as histórias oferecem universalidade e acessibilidade enquanto a sua análise requer uma atenção conjunta às dimensões individual, social e cultural da linguagem e do significado. O estudo das narrativas parece, ainda, prometer mudança, impelindo as ciências sociais a desenvolverem novas teorias e novas formas de falar acerca do *self* e da sociedade (Denzin, 2000).

Este enfoque na narrativa surge associado a outros interesses que marcaram o final do século XX e início do século XXI: interesse pelos métodos qualitativos, pela linguagem, pelo biográfico, pelo inconsciente, pela investigação centrada nos participantes, pela investigação ecológica, pelo social em psicologia, pelo visual em antropologia e em sociologia, pelo poder, pela cultura, pela reflexividade. O trabalho narrativo oferece acesso a diferentes tradições disciplinares e articula os interesses pela descrição, interpretação e aperfeiçoamento da experiência humana que marcam a ciência social qualitativa do início e meados do século XX com interesses que se situam no âmbito dos pensamentos moderno e pós-moderno: representação, papel da subjectividade, inconsciente e desejo.

Coexistem no meio académico concepções diversas de narrativas, umas mais vastas do que outras. De acordo com Ochs & Capps (1996) as narrativas pessoais incluem uma variedade de géneros-história¹, novela, diários, cartas, memórias, boatos, anedotas, sátiras. Ryan (2003) utiliza uma definição ainda mais vasta de narrativa e dos *media* a ela associados² que inclui *media* sem canal linguístico – música, dança e pintura, especializados na função de recontar (*retelling*) que, ao proporcionarem novos corpos semióticos a histórias familiares, fazem mais do que trazer essas histórias à memória: recriam o que recordam e acabam por produzir novas versões. A autora inclui a própria arquitectura como um potencial *media* narrativo reconhecendo esta inclusão como controversa. Para o fazer, inspira-se em escritores como Celia Pearce, que estabeleceram uma analogia entre a temporalidade do enredo e a expe-

¹ Para Chatman (1978), a história seria o “what” da narrativa e o discurso o “way” da mesma.

² Na realidade, Ryan refere-se a narratividade “narrativity”.

riência de caminhar num edifício. Numa arquitectura narrativamente construída, encontrada por exemplo em igrejas barrocas, em que ao caminhar se vão reconstruindo os diversos estádios da paixão de Cristo³, a viagem de descoberta do visitante é construída como uma significativa sucessão de eventos (Ryan: 2003). Branigan (1992: 1) contrasta as narrativas com formas não narrativas de agrupamento e compreensão de dados, tais como poesia lírica, ensaio, cronologia, inventário, classificação, sermão, oração, entre outras.

As narrativas funcionam como veículos políticos, transmitindo as vozes excluídas ou negligenciadas das estruturas e dos processos políticos dominantes e tornam possíveis análises em diferentes níveis de investigação. Assim, podem ser analisadas as estruturas da linguagem mas também o conteúdo dos textos (desde a análise de frases ou imagens individuais, passando por histórias curtas a histórias mais vastas incluindo múltiplos trechos de fala, imagem ou acção). O estudo das narrativas envolve também o contexto do contar de histórias, as audiências reais ou assumidas, a construção de microcontextos entre os contadores e os ouvintes (Mishler, 1986) e contextos ainda mais vastos como o ecológico ou o contexto da fantasia.

O que é, então, uma história? Perante esta questão aparentemente simples as respostas são complexas. Uma história pode ser um acontecimento recontado, uma expressão da identidade ou um traço cultural. Uma história pode ainda ser uma reconstrução, um esforço de compreensão pessoal ou de inscrição social, uma defesa emocional, pode ser entendida como dirigida a uma audiência presente ou a uma audiência mais vasta de figuras pessoais, presentes ou futuras, reais ou imaginárias. A história pode ser entendida como uma mera ordenação temporal e causal (Todorov, 1990) ou como uma construção de significados (“making of human sense”). Uma questão que sempre se coloca é a da tradução (*translate*) do conhecimento (*knowledge*) no que se conta (*telling*).

O estudo da narrativa envolve perspectivas diferentes, metodologias e abordagens epistemológicas diversas que podem incluir a análise de frases, a procura de hermenêuticas intertextuais ou a descodificação de significados culturais. O conceito de narrativa é ele próprio vasto e polissémico, e alguns críticos das abordagens narrativas consideram que esta inclusividade de concepções, de metodologias e de aproximações do objecto poderá reduzir o conceito à sua trivialidade. Em última instância, as narrativas mais não são do que versões da realidade; proporcionam-nos uma consciência de estar-no-mundo, incluindo uma sensação de passado e de futuro ou continuidade. As narrativas são histórias que os contadores e os espectadores constroem em parceria. Enquanto “ouvintes” destas imagens tornamo-nos autores potenciais de outras narrativas emergentes. As histórias proporcionam a quem as escuta, vê ou sente a oportunidade de autocompreensão de partes fragmentadas de si mesmos, evocando memórias, preocupações e expectativas.

³ O barroco é um movimento artístico de paixão religiosa onde se exaltam os sentimentos ao extremo.

Ao contarem as suas histórias, os narradores constroem uma paisagem dupla, uma paisagem de acção e uma paisagem de consciencialização (Ochs & Capps, 1996). Na paisagem de acção, a acção focaliza-se no que o protagonista faz numa dada circunstância, a paisagem de consciencialização focaliza-se no que o protagonista e o narrador acreditam e sentem.

Os diversos elementos da história são integrados num enredo e vai sendo construída uma teoria de eventos em que é essencial a criação e a gestão de uma atmosfera de *suspense* pois que, como Goffman refere, uma narrativa “falls flat if some sort of suspense cannot be maintained”.

Através do diálogo, da acção e da reflexão, as narrativas expõem aos seus destinatários e também aos seus próprios criadores as potencialidades da vida, antecipando a dor e a alegria e é neste processo revelador que reside a função terapêutica e, poderíamos dizer, espiritual da narrativa.

O poder de servir de *interface* entre o indivíduo e a sociedade torna a narrativa uma forma de socialização por excelência, mas, mais do que de socialização, uma forma de exercício de poder de influência de massas. Daí que seja fundamental identificar quem detém o poder de narrar. Em diversas situações do quotidiano, os indivíduos que participaram ou testemunharam um evento têm prioridade para contar a história do que se passou. No entanto, existem comunidades humanas em que os participantes centrais de um evento não podem ser os contadores desse evento. Por exemplo, entre os aborígenes australianos estudados por Darwin, os que sofreram uma doença ou um acidente não têm o direito de narrar a história dessa experiência. São, antes, os que curaram os doentes que têm esse direito. Nestas comunidades, quando alguém está doente não é ele próprio e não tem, pois, a possibilidade de ter acesso ao que sucedeu. O direito de contar pode também estar dependente de um rito formal de passagem para a adolescência como entre os Xavante, povo indígena que habita o leste do estado brasileiro de Mato Grosso, em que os rapazes adolescentes são cerimoniosamente iniciados no recontar de narrativas de sonhos.

Apesar de, como sublinhado por Bruner (1986), os homens enquanto espécie serem por natureza *homo narrans*, torna-se relevante estabelecer a distinção entre os que detêm o poder de narrar e os que o não detêm, compreender que num universo de narrativas algumas são dominantes e outras dominadas e que narrativas como aquelas a que fazemos referência neste texto não são muitas vezes consonantes com narrativas políticas dominantes que pretendem transmitir a ideia de que tudo vai bem no mundo da imigração ou apagar determinadas visões miserabilistas da emigração como a que Bloncourt insiste em transmitir. Tréfaut, em entrevista, reconhece a dimensão política de *Lisboetas*: “Chamar-lhe *Lisboetas* é já ‘um acto político de dizer, meus caros amigos, lisboetas são pretos, têm olhos rasgados, falam russo com sotaque brasileiro. É assim. Não são só os que comem sardinhas em Alfama. A cidade é outra.’”

Também o discurso fotográfico se pode revestir de poder. Lyford (2005) recorda a expressão “society of the spectacle” de Guy Debord, sendo o espectáculo o auto-retrato do poder que impõe e naturaliza um modelo dominante de sociedade e argumenta que as fotografias e o discurso fotográfico podem abrir um espaço de resistência crítica.

Narrativas fílmicas

Os filmes envolvem pessoas, objectos, tempo e espaço. Contam uma história “story”, que parece ser contada por si própria sem indicadores explícitos tais como pronomes “eu” e “nós”⁴, dirigindo-se invariavelmente a alguém, podendo esse alguém indefinido ser uma audiência específica ou genérica. A impressão genérica de ausência de narrador, de que a história se conta por si própria é bem expressa por Benveniste (1971, citado por White, 1980: 1): “Truly there is no longer a ‘narrator’”.

Uma história pura, no sentido de desprovida de um objectivo, é rara. Como Metz sublinha, não são histórias mas discursos disfarçados de histórias. A teoria francesa mais recente refere-se a uma “instância narrativa” ou “instância representante” (“instance représentante”) que apresenta imagens a espectadores ou a um simples espectador (quando alguém vê um DVD em sua casa ou quando alguém visiona um filme sozinho numa sala de cinema). Apesar de, como sublinhado por Ricoeur, nos podermos tornar o nosso próprio narrador, a voz narrativa deve, em todos os casos, ser distinguida da voz do autor⁵, uma vez que na voz narrativa está envolvida a colaboração de técnicos, actores, editores, *designers*, músicos e escritores, denominando-se *narrating instance* este efeito ilusório de narração harmoniosa. Os narradores não devem ser confundidos com os autores de quem eles são uma *persona*, funcionando como uma voz narrando um *récit* (Tolton, 1984: 267).

A câmara é o principal instrumento de narração, em particular quando não existe *voice-over* ou legendas introdutórias diegéticas. É a câmara, no seu papel de olho narrativo, que parece escolher o material a ser exibido. Mas a câmara mais não é do que uma câmara, um instrumento com uma flexibilidade vasta mas limitada de movimentos, com o talento para mostrar e esconder de acordo com a vontade da pessoa que a segura (Tolton, 1984: 270).

Para usar a noção desenvolvida por Metz e Baudry (citados por Tolton, 1984: 276), a situação do espectador ou “dispositif” é semelhante à de ser “hipnotizado”, enquanto ser parado numa sala escura, de certa forma sozinho, olhando uma projecção num ecrã branco por um período ininterrupto. O material percebido como imaginário sobre o ecrã vem depositar-se no

⁴ Roman Jakobson designa estes pronomes “shifters”.

⁵ Mesmo os narradores que nunca dizem “eu”, como acontece com a maioria dos narradores em Émile Zola, não devem ser confundidos com os autores.

espectador como sobre um segundo ecrã (Metz, 1977) e é finalmente a própria mente do espectador que se torna a narradora do filme, participando na criação do texto fílmico numa intimidade diferente da proporcionada pela leitura de um romance em que é também o leitor que contribui para a criação do texto.

Seguidamente faremos referência a três narrativas sobre imigração, migração e emigração. A primeira é a narrativa fílmica de Sérgio Tréfaut: *Lisboetas*, focalizada sobre a vida dos imigrantes em Portugal, a segunda é a narrativa fotográfica de Sebastião Salgado sobre as migrações à escala mundial e, finalmente, a terceira, a narrativa fotográfica de Gérald Bloncourt sobre a emigração portuguesa em França.

Lisboetas, Sérgio Tréfaut

Nos últimos anos, diversos filmes têm tido por objecto a questão imigratória. *Zona J*, de 1998, de Leonel Vieira tinha sido um dos primeiros filmes sobre o tema da imigração num país habituado às questões da emigração. Não foi sem surpresa que em 1999 ganhou dois globos de ouro nos prémios SIC, chamando a atenção da opinião pública para a questão imigratória ao filmar uma zona do tão falado bairro de Chelas.⁶ Luísa Homem realizou o documentário “Retratos” que aborda a forma como os imigrantes vêem Portugal e os portugueses e que foi exibido no Fórum Gulbenkian Imigração em 2007. Os exemplos de abordagens fílmicas à questão imigratória e a questões de que dela decorrem são diversos. Assistindo a diferentes desses filmes recebemos como que imagens dispersas de uma realidade complexa e multidimensional, imagens essas que se complementam e que convergem em alguns pontos.

Lisboetas é apenas um exemplo dessas tentativas de aproximação de um objecto em mutação contínua mas um exemplo que penso merece destaque pela maturidade de reflexão que revela. *Lisboetas* é um documentário constituído por diversos momentos sobre a vida de imigrantes de diferentes origens a residir na cidade de Lisboa. Num *blog* escreve-se assim⁷: “... uma clara, aberta e inteligente visão sobre gente, lugares, presença e ausência, nuvens e raízes”. O filme é exibido em 2004, num momento em que a imigração em Portugal assumia uma dimensão particularmente significativa (263 353 legalizados com autorização de residência de acordo com dados do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras) e em que as comunidades mais numerosas eram diferentes das que o tinham sido uma década atrás. O facto de ter ganho o Festival Internacional de Cinema Independente, o *IndieLisboa 2004*, foi mais uma vez o sinal de que

⁶ Referência também para o documentário de Carmo, T. Maio (2006). *Djunta Mo*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa/ACIME sobre o bairro da Cova da Moura. A autora tem, ainda, um interessante trabalho sobre a comunidade moldava em Portugal: Carmo, T. Maio. (2007). *Os Moldavos*. Lisboa: Universidade Autónoma/ACIME.

⁷ <http://bluetisthelifeofwaters.blogspot.com/2006/05/quem-s-tu-o-que-fazes-aqui-srgio.html>

a temática da imigração continha a potencialidade de despertar as sensibilidades colectivas e de fazer pensar os diferentes.

O que se passa em *Lisboetas*? A câmara vagueia pelos rostos, pelos espaços, captando as situações, transmitindo-nos a imagem de uma cidade desconhecida, de uma cidade que percebemos estar em mudança. A câmara não se intromete, apenas regista, permitindo-nos espreitar para o que se passa e aceder a realidades sobre as quais mais não detínhamos do que uma ideia vaga. Tréfaut diz em entrevista: “De repente, no mundo em que vivemos encontramos umas portas secretas que conduzem a mundos totalmente diferentes mas que estão aqui. Portanto, dá vontade de ir ver o que há para lá dessas portas. Queria perceber quem eram estas pessoas, por que é que vinham, o que era a vida delas. É um pouco uma curiosidade de antropólogo.”

Como surgiu a Tréfaut este interesse pelo tema? Porque nenhum interesse surge por acaso, mas decorre do que somos, da nossa história e passado. O autor explica que o interesse por este tema lhe surgiu nas suas caminhadas de casa para o escritório, do Castelo para a Baixa, com passagem pelo Martim Moniz. “Reparei como todas as outras pessoas repararam. A cidade mudou.” Perto do final dos anos noventa, a solarenga capital portuguesa tornou-se ... lugar de emprego e porta de entrada para a Europa.

Diferentes cenários, realidades diversas, personagens reais e não criadas, personagens que são pessoas de carne e osso com as quais nos podemos cruzar nos nossos percursos por essa cidade que também é nossa. Diálogos de imigrantes com angariadores que os recrutam no mercado negro na madrugada do Campo Grande: “Quanto paga? Faz contrato?” “Não sei, primeiro ver, depois pagar. Quer, quer... Não quer...”. Palavras secretas captadas por uma câmara oculta. Imigrantes que se esforçam por aprender português, aprendendo, decerto não por acaso, a soletrar o verbo aldrabar “ontem fui aldrabado, a minha mulher foi aldrabada, os portugueses foram aldrabados e às vezes aldrabões”. Imigrantes que se encontram no seio das suas comunidades religiosas na tentativa de sobreviverem no país dito de acolhimento. Imigrantes nos balcões labirínticos dos Serviços de Estrangeiros e Fronteiras perante funcionários que insistem em ignorar as dificuldades de compreensão do português.

Numa igreja nigeriana Father Frank exalta os fiéis em inglês e conta-lhes a história de Jacob, que sete anos serviu Labão, pai de Raquel, mas que acabou enganado. O sacerdote conclui: “Este é o destino dos imigrantes: Trabalham muito e são enganados”.

Na sala esguia do Martim Moniz, os sapatos espalham-se pela escada e os fiéis ajoelham-se para rezar a Alá Todo-Poderoso. À porta da igreja romena a parede está repleta de pequenos papéis presos com fita-cola, são anúncios de emprego, quartos para alugar, alguém que se oferece para fazer limpezas.

As várias fés que coabitam em Lisboa foram a porta de entrada de Sérgio Tréfaut para este mundo invisível onde se cruzam línguas, culturas e hábitos

muito diferentes. “A sensação que se tem quando se entra na mesquita, num templo *sikh* ou numa qualquer igreja é que já não se está em Lisboa, está-se noutro país. É aí que os imigrantes se sentem em casa”, explica Sérgio Tréfaut. O filme capta uma gama vasta de emoções, por exemplo a saudade, emoção que à partida se afigura de difícil captação, dos que vieram em relação aos que ficaram nos países de origem – os pais, os filhos, as mulheres. Alguém liga para casa e a câmara, apesar de distante, capta a saudade das palavras daquele homem brasileiro: “Quando eu for, compro a bicicletinha dele”, “Se a linha cair eu te amo muito, ‘tá bem?””, “A saudade bate”.

Na carrinha dos médicos do mundo, quase não há espaço para movimentar a câmara enquanto se filma um sem-abrigo russo que faz um curativo no pé. Não toma banho há dias. Profissão? “Piloto de aviões.”

Tréfaut explica que o seu projecto era fazer uma espécie de quadro inspirado nos espectáculos de Pina Bausch.⁸ “Não queria contar a história de uma pessoa, de uma família ou sequer de uma comunidade. O projecto era fazer um fresco e tinha que ter um equilíbrio não só informativo mas também afectivo e emocional. Fiz uma lista de quadros que queria abordar. Alguns deles estão lá, como o parto, outros acabaram por não ter a importância esperada. Pensava passar nem que fosse vagamente pela questão das máfias e da prostituição mas não consegui.”

Não é possível ficar indiferente à mulher russa que ao telefone com alguém na Rússia, falando sobre Portugal diz: “Tudo é bom tirando a educação. Aqui o programa é muito mais fácil. O ensino aqui é muito fraco.” Nem ainda ficar indiferente à cena do parto no final do filme em que um bebé filho de imigrantes nasce em Portugal. Não é possível ficar indiferente, pelo significado emocional do momento em si e pelo simbolismo que encerra: o filho dos imigrantes que nasce em Portugal.

Narrativas fotográficas

Tillman (1987, citada por Waterson, 2007: 52) argumenta que as imagens fotográficas penetraram a memória social e que a exposição a essas imagens alterou a forma como as gerações recentes imaginaram o passado. Barthes (1981, op. cit.: 76) refere que “in Photography I can never deny that *the thing has been there*”. A exposição às imagens desafia as audiências a pensar criticamente acerca do que estão a ver.

⁸ Pina Bausch é uma coreógrafa e dançarina da Alemanha. As coreografias são baseadas nas experiências de vida dos bailarinos e feitas em conjunto. Várias coreografias são relacionadas com cidades de todo o mundo, pois a coreógrafa retira das suas tournés ideias para os seus trabalhos. É directora da *Tanztheater Wuppertal Pina Bausch* localizada em Wuppertal. A companhia tem um grande repertório de peças originais e viaja regularmente por vários países.

Migrations, Sebastião Salgado

Sebastião Salgado, economista de formação, é um fotógrafo brasileiro de Minas Gerais que revela um particular interesse por fotografar as vidas dos deserdados do mundo captando um retrato múltiplo do sofrimento humano. Tem fotografado comunidades diversas desde as condições miseráveis dos mineiros de carvão brasileiros às vítimas da fome em África, aos trabalhadores dos poços de petróleo do Kuwait. Sobre o tema das migrações são particularmente relevantes os livros *Migrations* (2000), que inclui fotografias de trinta e nove países, e *The Children: Refugees and Migrants* (2000).

Salgado refere “Espero que a pessoa que entra nas minhas exposições não seja a mesma ao sair”. O reconhecimento da influência do seu trabalho fez com que em 3 de Abril de 2001 fosse nomeado representante especial da UNICEF. Recebeu grande número de prémios em todo o mundo e é adepto da tradição de “fotografia engajada”, corrente que defende que a fotografia deve servir causas, envolver-se em lutas por determinados ideais. Salgado diz: “Espero que como indivíduos, grupos ou sociedade, façamos uma pausa para pensar na condição humana na virada do milênio. Na sua forma mais brutal, o individualismo continua sendo uma fórmula para catástrofes. É preciso repensar a forma como coexistimos no mundo.”

O sucesso das suas fotografias pode relacionar-se com a sua capacidade em revelar a miséria e o sofrimento enquanto em simultâneo celebram a dignidade dos seres humanos. A sua linguagem de imagens é uma linguagem nua em que não existe nada de supérfluo, livre de retórica, demagogia ou beligerância. A profunda tristeza do universo é expressa sem oferecer consolo com uma intensidade que evoca respostas emocionais profundas. Cada fotografia é uma evidência de que as populações estão a transformar-se, de que as fronteiras entre os países estão a desaparecer e de que mais pessoas do que nunca antes na história se concentram nas cidades (Jobey, 2003: 38). As fotografias são a preto e branco, mas incluem uma vasta paleta de tons desde o branco puro, a tonalidades de cinza ao preto denso.

Por uma vida melhor, Gérald Bloncourt

Se os discursos em geral e os das imagens em particular têm estado, nos últimos anos, centrados nos imigrantes, a realidade é que os discursos emigratórios começam a reconquistar centralidade, o que traduz a crescente relevância da emigração. No Semanário *Sol* de 14 de Março de 2008, lia-se que desde 2003 que o Instituto Nacional de Estatística deixara de fazer inquéritos e de recolher dados sobre a emigração mas que a realidade é que actualmente por cada quinze novos imigrantes que entram em Portugal saem cem portugueses para trabalhar no estrangeiro.

Alguns especialistas consideraram que o distanciamento das questões emigratórias e da análise dos problemas e dificuldades que os emigrantes portugueses

foram enfrentando noutros países revelou uma estratégia de preservação da auto-estima nacional. Este apagar da realidade foi nítido na década de sessenta em que eram proibidos livros como “As Histórias dramáticas da emigração”, de Waldemar Monteiro, de 1969, ou “A Emigração Dolorosa” de Nuno Rocha, de 1965.

Curiosamente, o Museu Coleção Berardo inaugurou em 18 de Fevereiro de 2008 uma exposição de cinquenta fotografias do fotógrafo Gérald Bloncourt intitulada “Por uma vida melhor” que retrata um período difícil da história da emigração portuguesa para França desde meados dos anos cinquenta e ao longo dos anos sessenta.⁹ Bloncourt, que a imprensa designou de “o homem que retratou a miséria dos filhos dos grandes descobridores”, ele próprio exilado em França após ter sido expulso do Haiti onde vivia com os seus pais, permaneceu sempre sensível ao sofrimento do estrangeiro num país que não é o seu. O seu activismo político e social contra a ditadura haitiana que lhe valeu o exílio prosseguiu com colaborações com o *La Vie ouvrière*, semanário da Confederação Geral do Trabalho Francesa.

Completando o intuito agridoce de Bloncourt, a exposição, comissariada por Bernadette Caille, integra, para além dos trabalhos fotográficos do autor, filmes e documentários, nomeadamente o filme de José Vieira de 2002 “A fotografia rasgada. Crónica de uma emigração clandestina” e o curto documentário de José Vieira “Os anos de lama”. Na nossa perspectiva, as fotografias poderiam ser agrupadas em três grandes temáticas:

1. A viagem Portugal-França, diferente consoante se tratasse de emigração clandestina (o denominado “salto”) a pé pelos Pirenéus até se chegar a Paris, descalço, com as solas dos sapatos rotas ou de comboio com os documentos na mão. Bloncourt fala de diversas fotografias roubadas tiradas neste contexto porque os imigrantes não queriam ser fotografados.
2. A vida nos gigantescos *bidonvilles* (bairros de lata) miseráveis nos subúrbios de Paris – Champigny sur Marne, Saint Denis, Franc-Moisin...¹⁰ Homens, mulheres e crianças miseráveis, andrajosamente vestidos e sujos a irem buscar água com recipientes de vários tipos, a arranjar o telhado das barracas feitas com restos de materiais diversos, a pôr roupa a secar, tendo sempre por cenário a neve, o fogo, que por vezes consumia as barracas, a lama (daí a referência a “os anos de lama”), a procurarem brinquedos nas lixeiras... A comunidade retratada está muito próxima na aparência e condições de vida das características de uma das comunidades que mais rejeitamos em Portugal – a comunidade cigana.

⁹ As fotografias da exposição, muitas delas nunca publicadas ou expostas, podem ser visualizadas em <http://static.publico.clix.pt/docs/sociedade/porumavidamelhor/index.html>

¹⁰ A meados da década de sessenta, no conjunto de toda a região parisiense, os “bidonvilles” foram aumentando porque ao mesmo tempo que se ordenava a demolição de certos bairros devido ao seu estado de degradação, outros iam surgindo para onde os imigrantes se deslocavam. No final da década de sessenta viviam nos “bidonvilles” cerca de 400.000 emigrantes portugueses, magrebinos, espanhóis e polacos.

3. O trabalho – na construção civil, homens e mulheres a chegarem às fábricas de madrugada, em condições de trabalho sub-humanas.

Tudo contribui para acentuar a dimensão miserabilista da emigração portuguesa em França, dimensão intrinsecamente relacionada com a condição operária, num momento em que os portugueses se parecem ter esquecido que também eles já foram emigrantes noutros países e que os movimentos emigratórios continuam a assumir uma dimensão numérica significativa. Sérgio Gomes (2008)¹¹ escreve: “mas o mais extraordinário é que, quando se percorrem as salas do CCB, percebemos que praticamente não existia em Portugal ‘uma imagem’ do que foi a deslocação de quase um milhão de pessoas de um país para o outro em condições extremas”.

Em conclusão

Encontramo-nos e reconhecemo-nos enquanto povo nas fotografias de Bloncourt? Ou seremos sempre outros perante nós mesmos? Esta é decerto uma questão sobre a qual convém reflectir. Ricour escreve que, ao ouvir uma história ainda não contada, o psicanalista oferece ao analisado a possibilidade de produzir uma história melhor, mais suportável e mais inteligível. Os trabalhos de que falámos contam histórias, não deixam espaços em branco, tocam-nos e modificam-nos. Face a elas não poderemos ficar indiferentes. Dotados da humanidade crítica a que Couze Venn se refere – capacidade de “habitar as histórias dos outros em imaginação”, que histórias sobre os outros e, sobretudo, sobre nós mesmos produziremos para nós mesmos e para os outros a partir das narrativas de Tréfaut, Salgado e Bloncourt?

Referências bibliográficas

- Branigan, E. (1992) *Narrative, Comprehension and Film*, Londres: Routledge.
- Bruner, J. (1986) *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chatman, S. (1978) *Story and Discourse. Narrative structure in fiction and film*, EUA: Cornell University.
- Denzin, N. (2000) “Preface” in Andrews, M.; Sclater, S. D., Squire, C. & Treacher, A. (eds.) (2000) *Lines of Narrative*, London: Routledge.
- Jobey, L. (2003) “Crossing borders”, *Newstatesman*, 24 de Fevereiro: 38.
- Lyford, A. *et al.* (2005) “Photojournalism, mass media and the politics of spectacle”, *Visual Resources*, vol. 21, n.º 2, Julho de 2005.

¹¹ artephotographica.blogspot.com/2008/05/d-escobrir.html

- Metz, Ch. (1977) *Le Signifiant imaginaire. Psychanalyse et cinéma*, Paris: Union Générale d'Éditions.
- Mishler, E. (1986) *Research Interviewing: Context and Narrative*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mitchell, W. J. (ed.) (1980) *On Narrative*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Negrão, M. J. “Lisboetas pretos, de olhos rasgados e a falar russo”, *DN Online*, 20 de Abril de 2006.
- “Nova vaga de emigração”, *Sol*, 14 de Março de 2008.
- Ochs, E. & Capps, L. (1996) “Narrating the self”, *Annual Review of Anthropology*, 25: 19-43.
- Perchick, M. (1993) “Sebastião Salgado”, *PSA Journal*, vol. 59, n.º 11: 12.
- Polya, T.; Laszlo, J. & Forgas, J. P. (2005) “Making sense of life stories: The role of narrative perspective in perceiving hidden information about social identity”, *European Journal of Social Psychology*, 35: 785-796.
- Ryan, M.-L. (2003) “On defining narrative media”, *Image & Narrative*. Online Magazine of the Visual Narrative, Fevereiro: 1-7.
- Squire, C. (s. d.) *Reading narratives*. Forthcoming paper.
- Tolton, C. (1984) “Narration in film and prose fiction: A *mise au point*”. *University of Toronto Quarterly*, 53 (3): 264-282.
- Waterson, R. (2007) “Trajectories of memory. Documentary film and the transmission of testimony”, *History and Anthropology*, vol 18, n.º1: 51-73.
- White, H. (1980) “The value of narrativity in the representation of reality” in Mitchell, W. J. (1980) *On Narrative*, Chicago: The Chicago University Press.

Sites na internet

Sobre *Lisboetas*

<http://www.simplice.net/artigo.php?cat=&id=955>
<http://cinecartaz.publico.clix.pt/filme.asp?id=111403>
<http://www.cinema2000.pt/ficha.php3?id=5449>

Sobre Sebastião Salgado

http://www.masters-of-photography.com/S/salgado/salgado_articles1.html
berkeley.edu/news/media/releases/2002/01/18_salgado.html

Sobre Gérald Bloncourt

http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2008/02/inaugurao.html

**PARTE II | REPRESENTAÇÕES
E NARRATIVAS PÓS-COLONIAIS**

Mundos locais, mundos globais: a diferença da história

Maria Paula Meneses*

Resumo: Uma das dicotomias ‘clássicas’ da modernidade, especialmente na área das ciências sociais, estabelece uma oposição constante entre as sociedades ‘tradicionais’ – apresentadas como ‘locais’ – e a ‘modernização’ – fonte imediata de progresso e sinónimo de intensa dinâmica social. A modernidade ainda nos dias que corre assume foros de globalidade, de expansão de uma forma mais desenvolvida de ver e explicar o mundo, ou seja, perpetua o mito imperial do ‘Norte’.

Neste texto discutimos um dos pilares-base da persistência de relações coloniais de subalternização após os processos de independência. De facto, a diferença colonial é reflexo de uma construção epistémica localizada pela desqualificação do saber do Outro, simbolizados pelo Sul global.

A ‘monocultura’ científica, associada à racionalidade moderna, traz para o centro das discussões o problema da interculturalidade. Procurando fugir a soluções estereotipadas, este artigo procura discutir criticamente alguns exemplos alternativos de análises que permitem actuar em duas direcções: uma, no sentido de combater a noção dominante de conhecimento, sinónimo de monocultura da ciência moderna; outra, procurando compreender, a partir das bases, como diversos grupos sociais dialogam com estas imposições que lhes são colocadas e as formas de resistências que têm mobilizado contra estes.

Palavras-chave: história, interculturalidade, narrativas, pós-colonialismo

* Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra.

Até que o leão conte a sua história a versão dominante será sempre a do caçador.
(provérbio africano)

Nada classifica melhor uma pessoa do que a forma como ela classifica os outros.
(Bourdieu, 1979)

Introdução

Como construir perspectivas alternativas acerca da produção de conhecimento sobre a ‘história do mundo’? Construir histórias contemporâneas é, talvez, nos nossos dias, um dos elementos principais para a (re)emergência do sujeito outro, para além da macro-narrativa sobre a chegada impositiva e transcendental de uma consciência de matriz eurocêntrica. Mas a criação de histórias contemporâneas pressupõe o reconhecimento mútuo, o qual terá de ser criado. Neste artigo procurarei, a partir de uma reflexão a propósito da história de África, propor pistas que contribuam, em paralelo, para descentrar as narrativas eurocêntricas dominantes, apostando numa tecedura da história enquanto rede global, composta de múltiplas narrativas interligadas (Meneses, 2007a). Nos dias que correm, as discussões sobre as condições para ultrapassar as raízes coloniais do presente modelo linear da história surgem, sem dúvida alguma, como uma peça fundamental do desafio mais amplo da criação de um diálogo intercultural (Santos, Meneses e Nunes, 2005). Qualquer conhecimento, porque necessariamente parcial, situado, produz efeitos múltiplos e contraditórios, repletos de ignorâncias. A construção deste diálogo constitui, acima de tudo, um desafio à compreensão mais ampla das raízes da desigualdade no mundo, onde o não-reconhecimento da diversidade epistémica é um compasso reivindicativo. Uma (re)construção das histórias do mundo – que questione e problematize, a várias vozes, a perspectiva dominante – terá necessariamente de abordar aspectos polémicos, contestando a posição e a legitimidade das representações dominantes. Em lugar de generalizações e simplificações que insistem em ‘encaixar’ África no esquema desenvolvido para explicar linearmente o progresso civilizacional do Ocidente, o desafio que se coloca é duplo: explicar a persistência da relação colonial na construção da história mundial, ao mesmo tempo que se propõem alternativas à leitura desta história, no sentido de construir histórias contextuais que – articuladas em rede – permitam obter uma perspectiva cosmopolita sobre o mundo.¹

¹ Sobre este tema, veja-se, por exemplo, Said, 1993; Dussel, 1994; Appiah, 1998; Diouf, 1999; Chakrabarty, 2000; Santos, 2001; Zeleza, 2003, Muthu, 2003.

1. Silêncios e ocultações

Nos nossos dias, a história de África contém ainda uma forte carga de violência epistémica, fruto de uma historiografia colonial. As omissões, os esquecimentos, as ausências, as fabricações e os estereótipos, que resultam na distorção e negação da historicidade da humanidade africana, impossibilitam ainda uma leitura mais complexa das decisões, intervenções, resistências e autonomias.² Uma discussão sobre as representações históricas da alteridade incluídas em qualquer projecto de memória é, necessariamente, política. O conceito predominante de África é por demais homogeneizante, encapsulando realidades diversas e bastante heterogêneas. De modo semelhante, não existe uma Europa ou um Ocidente como entidade única.³ Falar sobre África significa questionar e desafiar crenças de estimação, pressupostos declarados e múltiplas sensibilidades. A década de 90 do século passado correspondeu, em termos globais, à emergência de uma imagem de África que vários autores descreveram como ‘marginal’ ao processo de recomposição da ‘ordem mundial’ (e. g., Ayittey, 1993; Huntington, 1996). Todavia, o que esta análise parece não detectar é a persistência de uma leitura colonial eurocêntrica sobre a realidade africana. Para Jean-François Bayart, a situação política africana não constitui uma aberração exótica, pois que, “em muitos aspectos, África é um espelho reflectindo a nossa [ocidental] imagem política, e tem muito a ensinar-nos sobre os resultados da nossa modernidade ocidental” (1993: 269).⁴ Neste excerto, o autor localiza e provincianiza uma certa visão da modernidade, abrindo caminho para uma reflexão mais ampla sobre múltiplas interpretações e interpelações à modernidade e à provincianização das racionalidades no mundo. As histórias locais, por oposição a uma narrativa universal, são vistas frequentemente numa perspectiva temporizadora, que, ao negar a possibilidade de estas histórias terem co-evoluído, reafirma a centralidade da narrativa moderna ocidental (Fabian, 1983). A construção de representações sociais reificadas através de categorias conceptuais como África, tribo(s) e etnia(s), tradicionalismo, atraso, subdesenvolvimento, entre muitas outras, permanece no cerne dos debates sociais e políticos contemporâneos, exigindo uma reflexão sobre o seu conteúdo. Os silêncios paradigmáticos sobre a complexidade do passado e do presente africano resultam na exclusão epistémica das realidades social, política e económica do cânone das ciências sociais e humanas, exclusão esta que se realiza pela particularização, periferização e patologização do

² Vários têm sido os autores que têm vindo a reflectir sobre como produzir uma reflexão dialógica sobre o continente. Veja-se, por exemplo, Mudimbe, 1988; Mbokolo, 1992; Desai, 2001; Ellis, 2002; Zeleza, 2003; Gilbert e Reynolds, 2004; Iliffe, 2005; Depelchin, 2005.

³ Neste texto, a referência à Europa é dada como exemplo, como termo de referência de uma conjuntura histórica particular – a da intervenção capitalista colonial –, ou seja, um espaço ancorado em estruturas de poder associadas a estratégias de conhecimento próprias.

⁴ Neste artigo as traduções são da minha inteira responsabilidade.

‘fenómeno africano’. É este imaginário, etiquetado por Mudimbe (1988) como a ‘biblioteca colonial’⁵ – a caricatura do continente construída pelas fantasias epistémicas ocidentais – que está cada vez mais em causa.

2. O local e o global: as fugas da história

Uma das dicotomias fundacionais das modernas ciências sociais e humanas assenta na oposição entre as sociedades ‘tradicionais’, apresentadas como ‘locais’, e a ‘modernidade’, fonte imediata de progresso e sinónimo de intensa dinâmica social, supostamente global (Meneses, 2007b). Debates mais amplos sobre a ‘invenção’ da tradição, das etnias, do próprio conceito de África (Curtin, 1964; Mudimbe, 1988, 1994; Ranger, 1988, 1993; Mbembe, 2001) têm vindo a aprofundar o debate sobre o sentido destas representações da alteridade. Esta diferença, gerada no âmago da razão iluminista (Muthu, 2003), tinha por objectivo localizar os africanos enquanto espaço particular do mundo; afirmada esta situação de diferença que seria traduzida em hierarquias de valor, foi possível excluí-los, tanto *de jure*, como *de facto*, do contrato social, da esfera da cidadania.

As mudanças introduzidas pela história moderna produziram a localização do sujeito africano num espaço exterior ao desenvolvimento universal. Como consequência, no continente, quer a nível local ou nacional, a complexidade das construções identitárias foi simplificada ao extremo, em função de uma leitura simplista e dicotómica. Nesta senda, o local é ainda lido como a memória de uma tradição ancestral, marca indelével do carácter a-histórico destas sociedades. Esta tradição, construída enquanto categoria conceptual como momento anterior (e inferior) à modernidade ocidental, autojustifica a inevitabilidade da sua substituição pela razão moderna, potencialmente universal. A tradição, na medida em que atribui um lugar de especificidade à realidade africana, transforma-se no artifício ideológico que tem justificado não só a invenção do mundo nativo local, como também a naturalização da não-contemporaneidade de África com os tempos do Ocidente moderno. A tradição tornou-se o *topos* de uma sociedade considerada fora da história (Dirks, 1997).

O outro pelos seus olhos

As identidades – enquanto processos relacionais – raramente são recíprocas. Nunca sendo puras, as identidades são porém únicas, garantindo a afirmação da diferença. O acto de identificar produz a diferença, construída enquanto relação

⁵ Mudimbe (1988) refere a este propósito que os intérpretes, assim como os analistas africanos, têm usado categorias e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas descrições mais explicitamente ‘afrocêntricas’, os modelos de análise, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, referem-se à mesma ordem.

de poder (Santos, 2001). As diferenças étnicas, raciais, o atraso histórico, instituíram-se, dentro do pensamento histórico universal, como momento de reconhecimento hierárquico, naturalizando-se desta forma as desigualdades sociais.

A relação entre processos de (re)significação gerados pelo processo colonial e as relações identitárias forjadas por outras conjugações anteriores à emergência da moderna situação colonial – mas que continuam por dentro desta – são centrais para a compreensão da complexa teia de representações identitárias que configuram hoje o mundo. Uma análise cuidadosa das mudanças epistémicas nos processos de conhecer e lidar com a alteridade aponta pistas sobre a emergência do paradigma colonial moderno, pois que, nas identidades subalternas, a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença classificada como inferior, de forma a reduzir ou a eliminar a sua inferioridade.

Parte da costa oriental de África é, por condição histórica, um espaço híbrido, simbolizado na condição suaíli.⁶ Esta região do continente africano é um espaço de encontros em que a intervenção colonial moderna teve um papel determinante, mas não absoluto ou único. A relação entre europeus (frequentemente portugueses) e povos da região costeira oriental de África será, até início do século XX, uma mescla de violência e de intensas relações de proximidade. Para o caso de Moçambique, esta relação só terminará com a ocupação ‘efectiva’ portuguesa. Porém, os olhares exógenos sobre a costa oriental de África antecederam em muito a chegada de europeus a estas paragens (por exemplo, Al-Idrisi, 1896; Ahmad, 1971), e as outras formas de olhar o mundo vão marcar o imaginário português durante longas décadas.

O primeiro encontro entre portugueses e africanos da costa oriental surge na relação de Álvaro Velho, no virar para o século XVI: “Os homens desta terra [...] falam como mouros; e as suas vestiduras são de panos de linho e de algodão, muito delgados, e de muitas cores, de listras, e são ricos e lavrados. E todos trazem toucas na cabeça, com vivos de seda lavrados com fio de oiro” (1999: 25). Apresentados como ‘*mouros*’⁷ – um termo consistentemente utilizado pelos portugueses para fazer menção aos muçulmanos ainda na Península Ibérica, este termo serviria também para classificar os suaílis da costa oriental de África, em oposição aos africanos não-islâmicos do interior (e de Madagáscar). Estes últimos seriam designados de ‘*cafres*’, termo que deriva do árabe *kafir*, expressão utilizada para fazer menção aos não-muçulmanos, aos não-crentes.⁸

⁶ Sem ser meu objectivo analisar extensivamente a cultura suaíli (i.e., dos ‘*povos da costa*’), convém contudo realçar que uma das características principais das sociedades suaílis é que se trata de uma cultura de matriz comercial e marítima, extremamente dinâmica, girando em torno do intenso tráfego comercial no Índico.

⁷ Os portugueses, e posteriormente outros europeus, dependeram dos ‘mouros’ para a navegação no Índico, para a penetração nas rotas comerciais que conduziam ao interior do continente, intérpretes para facilitar os contactos com povos não-suaílis, e mesmo para a construção, marcando um cunho que ainda hoje persiste na região.

⁸ O termo “cafre” só muito tardiamente (séculos XVIII-XIX) passaria a assumir uma conotação negativa. A partir do século XVII os autores portugueses começam a usar a designação ‘*costa da cafraria*’ para distinguir a porção sul, não-islâmica da costa oriental africana, onde detinham interesses comerciais (feiras e presídios), como era o caso de Inhambane e de Lourenço Marques (actual Maputo).

Para os portugueses, de inimigos declarados, os mouros transformaram-se em elementos próximos, familiares, facto que contradiz uma atitude preconceituosa e segregacionista defendida por alguns autores (Boxer, 1977; Pearson, 1998). Sem querer negar momentos de violência e de conflito profundo, o olhar de vários dos europeus que por estas partes passaram revelam uma admiração comparativa, sem a necessidade de afirmar superioridade. Pelo contrário, os olhares dos viajantes traduzem momentos de revelação e deslumbramento perante os alcances culturais e económicos do Índico.

Em finais do século XVI o padre Monclaro (1899) escrevia que as condições e os modos de ser dos habitantes de Melinde – cidade africana da costa oriental – em nada se distinguiam dos residentes de qualquer cidade de Portugal, assinalando também que muitos falavam também português. Mais ainda, a perspectiva que os portugueses vão ter, e que está na base das narrativas sobre a costa oriental de África, vai ser construída a partir do olhar destes *mouros da costa*, destes suaílis, adoptando as suas categorias conceptuais para descrever as paisagens e as pessoas. Mais do que uma conotação religiosa, o termo ‘mouro’ foi-se traduzindo numa proximidade, uma identificação com a expressão material da cultura suaíli, com as suas estruturas económicas e o seu modo de vida. Nas palavras de Prestholdt, sejam estes relatos fiéis ao encontro ou não, o que é certo é que “as expressões portuguesas de familiaridade eram parte integral da sua forma de cartografar o mundo e de colonizar a África oriental” (2001: 386).

Como mediadores culturais, os povos da costa oriental de África transformaram-se, para os europeus, nos tradutores desta região; deste modo asseguraram a sua presença nas redes comerciais, regulando, pelo saber, o conhecimento e o acesso dos portugueses e outros europeus às redes comerciais da região.

O ‘Outro’ inferior porque diferente

A situação anterior mudaria radicalmente com a emergência do moderno sistema colonial. África transformou-se, a partir dos séculos XVII-XVIII, num espaço de diferença ontológica, uma das matrizes fundadoras da relação colonial. De diferentes, os africanos transformam-se em inferiores, pois que a diferença tinha de estar inscrita numa ordem institucional própria; em simultâneo, esta ordem operava a partir de uma perspectiva desigual e hierarquizada.

A partir do século XVIII instalou-se como consensual, em grande parte da Europa, a ideia de África enquanto *tabula rasa*, e que os seus habitantes eram um tipo de ‘pagãos selvagens e bárbaros’, aparentemente no escalão inferior da ‘grande cadeia evolutiva’ (Lovejoy, 1936). Exemplo desta concepção sobre o continente é a opinião expressa por um dos representantes do Iluminismo, o filósofo David Hume:

Eu estou apto a suspeitar que os Negros, e em geral todas as outras espécies de homens (pois que há quatro ou cinco tipos) são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca existiu uma nação civilizada, ou algum indivíduo eminente pelas suas acções ou especulações, que não fosse de outra compleição que não branca. Entre eles [negros] não se encontram fabricantes engenhosos, letrados ou cientistas [...]. Estas diferenças tão uniformes e constantes não poderiam acontecer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse, desde o início, feito uma distinção entre os vários tipos de homem. (1828: 236)

A noção de civilização autorizou a distinção entre o humano e o outro – um humano em potência, que se poderia transformar em ser humano completo se lhe fosse dada uma formação adequada (Condorcet, 1849/2001). Esta ideia constituiria, nos séculos XVIII-XIX, a estrutura-base que produziu a invenção do africano enquanto ser inferior, e a imposição da ideia de progresso científico como imperativo para atingir o estágio supremo do desenvolvimento – a civilização, apanágio do Ocidente. A invocação de um espaço anacrónico – ou seja, a invenção do arcaico – está bem presente na opinião expressa de Hegel, para quem “historicamente, África não é parte do mundo; não tem movimento ou desenvolvimento que possa apresentar. Os movimentos históricos que apresenta – na região nortenha do continente – pertencem ao mundo asiático e europeu” (1995: 193). A criação da alteridade enquanto um espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do Ocidente, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. A segmentação básica da sociedade colonial entre ‘civilizados’ e ‘selvagens/indígenas’ conferiu consistência a todo o sistema colonial, transformando os autóctones em objectos naturais, sobre quem urgia agir, para os ‘introduzir’ na história (Césaire, 1978).

Se se subscrever uma perspectiva hegeliana sobre o mundo, é necessário aceitar a teleologia da história, ou seja, que a história se move de forma unilinear em direcção a um fim definido e concreto, em direcção ao progresso. Mas a armadilha da crença na inevitabilidade do tempo linear impossibilita uma análise crítica do progresso, o que, em situações extremas, justifica situações como o fascismo europeu ou o holocausto no Ruanda. Múltiplos momentos têm sido, em nome do progresso, tratados como normas históricas, quando, de facto são aberrações históricas, como o foi a situação colonial, repleta de episódios de violência física e epistémica.

Em Moçambique, o primeiro momento do encontro entre Portugal e o ‘Outro’ (durante os séculos XVI-XVII) foi gradualmente cedendo lugar a uma interpretação hierárquica das relações. No segundo momento, o ‘descobridor’ passou a arvorar a bandeira do prestígio europeu, da pertença a um espaço outro assumido como superior, para justificar “o prestígio do nome português entre os indígenas, [...] principal defesa do nosso domínio” (Ennes, 1893/1971: 350).

Para tal, o outro igual foi (re)identificado enquanto inferior, espaço oco de personalidades e estruturas sociais e políticas, (re)criado pela imaginação imperial europeia. Ultrapassar esta situação ‘natural’ de atraso seria possível apenas através de agentes externos, especialmente vectores como a conversão ao cristianismo, a introdução da economia de mercado, a educação ocidental e a adopção de formas de governo racionais e iluministas (Santos e Meneses, 2006). Estes vectores da modernização foram projectados a partir da matriz europeia, num momento em que a superioridade se consolidou em diferença racial.

Se o evolucionismo (um dos pilares do pensamento racional moderno) serviu como paradigma da narrativa colonial, protegendo as ideias sobre as diferenças raciais, o destino e a hierarquia conjugados possibilitaram ainda a constituição de uma estrutura que justificava uma intervenção normativa colonial moderna. As diferentes formas de que este encontro colonial se revestiu em Moçambique (assimilacionismo, ‘indirect rule’, segregação racial, etc.) encontraram a sua fundamentação na obrigação moral de Portugal actuar no sentido de fazer progredir o indígena para estádios civilizacionais mais avançados (Santos e Meneses, 2006). Em finais do século XIX justificava-se deste modo a presença colonial física de Portugal em África: “o estado de atraso em que ficou o indígena d’aquelle continente em relação ao europeu, com o caminhar do tempo mais d’elle o distancia, nós [Portugal] querendo educal-o, devemos cuidadosamente orientar o seu espírito, principiando pelo que, é simples, práctico, interessante e útil”.⁹

A implantação do sistema colonial moderno trouxe consigo a ‘invenção’ de Moçambique. Este novo momento (século XIX) representa uma ruptura com todo um conjunto de representações e percepções identitárias até então dominantes. A partir de então a (re)construção desta região produz-se em função da imaginação colonial portuguesa, processo paralelo ao da (re)organização do mundo em função da Europa.

A própria ideia de Moçambique enquanto realidade geopolítica emerge nos finais do século XIX, com a extensão da designação de uma pequena ilha – capital desta colónia até aos finais do século XIX – a um território mais vasto que Portugal obteve aquando da partilha de África, na conferência de Berlim (1884-85).¹⁰ Esta nova situação obrigava à invenção de um novo território, de novas identidades que justificassem a ‘presença efectiva’ portuguesa enquanto estrutura civilizadora, contrastando com a ambígua presença portuguesa em momentos anteriores:

⁹ Artigo ‘Não nos desorientemos’, publicado em *África Illustrada*, na edição de 5 de Março de 1893.

¹⁰ A Conferência de Berlim estabeleceu o princípio de que as exigências sobre colónias se efectuavam não a partir das descobertas anteriores, mas sim a partir da ocupação efectiva (presença militar e administrativa) desses territórios. Catorze países estiveram presentes nas negociações sobre a partilha do continente africano: Alemanha, Bélgica, Dinamarca, Espanha, França, Holanda, Império Austro-Húngaro, Império Britânico, Itália, Portugal, Rússia, Suécia-Noruega (unificados entre 1814-1905), Turquia e os Estados Unidos da América. Sobre este assunto, veja-se Newitt, 1995; Gentili, 1999; Pélissier, 2000.

Durante séculos Moçambique não conheceu fronteiras definidas. Os seus territórios estendiam-se até onde os levavam a sorte das armas, a actividade dos seus negociantes e a dedicação dos seus missionários. Chegaram por vezes a restringir-se tanto, que a nossa autoridade [Portugal] ia só até onde alcançavam as peças assestadas nas muralhas das fortalezas. Essas flutuações, porém, não obstavam a que considerássemos sempre legitimamente como nossos os sertões onde uma vez tivéramos qualquer espécie de influência, encarando a perda deles como mero incidente, cedo ou tarde remediável (Teixeira Botelho, 1921: 269).

Neste contexto, a emergência de Moçambique – em simultâneo uma expressão geográfica e um conceito cultural – é parte do processo através do qual a Europa (Portugal) procurou reordenar o mundo, como forma de justificar a sua condição de superioridade. Esta ‘nova’ geografia representa o culminar da formação do Ocidente como uma empresa global, cujas etapas iniciais se encontram quer na conquista de Goa, quer na apropriação das Américas. Paralela à criação de África enquanto projecto imperial, a apropriação de Moçambique pela geopolítica moderna surge associada à emergência de um Portugal parte de um projecto imperial europeu. Esta transformação é construída em contraponto ao ‘não-europeu’, apresentado desde então como subdesenvolvido, vivendo em precárias condições, indolente e sensual, violento mas afável, ignorante, suspeito e irracional (Santos, 2001; Santos e Meneses, 2006). A partir desta etapa, o discurso da raça transforma-se num elemento estruturante da governação e da conceitualização da diversidade cultural e epistémica.

Nos primeiros momentos da presença colonial, a presença europeia na região que hoje corresponde a Moçambique era descrita através das mercadorias exóticas que aí se encontravam e permutavam, das lendas e histórias, assim como pelo relato de viajantes. Ao contrário das Américas, a entrada da costa oriental de África no imaginário europeu não aconteceu através de uma apropriação do espaço, onde os territórios e os habitantes foram consumidos pela Europa. Como referido atrás, os próprios portugueses (e posteriormente, outros europeus) utilizaram as redes comerciais existentes no circuito do Índico para obter os produtos desejados. Ou seja, esta etapa inicial pode ser descrita como um processo de transição de um controlo comercial por parte de vários grupos sociais do Índico para o controlo de grupos europeus.

Neste sentido, procurar alargar o debate sobre a presença portuguesa em Moçambique passa também por compreender a significação do próprio termo ‘europeu’. Se em Moçambique, com a emergência do colonialismo moderno, o termo europeu passou a ser sinónimo de branco, a realidade que antecede este momento é distinta. Os moradores ‘europeus’ contabilizados nas primeiras estatísticas coloniais em Moçambique são muitas vezes goeses, mulatos de suaílis, ou de outros povos africanos ou de indianos. Era ‘morador’, português, quem se afirmava como tal, sendo esta identidade configurada por critérios culturais como o modo de vestir, práticas religiosas, estruturas habitacionais,

etc. A identidade era uma opção individual em função dos colectivos culturais presentes, e não o ajustar a uma imagem produzida pelo império-Portugal. Já no século XIX, instala-se o conceito de negro para o habitante do subcontinente. O negro é aquele que não é branco, que não é oriundo da Europa. Este ‘negro’ é o símbolo de um estatuto inferior, de uma herança de servidão, fruto de uma influência crescente do tráfico de escravos no Atlântico, que influenciaram de forma decisiva as atitudes europeias quanto à raça: “Os exploradores e os ilustrados viajantes que têm percorrido os trilhos do sertão da África Central, não ocultam que os povos que a visitaram se podem comparar a seres ainda na infância os quais bem dirigidos podem progredir até ao período da adolescência, como convém à civilização europeia.”¹¹

A série de campanhas militares de ocupação, cujas origens remontam ao início da segunda metade do século XIX, estabeleceu a transição para um período de rupturas profundas no relacionamento entre portugueses-europeus e africanos. Mais ainda, estas campanhas constituem a afirmação, de facto, da presença de um sistema de administração efectiva, assente na hierarquia racial, onde a influência da administrativa colonial se justificava pela necessidade em “manter o respeito pelo homem branco”, símbolo da civilização ocidental,¹² de uma determinada forma de estar no mundo e de se apropriar do mundo. “Os pretos têm de ser dirigidos e enquadrados por europeus”, defenderia Marcelo Caetano (1954: 16), embora reconhecesse a ligação umbilical entre o colonizador e o colonizado, ao acrescentar que “[os indígenas] são indispensáveis como auxiliares destes”. O ‘homem branco’, o europeu, transformou-se numa categoria estratégica de dominação, numa sequência de comportamentos, referências e instituições que tornaram possível a relação colonial. Como apontou Edward Said, “ser um Homem Branco era simultaneamente uma ideia e uma realidade. Incluía uma posição pensada em relação aos mundos branco e não-branco. Isto significava – nas colónias – falar de uma certa forma, comportar-se de acordo com um determinado código de regulação e mesmo demonstrar certos afectos e outros não. Significava julgamentos, avaliações e gestos específicos” (1978: 227).

3. Histórias (des)encontradas – diálogos pós-coloniais?

Porque é que a questão colonial se torna cada vez mais imperativa? Para vários autores, o final da presença física colonial é identificado com o pós-colonial; de facto, o pós-colonial tem gerado várias confusões sobre o seu sentido, não só através de uma leitura linear do processo, como também pela

¹¹ Artigo publicado na revista *África ilustrada: arquivo de conhecimentos uteis*, vol I, Agosto 1892 a Julho de 1893, pág. 3.

¹² *Ibidem*.

sua (pre)ocupação por conceitos coloniais (Afzal-Khan e Seshadri-Crooks, 2000). No campo dos estudos culturais, o pós-colonialismo tem estado essencialmente associado a um gênero literário que reflecte sobre a complexa e frequentemente contraditória natureza do relacionamento dos impérios coloniais europeus com as sociedades colonizadas, assim como sobre a permanência do legado colonial, nos campos do direito, da política e das instituições. Neste contexto, as análises políticas têm sido feitas no campo das identidades, onde a cultura é analisada como forma de representação, nos processos de reconhecimento (Ranger, 1996; Santos, 2006). Embora importante, restringir o pós-colonial à área dos estudos culturais deixa de fora questões fulcrais de conhecimento/poder, especialmente a persistência das relações políticas coloniais para além do processo das independências políticas (Santos, 2006). Neste sentido, o pós-colonial deve ser visto como o encontro de várias perspectivas e concepções sobre o conhecimento e o poder, um idioma que procura reflectir sobre os processos de ‘descolonização’, quer nos espaços da metrópole, quer nos espaços colonizados.

Apesar das independências africanas e do fim da Guerra Fria, uma perspectiva colonial continua a dominar a política do Norte global em relação ao continente africano. As questões da dívida, da migração, dos Estados-problema, da pobreza no mundo, do racismo institucional e epistémico, são alguns dos momentos que chamam a nossa atenção para a persistência da colonização e da raça, dois conceitos estruturantes do pensamento contemporâneo e intimamente ligados, o que explica a sua persistência: “deixar o colonialismo fora da raça é como deixar um príncipe fora do seu castelo” (Wolf, 2002: 54).

Por outro lado, sob o lema da luta pela emancipação e pela autonomia, as lideranças políticas nacionalistas e pós-independentes aceitaram também, na sua maioria, as categorias básicas que o discurso ocidental usava, então, para seu relato da história universal (Wilson, 1969). A seu tempo foram substituindo o conceito de civilização pelo de progresso, mas poucos foram os esforços feitos no sentido de produzir uma reflexão filosófica sobre a condição africana. Face à persistência das teleologias herdadas da situação colonial, radicalizou-se a diferença. Nas décadas que se seguiram às primeiras independências africanas, a necessidade de justificar a legitimidade do direito à autodeterminação e à soberania e o direito ao poder passou pela mobilização quer do sentimento de vitimização, quer de um essencialismo estratégico (Spivak, 2005: 477), como forma de lidar com a diferença. Em qualquer das situações, a ideia da raça e a radicalização da diferença persistiram (por exemplo, Nkrumah, 1961; Mondlane, 1969; Cabral, 1979).

A (re)conquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, de construir a sua imagem, a sua identidade – tem de passar por um diálogo crítico sobre as raízes das representações contemporâneas, questionando as geografias associadas a conceitos como tribo, raça, nação, etc. Ou seja, é preciso

assumir que África – e as categorias que lhe estão associadas – existe somente na base do texto que constrói estas categorias como uma ficção sobre a alteridade (Mbembe, 2001: 186). Neste contexto, falar sobre o pós-colonial, enquanto espaço-problema, é uma chamada de atenção para a persistência de narrativas e concepções originadas no passado e que se mantém no presente de forma imutável. Conceptualmente, o pós-colonial aponta para um empenho crítico com as consequências actuais – intelectuais e sociais – de séculos de ‘expansões’ ocidentais no mundo colonizado, contestando a naturalização e a despolitização do mundo. Por outras palavras, o pós-colonial tem por objectivo analisar as limitações, incompletudes e ausências do processo de ‘descolonização’, ao mesmo tempo que aponta possibilidades de superação da relação epistémica colonial.

Ultrapassando mitos

A mobilização da questão identitária tem conhecido inúmeros desenvolvimentos no continente. Vários autores têm vindo a insistir na atenção que deve ser dada às práticas quotidianas através das quais os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele um diálogo sem precedentes (Achebe, 2000; Bhekizizwe, 2000).

Se a tese que tem dominado insiste em descrever os africanos como vítimas da colonização ou dos processos nacionalistas pós-independências, também acontecem múltiplas iniciativas que procuram confrontar esta história com ‘outras’ histórias, geradas a partir do questionar da diferença. Todavia, é cada vez mais patente que aqueles que decidem agir e actuar em prol de outras histórias, que procuram questionar e alargar o seu horizonte de pesquisa, precisam cruzar fronteiras disciplinares e geográficas. Questionar o colonial implica levantar inúmeras questões, quer nos espaços metropolitanos imperiais, quer nos vários contextos colonizados. A luta pela independência de Moçambique esteve intimamente ligada a múltiplos processos políticos e apoios, quer no continente africano, quer fora deste. É disso exemplo a luta contra o fascismo em Portugal, a qual envolveu, nos espaços então coloniais, a rejeição da discriminação racial e das fronteiras de diferença existentes, num apelo à conjugação de esforços para resistir à opressão colonial e fascista, transformando-as numa causa única contra um opressor comum.

Estes diálogos obrigam a repensar o tempo da história e a própria história. O tempo linear, uma das criações modernas, traslada o presente do passado. O passado vai-se sedimentando e a complexidade corre o risco de dissolver-se ou de se identificar com outros acontecimentos. Igualmente, ao criar uma perspectiva linear da história retira-se a responsabilidade sobre o passado. Sem desejo de pensar o passado ou de o questionar, para o mudar, não há

responsabilidade sobre o futuro (Santos, 2006). Mas a ironia desta situação é que, por muito que o declaremos passado, o tempo histórico mantém-se presente na memória actual. O tempo histórico não se move de forma linear; não começa com cada nova geração; não foge dos erros e equívocos do passado.

A nossa cegueira face à história dominante leva a que, frequentemente, se confundam propostas epistémicas com sequências temporais. Ou seja, que se identifique o ‘pós’ do pós-colonialismo, com uma ruptura radical com a situação colonial, reproduzindo-se a ideia de linearidade do processo histórico, como já referi. Retoma-se de novo a sucessão evolutiva dos estádios sociais: sociedades pré-colónias, coloniais e pós-coloniais.

Diálogos entre várias realidades históricas, entre experiências presentes e as suas memórias permitem apontar continuidades e descontinuidades de poder nas marcas herdadas das relações coloniais. As situações pós-coloniais têm-se desenvolvido no mundo de forma distinta. Os países que integram a ‘América Latina’ não podem ser pós-coloniais da mesma forma que os países africanos. Contudo, se esta diferença temporal apela para a diferença dentro do Sul, a experiência colonial permite a constituição de um Sul global, onde a condição pós-colonial¹³ se impõe cada vez mais na análise e caracterização das condições políticas específicas (debates em torno do conceito de cidadania, estado, identidade, etnicidade, etc.).

Até agora, as tendências dominantes têm sido quer no sentido da exacerbação do local – do que resulta uma tendência marcadamente nativista – quer numa exaltação do universal, que perde de vista a ancoragem no local. Mas ambas estas perspectivas são importantes: ser moçambicano, africano, cidadão cosmopolita – cada um destes adjectivos encerra um espaço e abre caminho para outro mais amplo.¹⁴ Em breves palavras, isto significa voltar para trás em busca do futuro, pois que para confrontar a história é necessário apreciá-la e teorizá-la a partir de novas perspectivas, transformado o passado num passado presente.

A unidade racial ou indígena africana é um mito, pois nenhuma identidade pode ser subsumida a um único conceito, ou ser nomeada através de um único termo. Como substância, não é possível falar de identidade africana. Mas esta questão pode ser um instrumento mobilizador e crítico sobre as identidades em formação. Na senda desta proposta o mundo não é visto como uma ameaça, mas sim como uma rede de afinidades. O ponto fulcral é o de imaginar e escolher o que torna alguém africano. Para Ngugi,

a minha identidade como pan-africanista é uma arma de libertação, porque entendo o pan-africanismo não como um fim em si mesmo, mas como uma teoria

¹³ Sobre a condição pós-colonial em contexto africano, veja-se Kom, 2000, e Irele, 2004.

¹⁴ Para uma discussão mais ampla sobre as possibilidades desta articulação, veja-se Appiah, 1998, 2006; Webner, 2002; Nyamnjoh, 2007.

aos serviço da unidade africana. E esta unidade não é um fim em si mesmo, pois que a unificação não garante a libertação da opressão e da exploração. A unificação de África e a teoria pan-africanista transforma-se assim em instrumentos que subvertem as relações entre opressor e oprimido, entre explorador e explorado. (2005: 121)

Discutir a história de África e as questões do pan-africanismo é uma forma de colocar ideias ao serviço da humanidade, alargando oportunidades cosmopolitas sobre a infinidade de propostas epistémicas. Pensar o social desta forma abre caminho para outras possibilidades reflexivas dialógicas, sobre teorias e práticas de mudança. A produção, o consumo e a valorização do saber deverão transformar-se em actividades públicas, abertas à autocompreensão, autodefinição e auto-regulação e ao progresso social. Um projecto radical de produção de saber histórico é, necessariamente, um processo colectivo que envolve a utilização de vários tipos de textos e (con)textos, incluindo fontes orais e outros artefactos da experiência humana, projecto este que deverá estar assente numa visão complexa da sociedade, e que olha para a realidade quotidiana como uma tecedura densa composta de múltiplas experiências, vozes, encontros e envolvimento, livre de fundamentalismos opressivos e de certezas teleológicas.

Outro exemplo que merece atenção é o dos grupos de adolescentes que, em várias cidades de Moçambique, falando várias línguas¹⁵ – xichangane, xitsonga, português, etc. –, constroem, através do *hip-hop*, novas formas de cosmopolitismo. Estas novas formas combinam uma identidade local com formas mais amplas de inclusão; através destas pequenas intervenções é possível atribuir sentidos e possibilidades à modernidade moçambicana.

Para exigir esta outra modernidade em Moçambique, esta geração não se apoia – como a geração dos seus pais – nas facilidades de um essencialismo nativista ou em exaltações nacionalistas modernas. Quando Azagaia ou o Grupo ‘Pro Farm’ desafiam e questionam criticamente a situação que o país atravessa, o alerta lançado faz parte de uma nova estrutura de pertença, de um novo tipo de cidadania sociopolítica onde os marginalizados e subalternizados de Moçambique se juntam a outros que experimentam o mesmo problema: a juventude de Joanesburgo e de Luanda, os árabes franceses em Paris, os afro-brasileiros do Rio, ou seja, o ‘lado esquecido’ no Sul global. Se estes jovens estão saturados de promessas vãs, têm uma aversão que se confunde com raiva, transmitem com estas emoções ‘as expectativas da modernidade’ (Gerguson, 1999). Mas estes jovens também, em simultâneo, estão imersos num outro sentido de ser global diferente através da utilização de ligações culturais geram um novo sentido estético e político, reclamando o controlo e as potencialidades, a partir de dentro, do que John Kelly (2002) refere como o ‘modernismo sublime’.

¹⁵ A exemplo do que acontece noutros países do continente.

Quer para intelectuais como Ngugi, quer para estes jovens artistas, projectar a imaginação moral para além do espaço local da tribo/etnia, além fronteiras, reflecte outras formas de pertença que, embora assentes no imaginário local, sugerem uma visão do mundo que inclui formas de se ser, em simultâneo, tradicional e moderno. Quer nos artigos científicos, quer nas líricas do *hip-hop*, assiste-se à criação de novas categorias discursivas onde o político – os problemas económicos e sociais de Moçambique, do Quênia, etc. – é explicado e, ainda mais importante, retorna à discussão.

Este percurso sobre África ajuda a pensar como é possível e necessário recuperar estes momentos de expressão, estas memórias escondidas. Mas estes diálogos deverão continuar entre activistas e académicos interessados na mudança, como forma de levar mais além a ideia de intersecção entre diferentes experiências e lutas.¹⁶

O questionamento da persistência da relação colonial é cada vez mais importante face às imposições normativas do Norte global sobre a diversidade identitária, de saberes e de processos que ocorrem no mundo (Meneses, 2004). Nos nossos dias, como desde há vários séculos, a diferença colonial insiste em representar o mundo colonial como um espaço de diferença subalterno, onde a alteridade persiste sob a forma de sociedades menos desenvolvidas, primitivas, etc. Na sequência deste argumento, a alteridade não-ocidental apenas tem lugar enquanto espaço de intervenção, para ser apropriado, explorado até à exaustão, legitimando a superioridade do modelo civilizacional ocidental, pela infantilização e exotização negativa da diferença.

A aposta numa cultura fruto dos espaços pós-coloniais assenta na reinvenção das culturas, para além da homogeneização imposta pela globalização neoliberal. Em simultâneo, ao questionar a hegemonia da monocultura da modernidade ocidental, o pós-colonial questiona a forma de apropriação e governação do mundo assente na racionalidade moderna, que insiste na persistência da arquitectura colonial do mundo, propondo uma abertura reflexiva à diversidade, a partir do Sul global (Santos, 2006: 201-202).

A luta pela libertação da história em África (e de outras regiões do mundo) exige uma dupla articulação: a provincianização da Europa (que tem mobilizado o tema da universalidade – Chakrabarty, 2000) e a produção de histórias ‘outras’ em todo o mundo. Este processo assenta na desconstrução da modernidade ocidental, em cujo nome o conceito de civilização foi arvorado, ao mesmo tempo que reconstrói estas narrativas de forma não-teleológica, como alternativa à

¹⁶ Uma atitude pós-colonial política, activa, deve assentar numa reflexão ampla que avalia, de várias perspectivas, os conceitos e as práticas do quotidiano, contribuindo para a eliminação da situação colonial. Esta revisão conceptual corresponde ao que Boaventura de Sousa Santos (2006) chama de uma ‘sociologia das ausências e das emergências’, que permite dar a conhecer não só o que a ciência moderna tem escondido, mas também uma abertura das ciências e dos saberes especializados à pluralidade de perspectivas e de conhecimentos, apoiada nas experiências de intervenção e de organização dos cidadãos, com base num conhecimento guiado pela prudência e pela atenção às consequências da acção.

arrogância da superioridade ainda presente no Norte global. A aposta numa descolonização da história moderna terá de avançar na direcção de uma análise crítica ao paradigma da modernidade, com enfoque especial nos processos que legitimam a hierarquização do saber enquanto relação de poder, processo este que, em paralelo, aposta na pluralização das análises, em distintos espaços e tempos, em vez de apenas numa simples estrutura teleológica.¹⁷

Referências

- Achebe, C. (2000). *Home and Exile*. New York: Anchor Books.
- Afzal-Khan, F.; Seshadri-Crooks, K. (orgs.) (2000). *The Pre-occupation of Post-colonial Studies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Al-Idrisi, A. A. M. (1856). “Géographie d’Edrisi traduite de l’arabe en français,” C. Guillaumin (org.) *Documents sur l’histoire, la géographie et le commerce de l’Afrique Orientale*. Paris: Arthus Bertrand, volume I.
- Ahmad, I. M. (1971). *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Appiah, K. A. (1998). “Cosmopolitan patriots,” in P. Cheah; B. Robbins (orgs.). *Cosmopolitics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 91-116.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in world of strangers*. London: Allen Lane.
- Ayittey, G. B. (1993). *Africa Betrayed*. New York: St. Martin’s Press.
- Bayart, J.-F. (1993). *The State in Africa: The politics of the belly*. London: Longman.
- Bhekizizwe, P. (2000). *Monarchs, Missionaries and African Intellectuals. African theatre and the unmaking of colonial marginality*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Boxer, C. R. (1977). *Relações raciais no Império Colonial Português, 1415-1875*. Porto: Afrontamento.
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction, critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- Cabral, A. (1979). *Unity and Struggle: Speeches and writings of Amílcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
- Caetano, M. (1954). *Os Nativos na Economia Africana*. Lisboa.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Comaroff, J.; Comaroff, J. (orgs.) (1993). *Modernity and its Malcontents*. Chicago: University of Chicago Press.
- Condorcet (1849/2001). *Réflexions sur l’esclavage des nègres*. Paris: Fayard.
- Curtin, P. (1964). *The Image of Africa: British ideas and actions, 1780-1850*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Depelchin, J. (2005). *Silences in African History: Between the syndromes of discovery and abolition*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.

¹⁷ Sobre este assunto veja-se Comaroff e Comaroff, 1993; Hefner, 1998; Ong, 1999; Englund e Leach, 2000; Robotham, 2000; Gaonkar, 2001; Kelly, 2002; Kaya, 2004.

- Desai, G. (2001). *Subject to Colonialism: African self-fashioning and the colonial library*. Durham, NC: Duke University Press.
- Diouf, M. (1999). *Histoire indienne en débat*. Paris: Kharthala.
- Dirks, N. B. (1997). "The policing of tradition: colonialism and anthropology in Southern India," *Comparative Studies in Society and History*, 39 (1): 182-212.
- Dirlirk, A. (2006). "Performing the world: reality and representation in the making of world histor(ies)," *Journal of World History*, 16 (4): 391-410.
- Dussel, E. D. (1994), 1492: *El Encubrimiento del otro, hacia el origen del 'mito de la modernida'*. La Paz: Plural Editores y Universidad Mayor de San Andrés.
- Hefner, R. W. (1998). "Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age," *Annual Review of Anthropology*, 27: 83-104.
- Ellis, S. (2002). "Writing histories of contemporary Africa," *Journal of African History*, 43: 1-26.
- Englund, H.; Leach, J. (2000). "Ethnography and the meta-narratives of modernity," *Current Anthropology*, 41 (4): 225-248.
- Ennes, A. (1893/1971). *Moçambique: Relatório apresentado ao governo*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 4.^a edição.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Ferguson, J. (1999). *Expectations of Modernity: Myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Gaonkar, D. (org.). (2001). *Alternative Modernities*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gentili, A. M. (1999). *O Leão e o Caçador: uma história da África sub-saariana*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Gilbert, E.; Reynolds, J. T. (2004). *Africa in World History*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Hegel, G. W. F. (1837/1995), *A Razão na História. Introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70.
- Hume, D. (1828). "Of natural characters," in *Essays: Moral, Political, and Literary*. Edinburgh: Adam Black and William Tait, 224-244.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Iliffe, J. (2005). *Honour in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irele, A. (2004). "Philosophy and the postcolonial condition in Africa," *Research in African Literatures*, 35 (4), 160-170.
- Kaya, I. (2004). "Modernity, openness, interpretation: a perspective on multiple modernities," *Social Science Information*, 43 (1), 35-57.
- Kelly, J. D. (2002). "Alternative modernities or an alternative to 'modernity': getting out of the modernist sublime," in B. Knauft (org.), *Critically Modern: Alternatives, alterities, anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, 258-286.
- Kom, A. (2000) *La Malédiction francophone: défis culturels et condition postcoloniale en Afrique*. Hamburg : LIT verlag.
- Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being: A study of the history of an idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mbembe, A. (2001). "As formas africanas de auto-inscrição," *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (1): 171-209.

- Mbokolo, E. (org.) (1992). *Afrique noire: histoire et civilisations*. Paris: Hatier-AUPELF.
- Meneses, M. P. (2004). “A questão da ‘Universidade Pública’ em Moçambique e o desafio da pluralidade de saberes,” in T. Cruz e Silva; M. M. Araújo; C. Cardodo (orgs.), *‘Lusofonia’ em África: História, democracia e integração africana*. Dacar: CODESRIA, 45-66.
- Meneses, M. P. (2007a). “Os espaços criados pelas palavras – Racismos, etnicidades e o encontro colonial,” in N. Gomes (org.), *Formação de Professores e Questão Racial: Uma visão além das fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 55-75.
- Meneses, M. P. (2007b). “Subjects or objects of knowledge? International consultancy and the production of knowledge in Mozambique,” in B. S. Santos (org.), *Cognitive Justice in a Global World. Prudent knowledges for a decent life*. Lanham: Lexington, 353-374.
- Monclaro, P. (1899). “Relação da viagem q fizeraõ os Padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no anno de 1569,” in G. M. Theal (org.), *Records of South-Eastern Africa*. Cape Town: Struik, volume 3, 157-201.
- Mondlane, E. (1969). *Struggle for Mozambique*. Harmondsworth: Penguin.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Muthu, S. (2003). *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Newitt, M. (1995). *A History of Mozambique*. London: Hurst & Co.
- Ngugi, M. (2005). “History is not done with us: dreaming through the past,” *Radical History Review*, 91, 117-123.
- Nkrumah, K. (1961). *I Speak of Freedom*. London: Heinemann.
- Nyamnjoh, F. (2007). “‘Ever-diminishing circles’: the paradoxes of belonging in Botswana,” in M. de la Cadena; O. Starn (orgs.), *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg, 305-332.
- Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship: The cultural logics of transnationality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pearson, M. N. (1998). *Port, Cities and Intruders: The Swabili coast, India, and Portugal in the early modern era*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Pélissier, R. (2000). *História de Moçambique: Formação e oposição, 1854-1928*. Lisboa: Editora Estampa, 2 volumes.
- Prestholdt, J. (2001). “Portuguese conceptual categories and the ‘other’ encounter on the Swahili coast,” *Journal of Asian and African Studies*, 36(4): 383-406.
- Ranger, T. (1988). “The invention of tradition in colonial Africa,” in E. Hobsbawm; T. Ranger (orgs.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 211-262.
- Ranger, T. (1993). “The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa,” in T. Ranger; O. Vaughan (orgs.), *Legitimacy and the State in Twentieth-century Africa: Essays in honour of A.H.M. Kirk-Greene*. London: Macmillan, 62-111.
- Ranger, T. (1996). “Postscript: colonial and postcolonial identities,” in R. Werbner; T. Ranger (orgs.), *Postcolonial Identities in Africa*. London: Zed Books, 271-281.
- Robotham, D. (2000). “Postcolonialities: the challenge of new modernities,” *International Social Science Journal*, 52: 357-371.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: A. Knopf.
- Santos, B. S. (2001). “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade,” in M. I. Ramalho; A. Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre Ser e Estar: Raízes, percursos e discursos de identidade*. Porto: Afrontamento, 23-113.

- Santos, B. S. (2006). *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.
- Santos, B. S.; Meneses, M. P. G.; Nunes, J. A. (2005). “Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistêmica do mundo”, in B. S. Santos (org.), *Semear Outras Soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 25-68.
- Santos, B. S.; Meneses, M. P. G. (2006). *Identidades, Colonizadores e Colonizados: Portugal e Moçambique*. Coimbra: Relatório de pesquisa.
- Spivak, G. C. (2005). “Scattered speculations on the subaltern and the popular,” *Postcolonial Studies*, 8 (4): 475- 486.
- Teixeira Botelho, J. J. (1921). *História Militar e Política dos Portugueses em Moçambique de 1833 aos Nossos Dias*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2 volumes.
- Velho, A. (1989). *Relação da Viagem de Vasco da Gama (edição de Luís de Albuquerque)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Werbner, R. (2002). “Cosmopolitan ethnicity, entrepreneurship and the nation: minority elites in Botswana,” *Journal of Southern African Studies*, 28 (4), 632-753.
- Wilson, H. S. (org.) (1969). *Origins of West African Nationalism*. London: Macmillan – St Martin’s Press.
- Wolf, P. (2002). “Race and racialisation: some thoughts,” *Postcolonial Studies*, 5, 51-62.
- Zeleva, P. T. (2003). *Rethinking Africa’s Globalization*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Do pós-colonialismo do quotidiano às identidades hifenizadas: identidades em exílios pátrios?

Sheila Khan*

Resumo: Na era de uma branda euforia pós-colonial de língua ou expressão portuguesa, muitas têm sido as reflexões de natureza literária, ensaística, antropológica, histórica e política no que diz respeito a um entendimento contextualizado do pós-colonialismo de ‘tradição’ portuguesa. No entanto, não obstante os esforços competentes e irrefutáveis emergentes da reflexão investigacional, as margens sociais, culturais e quotidianas deste tempo pós-descolonização têm permanecido mudas e silenciosas. Este trabalho pretende reflectir sobre este universo dos ‘calados’, que formam o *corpus* social e humano deste Portugal multicultural e pós-colonial. Paralelamente, para uma apresentação mais justa e adequada aos objectivos do presente Colóquio, e, simultaneamente, com a proposta do presente trabalho, serão apresentados dados compilados a partir de um trabalho de campo, *in progress*, no âmbito do projecto de pós-doutoramento da autora, sob o título *African Mozambican Immigrants in the former ‘motherland’: The Portrait of a Postcolonial Portugal*.

Palavras-chave: afro-moçambicanos, identidades, narrativas, pós-colonialismo

* Pós-Doutoranda no Department of Spanish and Portuguese Studies, University of Manchester e Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. Investigadora Associada do Centro de Investigação em Ciências Sociais, Universidade do Minho e, recentemente, investigadora convidada no Department of Social Anthropology, University of Trondheim.

1. Introdução

Esta reflexão resulta da minha contribuição no Colóquio Internacional *Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios*, realizado no âmbito do «Ano Europeu do Diálogo Intercultural». Este evento científico reuniu estudiosos e académicos que, pelos seus diversos projectos de investigação, propuseram-se olhar e reflectir, criticamente, o espaço intercultural e dialógico entre comunidades, gentes, saberes e culturas de diferentes origens e diásporas. Uma das questões colocadas no texto explicativo deste Colóquio, e que vem desaguar nas minhas preocupações e angústias investigacionais, foi a que se segue: ‘Quais as dinâmicas identitárias subjacentes aos processos de hibridação cultural?’. Esta interrogação constitui, sem dúvida, nos dias que correm, neste acelerado processo de globalização mundial, a mola que me permitiu pensar na problemática das identidades no tempo pós-descolonização, do ponto de vista de Portugal, e pós-movimentos de libertação e de independências políticas, no que concerne às antigas colónias africanas do antigo império português. De facto, a divisão cronológica para uma definição rigorosa sobre o momento primordial da emergência de uma era pós-colonial tem sido, lucidamente, debatida e repensada por muitos estudiosos. Nomeio, por exemplo, os trabalhos ensaísticos de Paulo Medeiros (2005)¹, Ana Margarida Fonseca (2001)² e, certamente, de Stuart Hall, que, nas suas reflexões em *When was ‘the post-colonial’? Thinking at the limit* (1996) e em *A identidade em questão* (2006), observa

¹ Este cepticismo relativamente à divisão temporal entre os momentos coloniais e pós-coloniais é refutado por Paulo de Medeiros nos trabalhos literários que, segundo o mesmo estudioso, mostram sinais evidentes de um pós-colonialismo vigente ainda durante a presença colonializadora das várias potências imperiais. No caso específico português, observa Paulo de Medeiros, é irrefutável a presença de indícios de natureza literária que definem já uma austera resistência à entidade colonialista-imperial, ao referir que: ‘seria demasiadamente redutor afirmar que toda a literatura portuguesa a partir do início das viagens de descobrimento é já uma literatura colonial e pós-colonial. E no entanto, deixando de lado definições do pós-colonialismo ainda presas a um cronologismo histórico em que a data da independência seria o marco para a possibilidade de evolução de uma literatura pós-colonial, é óbvio que muitos dos textos da literatura portuguesa, de Camões a Fernão Mendes Pinto, passando por textos mais documentais como a correspondência entre D. Manuel e o rei do Congo, são na realidade textos intrinsecamente relacionados com a experiência colonial e igualmente pós-colonial se tivermos em conta os vários sinais de resistência interna a uma óptica exclusivamente imperialista... Desta maneira, poder-se-ia afirmar que o sistema literário português é, desde há séculos, marcado por uma memória cultural pós-colonial’ (Medeiros, 2005: 34).

² Corroborando esta dúvida expressada por Paulo de Medeiros, no que toca à possibilidade de definição concreta sobre esse ‘cronologismo’ separatista entre colonial e pós-colonial, Ana Margarida Fonseca defende no seu ensaio *Processos de Construção da Identidade Nacional e Cultural na Ficção Angolana e Portuguesa Pós-Colonial – Um Contributo*, que, ‘apesar de não ser nosso objectivo neste momento aprofundar os pressupostos do intenso debate teórico da definição do conceito de pós-colonialismo, ainda assim valerá a pena insistir na ideia de que este não poderá ser reduzido à marcação de balizas cronológicas’ (Fonseca, 2001: 167).

que as identidades, na era pós-moderna, não podem ser representadas como um fenómeno estável, fixo, pois pensar em balizas cronológicas entre o colonial e o pós-colonial conduz-nos a moradas epistemológicas erróneas, induzindo-nos no erro de pensar que, historicamente, o colonial como um episódio que marcou os itinerários identitários e ontológicos de tantos indivíduos é já pretérito. Nesse sentido, adverte Stuart Hall, urge pensar estes dois momentos como uma continuidade cujo enquadramento epistémico se ordena deste modo: ‘it is not only ‘after’ but ‘going beyond’ the colonial’ (Hall, 1996:53). Por conseguinte, olhar a realidade actual aceitando a permanência e sobrevivência destas continuidades – sejam estas emancipatórias ou castradoras (ver, Santos, 2001) – conduz-nos ao entendimento, como bem observa Stuart Hall³, de que:

A identidade torna-se uma «celebração móvel» formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (Hall, 2006: 12-13)

Incorporar o pensamento de Stuart Hall no escopo deste trabalho permite-nos ponderar as relações existentes, durante séculos, entre Portugal e as suas colónias africanas que, não obstante toda uma ideologia imperialista, colonialista, racista⁴ e, astutamente, ‘lusotropicalista’⁵, foram produzindo nichos e universos de interculturalidade e de vivências mescladas, crioulizadas, hibridismos entre colonizados e colonizadores⁶ e que, indubitavelmente, se espriam até aos

³ O acompanhamento desta reflexão proposta por Stuart Hall está, também, apresentada em outros trabalhos seus: HALL, Stuart. (1987), ‘Minimal selves’, in *Identity: The Real Me*, Document 6, London: Institute for Contemporary Arts; HALL, Stuart. (1990), ‘Cultural Identity and Diaspora’, in J. Rutherford (org.). *Identity*, London: Lawrence and Wishart.

⁴ Fundamental para o entendimento do lado perverso dos discursos da modernidade imperialista e colonialista glorificados pelas nações europeias, é pensar na construção do imaginário representativo, por um lado, do colonizador e, por outro lado, do colonizado. No seu brilhante artigo, ‘*Delinking – The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality*’, Walter Mignolo demonstrou que o fascismo epistemológico emergente (ver Santos, 2008) da colonialidade do poder (Quijano, 2000, 2007) e do ser e do saber (Maldonado-Torres, 2007) sobre o Outro-colonizado, teve como resultado o delinear ideologicamente a realidade do seguinte modo: “the colonized do not have epistemic privileges, of course: the only epistemic privilege is in the side of the colonizer. ‘Colonizer side’, here means Eurocentric categories of thought which carries both the seed of emancipation and the seed of regulation and oppression’ (Mignolo, 2007: 459).

⁵ Durante uma entrevista realizada à escritora moçambicana Paulina Chiziane a propósito da publicação do seu novo romance, *O Alegre Canto da Perdiz* (Ed. Caminho, 2008), a ficcionista moçambicana ressalta a argúcia e o modo como este lusotropicalismo traiçoiro se revelava, ao referir que: ‘O lusotropicalismo foi uma carta aberta para a impune violação sexual das mulheres negras pelos homens brancos, ao mesmo tempo que penalizava de morte o homem negro que ousasse tocar no corpo de uma mulher branca. Ideologia de desigualdade, de machismo, de racismo’ (Carvalho, 2008: 22). Vejam-se os trabalhos de Cláudia Castelo (1998) sobre o modo como o termo lusotropicalismo foi sendo, em função das circunstâncias políticas, apropriado durante o regime salazarista e do Estado Novo; e de Yves Léonard (1997).

⁶ Um dos momentos de reflexão mais pertinentes da lógica da colonialidade (Mignolo, 2007), erigida pela modernidade imperialista e colonialista, é indubitavelmente a constatação epistemológica e ontológica de que

dias de hoje. De facto, como salienta Paulo de Medeiros, ‘o hibridismo, embora apropriado a situações pós-coloniais, pode ser constitutivo tanto de colonizados como de colonizadores’ (2005: 31). Desse casamento – que não foi muitas vezes feliz e harmonioso – resultam registos muito interessantes ao nível das obras de carácter ficcional, e que a própria vivência dos escritores em África muito bem demonstra. Ainda que não seja meu objectivo viajar no périplo literário e demonstrar estes hibridismos culturais e linguísticos, penso não ser despidendo exemplificar aquela realidade com o extracto de uma entrevista realizada ao escritor moçambicano, nascido em Portugal, Ascêncio de Freitas, quando este nos remete, agora imaginariamente, para o período colonial português:

‘Foi o europeu [refere-se ao colono português branco] que esteve mais próximo do africano, por vezes assumindo-se como instrumento criminoso de leis arbitrárias de expropriação, abusando invariavelmente da sua prerrogativa de branco, mas, assim como o africano chegou a perder a consciência da sua situação de dependência e escravidão, também este europeu muitas vezes perdeu a consciência da sua situação de elemento escravizador e colonialista. Uma coisa bastante curiosa que está ainda por escrever é o comportamento desse colono nos diferentes períodos que se viveram: antes, durante e depois da guerra de libertação, há aí muito que dizer.’ (Ascêncio de Freitas citado por Laban, 1998: 211)

Pensando a existência desta suposta interculturalidade colonial, e retomando o pensamento de Stuart Hall sobre as continuidades históricas e culturais na pós-modernidade, será importante pensar que estes mesmos hibridismos e intercâmbios culturais também se prolongaram até ao presente pós-colonial. No entanto, o importante será, então, questionar como é vivida e percebida esta nova era pós-colonial que incorporou em si gentes africanas – e não só africanas, inclusivamente, os chamados retornados – vindas das antigas ex-colónias. Como é que a sociedade portuguesa pensa e dialoga com as vivências diárias destas cartografias humanas, culturais e identitárias, que trazem consigo as raízes e o património de uma duradoura relação de mestiçagens, da partilha de territorialidades simbólicas, que se espelham na língua (Padilha, 2005), na gastronomia, na música, na arte e na própria literatura (Padilha e Calafate, 2008; Calafate e Meneses, 2008) e, finalmente nas memórias e vidas

a Modernidade Europeia só se fez, por um lado, com a construção da alteridade e do Outro, isto é, fertilizando o espaço colonizado, como bem observa Walter Mignolo, do seguinte modo: “the conception of modernity as the pinnacle of a progressive transition relied on the colonization of space and time to create a narrative of difference that placed contemporary languages ‘vernacular’ (indeed, imperial) languages and categories of thought, Christian religion and Greco-Latin foundations in the most elevated position” (Mignolo, 2007: 470; ver também, Mignolo e Tlostanova, 2006); e, por outro, criando, epistemologicamente, o terreno adequado para a emergência dos conceitos de centro e periferia. Nesse sentido, Enrique Dussel chama a atenção para o seguinte: “modernity is, for many (for Jürgen Habermas or Charles Taylor) an essentially or exclusively European phenomenon. (...), modernity is, in fact, a European phenomenon but one constituted in a dialectical relation with a non-European alterity that is its ultimate content. Modernity appears when Europe affirms itself as the ‘center’ of the World History that it inaugurates: the ‘periphery’ that surrounds this center is consequently part of its self-definition” (Dussel citado por Walter Mignolo, 2007: 453; ver Dussel, 2002).

daqueles que em África nasceram e, por ela, passaram e sentiram na pele o sabor desse ‘império como imaginação de centro’ (Calafate, 2004)?

Estas questões pretendem mesurar, por um lado, o modo como a pós-colonialidade portuguesa interage, compreende e representa aqueles indivíduos, que do *modus vivendi* colonial português resultaram seres mestiços, híbridos, com identidades hifenizadas (Mata, 2006), isto é, sujeitos portadores de uma identidade que sente como seu ventre as duas pátrias que se encontraram na sua longa historicidade. E, por outro lado, como é sentido e vivido, por estes sujeitos pós-colonizados, este hibridismo cultural e identitário, no espaço pós-colonial e intercultural de expressão portuguesa. De acordo com esta nomenclatura investigacional, procurarei, criticamente, reflectir estas interrogações a partir de um trabalho de pós-doutoramento em curso sob o título *African Mozambican immigrants in the former ‘motherland’: A portrait of postcolonial Portugal*. O presente estudo tem por objectivo reinterpretar e repensar os efeitos do colonialismo português, outorgando um momento de diálogo àqueles indivíduos que foram categorizados pelo regime colonialista como ‘assimilados’ e que, no tempo pós-independência moçambicano, optaram por continuar com as suas vidas na sua antiga ‘mátria’. Como forma de aprofundar e inquirir a realidade circundante, optei por realizar, como um dos instrumentos metodológicos deste projecto, algumas entrevistas a moçambicanos e moçambicanas residentes em Portugal. Porque o espólio das entrevistas foi elevado, optei por fazer uso, no presente texto, de apenas um registo narrativo de vida e de identidade, que penso ser representativo e ilustrativo do que, aqui, se propõe mesurar. No entanto, remeter-me-ei, sempre que necessário, a outras entrevistas compiladas de modo a poder, com consistência, corroborar algumas observações pertinentes para o alcance do presente ensaio.

2. ‘Vai para a tua terra’⁷: O pós-colonialismo do quotidiano

*Afinal, os homens também são lentos países. E onde se pensa
haver carne e sangue há raiz e pedra.*

Mia Couto

Não obstante a preocupação em rever o passado colonial português com rigor e imparcialidade (Castelo, 2007⁸; Castelo *et al.*, 2008 – no prelo), rareiam

⁷ Expressão retirada de uma entrevista a um moçambicano, durante o meu trabalho de campo, no decurso do meu projecto de pós-doutoramento.

⁸ Com uma cautela epistemológica bem clara na introdução ao seu estudo *Passagem por África – O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974)*”, Cláudia Castelo observa a permanente

nos estudos pós-coloniais de expressão portuguesa trabalhos que procurem pesquisar quer ao nível etnográfico, quer sociológico o quotidiano emergente das experiências de adaptação das comunidades africanas em Portugal⁹, no decurso dos períodos da pós-descolonização e pós-independências. De facto, este alerta ou vigilância epistemológica é-nos sinalizada por Isabel Allegro de Magalhães, no seu trabalho ensaístico *Capelas Imperfeitas: Configurações literárias da identidade portuguesa*, no qual a autora comenta:

‘no Portugal do pós-25 de Abril, tanto são as margens sociais do tecido nacional, conformadas por cidadãos de quem não se ouve a voz ... como por todos aqueles que passaram a fazer parte integrante do tecido nacional quando deixaram as antigas colónias (ou territórios sob a administração portuguesa), hoje países autónomos e que por razões económicas vieram para o país ex-colonizador.’ (Magalhães, 2001: 310)

Esta mesma sinalização, ou identificação de ausências investigacionais, no caso dos moçambicanos em Portugal, é-nos oferecida por um dos participantes no meu trabalho de campo. Ao colocar a questão sobre se no entender deste entrevistado os moçambicanos têm visibilidade em Portugal, foi-me retorquida a seguinte resposta:

(Renato, nome fictício, trabalha em Portugal como ladrilhador, nasceu em 1971, na antiga cidade de Lourenço Marques, agora Maputo, capital de Moçambique. Veio para Portugal em 1984, com o sonho nas mãos de se tornar jogador do Benfica. Contudo, os avatares da vida trazem-lhe a paternidade de dois filhos, numa altura muito temporã. Hoje, como ladrilhador na construção civil, vai vivendo como pode, trabalhando:

Entrevistadora: No teu entender, achas que os moçambicanos têm visibilidade em Portugal?

necessidade de se olhar o passado, não do ponto de vista da nostalgia, ou sob o prisma de uma ‘África minha’ perdida, mas, pelo contrário, policiando com destreza o campo social das memórias e das percepções subjetivas, ao referir que: ‘A decisão de investigar o povoamento de Angola e Moçambique com portugueses da metrópole prende-se não só com a constatação de que este tema ainda não tem sido tratado na perspectiva das ciências sociais, como com a noção de que as memórias sobre África veiculadas sob as mais variadas formas não se preocupam em indagar, problematizar, contextualizar, interpretar, mas apenas convocar um lugar de saudade. Cumprem uma função emocional mas acabam por alimentar as ideias feitas e os mitos que se foram enquistando no senso comum” (Castelo, 2007, p. 17).

⁹ A meu ver, não será muito errado afirmar que, se a evocação da presença das comunidades africanas é concretizada, essa mesma aparição tem sido monopólio temático da literatura. Aqui, ao nível dos conteúdos diegéticos ficcionais, não existem resquícios para dúvidas para este fenómeno. Vejam-se, por exemplo, os romances de Lobo Antunes (2007), *O meu nome é legião*, de Lídia Jorge (2002), *O vento assobiando nas ruas*, de Joaquim Arena (2006), *A verdade de Chindo Luz* e, finalmente, a peça de teatro de Jaime Rocha, *Homem Branco, Homem Negro*, que passou, na minha opinião, totalmente despercebida no mercado editorial. Do ponto de vista de uma literatura, ainda que escrita no tempo pós-colonial, mas que nos atira, claramente, para a espessura quotidiana do homem branco no passado africano colonial e que, por uma técnica de ‘arrastão’ literário nos traz à luz da narrativa os homens e mulheres autóctones, podemos ver os mais recentes romances dos jornalistas Júlio Magalhães (2008), *Os retornados – Um amor nunca se esquece*, e Tiago Rebelo (2008), *O último ano em Luanda*.

Renato: Portugal não tem noção dos moçambicanos, porque o moçambicano é muito na dele; é um povo muito parado. Eu se fosse mais longe, eu diria que, se calhar, é o tal trauma que os portugueses provocaram em nós, porque nós ficámos muito iguais a eles; acho que o moçambicano tenta ser muito igual ao português, muito *snob*, muito na dele’.

Deste excerto ressaltam concordâncias com outras manifestações deixadas por outros entrevistados que, na sua maioria, concordam com a ideia da parca visibilidade social e cultural que os moçambicanos¹⁰ (ver Magalhães, 2001:310) recebem da sua existência e vivência social, como grupo, no universo das interacções com a sociedade portuguesa. Quer para Renato, quer para outros participantes, a visibilidade de um moçambicano, ou de uma moçambicana, passa, normalmente, pelo espaço das ‘celebridades’ literárias, tais como o escritor Mia Couto, ou futebolísticas, como Eusébio. De facto, estas ausências de conhecimento epistemológico do Outro mostram-se muito contundentes nas palavras de Renato, quando afirma que, à sua chegada a Portugal, neste caso a Lisboa, se sentiu numa sociedade de acolhimento que lhe parecia desconhecida, até ignorante desses outros indivíduos com os quais se relacionou, na sua historicidade de ‘império como imaginação de centro’, e na qual se confrontou com um racismo ‘camuflado’ e latente. Atente-se às palavras de Renato:

‘O racismo, em Moçambique, é com mais respeito, não chamas preto a ninguém, assim na rua, mesmo palavreado, não vejo insultos, como há aqui. Na rua, aqui, cada um fala como quer, ao princípio, fiquei um bocado chocado com isso, houve um gajo que me chamou de preto.

Portugal, para mim, é um dos países mais racistas da Europa, só que é um racismo camuflado’.

Esta observação de Renato como o espelho do Outro, onde se reflectem imagens sociais e representações da sociedade portuguesa (ainda que numa perspectiva parcial e metonímica, já que se tornaria pernicioso para esta investigação cair em generalizações), deve, no entanto, ser pensada como uma ‘teoria’ espontânea que emerge no espaço das experiências sociais diárias, ou por outras palavras, no âmbito de pós-colonialismo do quotidiano, no qual pululam manifestações, muito palpáveis, de afectividade e de subjectividade que orbitam em torno de nichos de memória e de narrativas de vida e de identidade individuais e colectivos. Nesse sentido, a ausência de conhecimento sobre o Outro-semelhante, também este sujeito e testemunha do processo colonial e pós-colonial português, torna-se bem patente, quando este entrevistado nos oferece a sua reflexão sobre a ênfase dada à herança cultural portuguesa

¹⁰ Não discutirei aqui o conceito de comunidade, porque esta definição ocuparia o tempo de um outro ensaio de reflexão; no entanto, sobre esta questão, no que concerne à presença de uma comunidade moçambicana em Portugal, ver Khan, 2003.

face à inferiorização e apagamento de uma história africana, esquecida nos compêndios subjectivos, isto é, mediante a apatia e o apagamento históricos sobre as origens, porque acicatados por uma ideologia racista e colonialista:

Renato: ‘Culturalmente, nós herdámos alguma coisa dos portugueses, mas Moçambique também tem a sua história. Nós também temos muita história, apesar de que em quase toda a história entra ... Portugal. A História portuguesa, para mim, é mais simples do que a nossa, porque é só monarquia, só se fala de reis, mas não se fala de tribos, e de outras coisas mais que a gente tem lá’.

Este relato de Renato mostra uma enorme correspondência com as reflexões da estudiosa das literaturas africanas, Inocência Mata, quando, no seu ensaio *Estranhos em permanência: a negociação portuguesa na pós-colonialidade*, comenta o silenciamento da influência africana no modo de estar e ser nesta pós-colonialidade portuguesa¹¹, que passa, como nos demonstrou este entrevistado, por um total desconhecimento de como Portugal se fez império, ou se imaginou império (Calafate, 2004), senão por uma permissividade em mesclar-se, ‘mestiçar’-se¹² com outras culturas, povos, saberes e sabores (Meneses, 2008). Nesse sentido, a resistência pós-colonial na interculturalidade actual portuguesa passa, ainda, por um total estranhamento e por uma valorização social, pouco positiva ou quase nula, do papel que os africanos, ou a comunidade africana, têm no Portugal pós-colonial, que no entender de Inocência Mata se traduz da seguinte maneira:

‘é inegável que os africanos trouxeram para a ‘civilização’ portuguesa novos valores, hábitos, costumes e tradições culturais (...). Porém, nesse processo de enriquecimento da cultura portuguesa, nem sempre são entendidos e valorizados os sujeitos portadores dos sinais culturais dessa celebrada contribuição que têm sido omitidos do “grande relato da nação” portuguesa. Trinta anos depois do desmantelamento político do império colonial português, o discurso da nação (...) conti-

¹¹ Também Isabel Allegro de Magalhães assevera, com a mesma agudeza teórica, as reflexões de Inocência Marta, ao salientar que: ‘a sociedade portuguesa é hoje constituída por uma maior diversidade de vozes que, quando forem ouvidas e respeitadas – se conseguirmos eliminar esse «racismo de descolonização» que substituiu o «de colonização», na formulação de Boaventura Sousa Santos (1994: 128) –, falarão a partir de outros lugares culturais e sobre os modos de viver uma origem e um destino comuns. Porque também eles são hoje portugueses de pleno direito. Além disto, no início deste novo milénio, falta ainda escutar outros enunciados que constroem um discurso plural sobre a identidade colectiva portuguesa. Falta ouvir as nossas actuais margens sociais e étnicas, por enquanto silenciosas’ (2001: 310-311 e 343).

¹² É importante não olvidar que Portugal, enquanto potência colonizadora, por uma questão de sobrevivência, teve de aproximar-se, epidermicamente, do Outro, para poder então pensar e sentir-se um império ou uma territorialidade imperial que passava, muitas vezes, pela relação sexual entre homens brancos e mulheres negras, e por uma fronteira pouco nítida entre colonizado e colonizador. Segundo o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, ‘Portugal, ao contrário dos outros povos europeus, teve de ver-se em dois espelhos para se ver no espelho de Próspero e no espelho de Caliban, tendo consciência de que o seu rosto verdadeiro estava algures entre eles. Em termos simbólicos, Portugal estava demasiado próximo das suas colónias para ser plenamente europeu e, perante estas, estava demasiado longe da Europa para poder ser um colonizador consequente’ (Santos, 1994: 133).

nua a textualizar os africanos aqui residentes e seus descendentes como os outros!’
(Mata, 2006: 289)

Entre outras tarefas urge, *neste* ponto, colocar nos pratos desta balança pós-colonial e intercultural portuguesa, a sensibilidade histórica e social no que toca às identidades híbridas, ou ao tão celebrado hibridismo identitário.

3. Das identidades hifenizadas ao exílio pátrio e identitário

Diz-nos Stuart Hall (2006) que o sujeito da pós-modernidade confrontou-se no seu itinerário histórico e cultural com a factualidade inegável de que a sua identidade não pode mais ser pensada e vivida como um dado unificado e estável. De facto, segundo o mesmo autor, a noção do sujeito sociológico é um reflexo gritante da complexidade do mundo moderno e, desse modo, o segmento identitário dos indivíduos já não é fixo, mas, pelo contrário, ‘fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático’ (Hall, 2006: 12). De facto, ao pensarmos na complexidade quer histórica, quer cultural e social nascida dos mundos cruzados entre colonizados e colonizadores, no espaço do colonialismo e pós-colonialismo de expressão portuguesa (Santos, 2001), torna-se bem patente a diversidade identitária que estes mundos foram criando. Não obstante a celebração ‘lusotropicalista’ que embelezou a história portuguesa colonial, a realidade actual mostra-nos a perniciosidade dos hibridismos identitários nas narrativas de vida e de identidade dos sujeitos testemunhas-participantes desse modo português de estar no mundo. Se, como reflecte Stuart Hall, ‘algumas pessoas argumentam que o ‘hibridismo’ e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura ... outras, entretanto, argumentam que o hibridismo, com a indeterminação, a ‘dupla consciência’ e o relativismo que implica, também tem seus custos e perigos’ (Hall, 2006: 91). Estes custos e perigos para os quais a reflexão de Hall nos alerta estão bem marcados nos registos narrativos dos moçambicanos que tenho entrevistado (*e. g.*, Khan, 2003). De facto, para muitos dos participantes, não é um dado visível que existam na sociedade portuguesa espaços de interacção entre esta e os seus Outros-Semelhantes (Santos, 2001), que permitam um diálogo transparente e lúcido e a criação de um mútuo entendimento histórico e sociológico, a partir dos quais seja possível e legítima a existência de manifestações identitárias, culturalmente mescladas.

Um breve salto para a política assimilacionista vigente durante o regime colonial mostra-nos que, historicamente, estes sujeitos eram categorizados como

assimilados, estando a sua quotidianidade colonialista marcada por ambiguidades e ambivalências que o próprio sistema actuante acirrava. Para ser mais precisa, se, por um lado, como assimilado o indivíduo teria de rejeitar as suas origens e raízes africanas, por outro lado, não granjeava dos mesmos direitos que um português(a) branco(a) detinha, no que dizia respeito à educação, habitação e trabalho. Este facto resulta na questão muito sintomática de Portugal ser em si mesmo, como nação colonizadora, um imbróglcio identitário, pois, como observa Boaventura de Sousa Santos:

‘enquanto identidade nacional, Portugal nem nunca foi semelhante às identificações culturais positivas que eram as culturas europeias, nem foi nunca suficientemente diferente das identificações negativas que eram, desde o século XV, os outros, os não europeus. A manifestação paradigmática desta matriz intermédia, semiperiférica, da cultura portuguesa está no facto de os Portugueses terem sido, a partir do século XVII, ..., o único povo europeu que, ao mesmo tempo que observava e considerava os povos das suas colónias como primitivos ou selvagens, era, ele próprio, observado e considerado, por viajantes e estudiosos dos países centrais da Europa do Norte, como primitivo e selvagem.

A cultura portuguesa é menos uma questão de raízes do que uma questão de posição.’ (Santos, 1994: 133 e 135)

No fundo, esta matriz semiperiférica da cultura portuguesa que a reflexão de Boaventura de Sousa Santos nos oferece pode no seu ‘esplendor’ ser revista e reactivada ao questionarem-se os seus narradores – herdeiros desta posição semiperiférica – e, hoje, sujeitos pós-coloniais, sobre o que é a sua identidade, quais são as suas identificações. Ao percorrer este caminho epistemológico, surgem registos subjectivos que nos mostram como as identidades são construções sociais e reacções de subjectividade performativa face aos constrangimentos e condições sociais, culturais, políticas e económicas que giram em torno dos sujeitos (Santos, 2001: 119; Hall, 2006: 12-13). Ao interrogar Renato sobre qual a sua identidade, isto é, qual a sua identificação cultural, seja com Moçambique, seja com Portugal, obtém-se a seguinte confissão:

Entrevistadora: ‘Renato, como é que te sentes: mais português, menos moçambicano, ou vice-versa?’

Renato: ‘Para te ser sincero, nem sei o que sinto. Acho que português não me sinto, de certeza. Mas, ya, moçambicano, ainda sinto. Convivo muito pouco com moçambicanos’.

Entrevistadora: ‘Como é que resolves esta situação?’

Renato: ‘[*Risos do entrevistado*] Inventei que a minha terra era o Brasil [*sublinhado meu*]. Porque, o Brasil é terra dos mulatos, é terra dos mestiços, é terra da mistura. Ya! Eu acho que a minha terra é lá, porque, se formos a ver bem isso, o Brasil é o país, no mundo, com mais misturas. E, acho que a nossa terra é lá. Aqui, mandam-

-nos para África, em África mandam-nos para aqui. Oh, pá! Como é que eu me sinto? Eu não sinto nada [*Risos do participante*], qualquer dia nem sequer sei quem sou. Mas eu não ligo muito a isso. Tenho um ego muito grande’.

Deste tempo narrativo, no qual Renato fala de si, e da sua necessidade de se reimaginar com outra identidade – que, até um certo ponto, evoca o retorno de um lusotropicalismo ressuscitado –, ressalta a ausência de um patamar social, no âmbito deste pós-colonialismo português do quotidiano, que outorgue espaços receptores e dialógicos com estes seres híbridos. A meu ver, o desejo compulsivo de uma recriação identitária sinaliza a presença de exílios identitários e, simultaneamente, pátrios, pois a impossibilidade de identificação quer com uma narrativa subjectiva que seja coerente, quer com uma ‘pátria’ é, marcadamente, inexistente. Desse modo, a consciência das pátrias e identidades imaginadas coloca-nos na senda dos rostos do exílio e do exilado, que Edward Said tão profundamente soube descrever com as seguintes palavras: ‘grande parte da vida de um exilado é ocupada em compensar a perda desorientadora, criando um novo mundo para governar. O exilado sabe que, num mundo secular e contingente, as pátrias são sempre provisórias. O exilado atravessa fronteiras, rompe barreiras do pensamento e da experiência’ (Said, 2003: 54 e 58).

4. Reflexão final: a interculturalidade pós-colonial de expressão portuguesa

O presente texto procurou pensar a interculturalidade no tempo e espaço do pós-colonialismo de expressão portuguesa. Nesse sentido, e perante a demonstração de alguns dados empíricos, por um lado, e de reflexões teóricas, por outro, foi possível validar o argumento de que, se existe um Portugal intercultural, todo esse espólio e apanágio terá de, em primeiro lugar, passar por todo um trabalho de abertura do olhar de modo a equacionar a pós-colonialidade portuguesa não só como de uns, mas de todos aqueles que viveram, sofreram e participaram nos tempos de colonialização, descolonização, de libertação nacional das antigas colónias, e que hoje são, por via desta historicidade entre Portugal e Moçambique, sujeitos pós-coloniais.

Em segundo lugar, o conteúdo e o alcance, social e axiológico, desta interculturalidade terão de ser pensados, simultaneamente, ao nível da discussão sobre o que é a identidade portuguesa¹³, quando após a derrocada do império

¹³ No seu último ensaio, publicado na revista *Visão*, José Gil, filósofo e ensaísta, concede-nos um retrato da ‘doença da identidade’ sintomática nos portugueses, ao comentar que: ‘Somos portugueses antes de sermos homens – eis a doença da hiperidentidade que nos corrói. A nossa falta de confiança, a inércia, a autocomplacência, o queixume e a inveja são pragas nacionais que nos envenenam. Todas decorrem naturalmente do tipo de subjectividade produzida pela doença da identidade. Esta fecha-nos em nós mesmos, impedindo-nos de criar um «fora», ar e vento livres, respiração para viver. Hoje, ... o português esforça-se por mergulhar

português teve de, novamente, dirigir o seu ser e estar – social, cultural e económico – para a Europa. Num brilhante comentário jornalístico, *A Europa não é o que era*, o sociólogo António Barreto, sincronicamente e diacronicamente, elabora uma reflexão no que toca à posição social e cultural ocupada por Portugal, ao dizer que:

‘Parece que foi frase feita inventada no século XIX: “Calma no Brasil, que Angola é nossa”. Verdade ou mentira, o certo é que sobrou para nós, pelo século XX adentro. Até que foi substituída por outra: “Deixa lá Angola, que a Europa está connosco!”. Durante uns anos, a Europa esteve connosco, designadamente a Alemanha ... até chegar a vez da Europa toda, quer dizer, da Comunidade Europeia. Hoje, a situação é diferente. Tudo o que corre mal vem da Europa. Da Europa e da globalização. Por uma vez, em muito tempo, os portugueses não têm para onde olhar. Brasil, África e Europa pertencem ao passado. Por uma vez, em muito tempo, os portugueses têm de contar consigo, só podem contar consigo próprios.’ (Barreto, 2008: 41)

Desta reflexão de António Barreto retiramos ilações pertinentes no que concerne à posição performativa e sempre em deslocação de Portugal para se imaginar como centro (Calafate, 2003); lembrem-se, por conseguinte, as palavras de António Barreto ao enfatizar o ‘escuro’ paisagístico e imaginário com o qual Portugal se confronta, pois ‘os portugueses não têm para onde olhar. Brasil, África e Europa pertencem ao passado’. De facto, o grande desafio será responder à questão: até que ponto estaremos perante uma interculturalidade emancipadora e, fielmente, conhecedora de outras culturas e gentes? Esta dúvida remete-nos para uma zona ainda pejada de ruídos e absurdos, pois, ao abrir a secção – P2 – do Jornal *Público*, encontro num artigo sob o título *Onde está o poder negro em Portugal?*, de Paulo Moura, e em caracteres bem grandes a resumir o objectivo da reflexão jornalística a seguinte afirmação: ‘A comunidade africana portuguesa quase não tem representantes políticos, e tem poucas figuras conhecidas nos *media*. Os africanos, que são poucos e chegaram há pouco tempo, não estão devidamente organizados, não se assumem como comunidade’ (Moura, 2008: 6). É verdade que os africanos não têm representantes políticos; também se poderá aventar que não se organizam como comunidade; no entanto, deixo aqui as minhas ressalvas, quando penso na ‘comunidade cabo-verdiana’ em Portugal. Não posso senão permanecer inquieta, quando o autor Paulo Moura assevera que ‘Os africanos, ... são poucos e chegaram há pouco tempo’. Só me resta questionar se ‘eles’ e ‘outros’ não estiveram sempre aqui? Ou será que o nosso olhar só vê o que lhe apraz e quando lhe apraz? Honestamente, espero que no «Ano Europeu do Diálogo Intercultural», estas interrogações possam encontrar uma resposta.

mais fundo no território perdido da sua identidade – o único que existe realmente porque foi sempre perdido.’ (Gil, 2008: 30)

Referências bibliográficas

- Barreto, A. (2008). 'A Europa não é o que era'. *Público*, domingo, 1 de Junho, pp. 41.
- Carvalho, A. M. (2008). 'Paulina Chiziane'. *Visão*, n.º 797, 12 de Junho, pp. 22.
- Castelo, C. (1998). *O Modo Português de Estar no Mundo – O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- Castelo, C. (2007). *Passagens para África. O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Castelo, C., Thomaz, O. R., Nascimento, S., & Silva, T. C. (org.) (2008, no prelo). *Os Outros da Colonização: Ensaio sobre tardo-colonialismo em Moçambique*.
- Dussel, E. (2002). 'World-system and 'Trans' Modernity'. *Nepantla. Views from South*, vol. 2, no. 3, pp. 221-245.
- Fonseca, A. M. (2001). 'Processos de construção da identidade nacional e cultural na ficção angolana e portuguesa pós-colonial – Um contributo'. In T. Seruya & M. L. Moniz (eds.). *Histórias Literárias Comparadas*. Lisboa: Ed. Colibri/Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, U. C. P., pp. 167-176.
- Gil, J. (2008). 'A doença da identidade'. *Visão*, n.º 797, 12 de Junho, pp. 30.
- Hall, S. (1987). 'Minimal selves'. In *Identity: The Real Me*, Document 6, London: Institute for Contemporary Arts.
- Hall, S. (1990). 'Cultural identity and diaspora'. In J. Rutherford (org.). *Identity*, London: Lawrence and Wishart.
- Hall, S. (1996). 'When was 'The Post-Colonial'? Thinking at the limit'. I. Chambers & L. Curtis (eds.). *Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, London, Routledge, pp. 242-260.
- Hall, S. (2006). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de T. T. da Silva & G. L. Louro (título original, *The Question of Cultural Identity*). Rio de Janeiro, DP&A Editora.
- Khan, S. (2003). *African Mozambican Immigrants: Narrative of Immigration and Identity, and Acculturation Strategies in Portugal and England*. Dissertação de doutoramento, University of Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations, UK.
- Laban, M. (ed.). (1998). 'Encontro com Ascêncio de Freitas'. *Moçambique, Encontro com escritores, vol. I*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, pp. 187-235.
- Léonard, Y. (1997). 'Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation'. *Lusotopie*, pp. 211-226.
- Magalhães, I. A. de (2001). 'Capelas Imperfeitas: Configurações identitárias da identidade portuguesa'. In M. I. Ramalho & A. S. Ribeiro (ed.). *Entre Ser e Estar – Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, pp. 301-348.
- Maldonado-Torres, N. (2007). 'On the coloniality of being. Contributions to the development of a concept'. *Cultural Studies*, 21:2, pp. 240-270.
- Mata, I. (2006). 'Estranhos em permanência: a negociação portuguesa na pós-colonialidade'. In M. R. Sanches (ed.) *Portugal não É um País Pequeno*. Lisboa: Ed. Cotovia, pp. 285-315.
- Medeiros, P. de (2005). 'Memórias pós-coloniais'. In A. G. Macedo & M. E. Keating (eds.). *Colóquio de Outono, Estudos de Tradução – Estudos pós-coloniais*. Braga, Universidade do Minho: Centro de Estudos Humanísticos, pp. 27-42.
- Meneses, P. (2008). 'As memórias e os sabores'. Comunicação apresentada no âmbito do Curso-Formação, *Abordagens e Metodologias nos Estudos Pós-Coloniais de*

- Expressão Portuguesa*, Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 23 a 24 de Maio.
- Mignolo, D. W. & Tlostanova, M. V. (2006). 'Theorizing from the borders: shifting to geo- and body- politics of knowledge'. *European Journal of Social Theory*, 9(2), pp. 205-221.
- Mignolo, W. (2007). 'Delinking – The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality'. *Cultural Studies*, 21:2, pp. 449-514.
- Moura, P. (2008). 'Onde está o poder negro em Portugal?'. *Público – P2*, Sábado, 14 de Junho, pp. 6-7.
- Padilha, L. C. (2005). 'Da construção identitária a uma trama de diferenças – Um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Dezembro, 73, pp. 3-28.
- Padilha, L. C. & Ribeiro, M. C. (2008). *Lendo Angola*. Porto: Edições Afrontamento.
- Quijano, A. (2007). 'Coloniality and Modernity/Rationality'. *Cultural Studies*, 21: 2, pp. 168-178.
- Quijano, A. (2000). 'Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America'. *Nepantla: Views from South* 1.3, pp. 533-580.
- Ribeiro, M. C. (2004). *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, M. C. & Meneses, P. (2008, no prelo). *Lendo Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento.
- Said, E. (2003). 'Reflexões sobre o exílio'. Edward Said. *Reflexões sobre o Exílio e Outros Ensaios* (tradução Maia Soares). São Paulo: Companhia das Letras, pp. 46-60.
- Santos, B. S. (1994). 'Modernidade, identidade e a cultura de fronteira'. In B. S. Santos. *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, pp. 119-137.
- Santos, B. S. (2001). 'Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade'. M. I. Ramalho & A. S. Ribeiro (eds.). *Entre Ser e Estar – Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, pp. 23-85.
- Santos, B. S. (2008). 'A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Marco, pp. 11-43.

Memórias coloniais e diálogos pós-coloniais: Guiné-Bissau e Portugal

Rosa Cabecinhas* e Nesilita Nhaga**

Resumo: Frequentemente as memórias de conflitos passados constituem um entrave ao diálogo entre grupos e comprometem as suas relações futuras. A boa gestão das memórias colectivas constitui um elemento crucial para o sucesso dos processos de reconciliação e para a possibilidade de um efectivo diálogo com o ‘outro’.

Nesta comunicação, iremos discutir o papel das memórias do passado colonial na estruturação das narrativas identitárias pós-coloniais a partir dos resultados preliminares de uma investigação empírica sobre identidade e representações da história que decorreu na Guiné-Bissau e em Portugal. Iremos examinar as representações de guineenses e portugueses sobre o período colonial e as emoções associadas a essas representações. Analisaremos o papel da identidade social na ancoragem das representações do passado e o seu impacto na forma como são perspectivadas as futuras relações entre as ex-potências coloniais europeias e as ex-colónias africanas.

Palavras-chave: memória social, identidade social, representações sociais, colonização

* Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.
Email: cabecinhas@ics.uminho.pt

** Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.
Email: nesilita28@gmail.com

1. Memória social, conflito e diálogo

A nossa luta não é uma luta de ódio. A nossa luta não é uma luta contra os portugueses.

Nós lutamos para libertar a nossa terra do colonialismo português. Nós lutamos para fazer uma terra livre, onde todos os homens possam viver em paz.

Amílcar Cabral (1966)

Em 2007, a jornalista portuguesa Diana Andringa e o cineasta guineense Flora Gomes realizaram em conjunto um filme-documentário sobre a guerra colonial na Guiné-Bissau. *As duas faces da Guerra* foi rodado ao longo de seis semanas e inclui uma série de entrevistas e depoimentos de pessoas que viveram esse período desempenhando papéis diferentes. Durante essas seis semanas, os realizadores percorreram várias regiões na Guiné e estiveram em Cabo Verde e Portugal¹. Trata-se de um raro exercício de contar a história a ‘duas vozes’, de um conflito que tem sido contado de modo muito diferente nos livros de história dos dois países, constituindo um excelente exemplo de reconstrução da memória de um conflito através do diálogo entre as diversas partes envolvidas.

Em entrevista, Diana Andringa explica o título do documentário “a nossa ideia era serem as duas faces em vários sentidos... por um lado, os guineenses e cabo-verdianos – lado PAIGC – e o lado das tropas portuguesas, mas por outro, o lado do conflito e o lado da amizade, porque durante todo o tempo de Guerra houve pessoas que mantiveram a amizade com o lado contrário, e a nós interessava-nos (...) a ideia de que esta Guerra, para além de ter dois lados de várias formas, terminou com uma dupla vitória, o que não é costume nas guerras: porque termina com o 25 de Abril para Portugal e a independência para a Guiné e Cabo Verde, por isso de uma forma geral todos acabamos vencedores nesta Guerra”².

Tema tabu durante muito tempo na sociedade portuguesa, recentemente assistiu-se à produção de vários trabalhos audiovisuais sobre a Guerra, o que suscitou algum debate público. A série televisiva *A Guerra*, da autoria do jornalista Joaquim Furtado, cuja primeira série de episódios foram transmitidos na RTP de 1 de Outubro a Dezembro de 2007, foi distinguida com o Grande Prémio Gazeta, atribuído pelo Clube dos Jornalistas. Na opinião do júri, a série documental de Joaquim Furtado assume-se “de forma incontroversa como um tra-

¹ O documentário foi exibido no DocLisboa 2007 e na 2.ª Mostra do Documentário Português, de 15 a 24 de Fevereiro de 2008 em Lisboa. Foi também exibido em Bissau, nomeadamente aquando da realização do Simpósio Internacional de Guiledje, de 1 a 7 de Março de 2008, no qual estiveram presentes ambos os realizadores, e que contou com a participação de diversas personalidades e ex-combatentes guineenses e portugueses <http://www.fmsoares.pt/aeb/Dossier10/osimposio.asp>. A crítica, tanto em Portugal como na Guiné, foi muito positiva.

² <http://www.youtube.com/watch?v=X5VPOuDiIQ&feature=related>; visionado a 30/05/2008.

balho jornalístico de excepcional qualidade”, constituindo “um inestimável contributo para a recuperação da nossa memória colectiva, num tempo em que vários factores e vontades se conjugam para a tentativa do seu apagamento” (*in Público*, 17.06.2008).

Escassos meses antes do anúncio deste prémio, foram divulgadas as conclusões de um painel de historiadores que examinaram a primeira parte da série *A Guerra*. Apesar de a elevada qualidade desta série documental ser amplamente reconhecida, dos excertos do debate publicados pode constatar-se a falta de consenso sobre a questão lançada: Será que a série *A Guerra* deve ir às escolas? Para uns é demasiado cedo, para outros o tema é obsoleto. Assim, por exemplo, José Medeiros Ferreira refere: “A guerra colonial é um tema obsoleto. Ou seja: sempre que se falar da guerra colonial, Portugal está a recuar. (...) A guerra colonial envenenou a sociedade portuguesa. É por isso que o programa tem essa ambivalência. Nós sabemos que o veneno ainda corre nas veias da sociedade portuguesa. Uns procuram o antídoto; outros procuram o reforço da dose.” Em contrapartida, Valentim Alexandre defende que “A guerra colonial é um veneno mas tudo passa pela forma como tratamos o veneno. Ou escondemos o frasco, dizendo ‘fica para ali e ninguém toca’; ou vamos abri-lo e debater as questões. É assim que no sentido psicanalítico se faz o luto e se conseguem resolver os traumas. O que interessa é que não fiquem frascos destes no armário” (*in Público*, 08.03.2008).

É precisamente porque partilhámos a opinião de que o passado colonial e a ‘guerra do Ultramar’ não devem ser temas-tabu, que decidimos estudar as representações de jovens guineenses e portugueses sobre o passado e as suas visões do futuro das relações entre ex-colonizadores e ex-colonizados.

As heranças do colonialismo continuam bem visíveis a vários níveis e não é ‘escondendo o frasco’ que se contribui para ‘descolonizar’ o nosso pensamento. De facto, apesar de estarmos em termos temporais num período que se convencionou chamar ‘pós-colonial’, a descolonização não estará completa enquanto perdurarem visões do mundo profundamente eurocêntricas. Nesse sentido, urge questionar as narrativas dominantes e ‘descentrar’ o nosso conhecimento do mundo (*e.g.*, Santos, 2001) para podermos empreender um efectivo diálogo com o ‘Outro’.

Neste trabalho examinamos os resultados preliminares de dois estudos empíricos realizados junto de jovens na Guiné-Bissau e em Portugal. O primeiro teve como objectivo estudar as representações dos jovens sobre a história universal e sobre a história nacional dos respectivos países. O segundo teve como objectivo analisar as representações sobre o processo de colonização e as atitudes face às relações presentes e futuras entre as ex-potências coloniais europeias e as ex-colónias africanas.

Estes estudos foram realizados no âmbito de dois projectos de investigação mais amplos, um dos quais visa analisar criticamente a ‘lusofonia’ enquanto

área cultural e enquanto construção simbólica, envolvendo os oito países de língua oficial portuguesa (e.g., Martins, Sousa e Cabecinhas, 2006; Évora e Sousa, 2008); o outro pretende analisar as representações da história universal em países pertencentes a diversas zonas linguísticas e geográficas, envolvendo actualmente cerca de trinta países em todos os continentes (e.g., Liu *et al.*, 2008; Paez *et al.*, 2008).

Na opinião de Helena Sousa, a lusofonia “é um espaço geo-linguístico altamente fragmentado, um sentimento pleno de contradições, uma memória de um passado comum, uma cultura múltipla e uma tensa história partilhada. Para além do património simbólico em permanente disputa, a Lusofonia integra ainda instituições cujos objectivos políticos são também eles próprios difusos e – não raramente – contraditórios e mesmo conflituosos” (2006: 9).

Por seu turno, Maria Manuel Baptista considera que “a lusofonia sinaliza e encobre em Portugal o lugar do verdadeiramente ‘não-dito’, uma espécie de espaço fantasmático da nossa cultura, apesar de paradoxalmente tanto se utilizar este conceito” (2006: 24). Segundo a autora, verifica-se em Portugal uma estratégia de ‘esquecimento activo’ de alguns dos aspectos fundamentais da história colectiva que ligam Portugal aos demais países de língua oficial portuguesa. “Um tal ‘buraco negro’ é desde logo assinalado pela ausência de estudos em quantidade e qualidade que possam devolver-nos a imagem da nossa história comum, uma narrativa já não dominada pela ideologia imperial, mas que recupere os diversos lados da História e das Histórias que há para contar” (Baptista, 2006: 24).

Um dos objectivos que norteou os estudos que aqui apresentamos foi precisamente recuperar ‘os diversos lados da História’, as diversas narrativas sobre a relação entre estes povos, ‘dar voz’ às diversas histórias que há para contar, uma vez que na nossa opinião, não há uma história, mas sim versões da história, que correspondem a reconstruções do passado, em permanente reconfiguração em função das vivências do presente. Assim, verifica-se uma dialéctica entre passado e presente, sendo que as representações sobre o passado modelam as relações entre os grupos no presente, assim como a situação presente contribui para novas elaborações e interpretações do passado. Como salientam Liu e Hilton, as narrativas do passado desempenham um papel fundamental na definição das identidades nacionais e nas perspectivas sobre o futuro das relações internacionais, por um lado, e das relações dos diversos grupos dentro da nação, por outro:

History provides us with narratives that tell us who we are, where we came from and where we should be going. It defines a trajectory which helps construct the essence of a group’s identity, how it relates to other groups, and ascertains what its options are for facing present challenges. A group’s representation of its history will condition its sense of what it was, is, can and should be, and is thus central

to the constructions of its identity, norms, and values. Representations of history help to define the social identity of peoples, especially in how they relate to other peoples and to current issues of international politics and internal diversity. (2005: 537)

Estudar as narrativas nacionais exige um esforço de articulação entre diversos níveis de análise (Doise, 1992) e abordagens teóricas (e. g., Laszlo, 2003; Sobral, 2006), de modo que nos parece essencial uma articulação dos contributos da Teoria da Identidade Social (Tajfel, 1981/1983) e da Teoria das Representações Sociais (Moscovici, 1998). Nos últimos anos alguns autores deram contributos significativos para esta articulação, mas esses trabalhos são ainda muito escassos.

Licata, Klein e Gély (2007) oferecem um promissor quadro de análise do papel da memória colectiva nas relações intergrupais. Segundo os autores, a memória colectiva desempenha quatro funções identitárias: a definição da identidade do grupo de pertença; a distintividade positiva (que resulta de comparações favoráveis entre o grupo de pertença e o grupo dos outros em dimensões consideradas relevantes); a justificação dos actos do grupo de pertença (processo de legitimação de comportamentos passados, presentes ou futuros); e a mobilização colectiva (quando grupos minoritários contestam activamente a legitimidade de dado sistema social vigente, no sentido de promover a mudança social).

A teoria da identidade social constitui um contributo fundamental para a compreensão das consequências psicológicas da pertença a um dado grupo, consequências essas que estão directamente ligadas à inserção desse grupo numa determinada estrutura de relações intergrupais, já que os grupos, tal como os indivíduos, não existem num *vacuum* social. Na acepção de Henri Tajfel (1981), a identidade social de um indivíduo resulta do reconhecimento da sua pertença a certos grupos sociais e ao significado emocional atribuído a essas pertenças.

Na compreensão das dinâmicas identitárias é necessário ter em conta que cada indivíduo pertence simultaneamente a vários grupos (por exemplo, português ou guineense, homem ou mulher, etc.), sendo que a saliência das diversas pertenças grupais depende do contexto e das posições relativas dos grupos numa dada estrutura social (e.g., Deschamps, 1982; Lorenzi-Cioldi, 2002).

A teoria das representações sociais contribuiu para o reconhecimento da importância dos processos comunicativos na forma como determinado grupo constrói a realidade. As representações sociais constituem uma modalidade de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, construída através dos processos de comunicação informais e mediáticos, contribuindo para a percepção de uma realidade comum a um determinado grupo e que serve como guia da acção desse grupo (Moscovici, 1998).

Alguns autores têm sublinhado a influência das posições assimétricas dos grupos, tanto nos discursos sobre esses grupos como nas identidades sociais por eles criadas (e. g., Amâncio, 1998; Cabecinhas, 2007). Todos os indivíduos são activos na construção das suas representações; no entanto a estrutura social determina que nem todos têm igual margem de liberdade no processo de negociação das representações. Por outro lado, embora as representações estejam em permanente mutação, a apropriação de novos elementos segue uma lógica profundamente ‘sociocêntrica’ (Moscovici, 1998), que serve sobretudo os interesses dos grupos dominantes (Cabecinhas e Amâncio, 2003).

Na nossa perspectiva, a memória social corresponde a um conjunto de representações sociais sobre o passado, que são partilhadas no seio de determinado grupo. Recordar algo é muito mais do que simplesmente reproduzir factos, trata-se de um processo de reconstrução selectivo e parcial que depende das pertenças e redes sociais dos indivíduos (Cabecinhas, Lima e Chaves, 2006). Reconhecer o carácter social da memória (Halbwachs, 1925/1994, 1950/1997) não pressupõe esperar uma uniformidade nas recordações dentro de cada grupo, uma vez que cada indivíduo recorda factos diferentes em função das suas trajectórias e vivências pessoais.

Um aspecto importante a salientar é que a memória social não é terreno neutro nem anódino. As imagens do passado tanto podem servir para legitimar uma dada ordem social, reforçando o *statu quo*, como para contestar activamente essa ordem. Assim, a memória social pode ser entendida como um ‘campo de disputa’ entre grupos (Cunha, 2006). Tal é particularmente visível quando nos debruçamos sobre as representações da história de cada nação. A forma como dentro de cada nação se representa a história é fundamental na construção das identidades nacionais. O modo dominante como cada nação interpreta o seu passado determina a forma como se posiciona no presente e as suas estratégias para o futuro.

Um mesmo conflito histórico passado é geralmente recordado de forma diferente em função dos papéis desempenhados. Por exemplo, o grupo que foi vítima de uma injustiça histórica tende a enfatizar o peso dessa injustiça de modo a alcançar reparações morais ou políticas, enquanto o grupo que cometeu essa injustiça tende a ‘esquecer’, ou seja, silenciar activamente esse passado de forma a proteger a sua auto-estima e evitar os custos associados à reparação (Licata *et al.*, 2007). Assim, o trabalho sobre a memória histórica assume um papel fundamental no restabelecimento da justiça social e é essencial para a verdadeira reconciliação entre grupos.

As questões que orientaram esta pesquisa foram as seguintes: Que imagens têm os jovens de hoje do passado colonial? Quais os significados e as emoções associados a esse passado? De que forma os conflitos que opuseram o país colonizador e o país colonizado são recordados pelos jovens de ambos os países? Serão esses conflitos esquecidos, silenciados ou reforçados?

O objectivo específico dos estudos que aqui apresentamos é analisar as representações sociais da história construídas pelos jovens guineenses e portugueses e as emoções associadas a essas representações. Como referimos anteriormente, quando nos debruçamos sobre os grupos nacionais, é necessário ter em conta que cada nação é um grupo heterogéneo, constituído por uma grande diversidade de indivíduos, com diferentes percursos e experiências de vida e pertencendo a grupos com diferentes posicionamentos na estrutura social. Neste sentido, alertamos desde já que não pretendemos generalizar os resultados à população em geral, mas apenas abordar de forma exploratória o impacto das pertenças nas representações da história.

Neste trabalho discutimos brevemente alguns dos resultados de inquéritos realizados junto de jovens nos dois países. Em ambos os contextos foram utilizados os mesmos procedimentos de recolha e de tratamento de dados, de modo a permitir análises comparativas. Após a realização de entrevistas exploratórias foram desenhados os questionários que serviram de base aos estudos aqui apresentados. Os questionários, com adaptações de conteúdo e de linguagem em função do país de recolha de dados, foram pré-testados junto de jovens guineenses e portugueses.

Os dados que iremos apresentar foram recolhidos em Portugal e na Guiné-Bissau, entre Outubro de 2003 e Março de 2008³. Nenhum dos inquiridos portugueses declarou ter vivido ou visitado países africanos. Em contrapartida, 4,6 % dos inquiridos guineenses declararam ter visitado Portugal.

Em Portugal todos os inquiridos declararam como língua materna o português. Na Guiné-Bissau verificou-se uma grande heterogeneidade de línguas maternas declaradas pelos inquiridos: crioulo (44%), manjaca (14%), fula (10%), mancanha (9,5%), papel (7%), balanta (7%), mandiga (3%), bijagós (3%), beafada (2,5%), português (1%), felupe (0,5%), mansonca (0,5%). Na sua maioria, os jovens guineenses referiram falar duas ou três línguas *étnicas*. Todos os inquiridos declararam falar crioulo (44% como língua materna e os outros como segunda ou terceira língua). O português foi mencionado como segunda, terceira ou quarta língua por 99% dos inquiridos⁴.

Por seu turno, os inquiridos portugueses mencionaram como segunda ou terceira língua outras línguas europeias (inglês, espanhol, francês ou alemão).

A grande diversidade de línguas faladas pelos inquiridos é um espelho da situação linguística na Guiné: um país com uma língua oficial – o português

³ Na Guiné-Bissau os dados foram recolhidos na Universidade Amílcar Cabral e na Universidade Colinas de Boe. Em Portugal os dados foram recolhidos na Universidade do Minho. Agradecemos a todas as pessoas que directamente ou indirectamente colaboraram na recolha de dados e a todos os jovens que responderam aos questionários em ambos os países.

⁴ Embora tenhamos adoptado exactamente o mesmo procedimento de recolha de dados em ambos os países, a tarefa foi mais difícil para os participantes guineenses, tanto nas perguntas abertas, devido a limitações de vocabulário em português, como nas respostas em escalas fechadas, devido à sua menor familiarização com este tipo de escalas.

– e uma língua nacional – o crioulo – e mais de uma vintena de línguas *étnicas* e respectivos dialectos (sobre a situação linguística na Guiné, ver por exemplo Bull, 1989).

2. As representações históricas dos jovens

Eu quero dizer-vos, amigos portugueses, que queríamos, gostaríamos imenso que na altura da libertação da nossa Pátria, Portugal pudesse estar livre também do fascismo, para então, marcharmos juntos, viver como povos livres, independentes, mas amigos, irmãos, com direitos e deveres iguais, colaborando ao máximo para fazer uma vida digna, uma vida de progresso, de paz e felicidade para toda a gente nas nossas terras.

Amílcar Cabral (1966)

Como referimos anteriormente, neste trabalho examinamos os resultados de um inquérito realizado junto de jovens em dois países, cuja história foi marcada por uma longa relação de interdependência: Guiné-Bissau e Portugal. Embora tratando-se de um trabalho sobre as ‘percepções da história’ e não sobre ‘História’, parece-nos pertinente efectuar uma brevíssima contextualização histórica. Para essa contextualização fomos averiguar de que forma cada um dos dois países relata a sua história nacional nas páginas oficiais dos respectivos governos, nomeadamente, fomos averiguar como é contada a história da relação entre os dois países.

Na secção de história da página oficial do Governo da República da Guiné-Bissau (<http://www.republica-da-guine-bissau.org>; consultada a 30 de Abril de 2008), o relato da história nacional começa da seguinte forma:

The rivers of Guinea and the islands of Cape Verde were among the first areas in Africa explored by the Portuguese in the 15th century. Portugal claimed Portuguese Guinea in 1446, but few trading posts were established before 1600. In 1630, a ‘captaincy-general’ of Portuguese Guinea was established to administer the territory. With the cooperation of some local tribes, the Portuguese entered the slave trade and exported large numbers of Africans to the Western Hemisphere via the Cape Verde Islands. Cacheu became one of the major slave centers, and a small fort still stands in the town.

Assim, a história da Guiné começa a ser contada a partir da chegada dos portugueses ao território, sendo omitida a história anterior a essa chegada. É dado considerável destaque ao tráfico de escravos. Mais à frente, conta-se a dificuldade dos portugueses em ‘subjugar’ o interior do território no início do século XX, sendo a subjugação das ilhas Bijagós alcançada, depois de 30 anos de lutas, em 1936. De seguida conta-se o desenrolar da luta pela libertação:

In 1956, the African Party for the Independence of Guinea and Cape Verde (PAIGC) was organized clandestinely by Amílcar Cabral and Raphael Barbosa. The PAIGC moved its headquarters to Conakry, Guinea, in 1960 and started an armed rebellion against the Portuguese (...). Amílcar Cabral was assassinated in Conakry in 1973, and party leadership fell to Aristides Pereira, who later became the first president of the Republic of Cape Verde. The PAIGC National Assembly met at Boe in the southeastern region and declared the independence of Guinea-Bissau on September 24, 1973. Following Portugal's April 1974 revolution, in which also national hero and PAIGC member Teodora Inácia Gomes participated, it granted independence to Guinea-Bissau on September 10, 1974.

Por sua vez, na secção sobre a história no Portal do Governo da República Portuguesa (<http://www.portugal.gov.pt>; consultado a 30 de Abril de 2008) é dado considerável destaque ao período dos descobrimentos e à expansão portuguesa. Referem-se as rotas portuguesas no Atlântico e as várias 'descobertas'. Nenhuma referência explícita é efectuada sobre a Guiné-Bissau nem sobre o tráfico de escravos. Em contrapartida, enfatizam-se as relações económicas e políticas com os povos africanos e o contributo dos portugueses para o desenvolvimento científico na época:

Ao longo de todo o século [XV] a expansão marítima continua e ganha uma importância económica, política, intelectual e espiritual cada vez maior. As viagens sistemáticas pela orla do continente africano (...) descobrem para a Europa um novo mundo, apenas conhecido pelas memórias dos romanos (havia mil anos atrás) e pelos contactos com os povos do Norte de África. Portugal estabelece feitorias comerciais e relações políticas com os Estados que encontra, mantendo com as zonas onde estes não existem contactos mais esporádicos. O Continente passa então a funcionar como grande placa giratória do comércio internacional entre a África e a Europa. (...) Na Europa, pela acção de Portugal, abrem-se novos campos a vários tipos de conhecimento. No início do século XVI, Portugal domina os oceanos Atlântico e Índico, alcançando também o Pacífico Norte. (...) Lisboa torna-se então o maior empório comercial do mundo, e o modo de vida de Portugal baseia-se no comércio pela primeira vez global. (...) A ciência produzida em Portugal dita então leis na Europa.

No que respeita ao fim do império colonial, refere-se que durante o Estado Novo:

Portugal procurou preservar a sua herança colonial contrariando a tendência dos tempos, mantendo uma longa guerra em três frentes que impediu o desenvolvimento económico, intelectual e científico. O fim da mais longa ditadura da história da Europa Ocidental chegou em 25 de Abril de 1974, quando o Movimento das Forças Armadas reinstaurou o regime democrático. (Portal do Governo da República Portuguesa; consultado a 30/04/2008)

Constatamos, assim, que as páginas oficiais de ambos os países referem o 25 de Abril de 1974 como o momento de viragem, que assinala o fim da guerra entre Portugal e as suas antigas colónias africanas. As negociações para o reconhecimento da autonomia dos diversos territórios começaram de imediato. A Guiné-Bissau, cuja independência tinha sido proclamada unilateralmente em 24 de Setembro de 1973, foi a primeira ex-colónia africana a ver reconhecida a sua independência, a 10 de Setembro de 1974.

Uma vez efectuado este breve enquadramento, vamos apresentar resumidamente os procedimentos metodológicos e os resultados dos estudos efectuados na Guiné-Bissau e em Portugal. Neste trabalho iremos dar especial atenção às percepções da história nacional da Guiné-Bissau, uma vez que os resultados obtidos em Portugal já foram apresentados previamente (Cabecinhas *et al.*, 2006). Assim, iremos apenas recordar alguns dos aspectos fundamentais, nomeadamente as evocações sobre a colonização e descolonização.

À semelhança do que fizemos em trabalhos anteriores, convém desde já alertar o leitor para o facto de as amostras não serem representativas, uma vez que se trata apenas de analisar as percepções de jovens estudantes universitários em ambos os países. Salientamos ainda que os resultados são situados no tempo, sendo extremamente dependentes da agenda política e mediática no momento de recolha de dados.

Participaram nestes estudos 292 estudantes universitários, 174 guineenses (43 do sexo feminino e 131 do sexo masculino; idade média = 24 anos) e 118 portugueses (70 do sexo feminino e 48 do sexo masculino; idade média = 21 anos).

A aplicação do questionário foi efectuada colectivamente em sala de aula. Os estudantes foram convidados a participar num estudo internacional sobre história, sendo-lhes explicado que neste estudo o que interessava era a sua *opinião* pessoal sobre a história e não o seu nível de conhecimentos.

No que respeita às questões sobre a história nacional, pedia-se aos participantes para listarem os cinco acontecimentos que consideravam mais relevantes na história nacional (Guiné-Bissau ou Portugal, conforme o país de recolha de dados). Uma vez efectuada a listagem, os participantes deveriam avaliar o impacto (positivo ou negativo) de cada um desses acontecimentos e indicar as emoções que associavam a cada acontecimento. Em seguida, solicitava-se aos participantes para listarem as cinco personalidades que consideravam terem sido mais relevantes na história nacional. Uma vez efectuada a listagem, os participantes deveriam avaliar o impacto de cada uma das personalidades e indicar as emoções que associavam a cada personalidade.

De salientar que a evocação de acontecimentos e de personalidades era completamente livre, já que não era fornecida qualquer listagem prévia. As emoções relativas aos acontecimentos e personalidades foram também recolhidas de forma aberta. Já os níveis de impacto foram medidos através de escalas de sete pontos (1 = muito negativo; 7 = muito positivo). Nas secções seguintes ire-

mos apresentar e discutir sumariamente os resultados obtidos no que respeita às representações da história nacional.

Por limitações de espaço, nas tabelas de resultados estão indicados apenas os dez acontecimentos ou personalidades considerados mais importantes (*Top 10*) pelos inquiridos. No entanto, sempre que se justifique faremos referência ao longo do texto a outros acontecimentos ou personalidades evocados. De salientar ainda que na designação dos acontecimentos ou personalidades será adoptada a terminologia mais frequentemente referida. Em alguns casos, foi apenas indicada a data do acontecimento e não a sua designação. A Tabela 1 apresenta os dez acontecimentos mais referidos pelos jovens guineenses.

Tabela 1 – História da Guiné-Bissau: os acontecimentos mais referidos

ACONTECIMENTOS	%	IMPACTO
Guerra civil – 7 Junho 1998	86,21	1,39
Guerra da libertação	45,98	4,68
Declaração da independência da Guiné – 24 Setembro 1973	44,25	6,90
Golpe de 14 Novembro 1980	36,21	2,61
Massacre de Pindjiguiti – 3 Agosto 1959	30,46	2,16
Democracia – Primeiras eleições democráticas em 1994	29,88	5,40
Reeleição de Nino Vieira em 2005	16,09	3,54
17 Outubro 1986	12,64	1,35
Morte de Amílcar Cabral – 20 Janeiro 1973	12,07	1,80
Instabilidade política, constante queda dos governos	12,07	1,15

Nota: % = percentagem de evocação espontânea. Escala de impacto: 1= muito negativo; 7 = muito positivo.

Como podemos verificar na Tabela 1, os acontecimentos mais mencionados pelos inquiridos estruturam-se à volta de dois eixos fundamentais, por um lado, os factos relacionados com a luta pela libertação nacional e a conquista da independência da Guiné-Bissau e, por outro, os conflitos políticos internos que marcaram a história da Guiné-Bissau depois da independência.

O conflito político-militar de 7 de Junho de 1998 ocupa o primeiro lugar da tabela, tendo sido espontaneamente evocado por 86,21% dos inquiridos. A guerra de ‘7 de Junho de 1998’, como é vulgarmente conhecida, começou por ser uma revolta dos militares contra o regime de João Bernardo (Nino) Vieira, protagonizada pelo Brigadeiro Ansumane Mané, e durou quase um ano. Esta

revolta militar conduziu a Guiné-Bissau para uma instabilidade social e política que persiste até aos dias de hoje. A guerra de ‘7 de Junho de 1998’ foi considerada pelos inquiridos como um dos acontecimentos mais negativos da história da Guiné (média de impacto: M=1,39), estando associada maioritariamente a sentimentos de *revolta*, *frustração* e *tristeza*.

A luta armada pela independência nacional foi o segundo acontecimento mais referido (45,98%), sendo logo seguida da proclamação de independência a 24 de Setembro de 1973 (44,25%). Durante mais de quatro séculos, o povo da Guiné viveu sob o domínio colonial português. A proclamação de independência foi considerada pelos inquiridos como o acontecimento mais positivo na história da Guiné (M=6,9), suscitando *orgulho* e *alegria*.

Em contrapartida, a guerra da libertação suscita avaliações muito díspares – entre os inquiridos que mencionaram espontaneamente este acontecimento, 31% consideram-no muito negativo e 54% consideraram-no muito positivo, sendo que os restantes se distribuíram ao longo da escala, o que conduziu a uma média de impacto positiva, mas muito próxima do ponto neutro (M=4,68). A guerra de libertação está associada a emoções também elas de tonalidade muito diversa, desde o *orgulho* e *alegria* até à *revolta* e *frustração*. Uma das leituras possíveis é que as pessoas consideram que o processo de descolonização poderia ter sido pacífico, evitando assim as perdas humanas. Esta ambivalência nos resultados pode também dever-se ao facto de alguns participantes pensarem na guerra em si, nas perdas humanas e no sofrimento que acarretou, enquanto outros se focalizam na consequência da guerra: a libertação da Guiné-Bissau do domínio colonial português⁵.

O quarto acontecimento mais mencionado foi o golpe de Estado de 1980 (36,2%; M=2,61), que depôs o então Presidente da República, Luís Cabral, meio-irmão de Amílcar Cabral. Este acontecimento foi avaliado como negativo e suscitou nos inquiridos *frustração* e *revolta*. Com a morte de Amílcar Cabral e uma vez terminada a guerra da libertação em 1974, Luís Cabral assumiu a presidência, tornando-se o primeiro chefe de Estado da Nação guineense. No final da década de 70 era reconhecido que muitos dos objectivos definidos pelo movimento de libertação não tinham sido ainda alcançados. Esta constatação de crise do Estado guineense e a degradação das relações dentro do PAIGC, evoluíram para uma contestação interna que culminou com o golpe de Estado – denominado *Movimento Reajustador* – que derrubou Luís Cabral em 1980. O antigo combatente Nino Vieira, actual presidente da República, liderou o golpe, tendo assumido o poder desde então. Apenas o conflito militar de 1998 acabaria por afastá-lo da presidência, regressando seis anos depois.

⁵ De referir que o ‘Primeiro Tiro’ (23 de Janeiro de 1962), que marcou o início da luta armada, é mencionado por 5,75% dos participantes, sendo encarado como um acontecimento positivo (M = 5,8), suscitando *orgulho* e *alegria*. De referir ainda, que em Bissau há uma escola que se chama Escola Secundária 23 de Janeiro, em honra a essa data e todos os anos há comemorações nesse dia na referida escola.

O Massacre de Pindjiguiti é mencionado por 30,46% dos inquiridos, sendo considerado como um acontecimento bastante negativo (M=2,16). No dia 3 de Agosto de 1959, um grupo de marinheiros e trabalhadores do porto de Pindjiguiti decidiram fazer greve, exigindo melhores condições de trabalho e salariais. Os colonos portugueses responderam com armas de fogo, matando dezenas de trabalhadores que não tinham as mesmas armas para ripostar. Documentos escritos por Amílcar Cabral, enquanto Secretário-Geral do PAIGC, referem este acontecimento como um dos determinantes para a decisão de avançar com a luta armada contra o colonialismo⁶.

O sexto acontecimento mais citado foi a entrada da Guiné-Bissau na democracia (22,41%), suscitando nos inquiridos emoções positivas. Em 1994, o povo guineense testemunhou as primeiras eleições livres e multipartidárias. Após a independência da Guiné-Bissau o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) foi o partido único até ao início dos anos noventa. A entrada de vários partidos na vida política do país foi encarada como um passo decisivo na abertura à democracia. No entanto, apesar do multipartidarismo, ao longo de 18 anos o PAIGC deteve sempre o maior número de assentos parlamentares e Nino Vieira foi o único presidente da República entre 1980 e 1998.

O descontentamento dos militares em Junho de 1998 mergulhou o país numa guerra civil e Nino Vieira viu-se obrigado a pedir auxílio em Portugal. A sua reeleição em 2005 foi o sétimo acontecimento mais mencionado pelos inquiridos (16,09%, M=3,54), sendo este acontecimento encarado de forma diversa. A maior parte encara-o de forma negativa, enquanto outros, pelo contrário, vêem nele uma possibilidade de garantia de paz e estabilidade, daí que a média de impacto deste acontecimento esteja próxima do ponto neutro.

Um dos acontecimentos que chocou o país e cujo impacto foi considerado muito negativo (12,64%, M=1,35) foi o fuzilamento de um grupo seis de pessoas, entre as quais o então Vice-Presidente, Paulo Correia, a 17 de Outubro de 1986, por alegada tentativa de golpe de Estado contra Nino Vieira. Foram julgados e condenados por um tribunal militar, não obstante os pedidos da Amnistia Internacional e demais movimentos e organizações humanitárias.

A fechar a Tabela 1, encontram-se dois acontecimentos também considerados muito negativos. A morte de Amílcar Cabral (12,07%, M=1,8) foi considerada

⁶ 'Depois do massacre do Cais de Pijiguiti (Bissau, 3 de Agosto de 1959), no qual militares e civis portugueses mataram a tiro dezenas de trabalhadores guineenses em greve, uma onda de repressão e de terror, planeada e comandada pela PIDE, veio tornar ainda mais dura a vida e a luta do povo da Guiné. A par disso, a Administração colonial conseguiu, com o aumento da exportação do arroz, criar mais uma arma de opressão – a fome – que castiga actualmente uma grande parte do povo guineense' (Cabral, 1960). Neste documento Amílcar Cabral refere ainda acreditar na possibilidade de uma saída pacífica, mas salienta a urgência de uma série de medidas que o governo português deveria efectuar para evitar a guerra, o que não veio acontecer. Uns anos mais tarde, aos microfones da emissora 'A voz da liberdade' Cabral dirige-se aos soldados e ao povo português, reafirmando a vontade de paz e a necessidade da guerra para alcançar a liberdade: 'Nós somos contra a guerra (...). Nós queremos a paz, nós não amamos a guerra, mas é precisa a guerra, para liquidar a dominação colonial estrangeira na nossa terra. Fâ-lo-emos!' (Cabral, 1966: 8).

como um dos acontecimentos mais negativos na história da Guiné-Bissau, suscitando nos inquiridos *frustração e tristeza*.

A instabilidade política, com as sucessivas quedas de governo, foi mencionada como sendo um acontecimento muito negativo (12,07%, M=1,15). A instabilidade política é uma situação actual e recorrente, impedindo a tão almejada tranquilidade e desenvolvimento. Apesar da sua actualidade, a instabilidade política é mencionada por apenas 12% dos inquiridos enquanto a guerra civil de '7 de Junho de 1998' é mencionada por 86%. Assim, para os inquiridos a guerra civil é o acontecimento mais crucial. As consequências desse período estão ainda bem frescas, não só nas memórias dos inquiridos, mas também na actual situação que o país atravessa⁷.

Muitas pessoas tinham encarado o conflito político militar de 1998 como uma saída para a situação do país. Entretanto, com o fim da guerra, novos conflitos surgiram que acabariam por levar à morte do principal rosto do levantamento militar de '7 de Junho', Ansumane Mané, e à formação de novos governos. As imagens que circularam nos *media*, os relatos individuais e as perdas verificadas – todas as famílias tinham perdido alguém, ainda que fosse um amigo – fazem com que o '7 de Junho de 1998' fosse um dos episódios considerados como tendo maior impacto negativo na história da Guiné-Bissau.

Assim, a guerra da libertação perde alguma visibilidade perante a guerra de '7 de Junho de 1998' que é mais recente e que os jovens testemunharam directamente. No caso do colonialismo, as percepções foram construídas a partir de partilhas de informações entre os vários grupos sociais e etários, e das mensagens veiculadas pelos meios de comunicação social, onde a rádio tem um papel predominante⁸. Com efeito, os jovens que participaram neste estudo ainda não tinham nascido aquando do processo de descolonização, de modo que as suas representações dependem muito da forma como a sociedade olha para si mesma e da transmissão de informação e partilha de emoções entre gerações. Em contrapartida, em relação ao '7 de Junho de 1998', a maioria das representações foi construída a partir de experiências directas. Todos sentiram, na primeira pessoa, os efeitos do conflito. O mesmo se verifica com os acontecimentos resultantes da instabilidade política.

Verifica-se uma grande focalização dos inquiridos nas últimas décadas da história da Guiné-Bissau. A intensidade do efeito de recência observado pode dever-se à grande instabilidade política e conturbada história recente, que suscita intensas emoções nos inquiridos, conduzindo a um relativo 'esquecimento' dos acontecimentos mais remotos.

A história anterior à chegada dos portugueses é completamente esquecida. A 'colonização' é referida por sete participantes (4,02%; M=2,25), a 'descoberta

⁷ Desde 1998 a Guiné-Bissau nunca mais conseguiu cimentar a desejada estabilidade política, sendo que em 10 anos já houve quatro presidentes de República e muitos governos. Sobre a evolução política recente na Guiné-Bissau, ver por exemplo: Koudawo, 2001; Sangremanet *et al.*, 2006.

⁸ Sobre os meios de comunicação social na Guiné-Bissau, ver por exemplo: Évora e Sousa, 2008.

da Guiné' é referida por um participante (0,57%), assim como a 'invasão portuguesa'. A 'venda de escravos' é referida por apenas um participante e não se verificam quaisquer outras referências à problemática da escravatura no contexto da história da Guiné-Bissau.

No entanto, é de salientar que tal problemática está extremamente saliente nas respostas às questões que foram colocadas sobre a história da humanidade. Assim, quando confrontados com a questão 'Se tivesse que contar a história mundial, por qual acontecimento começaria?' a maioria dos participantes guineenses mencionou que começaria pela 'escravatura' ou 'tráfico negreiro' ou a 'abolição da escravatura'. Em contrapartida, quando confrontados com a mesma questão, grande parte dos inquiridos portugueses referiu os 'descobrimientos portugueses' e apenas um fez referência à questão da escravatura.

No que respeita às representações da história nacional, o 25 de Abril de 1974 (80,5%; M=6,6) foi o acontecimento mais evocado pelos inquiridos portugueses, sendo avaliado de forma muito positiva e associado a emoções de *alegria*, *orgulho* e *felicidade*. Em contrapartida, o Estado Novo (30%; M=2,2) foi avaliado como muito negativo e associado a *revolta* e *frustração*. Assim, os acontecimentos ligados à conquista da liberdade e da democracia são considerados fundamentais para os jovens dos dois países.

Os 'descobrimientos' foram o segundo acontecimento mais evocado pelos inquiridos portugueses (79,7%; M=6,4), sendo o seu impacto considerado muito positivo. Tratando-se de um acontecimento bastante remoto, a sua elevada saliência deve-se ao facto de este ser constantemente reatualizado nos manuais escolares e nos *media*, onde é apresentado como o momento mais 'glorioso' da história nacional⁹.

Os acontecimentos relativos ao colonialismo e ao processo de descolonização assumem também um papel central nas evocações dos participantes portugueses. Contrariamente aos descobrimientos, cujo impacto na história nacional é considerado consensualmente positivo, o colonialismo (16,1%; M=2,18) suscita emoções negativas, sendo a Guerra Colonial (10,2%; M=1,27) considerada o acontecimento mais negativo da história de Portugal. Por seu turno, a 'descolonização' afigura-se como o acontecimento mais polémico, uma vez que as opiniões sobre a sua valência cobrem todo o espectro da escala, desde as mais positivas às mais negativas, o que dá origem a uma média de impacto que pouco se distânciava do ponto neutro da escala (16,1%; M=3,53).

Assim a Guerra, que os portugueses designam como Guerra Colonial e os guineenses designam de Guerra da Libertação, foi mencionada por 44,25% dos guineenses e por 10,2% dos portugueses. Enquanto para os portugueses este acontecimento é considerado o mais negativo da história nacional, suscitando *revolta* e *tristeza*, no seio dos guineenses verifica-se uma mistura de emoções e globalmente consideram ter tido um impacto positivo na história nacional.

⁹ Sobre a importância que os jovens portugueses conferem à história nacional, ver por exemplo: Miranda, 2002.

Tabela 2 – História da Guiné-Bissau: as personalidades mais referidas

PERSONALIDADES	%	IMPACTO
Amílcar Cabral	89,08	6,19
Nino Vieira	85,63	2,80
Kumba Ialá	39,08	2,28
Luís Cabral	35,63	5,25
Ansumane Mané	29,31	2,40
Titina Silá	28,74	6,51
Henrique Rosa	23,56	6,54
Carlos Gomes Júnior	18,97	6,41
D. Setfímio Ferrazeta	12,07	6,86
Domingos Ramos	10,34	6,06

Nota: % = percentagem de evocação espontânea. Escala de impacto: 1= muito negativo; 7 = muito positivo.

Tal como se verificou em relação aos acontecimentos, as dez personalidades mais referidas pelos jovens guineenses estão associadas, por um lado, à luta pela libertação nacional (Amílcar Cabral, João Bernardo Vieira, Luís Cabral, Ansumane Mané, Titina Silá e Domingos Ramos) e/ou à situação política das últimas duas décadas (Nino Vieira, Ansumane Mané, Kumba Ialá, Henrique Rosa, Carlos Gomes Júnior).

Amílcar Cabral ocupa o primeiro lugar na lista das personalidades consideradas mais importantes na história da Guiné-Bissau, sendo o seu impacto considerado muito positivo (89,08%; M=6,19), suscitando nos inquiridos sentimentos de *admiração*, *simpatia* e *orgulho*. Este eterno rosto da luta pela libertação da Guiné e Cabo Verde é admirado pelos jovens de ambos os países¹⁰.

Quando se fala de Cabral é com um misto de alegria, saudosismo e tristeza pela personalidade que se perdeu e pelo assassinio que foi cometido no dia 10 de Janeiro de 1973, alguns meses antes da proclamação da independência pela qual ele tanto ansiava. As circunstâncias da sua morte ainda hoje continuam por esclarecer.

Muitos guineenses consideram que, se Amílcar Cabral não tivesse sido assassinado, a Guiné-Bissau teria tido um rumo completamente distinto do que tem

¹⁰ Os resultados obtidos em Cabo Verde foram muito semelhantes, já que Amílcar Cabral foi também a personalidade considerada mais referida (90,08%; M=6,90). Tal como os guineenses, também os cabo-verdianos referiram a Morte de Amílcar (25,62%; M=2,19) como um importante acontecimento nacional (Cf: Cabecinhas e Évora, 2008).

presentemente. Porque Cabral era um homem de visão, um homem cuja inteligência e competências seriam usadas para o pleno desenvolvimento do país, tendo como base a união entre os povos e a dignidade de cada ser humano¹¹. Esta ideia, difundida através de rádios durante as comemorações do nascimento e morte de Amílcar Cabral, foi mencionada nas diversas entrevistas exploratórias efectuadas junto de guineenses de várias faixas etárias.

Nino Vieira, actual presidente da República, é referido por 85,63% dos inquiridos, sendo o seu impacto considerado negativo (M=2,8). Seguem-se Kumba Ialá (39,08%; M=2,28), Luís Cabral (35,63%; M=5,25) e Ansumane Mané (29,31%, M=2,4). À excepção de Luís Cabral, estas personalidades são associadas a emoções negativas. Nino Vieira foi o presidente da República que mais tempo permaneceu no poder. Assumiu a presidência depois do golpe de 1980 e só em 1999 abandonou o cargo devido ao conflito político-militar. Apesar de ter dado um passo fulcral na democratização do país com a legitimação de outros partidos políticos e com as leis de liberdade de imprensa, o seu mandato foi marcado por acusações de censuras aos órgãos de Comunicação Social e de violações de Direitos Humanos. Em 2005 concorre e ganha as eleições presidenciais voltando, assim, ao comando da Nação.

Kumba Ialá, eleito presidente da República depois do exílio de Nino Vieira, também foi deposto através de um golpe militar. Já o Brigadeiro Ansumane Mané foi o principal responsável pelo desencadear do conflito de 1998. Depois da Guerra, o país foi controlado pelos militares até à instalação de um governo de unidade nacional que conduziria às eleições legislativas e presidenciais. Viria a morrer dois anos depois durante um pequeno tiroteio com as forças oficiais em que, alegadamente, tentava levar avante um golpe.

As restantes personalidades que integram os dez mais escolhidos suscitaram sentimentos de *orgulho*, *alegria* e *admiração* por parte dos inquiridos. Todos foram considerados como pessoas cujo impacto na história foi muito positivo. À semelhança do que se verificou em Portugal e Cabo Verde, da lista das 10 personalidades consta apenas uma mulher: Titina Silá, combatente da luta de libertação nacional. O dia da sua morte, 30 de Janeiro de 1973, tornou-se o ‘Dia Nacional da Mulher guineense’, em homenagem às heroínas da Luta de Libertação Nacional¹².

¹¹ Esta ideia que podemos constatar nas entrevistas exploratórias, é expressa de forma clara no testemunho de Manecas Santos no documentário de Diana Andringa e Flora Gomes: ‘Cabral estava muito acima de qualquer um de nós em termos intelectuais... eu penso que com a perda de Cabral nós perdemos um dos elementos essenciais da luta e do desenvolvimento da Guiné. O cérebro capaz de conceptualizar a coisa. Cabral não teve substituto à altura. Acho que não podia ter. E perdemos todos. Perdeu a Guiné, perdeu Cabo Verde e perdeu o mundo de um modo geral’.

¹² Das 45 personalidades referidas, para além de Titina Silá, foram mencionadas mais cinco mulheres, mas com percentagens de evocação muito baixas: Adiato Nandigna (actual Ministra da Cultura), Maria do Céu Silva Monteiro (actual Presidente do Supremo Tribunal de Justiça da Guiné-Bissau), Odete Semedo (escritora e poetisa), Francisca Pereira (ex-combatente da luta de libertação nacional, tendo assumido vários cargos desde então) e a Rainha Pampa. Curiosamente, a Rainha Pampa é a única personalidade guineense anterior ao século XX a ser referida: trata-se de uma das primeiras mulheres do movimento de resistência nas ilhas

Paralelamente ao que se verificou em relação aos acontecimentos nacionais, podemos constatar algumas convergências nos dois países no que concerne ao tipo de personalidades consideradas mais importantes na história nacional, mas neste caso as divergências ganham maior destaque.

Os inquiridos portugueses colocam no topo das personalidades nacionais um *ditador*: António Oliveira Salazar (77,1%; M=2,25). No caso dos portugueses, Salazar é a única personalidade colocada no *Top 10* cujo impacto na história nacional foi considerado negativo, sendo atribuído às restantes personalidades um impacto positivo. No caso dos guineenses, surgem no *Top 10* três personalidades com tonalidade emocional claramente negativa.

Os políticos estão em maioria nas listagens dos dois países. Em Portugal, para além dos políticos, surgem em lugar de destaque pessoas ligadas às artes (Camões, Fernando Pessoa, Amália Rodrigues), navegadores (Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral) e futebolistas (Eusébio, Luís Figo). Já na Guiné foram mencionados quase exclusivamente políticos e pessoas ligadas à luta pela independência¹³. A única exceção no *Top 10* foi a presença do Bispo Dom Settimio Ferrazeta, que, apesar de não ser político, teve um papel considerado preponderante na situação política guineense, sendo-lhe atribuído um impacto muito positivo pelo papel desempenhado na pacificação da Guiné depois do conflito de ‘7 de Junho de 1998’, suscitando nos inquiridos emoções muito positivas: *admiração* e *alegria*. Isto demonstra que, neste momento, o mais marcante na mente dos participantes são os aspectos relativos às guerras e à instabilidade política; trata-se de história vivida com grande intensidade emocional.

3. Representações da colonização e relações pós-coloniais

Nós desejamos na nossa terra que cada português, amanhã, se sinta em sua casa. Nós queremos fazer uma Pátria livre, onde cada homem, qualquer que seja a sua nacionalidade, se sinta como um homem digno...

Amílcar Cabral (1966)

Vamos agora apresentar alguns dos resultados do segundo estudo realizado em ambos os países. Ao contrário do que se verificou no estudo precedente, em que os participantes referiram espontaneamente os acontecimentos que

de Bijagós, no século XIX. Sobre a luta das mulheres guineenses contra o colonialismo, ver por exemplo: Domingues, 2000; Kimble, 1981; Urdang, 1975).

¹³ As únicas personalidades ligadas à cultura que foram mencionadas pelos inquiridos guineenses foram o poeta e cantor José Carlos Swartz, o cineasta Flora Gomes e a escritora/poetisa Odete Semedo. A Guiné-Bissau é um país de fortes tradições culturais, onde imperam várias vertentes resultantes da sua diversidade étnica (Nóbrega, 2003).

consideravam mais importantes na história do seu país, neste estudo os participantes foram confrontados com uma série de questões fechadas sobre as suas percepções face à colonização e as suas atitudes relativamente às relações pós-coloniais. As questões foram adaptadas da Escala de Representações e Atitudes face à Colonização desenvolvida por Licata e Klein (2007), escala essa que foi pré-testada previamente junto de estudantes portugueses e guineenses. Por limitações de espaço apresentaremos aqui apenas os resultados referentes a alguns dos itens da referida escala. Os participantes deveriam indicar o seu posicionamento face a cada um dos itens, através de uma escala de sete pontos (1=discordo totalmente; 7=concordo totalmente).

Participaram neste estudo 212 estudantes universitários, 106 guineenses (27 do sexo feminino e 79 do sexo masculino; idade média = 24 anos) e 106 portugueses (55 do sexo feminino e 51 do sexo masculino; idade média = 20 anos).

Tabela 3 – Atitudes face à colonização e relações pós-coloniais

Até que ponto concorda com as seguintes afirmações?	Guiné	Portugal
A colonização, seja qual for a circunstância, é sempre uma coisa má.	4,06* (2,59)	3,41 (1,55)
Não podemos julgar os colonizadores com base nos valores de hoje.	3,92* (2,35)	5,02 (1,52)
Os países colonizadores ainda hoje beneficiam das suas acções coloniais.	4,79 (1,31)	4,35 (1,32)
Em geral, os países colonizadores tiveram boas acções para com os colonizados.	2,75 (2,06)	3,19 (1,29)
A situação das ex-colónias era melhor durante o período colonial do que é agora.	3,32 (2,23)	4,00* (1,39)
Os Governos europeus deviam pedir desculpas publicamente pela colonização.	5,82 (1,90)	3,49 (1,74)
Os Governos europeus deviam oferecer compensações às suas antigas colónias.	6,33 (1,48)	3,86* (1,70)
A colonização criou laços de amizade entre os países europeus e as suas ex-colónias.	5,29 (2,13)	4,38 (1,27)

Escala de opinião: 1=discordo totalmente; 7=concordo totalmente. Os valores indicam a média de resposta e o desvio-padrão (entre parêntesis). Itens assinalados com um asterisco* não diferem significativamente do ponto neutro da escala.

Para cada um dos itens da escala foram efectuados testes de comparação de médias para amostras independentes, de modo a averiguar a existência ou não de diferenças estatisticamente significativas nas opiniões dos jovens guineenses e portugueses que participaram neste estudo. Verificaram-se diferenças estatisticamente significativas em relação a todos os itens ($p < 0.05$), com a excepção dos itens 3 e 4, onde se observaram diferenças tendencialmente significativas ($p < 0.10$).

Para cada uma das amostras foram ainda efectuados testes de comparação de cada item com o ponto médio da escala (neste caso = 4) para averiguar até que ponto a opinião dos inquiridos diferia ou não do ponto neutro. Os casos em que a média de resposta não diferiu significativamente do ponto neutro da escala estão assinalados com um asterisco na Tabela 3.

O primeiro item da escala visa medir a atitude geral em relação à colonização enquanto o segundo mede a relativização da colonização. Em relação ao primeiro item – *A colonização, seja qual for a circunstância, é sempre uma coisa má* –, a média de resposta dos guineenses ($M = 4,06$) não difere significativamente do ponto neutro da escala, o que se deve à grande divergência de opinião no seio dos guineenses, como se pode constatar pelo elevado valor do desvio-padrão ($SD = 2,59$). Em contrapartida, em média os portugueses discordaram da afirmação ($M = 3,41$).

Em relação ao segundo item – *Não podemos julgar os colonizadores com base nos valores de hoje* –, mais uma vez se observa uma grande divergência de opiniões dentro do grupo dos guineenses, o que se traduz numa média que não difere do ponto neutro ($M = 3,92$; $SD = 2,35$). Por seu turno, os portugueses manifestaram concordância com a afirmação ($M = 5,02$; $SD = 1,52$). Assim, nos guineenses verifica-se uma grande variabilidade de opiniões, indicando que o assunto não é consensual dentro do grupo, enquanto os portugueses em ambos os casos relativizam a colonização: de um modo geral manifestam o seu desacordo face à afirmação de que a colonização é ‘sempre uma coisa má’ e concordam claramente que ‘não podemos julgar os colonizadores com base nos valores de hoje’. Este padrão de resposta é claramente defensivo, de modo a proteger a auto-estima nacional.

Nos dois itens seguintes, as respostas dos guineenses e dos portugueses vão na mesma direcção. Ambos os grupos concordam que ‘*os países colonizadores ainda hoje beneficiam das suas acções coloniais*’, embora o nível de acordo com esta afirmação seja maior entre os guineenses ($M=4,79$) do que entre os portugueses ($M=4,35$), o que se traduz numa diferença tendencialmente significativa entre os grupos ($p < 0,090$). Ambos os grupos manifestaram o seu desacordo com a afirmação ‘*em geral, os países colonizadores tiveram boas acções para com os colonizados*’, embora o nível de desacordo com esta afirmação seja maior entre os guineenses ($M=2,75$) do que entre os portugueses ($M=3,19$), o que se traduz numa diferença tendencialmente significativa entre

os grupos ($p < 0,068$). Assim, em relação a estes dois itens são as respostas dos portugueses que mais se aproximam do ponto neutro, enquanto os guineenses manifestam claramente posições a favor ou contra.

Relativamente a compensações morais ou financeiras, as opiniões de guineenses e portugueses diferem claramente ($p < 0,001$). Os guineenses consideram que os governos europeus deviam pedir desculpas publicamente pela colonização ($M=5,82$) e deviam oferecer compensações financeiras às suas ex-colónias ($M=6,33$). Já os portugueses tendem a discordar de ambas as medidas, especialmente com a primeira ($M=3,49$).

Por último, os guineenses concordam que *'a colonização criou laços de amizade entre os países europeus e as suas ex-colónias'* (embora se verifique alguma divergência de opiniões no seio do grupo, a média é claramente positiva: $M=5,29$; $SD=2,35$). Já os portugueses parecem estar mais reticentes, uma vez que a resposta a este item se aproxima do ponto neutro ($M=4,38$; $SD=1,27$).

Na última parte do questionário foram colocadas questões sobre os níveis de identificação do participante com diversos grupos. Dado o carácter comparativo desta pesquisa, foram medidos os níveis de identificação não só com os grupos de pertença dos participantes, mas também com outros grupos de comparação considerados relevantes no âmbito deste estudo.

Os níveis de identificação foram medidos através de escalas fechadas de sete pontos: para cada grupo o inquirido deveria indicar em que medida se sentia identificado ou não (1=nada identificado; 7=muito identificado). Em cada país foram medidos os níveis de identificação nacional, supra-nacional, étnica e linguística. Vamos referir apenas os dados relativos à identificação nacional.

Ambos os grupos manifestam elevados níveis de identificação com o seu próprio grupo nacional: guineenses ($M=6,55$) e portugueses ($M=5,98$). No entanto, verifica-se uma assimetria no padrão de identificação com o exogrupo: em média os guineenses identificam-se mais com os portugueses ($M=3,19$) do que os portugueses com os guineenses ($M=2,51$). Estes dados poderão ser explicados à luz do processo de colonização, baseado numa relação profundamente assimétrica entre colonizador e colonizados, que pressuponha maior ligação dos colonizados ao país colonizador do que o contrário¹⁴.

Confrontando os dados dos níveis de identificação com os relativos às atitudes face à colonização, verificamos que apesar de a colonização ser encarada de forma mais negativa pelos guineenses do que pelos portugueses, os guineenses tendem a considerar que *'a colonização criou laços de amizade entre os países europeus e as suas ex-colónias'*, aspecto relativamente ao qual os portugueses

¹⁴ Tal é bem visível nos manuais escolares durante o período colonial: os estudantes no 'Ultramar' deveriam aprender a geografia e a história de Portugal, mas não era exigido aos estudantes na metrópole o conhecimento, em igual nível de profundidade, da geografia das colónias, sendo a história e tradições culturais completamente descuradas.

parecem estar mais reticentes. Pensamos que esta abertura da parte dos guineenses poderá dever-se a uma herança do pensamento de Amílcar Cabral, que sempre alertou para o facto de a luta ser contra o colonialismo português e não contra o povo português. No início do documentário *As duas faces da Guerra*, Diana Andringa recorda a surpresa que sentiu na sua primeira visita à Guiné: ‘a primeira surpresa foi a inexistência de ódio, onze anos de guerra, milhares de mortos, centenas de presos depois, o que me repetiam era uma frase de Amílcar Cabral *não lutamos contra o povo português, mas contra o colonialismo*’.

Como referimos na introdução deste trabalho, frequentemente as memórias de conflitos passados constituem um entrave ao diálogo entre grupos e comprometem as suas relações futuras. A boa gestão das memórias colectivas constitui um elemento crucial para o sucesso dos processos de reconciliação e para a possibilidade de um verdadeiro diálogo entre grupos. Neste caso, uma boa gestão das memórias da colonização pressupõe uma atenção em pé de igualdade para ambas as ‘faces’ desta complexa questão. O trabalho sobre estas memórias ‘comuns’, mas com significados tão desiguais, é fundamental para as relações pós-coloniais entre guineenses e portugueses, tanto no plano das relações internacionais, mas também nas vivências quotidianas da diáspora portuguesa na Guiné e da diáspora guineense em Portugal.

Referências bibliográficas

- Amâncio, L. (1998). Sexismo e Racismo – Dois exemplos de exclusão do ‘Outro’. In H. G. de Araújo: M. Santos, e P. C. Seixas (coords.). *Nós e os Outros: A exclusão social em Portugal e na Europa* (pp. 79-88). Porto: S.P.A.E.
- Andringa, D. & Gomes, F. (2007). *As Duas Faces da Guerra*. LxFilmes.
- Baptista, M. M. (2006). A Lusofonia não é um jardim. Ou da necessidade de ‘perder o medo às realidades e aos mosquitos’. In Martins, M., Sousa, H., & Cabecinhas, R. (eds.). *Comunicação e Lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras.
- Bull, B. P. (1989). *O Crioulo da Guiné-Bissau – Filosofia e sabedoria*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Cabecinhas, R. (2007). *Preto e Branco: A naturalização da discriminação racial*. Porto: Campo das Letras.
- Cabecinhas, R. & Amâncio, L. (2003). A naturalização da diferença: Representações sobre *raça e grupo étnico*. Actas da III Jornada Internacional sobre Representações Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Maison des Sciences de l’Homme. [<https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/1598>].
- Cabecinhas, R., & Évora, S. L. (2008). Visões do mundo e da nação: jovens cabo-verdianos face à história. In Martins, M. & Pinto, M. (orgs.) *Comunicação e Cidadania. Actas do 5.º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação*. Universidade do Minho, Braga. [<http://lasics.uminho.pt/ojs/index.php/5sopcom>]

- Cabecinhas, R., Lima, M., & Chaves, A. (2006). Identidades nacionais e memória social: hegemonia e polémica nas representações sociais da história (pp. 67-92). In J. Miranda & M. I. João (eds.) *Identidades Nacionais em Debate*. Oeiras: Celta. [<http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/6165>].
- Cabral, A. (1960). Memorandum enviado ao Governo Português pelo PAIGC. Arquivo Amílcar Cabral, Fundação Mário Soares. [<http://www.fmsoares.pt>]
- Cabral, A. (1966). Alocução aos microfones da emissora 'A voz da liberdade', emissão de 2 de Julho de 1966. Arquivo Amílcar Cabral, Fundação Mário Soares. [<http://www.fmsoares.pt>]
- Cunha, L. (2006). *Memória Social em Campo Maior: Usos e Percursos da Fronteira*. Lisboa: Dom Quixote.
- Deschamps, J.-C. (1982). Social identity and relations of power between groups. In H. Tajfel (ed.). *Social Identity and Intergroup Relations* (pp. 85-98). Cambridge: Cambridge University Press.
- Doise, W. (1982). *L'Explication en psychologie sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Domingues, M. M. (2000). *Estratégias Femininas entre as Bideiras de Bissau*. Tese de Doutoramento em Antropologia Social. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Évora, S. L. & Sousa, H. (2008). O mapa político e a liberdade de imprensa na Guiné-Bissau (pp. 79-92). *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona 2007*. Porto: Campo das Letras.
- Governo da República da Guiné-Bissau (2008). History. [<http://www.republica-da-guineebissau.org>]; consultado a 30 de Abril de 2008.
- Governo da República Portuguesa (2008). História. [<http://www.portugal.gov.pt>]; consultado a 30 de Abril de 2008.
- Halbwachs, M. (1925/1994). *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Halbwachs, M. (1950/1997). *La Mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
- Kimble, J. (1981). 'The Struggle within the Struggle'. *Feminist Review*, 8, 107-111.
- Koudawo, F. (2001). *Cabo Verde e Guiné-Bissau – Da democracia revolucionária à democracia liberal*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- Laszlo, J. (2003). History, identity and narratives. In J. Laszlo & W. Wagner (eds.), *Theories and Controversies in Societal Psychology* (pp. 180-192). Budapest: New Mandate Publishers.
- Licata, L., & Klein, O. (2007). A scale of representations and attitudes towards colonization. Manuscrito não publicado, Bruxelas.
- Licata, L., Klein, O., & Gely, R. (2007). Mémoire des conflits, conflits de mémoires : Une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans le processus de réconciliation intergroupe. *Social Science Information*, 46(4), 563-589.
- Liu, J. H., & Hilton, D. (2005). How the past weighs on the present: Towards a social psychology of histories. *British Journal of Social Psychology*, 44, 537-556.
- Liu, J. H., Paez, D., Slawuta, P., Cabecinhas, R., Techio, E., Kokdemir, D., Sen, R., Vincze, O., Muluk, H., Wang, F., Yat-sen, S., Zlobina, A. (2008). Representing World History in the 21st Century: The impact of 9-11, the Iraq War, and the Nation State on Dynamics of Collective Remembering. *Journal of Cross-Cultural Psychology* (no prelo).
- Martins, M., Sousa, H., & Cabecinhas, R. (eds.). *Comunicação e Lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras.
- Miranda, J. C. (2002). *A Identidade Nacional. Do mito ao sentido estratégico*. Oeiras: Celta.

- Moscovici, S. (1998). The history and actuality of social representations. In U. Flick (ed.). *The Psychology of the Social* (pp. 209-247). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nóbrega, A. (2003) *A Luta pelo Poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Universidade Técnica de Lisboa.
- Paez, D., Liu, J. H., Techio, E., Slawuta, P., Zlobina, A., & Cabecinhas, R. (2008). 'Remembering' World War II and Willingness to Fight: Socio-Cultural Factors in the Social Representation of Historical Warfare across 22 Societies. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 39, 373-380.
- Sangreman, C., Sousa Jr., F., Zeverino, G. & Barros, M. (2006). *A Evolução Política Recente na Guiné-Bissau*. Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão.
- Santos, B. S. (2001). Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In M. I. Ramalho & A. Sousa Ribeiro (orgs.) *Entre Ser e Estar: raízes, percursos e discursos de identidade*, pp. 23-113. Porto: Afrontamento.
- Sobral, J. M. (2006). Memória e identidade nacional: considerações de carácter geral e o caso português. In Silva, M. C. (org.) *Nação e Estado: Entre o Global e o Local*. Porto: Afrontamento.
- Sousa, H. (2006). A Mobilização do Conceito de Lusofonia. O caso dos canais internacionais da RTP. In Martins, M., Sousa, H. & Cabecinhas, R. (eds.). *Comunicação e Lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras.
- Tajfel, H. (1981/1983). *Grupos Humanos e Categorias Sociais* (Vols. 1 e 2). Lisboa: Livros Horizonte.
- Urdang, S. (1975). Fighting Two Colonialisms: The Women's Struggle in Guinea-Bissau. *African Studies Review*, 18, 29-34.

**PARTE III | MODOS
DE REPRESENTAÇÃO
E FORMAS DE PERTENÇA**

¿Qué es un lugar? Reflexiones antropológicas sobre lo cercano y lo remoto

Ramon Sarró*

Sumario: Aun en tiempos “globalizados”, como son los de hoy, vivir en el mundo significa vivir en un lugar concreto, significativo, domesticado. En este trabajo analizaremos antropológicamente la forma como las personas en movimiento construyen los lugares en que habitan, los conflictos a que esta producción de lugares puede conducir y los desafíos teóricos frente a la comunicación intercultural.

Palabras clave: Lugar, territorio, representaciones sociales

La vraie vie est ailleurs.

Rimbaud

¡Databo domboleeee!

(¡Europea está leeeeejos!’, frase,
con ideófono, oída a un campesino
de la etnia baga de Guinea Conakry)

Tal vez una de las características principales del ser humano como animal dotado de cultura es que el mundo que habita, a diferencia del mundo que habitan otros seres vivos, es un mundo construido, un *kosmos*, esto es, un espacio *cosméticamente* transformado gracias a un entretrejido de significados y acciones compartidas que lo tornan habitable. El espacio que nos envuelve es como un monstruo amenazante que sólo comienza a ser domesticado cuando somos capaces, en primer lugar, de otorgarle un nombre. Es a través del lenguaje como el espacio inarticulado se torna horizonte humano, como el

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

desierto se torna ciudad (véanse algunos ejemplos sobre esta capacidad del lenguaje en Sopher 1978, Basso 1988). Mis colegas etnógrafos estarán de acuerdo en que tal vez una de las experiencias etnográficas más interesantes que compartimos sea la paulatina familiarización con la forma como el espacio es nombrado en las culturas que decidimos adoptar como la nuestra durante nuestros ‘trabajos de campo’. En mi caso, cuando vivía en Guinea (Conakry), no dejaba de sorprenderme la precisión con la que los bagas, la etnia entre quienes viví, nombraban el espacio para situarse en él en zonas donde no había casas ni gente: ‘Si, estando en la aldea de Mare, quieres llegar a la aldea de Katakó, vas hacia Bakia, giras a la derecha, caminas hasta llegar a Ratoma y allí giras a la izquierda’. Pero ¿qué son Bakia o Ratoma? ¿árboles? ¿cruces de caminos? ¿tumbas? Exactamente ¿a *qué* llamaban ellos Bakia, o Ratoma? Bakia y Ratoma no eran objetos identificables, sino configuraciones de varios elementos del paisaje que los tornaban en *lugares* que, de no tener nombre, en poco ayudarían a los bagas a situarse y a hablar del mundo en que vivían. Si no hubiera lugares identificables, no habría posibilidad de ir de Mare a Katakó, ni tampoco habría territorio ni historia baga, pues la historia estaba indefectiblemente unida a cada uno de los lugares y de sus, a veces, insondables nombres – nombres que, como ruinas invisibles, testimonian una historia y unos esfuerzos culturales por hacer de los inhóspitos manglares de la costa atlántica africana un lugar amable, habitable y enunciable.¹

Sin embargo, al ser humano no le basta con fabricarse un mundo, no le basta con nombrar los lugares, tiene además que ser capaz de *imaginarse* el mundo en el que vive. Vivir en un lugar es siempre una fusión de imaginación y de biología. Uno de los retos de la disciplina antropológica es, precisamente, aprehender, fenomenológicamente, los significados de los lugares en que viven las personas, la fusión entre la imaginación geográfica y la ‘nuda vida’, para recurrir al reciente, pero ya clásico, concepto de Agamben (Agamben 1998). Por ejemplo, recientemente se oye muy a menudo en Portugal decir que, según encuestas sociológicas, los jóvenes emigrantes de origen africano se identifican más con ‘África’ que con ‘Portugal’.² Mucha gente trata los resultados

¹ Por supuesto, el lenguaje no tiene el monopolio de la *topogénesis*. La religión suele ser otro elemento fundamental en la creación de lugar, como no se ha cansado de repetir la fenomenología de la religión así como un reciente cuerpo de antropólogos sociales (cf. Mapril 2008 sobre el sacrificio musulmán como forma de domesticar el espacio migratorio; sobre la religión y el lugar más en general, véase Knott 2005). También el arte, e incluso los anuncios publicitarios, colaboran en la creación de un sentido del lugar. Es precisamente muy interesante el debate que se dio a fines de la década de los setenta entre los dos grandes geógrafos Yu-Fi Tuan y David Sopher. Contra Tuan (1977), quien proponía que los americanos viven en un mundo sin ligazón (*attachment*) al lugar pero con un gran sentido de espacio, Sopher (1978) argumentó que los grandes iconos (como la M dorada de MacDonalds etc.), típicos del paisaje norteamericano, son de hecho generadores de un auténtico sentimiento de lugar, no sólo de espacio. Traté de este debate en un trabajo anterior, nunca publicado (Sarró 1989).

² Las encuestas sociológicas que así lo muestran fueron realizadas por el sociólogo Fernando Luís Machado, y divulgadas en el diario Público el 29-09-2004. Véase <http://www.acime.gov.pt/modules.php?name=News&file=article&sid=584>

de las encuestas que así lo desvelan con cierta ironía o preocupación: ¿cómo es posible que se identifiquen con África estos jóvenes que nunca han estado allí, que no conocen África, que no han nacido en África? En mi opinión, esta inquietud demuestra una falta de sensibilidad etnográfica y una proyección de los significados del entrevistador sobre el entrevistado. Lo que el etnógrafo debería hacer, en mi óptica, no es invocar significados objetivos de la palabra “África” en su diccionario enciclopédico, sino intentar entender *qué* quieren decir con África los muchachos y muchachas del barrio de Couva de Amora, por ejemplo, que afirman ser ‘africanos’ (Vaz 2007). ‘África’, como ha argumentado el antropólogo Jean-Loup Amselle (2001), no tiene significado en sí; es más bien un *signifiant flottant* de los que nos hablaba Lévi-Strauss, que con el mismo derecho puede resemantizar un habitante de Amadora (Lisboa) como uno de Harlem o de la República del Congo. Asimismo, cuando en una Iglesia cristiana de origen africano el pastor afirma que ‘esto es África, Europa acaba en el umbral [del templo]’, como he oído alguna vez decir en cultos africanos, no tenemos que entender que esta persona piense que está en África, o que piense que por arte milagrosa aquel recinto se haya convertido en territorio africano. Es evidente que tanto para el pastor como para sus fieles, el templo está en Europa, más concretamente en un miserable barrio de una zona periférica y pobre de una ciudad que no trata a los inmigrantes de forma particularmente amable.

Es una metáfora, concedido. Pero ¿qué es una metáfora, sino un medio de transporte para situar al oyente en otro mundo, con otros referentes y otros significados, diferente a aquél en que *físicamente* se encuentra? En cierta forma, también cuando el padre o pastor portugués dice de su iglesia o templo que ‘esta es la casa del Señor’ está hablando metafóricamente. Muchos creyentes lo negarán, afirmando que la Iglesia no es ‘COMO SI’ fuera la casa del Señor, sino que ‘ES’, efectivamente, la casa del Señor. En contexto religioso, las metáforas son particularmente performativas, y es precisamente en el ritual, como nos ha enseñado una vasta literatura antropológica (Turner 1974, Fernandez 1977, Smith 1980, 1987, entre otros), donde se funde el COMO SI con el ES, donde el mundo deja de ser conjugado en subjuntivo para pasar a serlo en modo indicativo. Para el creyente, la Iglesia *es* el cuerpo de Cristo y *es* la casa del Señor: el ritual, por así decirlo, invalida la metáfora. Quien sabe si, con el mismo vigor, mis amigos africanos se opondrían a que yo dijera que la afirmación del pastor de que su templo *es* África es una metáfora. Tal vez ellos no lo vivan como metáfora, sino como metonimia, como una indicación de que aquel lugar es parte efectiva del continente (o, por lo menos, del contenido) africano. En cualquier caso, a la espera de que puedan realizarse investigaciones más precisas y controladas sobre estos usos metafóricas de conceptos geográficos en contexto ritual, la afirmación del pastor sirve para hacernos reflexionar sobre la forma como los inmigrantes intentan domesticar el espa-

cio en el que viven, imponiéndole unos significados y unas referencias que les permiten tornar en amable un lugar inhóspito – aunque sea metafóricamente. La fusión entre imaginación y vivencia espacial es muy relevante en una obra colectiva sobre la comunicación intercultural. Precisamente uno de los padres del estudio sobre la comunicación intercultural, Edward T. Hall, nos mostró en su libro *La dimensión oculta* la forma como la cultura determina la relación entre el individuo y el espacio (Hall 1967). En algunas culturas, nos demostró Hall, las personas se aproximan mucho para hablarse unas con otras, mientras que en otras la proximidad física genera gran incomodidad. Pero los conflictos en relación a los usos del espacio pueden ir mucho más allá de la mera incomodidad por la proximidad física. También la construcción cosmológica y cosmológica de lugares, a la que me refería al inicio de este trabajo, suele generar conflictos sobre los significados de los lugares así contruidos. Podría ofrecer muchos ejemplos, pero me limitaré a recordar un día de invierno en el Rossio. Desde hace varios años, esta céntrica plaza de Lisboa se ha convertido en el lugar de encuentro de la comunidad bissau-guineana, mayormente musulmana. Hace unos años me encontraba con amigos míos de esa nacionalidad en esa plaza, tomando un café, a principios de diciembre. De repente, por un comentario de uno de ellos, comprendí que el lugar en el que estábamos, y que cotidianamente ellos viven como *su* lugar en la ciudad cosmopolita, se había tornado un lugar antipático: estaba lleno de símbolos de Navidad, de luces, de cruces, de estrellas, de Santa Clauses, y sobre todo de un paisaje musical, compuesto de villancicos e himnos católicos, altamente agresivo para una sensibilidad musulmana. Mis interlocutores aguantaban la presión del paisaje estoicamente, pero con explícito desagrado (de hecho, compartido por mí, pues debo reconocer que tengo poca paciencia para la estética kitch navideña).

‘Bueno, tal vez sea desconsiderado para con ellos, pero era Navidad, y Lisboa es tierra cristiana’, pensarán muchos de mis lectores, para justificar el que, por lo menos durante unas semanas (cada año más largas), los inmigrantes musulmanes tengan que aguantarse y resistir esta violencia simbólica. Pero en rigor la tierra no tiene religión. Lisboa no es cristiana, como Calcuta no es budista ni África es animista: la religión la tienen los habitantes. La forma como esencializamos los territorios y les atribuimos una religión (y una lengua, y un pueblo, y hasta un *volksgeist*), como si tuvieran una personalidad propia, es una forma de utilizar el pensamiento simbólico para crear lugares concretos, lugares definidos y controlados cognitivamente y políticamente. En mi Catalunya natal, hace unos años, la esposa del entonces presidente del gobierno local cometió la imprudencia de afirmar que si se continuaban a construir mezquitas en Catalunya, acabaríamos por tener más mezquitas que iglesias románicas, un elemento identificador de la tierra (cristiana) catalana. A la mujer le parecía que el lugar catalán perdería su identidad si perdía sus iconos religio-

No pretendo ser relativista y afirmar que a cada cultura le corresponde una forma de pensar el espacio, o de estar en él. De hecho, si en algo podemos basar el universalismo es precisamente en que todos los seres humanos tenemos unos esquemas orientativos comunes que nos permiten clasificar el mundo sensorial según la derecha y la izquierda, delante y atrás, arriba y abajo (podríamos añadir a los vivos y a los muertos para obtener la cuaternidad heideggeriana, pero precisamente de la universalidad de esta división tan clara entre vivos y muertos no estoy nada seguro). El tema ha sido tratado por inúmeros geógrafos y especialistas del simbolismo (véase, a título de ejemplos, Tuan 1974 y Knott 2005). Pero de aquí a afirmar que todo pueblo piense el territorio de forma similar hay un gran salto. Tras varios años de investigación entre los bagas de Guinea, todavía no sé muy bien qué les está pasando por la cabeza cuando ellos hablan del *Dabaka*, expresión que traducen al francés como *le pays baga*, pero que ni es un ‘país’ ni me parece que ni siquiera sea un territorio en nuestra acepción del término. Tampoco sé, por supuesto, qué tienen ellos en mientes cuando hablan de *Databo*, concepto que traducen como ‘Europa’ – ciertamente no lo mismo que yo.

El esquematismo corporal va bien para entender el universalismo del espacio vivido por los sentidos, pero fuera de éste existen espacios que sólo el intelecto conoce, de los que no tenemos experiencia sensorial directa. Pongamos, como ejemplos, Portugal o Europa. Los portugueses no conocen la espacialidad de Portugal o de Europa porque sean portugueses o europeos, sino porque desde sus días escolares la llevan grabada en su memoria icónica, y esa imagen les permite situarse en el mundo de una forma determinada: la forma portuguesa (o europea) de estar en el mundo. Pongamos ahora otro ejemplo: Etiopía. ¿Qué sabemos nosotros de Etiopía? ¿Conocemos su forma? ¿Con qué países tiene fronteras? ¿Tiene costa en el Océano Índico, en el Mar Rojo, en ambos, o en ninguno? Posiblemente pocos lectores (portugueses o europeos) serán capaces de responder inmediatamente a estas preguntas. Etiopía queda muy lejos de su experiencia inmediata. ¿Quiere esto decir, por lo tanto, que Etiopía es un lugar remoto? Rotundamente no. Todos sabemos que Etiopía, por poco clara que esté su imagen en nuestra mente, está en África, y la imagen de África la conservamos todos: es aquella especie de estalactita que empieza en Marruecos y que tiene un cuerno a la derecha en el que, me parece recordar, se sitúa el país del que hablamos. Si queremos saber más cosas sobre Etiopía vamos al Atlas que tenemos todos en casa (o, mucho mejor, al *Google Earth*®) y en seguida tenemos los datos que nos hacen sentir ese país lejano de una forma continua y contigua a nuestra vivencia. Etiopía está lejos, pero no está remotamente lejos, no está realmente *ailleurs*. Lo que está remoto es aquello que ni siquiera sabríamos buscar en un mapa: Xanadú, la Atlántida, el Edén, el País de Nunca-Jamás, la Isla de las Aventuras. U-topía.

Es un lugar común decir que conocer el mapa nos ha hecho desconocer los territorios. La geometría nos ha obligado a olvidar, como nos enseñó Husserl,

que la tierra, en cuanto lugar vivenciado y no sólo pensado, es rotundamente plana (Husserl 1934/1989). El mapa no es una representación primaria o directa, sino una herramienta para representarnos el espacio de una forma muy distinta a como en realidad lo percibimos, una herramienta de cuya complejidad no solemos ser conscientes. Yo me di cuenta de ello cuando regalé un atlas a unos chavales guineanos, de la comunidad *baga* en la que vivía, que me estaban siempre preguntando de donde salía (*de miyiefe?*). Ingenuamente, pensé que al regalarles un atlas y enseñarles el mapa de África y el mapa de la Península Ibérica podrían comprender mi origen en relación a donde estábamos. Sin embargo, todo aquello no les decía nada de nada. Lo que ellos querían saber era de dónde venía, y no en qué página podían encontrar un dibujo anaranjado en el que ponía *Catalogne*. ‘Vale, Ramon, este dibujo es tu país, pero tú, ¿de miyefe, de dónde sales?’ me venían a preguntar.

Demasiado a menudo no nos damos cuenta de que los modos de pensar los espacios tienen unas historias culturales por atrás y suponemos, en virtud de un universalismo mal temperado que, si nosotros vamos a África, los africanos también deben poder venir a Europa. Pero nos olvidamos que para nosotros África está ‘allá abajo’ (¿porqué *abajo* y no *arriba*?) y en cambio Europa para los africanos está... no saben muy bien dónde, pero muuuuuuuuuuuuuuy lejos.

Cuando comencé a hacer historia oral con los bagas, me encontré a menudo con la afirmación, pronunciada por los ancianos, de que los bagas venían de *Itchopi*. Cuando les preguntaba dónde estaba *Itchopi*, no lo sabían. *Itchopi* era *Itchopi*: el lugar del que venían. De hecho, no entendían muy bien mi pregunta. ¿Qué significa ‘dónde’? *Itchopi* no está en ningún lugar, igual que el *Dabaka* (‘país *baga*’) no está en ningún lugar. El *Dabaka* es el mundo en el que vivimos: *Itchopi* el mundo del cual venimos. Algunos jóvenes escolarizados y, por lo tanto, más documentados, me decían que *Itchopi* era Etiopía o Egipto. O sea, querían concretizar el lugar remoto de *Itchopi* en el mapa de África: es esta mancha de color verde sobre la que se ha escrito la palabra ‘Etiopía’. Pero precisamente Etiopía es uno de los conceptos topográficos más problemáticos y polisémicos que haya conocido la humanidad: su referente no era el mismo en un texto homérico, en el Antiguo Testamento, en un texto portugués del siglo XVII (en los que a veces lo que ahora es Guinea aparece como *Aethiopia minor*), en los textos de Marcus Garvey o en la música de Bob Marley. Durante miles de años, ‘Etiopía’ ha sido un *signifiant flottant*, para agarrarme, de nuevo, a la boya de Lévi-Strauss. Por lo tanto, decir que según la historia oral los bagas tienen un origen etiope (en el sentido ‘mapal’ del término) sería un error historiográfico muy grave. La ‘historia oral’ no nos cuenta que los bagas estuvieran en Etiopía. Ni siquiera nos cuenta, si la escuchamos atentamente, que así lo piensen: lo que cuenta es que los bagas sitúan su origen en un lugar remoto que de una manera o de otra han llegado a denominar *Itchopi*.

Europa como lugar remoto

Volvamos ahora a Europa. Europa (para los bagas *Databo*, que literalmente significa ‘el lugar de los blancos’, de forma parecida a como Etiopía significaba para los griegos homéricos ‘el lugar de los negros’) es también un *topos* cuya realidad geográfica es difícil de concretar. La historia nos dice que muchas culturas no-occidentales identificaron Europa con un lugar mítico, o sea, en mi vocabulario, remoto. MacGaffey ha explorado el significado de Europa y de Occidente en general desde la óptica de los pueblos del Congo, mostrando como, en la cosmología centroafricana, el lugar de donde llegaban los invasores blancos se fundía con el lugar al que iban los africanos muertos (MacGaffey 1972). Evidentemente, sin considerar que Europa fue para otros pueblos un lugar remoto, no entenderíamos los famosos cultos cargo de Polinesia y Melanesia ni por qué, según muchas culturas, los blancos vienen del mundo de los muertos, o de un mundo en el cual los muertos se confunden con los vivos. En muchas culturas religiosas africanas, hay una fusión topográfica entre el mundo de los blancos y el mundo invisible donde viven genios, espíritus y brujos, un mundo que, a menudo, es también el mundo de los sueños. Entre los bulongics, un subgrupo de los bagas estudiado por mi amigo David Berliner, el mundo invisible se denomina ‘París’. Los brujos vienen de París, los genios viven en París, los niños, cuando nacen, vienen de París. Esta última afirmación no nos sorprende demasiado, toda vez que también muchos ibéricos sitúan a París como el centro del que llegaban los niños traídos por la cigüeña.

Los bulongics más documentados, según me explica David Berliner, afirman que el París invisible y el París ciudad son dos París distintos: una cosa es el mundo invisible de los brujos y de los espíritus (los bagas *sitem*, el subgrupo con quien viví yo, lo denominan *dabal*) y otra cosa es el París capital de Francia. Pero seguramente para mucha gente los dos París se funden en un único lugar remoto: París, horizonte en el que la fantasía y la realidad se funden (tal vez para muchos ibéricos de generaciones anteriores a la mía París era más un lugar remoto que una ciudad concreta, una ciudad de aventura, más que un espacio de vida cotidiana).

Cuando oímos hablar de Europa en contextos no occidentales, tenemos que tener en cuenta que también Europa puede haber sido un lugar remoto, y que para muchos continúa siéndolo. Mi amigo Kimi Djabaté, músico de Guinea Bissau, recuerda que cuando él vivía en su aldea mandinga en Guinea Bissau en la década de los 70s y 80s, la gente oía los relatos de los aventureros que habían ido a Europa como si volvieran de otro mundo, y que muchos creían que el frío con que era descrito el paisaje europeo era de hecho el agradable fresco celestial que, según el imaginario mandé musulmán, caracterizaba el estado de gloria que debía seguir a la tórrida vida terrenal. Muchos aventu-

beros', como los mandingas llaman a los emigrantes, me asegura mi amigo, preparaban su ida a Europa convencidos de que viajaban al mismísimo mundo de la gloria...

Una característica de la historia cultural de la humanidad es la conversión de lugares remotos en lugares geográficos concretos, de aquellos que están más arriba o más abajo, más a la izquierda o más a la derecha de nosotros. Lugares como Brasil, Guinea, o Etiopía fueron remotos y tienen ahora una geografía concreta. Hay lugares que continúan siendo remotos (el Avalon de la leyenda artúrica, el Manding de la épica mandé, la Atlántida de los textos platónicos) y hay quien se devana los sesos para situarlos en el mapa (¡hay quienes intentan situar el Paraíso en la geografía terrenal!). Tal vez una característica de los aventureros sea, precisamente, su tenacidad y, de facto, capacidad para establecer la realidad concreta de muchos lugares remotos. En este sentido, los aventureros, como los *tricksters* de muchos mitos, son elementos mediadores que conectan mundos incomunicados. Algunos, al volver y explicar sus viajes, desmitifican los lugares remotos y ayudan a transformarlos en lugares mapeables. Sería el caso del aventurero tipo Ibn Battuta. Otros, en cambio, presentan los lugares remotos como fantasiosos y ayudan a mantenerlos en la distancia, afirmando que los lugares remotos son accesibles, mas sólo tras muchas dificultades, penurias y riesgos. Es el aventurero tipo Marco Polo. A este tipo pertenecen aquellos que, como los viajantes que escuchaba mi amigo guineano cuando era pequeño en su aldea de Guinea Bissau, afirmaban haber estado en la mismísima gloria, alimentando los sueños de que se nutre la imaginación de los jóvenes que los oyen, de los futuros aventureros.

La centrifugalidad ecuménica

En 2003, visitando los bagas con Marina Temudo, nos encontramos con una situación muy curiosa. Al preguntarle a una mujer de la etnia susu (pero que habitaba una aldea baga) por qué estaba estofando el arroz en el suelo húmedo en vez de hacerlo sobre una estera, como suele hacerle, la mujer nos contestó: "no, eso lo hacen en el *Bagatai*, pero nosotros somos susus". *Bagatai* es la forma como los susus se refieren a lo que los bagas denominan *Dabaka*. Para nosotros, estaba claro que esta mujer estaba en el *Bagatai*, pero para ella el concepto de *Bagatai* no tenía que ver con límites territoriales concretos, sino con *maneras de hacer*, en particular con maneras de tratar el arroz: el *Bagatai* es el lugar donde la gente hace cosas al modo baga, de la misma forma que el *Susutai* es el lugar donde la gente hace cosas al modo susu. La imaginación geográfica en este caso poco tenía que ver con el territorio. De igual forma, a un baga anciano a quien le explicamos que en Guinea Bissau existe la etnia nalu, cuyos miembros cultivan el arroz de manglar de forma idéntica a como lo

hacen los bagas y tienen los mismos cultos ancestrales, usando incluso algunas máscaras idénticas a las de los bagas, él nos respondió: ‘sí, sí, aquello también es el *Dabaka*’, y otro nos dijo que ‘también los nalus son bagas’, porque ser бага es ser cultivador de arroz de manglar y seguidor de ciertos cultos ancestrales, no necesariamente ser miembro del grupo que los antropólogos denominamos ‘bagas’. La antropología nos ha enseñado que los significados de los etnónimos (‘baga’, ‘susu’, ‘chamba’, ‘vezo’) son vividos por los miembros de la etnia en cuestión de forma muy diferente a como los utilizan como clasificadores desde e exterior (véase Fardon [1988] para el caso de los chamba del Camerún; Astuti [1995] para el de los vezo de Madagascar). ‘Baga’ no significa, para los bagas, lo mismo que para nosotros. Algo semejante acontece con los conceptos territoriales y geográficos. Mientras que un observador externo, habituado a la forma como se usa el territorio en la Europa moderna, usará los conceptos geográficos (Catalunya, Portugal) como estando ligados a la noción de un suelo concreto, para otras formas de pensar los conceptos geográficos puede estar desligados del suelo y ser aplicados centrífugamente. *Dabaka* es un concepto que cualquier persona nacida en el seno de la cultura бага invocará intuitivamente para describir allí donde haya bagas (en el sentido que ellos atribuyen a esta palabra), dondequiera que ello sea, de forma parecida, tal vez, a como el concepto de *Ecumene* era invocado en la antigüedad para referirse al mundo donde había seres humanos con quienes poder dialogar (y, más tarde, seres cristianos), sin referirse a un lugar concreto con límites precisos. A nosotros nos puede parecer contraintuitivo que un бага nos diga que el país de los nalus (el *chão nalu*, como se llama en Guinea Bissau) sea parte del *Dabaka*. Sin embargo, para la ontología бага, lo contraintuitivo sería, precisamente, que allí donde hubiera gente cultivando arroz de manglar con los mismos utensilios y con la misma cultura religiosa y espiritual a la suya no fuera considerado parte del *Dabaka*. Esta centrifugalidad ecuménica de los conceptos supuestamente territoriales es bastante típica de formas de pensamiento africanas; mis colegas camerunistas Michael Rowlands (comunicación personal) y Nicholas Argenti (Argenti 2005) la ha estudiado también en el Camerún, donde el concepto de *grassfield*, que en principio se usa para referirse a una región determinada del país, es usado por los habitantes de esa región como casi sinónimo del mundo entero. Sin embargo, como ya ha sido dicho, la tendencia actual es a concretizar los lugares. En Guinea Conakry, muchos bagas jóvenes, con conciencia marcadamente político-territorialista, quieren hoy construir un espacio político puramente ‘baga’ dentro de las fronteras del estado-nación denominado Guinea; quieren una *Préfecture Baga*, como dicen en francés; quieren tornar concreto el espacio *Dabaka* y otorgarle un territorio con fronteras precisas. Su pensamiento, a diferencia del de sus abuelos, es más centrípeto que centrífugo.

Me pregunto, con todo, si la tendencia a concretizar espacios imaginados no tiene su reverso en otra tendencia igualmente humana, la de desterritorializar

espacios concretos. Jersualem, para muchos cristianos, no es un espacio concreto, sino una ciudad alegórica totalmente desterritorializada. Tal vez una cosa similar este ocurriendo con el concepto de África. Quien sabe si en el futuro dejaremos de pensar que África no como en un *continente* de gentes y significados, sino como una forma de estar totalmente descontinentalizada. ¿Que es un lugar? Una fusión de imaginación y de vida, de remoto y de concreto, de centrífugo y de centrípeto. Nada mejor para ilustrar esta dialéctica que la viñeta final de la novela *L'Enfant Noir* de Camara Laye (1953), uno de los primeros escritores africanos de lengua francesa. Al final de la novela autobiográfica, Laye, el jovencito africano de etnia mandinga, crecido en el imaginario mandinga y fascinado por la metrópolis y la educación francesa, emigra para París. La novela acaba en el momento en que el joven estudiante se sube al avión con un bulto en su bolsillo: es un plano de la ciudad de París. París ya no será más el lugar remoto que fue durante sus años guineanos, sino un lugar concreto, mas el joven tendrá que aprender a leer el mapa, ese modelo de la realidad que lleva en el bolsillo, si quiere aprender a situarse en el mundo de forma semejante a como lo hacen los habitantes del mundo al que se dirige.... de forma semejante a como un viajante al corazón del imperio mandinga debería aprender a ver y a situarse en el mundo como lo hacen los mandingas. Desgraciadamente esta fusión de horizontes no siempre es feliz. Demasiado a menudo, tal vez siempre, pensamos el lugar compartido de forma muy diferente a como lo piensa aquél o aquélla con quien lo compartimos. Por eso no existen los lugares perfectos -- excepto, claro está, en la imaginación remota: París, París, siempre París....

Referencias citadas

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (trad. de Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia: Pre Textos.
- Amselle, J.-L. (2001). *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Ardener, E. (1987). "Remote areas": Some Theoretical Considerations'. In Jackson, A. (ed.). *Anthropology at Home* (ASA Monograph 25), Londres: Tavistock.
- Argenti, N. (2005). 'Dancing in the borderlands: The forbidden Masquerades of Oku Youth and women, Cameroon'. In Honwana, A. & de Boeck, F. (orgs.), *Makers and Breakers: Childen & Youth in Postcolonial Africa*. Trenton, NJ: Africa World Press, Inc.
- Asuti, R. (1995). "The Vezo are not a Kind of People": Identity, Difference, and "Ethnicity" among a Fishing People of Western Madagascar'. *American Ethnologist* 22 (3): 464-482.
- Basso, K. (1988). 'Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache'. *Cultural Anthropologist* 3: 99-130
- Fardon, R. (1988). *Raiders and Refugees: Trends in Chamba Political Development 1750 to 1950*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.

- Fernandez, J. (1977). 'The Performance of Ritual Metaphors'. In Sapir, D. and Crocker, J. C. (orgs.), *The Social Use of Metaphor*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hall, E. T. (1966). *The Hidden Dimension*. Nueva York: Doubleday & Company.
- Husserl, E. (1934/1989). 'L'arche-originaire terre ne se meut pas: Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature'. In *La Terre ne se meut pas*. Trad. D. Frank. Paris: Minuit.
- Knott, K. (2005). *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. Londres: Equinox Publishing.
- Laye, C. (1953). *L'Enfant noir*. Paris: Plon.
- MacGaffey, W. (1972). 'The West in Congolese Experience'. In Curtin, Ph. D. (org.) *Africa and the West: Intellectual Responses to European Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Mapril, J. (2008). 'A "modernidade" do sacrifício: *Qurban*, lugares e circuitos transnacionais entre Bangladeshis em Portugal'. Tesis doctoral, Universidad de Lisboa.
- Sarró, R. (1989). 'Place, Pilgrimage and Identity'. Trabajo no publicado.
- Smith, J. Z. (1980). 'The Bare Facts of Ritual'. *History of Religions* 20: 112-127.
- Smith, J.Z. (1987). *To Take Place: Towards Theory in Ritual*. Londres y Chicago: Chicago University Press.
- Sopher, D. (1978). 'The Structuring of Space in Place Names and Words for Place'. In Ley, D. and Samuels, M. S. (orgs.). *Humanistic Geography: Prospects and Problems*. Chicago: Maaroufa Press.
- Sopher, D. (1979). 'The Landscape of Home: Myth, Experience, Social Meaning'. In Meining, D. W. (org.) *The Cultural Meaning of Ordinary Landscape*. Nueva York: Oxford University Press.
- Tuan, Y.-F. (1974). *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc.
- Tuan, Y.-F. (1977). *Space and Place: The Perspectives of Experience*. Minneapolis: University of Minesotta Press.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vaz, C. (2007). 'Kova-M Forever – Samplagens da zona: identidades múltiplas de jovens'. Tesis doctoral, Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa.

Configurações espaciais e regimes de pertença

Luís Cunha*

Resumo: A articulação entre a representação gráfica do espaço e os regimes de pertença remete para um terreno difuso, onde se cruzam discursos identitários, leituras ideológicas e intencionalidades práticas. A ideia de *região*, entendida aqui num sentido amplo, que vai desde o plano local ao transnacional, consolida-se através de actos práticos e institucionais – leis, acordos, convenções – mas também do puro acto elocutório, através do qual a enunciação produz o objecto. O trabalho científico, produzido por sociólogos, geógrafos, antropólogos ou historiadores, mas também a literatura ou o discurso político, devem, neste contexto, ser entendidos como lugares de poder. Lugares de confronto de entendimentos e visões do mundo, certamente, mas também lugares que nos mostram essa *magia social* que é a produção de sentido.

Palavras-chave: narrativa, imaginação social, globalização/localismo

Não é possível dissociar o sentimento de pertença a um colectivo de um conjunto de processos que permitem reduzir o heterogéneo a uma homogeneidade convergente. A enunciação de uma pertença, quer seja nossa quer seja alheia, varia em função do interlocutor e da escala a que nos situemos, podendo ir desde o plano estritamente local à referenciação a entidades bastante mais abrangentes. Quanto à representação dessa pertença, isto é, aos tropos evocados para exprimir uma vinculação, deve ter-se presente que a sua eficácia, entendida aqui como capacidade de convencimento, é bastante variável. Existe, todavia, uma regra invariável, exactamente a que pressupõe que a cada entidade evocada para definir uma pertença corresponda um grau suficiente de homogeneidade cultural e uma notória vinculação a um território como condição de validade. Este ideal de consistência, assente na ideia de conver-

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. CRIA.

gência de povo/território/cultura, revela-se particularmente frágil nesta viragem de século e milénio. Perante um mundo onde pessoas, produtos e ideias circulam e se cruzam a cada vez maior velocidade, o sentimento de pertença surge aparentemente descaracterizado, atravessado por movimentos de miscigenação e hibridização cultural.

Neste artigo tentaremos discutir a vinculação e a pertença, tomando como base, essencialmente, a realidade portuguesa. Não faremos uma abordagem sistemática, mas procuraremos considerar diferentes planos analíticos, quer no que diz respeito à espacialidade quer no que concerne aos lugares de enunciação do discurso. Desta forma, passaremos do regional ao nacional não esquecendo a lusofonia, do mesmo modo que passaremos da geografia à ensaística e desta à literatura. Não se busca, embora o possa parecer, uma viagem diletante, mas antes uma aproximação a uma complexidade difusa e no entanto pregnante: a dos materiais disponíveis para a construção dos signos que compõem as identidades colectivas.

1. A experiência do espaço: imaginação e narrativa

A vinculação do sujeito aos lugares que habita ou percorre confere à categoria analítica *espaço* uma importância decisiva no entendimento das sociedades. A validade desta ideia não depende, evidentemente, da escala ou da época histórica, mas perante processos de mudança social, sobretudo processos de tão amplo espectro como o que desde o final dos anos 70 vem sendo designado por *globalização*, ela adquire especial relevância no entendimento das notórias transformações no modo como se vive e se representa o espaço. A reconfiguração da experiência do local e a sua transcendência, por exemplo através do desenvolvimento de redes virtuais, do mesmo modo que a subalternização do Estado-Nação ou a insuficiência explicativa do binómio centro/periferia, constituem fenómenos contemporâneos implicados, justamente, nessas modificações na vivência e percepção do espaço.

O sentimento de pertença a um lugar e a um grupo decorre de factores diversos, alguns que parecem dialogar e completar-se e outros que a um primeiro olhar se confrontam. Descodificamos esse sentimento percebendo a História mas também a memória colectiva; dando conta da diferente estrutura de relações conforme as consideremos ao nível local, nacional ou global; percebendo os diferentes modos de circular no espaço mas também a desigualdade no acesso à informação, etc. Estes e outros factores definem uma teia complexa que estrutura e dá consistência ao sentimento de pertença. É através de conteúdos e processos narrativos tendencialmente consolidados e formalizados que essa teia se reproduz e se modifica. A *imaginação*, entendida como campo organizado de práticas sociais (Appadurai, 1996: 48), não pode dei-

nar de constituir, portanto, um elemento essencial dessa estrutura complexa. Qualquer espaço implica fronteiras e, nesse sentido, gera uma dialéctica entre pertença e exclusão, sendo essa dialéctica que se alimenta de mundos imaginados. Imaginados mas não irreais: tanto os discursos que apontam e determinam identidades como qualquer negociação simbólica de fronteiras, têm um efeito real, quer dizer, produzem sentimentos vinculativos.

2. Tempo, lugar e modernidade

Começaremos por considerar a questão da pertença focalizando-nos na escala específica dos espaços locais. Trata-se de um nível analítico particularmente expressivo dentro da tradição antropológica. Pode mesmo dizer-se que o ideal de insularidade com que a antropologia se desenvolveu conduziu a uma mitificação do espaço local – alimentada por uma concepção substantiva de cultura e sustentada em pressupostos como os da integração e auto-suficiência. Um entendimento acrítico do conceito de *tradição* desempenhou papel decisivo neste quadro. O resultado foi o de mostrar o indivíduo vinculado a identidades colectivas que directa e exclusivamente se reportavam ao *lugar*, num processo sustentado na reificação da *cultura* que fez dela uma *substância*, isto é, um objecto material ou mental¹.

O ordenamento espaço-temporal, na medida em que articula as categorias fundamentais da vida colectiva, não pode deixar de ser aqui convocado. Fazemo-lo através de Anthony Giddens, autor que aponta a existência de uma convergência entre tempo e lugar nas culturas pré-modernas. Nessas culturas, defende, “o ‘quando’ ou era ligado de forma quase universal ao ‘onde’ ou era identificado por ocorrências naturais regulares” (Giddens, 1990: 13 ss.). Nesse contexto, tempo e lugar constituíam categorias relativas, quer dizer, determinadas no plano local mas sem jamais se tornarem absolutas. No entendimento de Giddens, a modernidade ter-se-ia traduzido num esvaziamento do tempo, sendo essa uma pré-condição para um esvaziamento também do espaço. Este duplo esvaziamento produziria, então, uma distinção entre *espaço* e *lugar*, sendo esta última categoria aquela que aqui mais nos interessa, na medida em que remete para o cenário daquilo a que chamá-mos *local*. Assim, o que sucedia nas sociedades pré-modernas, ainda segundo Giddens, era uma coincidência entre espaço e lugar e o que a modernidade traz de novo é o surgimento de relações com outros ausentes e distantes, fisicamente, de qualquer interacção face a face. Esta nova condição implica, neste sentido, uma modelação do local por estruturas que claramente o extravasam

¹ A ideia de uma relação orgânica entre uma população, um território e uma cultura, que os antropólogos empregaram nos seus estudos, remete para o modelo constitutivo do Estado-Nação e esta não parece ser uma analogia acidental (Cf. Hannerz, 1996: 37).

e que tornam cada lugar cada vez mais *fantasmagórico* (Giddens, 1990: 15). O ideal de insularidade do objecto etnográfico revela-se aqui na sua mais evidente inconsistência: produto ele próprio da modernidade, o discurso do etnógrafo só pode postular uma insularidade irreal, quer quando estuda as sociedades colonizadas, quer quando se debruça sobre a periferia (geográfica e/ou cultural) da sua própria sociedade. No entanto, esta inconsistência não obsta ao sucesso do modelo – que de resto, vale a pena dizer, está longe de se restringir ao discurso antropológico.

Para percebermos as razões desse sucesso devemos olhar os regimes de pertença, isto é, o modo como o sujeito se sente parte de um todo que o ultrapassa mas lhe dá identidade. Partindo da relação dos actores sociais com o espaço, podemos dizer que os regimes de pertença, como aqui os entendemos, tanto se inscrevem na *morfologia*, ou seja, numa leitura do espaço determinada pela cognição e pela acção, como na *cultura*, quer dizer, numa ordem que articula discursos diversos, não necessariamente coincidentes com a experiência empírica do sujeito. Este aporte cultural, aqui visto não tanto como *substância* mas como *processo*, determina as modalidades de representação, ou seja, a forma como se imagina, concebe e gere o social com base numa articulação específica de espaço e de tempo². Deste ponto de vista, a homogeneidade espaço-temporal em que a modernidade envolveu todo o planeta não obsta a uma interpretação diferenciada de tais categorias. Nem poderia ser de outra forma, senão com a condição de imaginarmos como entidades passivas os sujeitos e os grupos – incluindo nestes todos os que, pela sua dimensão e conteúdo, mais facilmente podem ser entendidos como *corporativos*. Na medida em que existem mecanismos de interacção, por exemplo os que se manifestam através da memória colectiva ou de interpretações ideologizadas das configurações espaciais, esta condição de passividade e de homogeneização na experiência do espaço e do tempo não se verifica. Desta forma, os regimes de pertença remetem para o cruzamento de discursos diversos, que vão da história à etnografia passando pela geografia e o urbanismo, mas que se conciliam numa narrativa suficientemente coerente para ser eficaz.

3. Da analítica do espaço às modalidades de integração

O geógrafo Otero Pedrayo, um importante intelectual e nacionalista galego da primeira metade do século XX, numa viagem até Lisboa, com passagem pelo Porto, notou, a propósito desta última cidade, que muito embora a morfologia lhe parecesse familiar, observava também a “novidade *balume* das formas

² Sobre a limitação de uma concepção substantiva de cultura, discutida sobretudo a partir dos contributos da García Canclini e Arjun Appadurai, cf. Cucó Giner (2004: 48 ss.).

do sul”³ (Leão, 1960: 76). Chegado a Lisboa notou outra coisa igualmente curiosa. Disse ele que Lisboa sem a nortada seria uma cidade *adormiçada*, ou seja uma verdadeira cidade do Sul, uma cidade sarracena. Como nota Cunha Leão, esta *nortada* a que o geógrafo galego alude não diz respeito apenas ao vento estimulante, tem a ver também, pode mesmo dizer-se que sobretudo, com um movimento humano. O que Otero Pedrayo nos oferece nestas observações não é o local enformado pelo global nem um localismo resistindo a uma eventual globalização, mas antes uma percepção do local feita a partir da categoria *nação*. De facto, a sua observação das duas maiores cidades portuguesas aproxima uma da outra, como se empurrasse o Porto para o Sul e Lisboa para o Norte. Por isso dizemos que a sua interpretação do local conduz a uma leitura nacional, ou seja, a um movimento de integração do que é distinto numa dada unidade. Independentemente das formas, Porto e Lisboa estão unidos por um conteúdo mais profundo, que pode ser objectivável pela história, pelos movimentos populacionais ou até pela cultura. É este conteúdo, ambíguo e difuso mas também convincente, que configura o sentimento de pertença. Importa perceber, porém, que um diferente posicionamento analítico pode proporcionar uma leitura diversa e até contrastante da mesma realidade. Sucede assim, por exemplo, quando nalgum discurso político se atribui ao Porto especificidades históricas e sociológicas suficientemente significativas para produzir uma narrativa que, em alternativa ao modelo de integração, vinca um quadro de descontinuidades. Dar a ver um Porto atlântico face a uma Lisboa mediterrânica ou, pelo contrário, sublinhar continuidades e pareças entre elas, tem a ver com a experiência de percepção do território, mas, mais importante ainda, decorre de um conteúdo narrativo relativamente estruturado, no qual pesam, além de eventuais intencionalidades políticas, representações fixadas pela tradição. Sendo feita de sinais difusos, a construção do local organiza-se a partir de uma matriz que contrapõe entidades de idêntica natureza mas configuração diversa. Ainda que existam evidentes questões de escala a que importa atender, pode dizer-se que o argumentário que legitima a oposição de duas aldeias vizinhas não é essencialmente diferente do discurso que opõe regiões e mesmo nações. Em qualquer destes planos ocorre um fenómeno semelhante: a vinculação a um espaço exige a contraposição de um outro espaço de idêntica natureza. A identificação dos temas a que o conteúdo narrativo se reporta é fundamental para percebermos a naturalização das configurações espaciais e dos regimes de pertença. Assim, a representação cartográfica de um país pode enfatizar um conjunto de diferenças, por exemplo sustentadas em processos de tradicionalização (Fig. 1), sem que isso obste à sua integridade e singularidade nacional. Do mesmo modo, a fragmentação

³ A palavra *balume*, aparentemente de origem cubana, aparece também grafada como *baluma* e *balumba*, significa um grande volume de coisas, feixe ou trouxa. No contexto parece remeter para a ideia de desarrumação, de uma certa confusão que distinguiria o Porto de outras cidades do Norte da Europa.

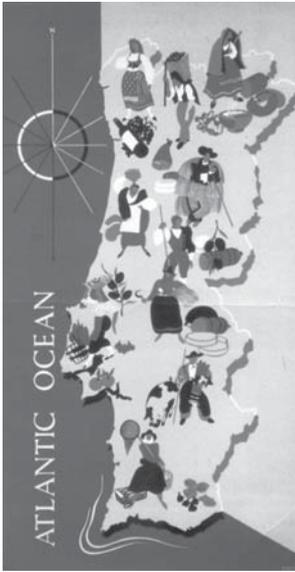


Figura 1
Imagem de Portugal: a diversidade
como argumento turístico

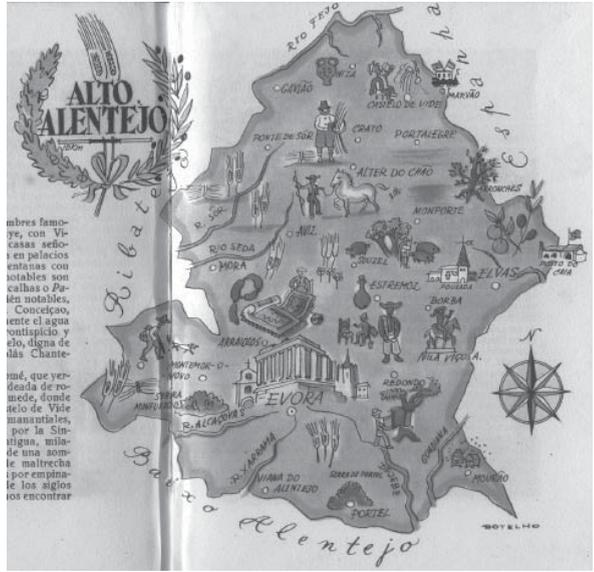


Figura 2
Uma mudança de escala multiplica os signos de identidade local

da região em unidades menores, com expressão notoriamente localizada e que pode convocar, além da linguagem etnográfica, a monumentalidade ou actividades económicas tradicionais (Fig. 2), não põe em causa a prefiguração de uma identidade hegemónica para a totalidade da região.

Provisórios e difusos, concorrendo uns com os outros em busca de uma definição legítima da pertença, os sinais e os conteúdos narrativos de que falamos obedecem a uma *arquitectura* simples. Devemos perceber, antes de mais, que se enquadram numa concepção substantiva de cultura, o que significa dizer que remetem para um conjunto de práticas e de crenças definidas e persistentes, pode mesmo dizer-se que idealmente atemporais, sendo justamente por esta via que se cria um efeito de consistência e naturalização. Efeito até certo ponto ilusório, já que a eficácia da mensagem se sustenta numa retórica essencialista e, enquanto acto de comunicação, ela configura um jogo estratégico, no qual se gera e negocea o sentido do mundo e das relações sociais. Muito embora a modernidade possa e deva ser associada a um processo de *destraditionalização*, não devemos esquecer que, paradoxalmente, criou também um discurso de valorização da tradição, desenvolvendo mesmo um conjunto de procedimentos de re-traditionalização, cujo significado e importância são evidentes, nomeadamente no contexto de afirmação e reforço do moderno Estado-Nação. Definido este quadro, o que importa perceber é até que ponto as dinâmicas contemporâneas, aquilo que costumamos chamar *globalização*, o afectaram.

4. O sentido global dos signos locais

Muito embora pareça hoje pouco adequado e viável explicar quer o local quer o regional fora dos processos globais, é certo que persiste e se revitaliza um conjunto de modelos discursivos que enfatizam o localismo⁴. Por outro lado, é também indesmentível que uma certa desterritorialização, entendida aqui como perda da relação da cultura com o território (García Canclini, 1997: 190), ocorre também. Uma forma de abordar estes sinais contraditórios passa por perceber quais os factores que determinam a eficácia de uma narrativa. Devemos ter presente, desde logo, que na disputa pela definição legítima das divisões do mundo social (Bourdieu, 1989: 113 ss.) são convocados signos de natureza muito diferente. Já falámos de tradição e re-tradicionalização, mas estes factores podem também merecer reparos ou mesmo rejeições, por exemplo através da assunção de discursos e projectos associados à modernidade e à globalização. A disponibilização da banda larga ou a inauguração de um parque tecnológico, mas também a construção de uma rede de vias rápidas e auto-estradas ou a oferta de ensino de nível superior, podem, neste sentido, ser assumidas como signos identitários de um território definido.

Se nos colocarmos num plano diferente, importa ter presente que a persistência de signos e narrativas que podemos associar à tradição não traduz, necessariamente, uma forma de resistência do localismo face ao global. Na verdade, a singularidade de uma minhota ou de uma varina representada num mapa ou num folheto turístico não deixa de ser, afinal, um signo globalizado. Bem entendido que pode não o ser na expressão plástica específica que assume, mas é-o certamente na propriedade que o torna legível dentro de um quadro mais amplo – aquele que produz um entendimento partilhado do que é *autêntico* e *genuíno*, ou seja, dentro de um enredo narrativo que encontra em movimentos culturais de amplo espectro, como o romantismo, nós discursivos fundamentais, que explicam e legitimam os processos de folclorização. O espaço local e regional, quer enquanto território vivido quer enquanto território imaginado, está, portanto, enformado pelo global através de modalidades diversas e até contraditórias. No entanto, a relação local/global não é tão unívoca como por vezes admitimos. Não apenas porque existem resistências, mas também porque existem tópicos discursivos que permitem e fomentam mecanismos e estratégias de conciliação entre narrativas aparentemente opostas.

Ao mudarmos de escala, encarando agora o Estado-Nação, percebemos um novo sentido no modo como os processos de globalização modificaram os

4 A distinção entre *local* e *regional* remete, neste caso, apenas para uma diferença de escala. Reconhecemos, todavia, que o modo como se frequenta e imagina o espaço pode ser diferente conforme nos coloquemos num subgrupo local, fortemente marcado pelo interconhecimento, ou num plano regional, onde narrativas de sentido mais amplo, nomeadamente míticas e históricas, podem estruturar de forma mais evidente as representações.

regimes de pertença. Começemos por considerar uma citação de Orlando Ribeiro (1945: 22-3):

em todo o Mediterrâneo a unificação política repousou sempre numa forte base continental. Esparta venceu Atenas; a primeira grande organização do Oriente nasceu nos planaltos da Macedónia e foi por terras interiores que alcançou a Índia. O próprio Império Romano, que realizou, pela única vez, a unidade política e económica das margens do Mediterrâneo, fundou-a na organização das suas estradas e cidades interiores. A unidade de Espanha, da Itália, da Jugoslávia, fez-se à custa da hegemonia das terras continentais. Castela, Ilha de França, Piemonte, Sérvia. Portugal é a única nação que foge a esta regra e se desenvolveu ao longo do litoral.

Podemos remeter esta argumentação para o velhíssimo debate acerca da unidade e singularidade nacionais, o mesmo é dizer, para a legitimação de Portugal como nação independente. Orlando Ribeiro deixa claro que não é enquanto unidade geográfica que Portugal se distingue, mas que existe uma força, que é já singularidade, na sua relação com o mar. Bem o dissera Camões, no seu ofício de poeta, quando sinalizou Portugal como o lugar “onde a terra acaba e o mar começa”. Outros o fizeram depois, à margem da geografia ou com a sua ajuda, por exemplo Leite de Vasconcelos, que defendeu o carácter litoral do país afirmando: “Na tentativa empreendida pelo primitivo estado portugalense para se expandir (...) ajudou-o eficazmente a Natureza e a Etnologia, porque havia talhado no Ocidente uma praia extensa e bem caracterizada, e a outra pondo aí um povo antigo, e já desde remotos tempos cioso de independência” (Vasconcelos, 1921: 1291-2).

Não sendo legítimo misturar visões tão diversas como as que vão de Camões a Orlando Ribeiro passando por Leite de Vasconcelos, não podemos deixar de ver nesta focalização no litoral um tópico fundamental das narrativas sobre identidade nacional em Portugal. De facto, estamos perante uma sinédoque expressiva, capaz de orientar a imaginação pela vinculação a uma origem, a uma história e mesmo a um destino. Não é um tropos exclusivo, naturalmente. Com ele têm coexistido outros, por exemplo os que enfatizaram a vinculação católica do povo português ou os que insistiram na matriz rural da nossa identidade⁵. Podemos ver nesta litoralização um mero efeito retórico: fazer de todo o Portugal essa extensa praia evocada por Leite de Vasconcelos não é mais que uma forma de dar consistência temática à narrativa acerca de quem somos. Até certo ponto isto é verdade. Muito embora Orlando Ribeiro singularize o percurso histórico de Portugal sublinhando o seu pendor litoral, a realidade que nos revela é, fundamentalmente, a de um país de planícies e montanhas, constituído mais por agricultores e pastores que por marítimos: “por impor-

⁵ São apenas exemplos de temas narrativos, mas vale a pena dizer que o Estado Novo, que tantas marcas produziu e nos legou, foi particularmente eficaz a servir-se de ambos.

tantes que apareçam, no quadro da economia nacional, as fainas do mar, elas não deixam de ser limitadas, fragmentárias, intermitentes, em confronto com o labutar permanente nos campos” (Ribeiro, 1945: 129). A importância do mar ultrapassa, porém, a dimensão estritamente económica: mais que uma paisagem, ele é o cenário onde decorre parte fundamental da nossa história, aquela que de forma mais evidente deve ser recordada. É justamente através desta sua configuração em signo que o mar adquire a virtude de representar a nação.

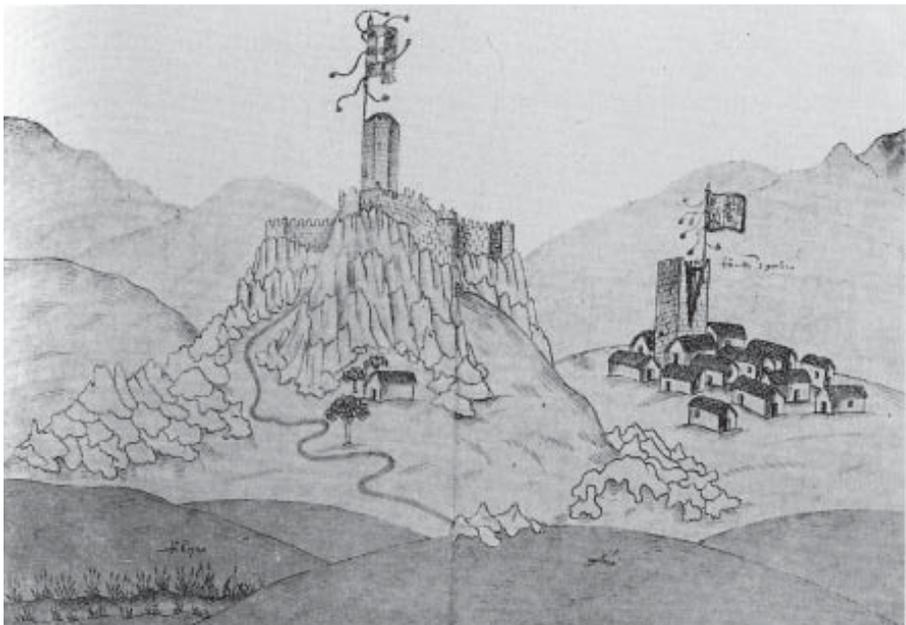
5. Limites e fronteiras: impressões cartográficas

A pergunta parece-nos evidente: face a uma imaginação fortemente litoralizada, que papel cabe ao interior? Uma resposta possível é igualmente simples: apesar do enorme peso simbólico do mar, o interior tem desempenhado um papel significativo na representação da *portugalidade*. Desde logo porque o interior tem constituído o espaço privilegiado nos processos de tradicionalização a que já aludimos. Bem entendido que o que temos em mente é um interior idealizado e mitificado. O *campo*, lugar imaginado a partir de um centro – cultural mas também urbano – que o pensa, surge caracterizado pela ideia de *sobrevivência*, quer dizer, pela convicção de que nele subsiste um conjunto de valores e práticas filiados a uma matriz étnica vaga mas prestigiada – por exemplo as raízes lusitanas ou suevas que Jorge Dias destaca (1953: 143-4). As ideias de *autenticidade* e *genuinidade*, tão importantes na constituição das identidades nacionais, alimentam-se de uma suposta matricialidade e singularidade de um espaço periférico, eminentemente rural, que se imagina preservado e protegido das influências uniformizadoras e dissolventes da modernidade. Também neste caso estamos perante uma narrativa estruturada, de tal forma que o conhecimento efectivo do terreno pode mesmo ser dispensado: o que importa verdadeiramente é o reconhecimento da representação e a sua capacidade de convencer, isto é, de produzir sentido através de actos elocutórios. Importaria perceber e discutir, naturalmente, esses processos de comunicação, mas para o que neste ponto nos interessa basta ter presente que obedecem a uma lógica de crescente centralização – seja pelo desenvolvimento dos *media* (Anderson, 1983) seja pela progressiva universalização do ensino (Thiesse, 1999).

O Estado-Nação necessitou de um *povo autêntico*, afastado das influências dissolventes de uma modernidade descaracterizadora, do mesmo modo que necessitou de “paisagens aprazíveis e nobres virtudes” (Leal, 2006: 149), segundo as regras de um discurso arcadiano renovado. Porém, não foi apenas nesta dimensão mais imaginada que real que a entidade política se constitui ou reforçou. O domínio de um território implica o seu conhecimento e apela ao desenvolvimento de instrumentos técnicos de registo e controlo – uma máquina

tributária, censos da população, aparelhos policiais e militares, etc. De entre estes instrumentos gostaríamos de nos centrar na cartografia por uma razão que nos parece relevante: expressão de um conhecimento efectivo do território, a cartografia é também um instrumento decisivo na *imaginação* sobre o mesmo. Queremos com isto dizer que o mapa ajuda quem está longe a intervir sobre um espaço materializado no papel, guiando o olhar e orientando a interpretação. Desta forma, o conhecimento dos limites geográficos da entidade política é crucial para o exercício de uma soberania territorial mas é também fundamental na acção política que visa a conformação da *Nação* ao *Estado*. No século XVI, antes ainda de os mapas modernos virem ocupar um lugar central na percepção do território – não apenas como instrumento *técnico* mas também como instrumento *ideológico* na afirmação das identidades nacionais –, a necessidade de conhecer os limites do reino levou Duarte d’Armas, escudeiro de D. Manuel, a produzir um conjunto de gravuras das terras raianas (fig. 3). Tratou-se de uma preocupação de natureza essencialmente militar, surgindo o trabalho de Duarte d’Armas como ilustração e descrição das praças-fortes localizadas nas extremas do Reino. Muitos anos terão ainda de passar, e com eles uma modificação no modo de exercício da soberania política, para que a preocupação com as fronteiras adquira outra relevância. É apenas com a afirmação plena do Estado-Nação que surge a vontade e a necessidade de proceder à demarcação formal das fronteiras, que no caso da fronteira

Figura 3
Não sendo um mapa, cumpre algumas das suas funções: oferece o território à imaginação



luso-espanhola culminará, em 1864, com a assinatura do Tratado de Limites. Doravante, a fronteira será assinalada por marcas físicas que não podem ser ignoradas, como são os marcos fronteiros ou os postos aduaneiros.

Esta atenção aos limites fronteiros, na medida em que traduz a passagem plena de uma soberania jurisdicional a uma soberania territorial (Sahlins, 1989: 212), implica modificações nos regimes de pertença. A questão não é meramente jurídica, pois existem implicações evidentes no plano das representações. A definição sem equívocos do “quem somos” e a que entidade soberana está o sujeito vinculado entronca neste processo. Um exemplo extremo, mas nem por isso menos significativo do que afirmamos, é-nos dado por um conjunto de povoações a que a Comissão Mista entidade encarregada da demarcação da fronteira luso-espanhola, chamará “promíscuas” (Barreiros, 1961: 82). Em 1786, cerca de um século antes da chegada dos Comissários à fronteira, numa informação exarada pelo intendente Pina Manique, descrevia-se um curioso ritual que ocorria naquelas povoações: “Quando casam têm a liberdade de se constituírem em espanhóis ou portugueses bebendo um copo de vinho à saúde do monarca de quem querem ser vassalos” (cit. *in* Júnior, 1943). O que o intendente quer sublinhar, percebe-se depois, é que com este procedimento as populações daqueles lugares conseguiam escapar tanto à autoridade portuguesa como à espanhola, fazendo variar a sua nacionalidade conforme as conveniências.

Podemos ver nesta ausência de vinculação clara a uma entidade política soberana um sinal de pré-modernidade, pelo menos no sentido em que a pertença voluntária e potencialmente reversível a uma ou outra coroa é uma possibilidade que a modernidade não consente. A inviolabilidade do território, bem como a necessidade de um regime tributário universal dentro dele, tornam arcaico e aberrante um sistema com as características daquele que Pina Maquine descreve. Mas é também importante ver a questão de uma outra forma, ou seja, deslocando a observação do olhar panóptico produzido pelo centro. Convocamos de novo, portanto, a ideia de *local*. Fazemo-lo para sublinhar que o ritual descrito tinha um sentido sobretudo local, configurando a natureza da relação com o exterior. O jogo de identidades que o observador denuncia pode enganar quem está de fora, sobretudo quem está encarregado de vigiar a fronteira, mas é desprovido de conteúdo interno. A ambiguidade da identidade raiana traduz uma dialéctica de proximidade/distanciamento das populações que a fronteira separa, de tal forma que a prática do local tanto pode convergir e apoiar-se nos condicionamentos impostos pelo Estado-Nação como divergir destes. As determinações legais, as redes locais, o papel dos notáveis ou as oportunidades comerciais ou laborais são alguns dos factores que condicionam as representações e práticas destas populações.

O confronto entre o modo como se vive e actua no local e a experiência da identidade característica das “comunidades imaginadas” (Anderson, 1983)

não está, evidentemente, circunscrito aos espaços raianos. Conta-nos José Mattoso que, quando o rei D. Luís perguntou a uns pescadores que se cruzaram com o seu iate se eram portugueses, recebeu uma resposta clara mas inesperada: “Nós outros? Não, meu Senhor! Nós somos da Póvoa do Varzim!” (Mattoso, 1998: 14). Esta declaração, produzida em pleno século XIX, não significa, bem entendido, que aqueles pescadores não reconhecessem nenhuma pertença identitária fora do contexto estritamente local – ao contrário, parece até bastante provável que se identificassem facilmente com instâncias bem mais amplas, por exemplo a cristandade. O que queremos sublinhar não é tanto o peso da localidade mas o carácter processual da constituição dos referentes de identidade. É a este nível que a especificidade se torna mais relevante. Concretamente, no caso de Portugal, parecem pesar bem mais os critérios políticos que os étnicos na formação do País⁶. Existe uma relação evidente entre a acção política e administrativa que dá forma ao País e o grau de uniformidade das populações que nele habitam. Mas trata-se de uma relação dialéctica, pois *nação e povo, ideia e representação*, são produtos e produtores, resultado mas também agentes de um processo longo e complexo que produziu um Estado-Nação que, acrescente-se, no caso de Portugal é particularmente homogéneo em aspectos decisivos. A questão que aqui se coloca e sobre a qual convém reflectir é o modo como essa uniformidade – até certo ponto imaginada, é certo, mas eficaz na naturalização da ideia de uma só língua, uma só história, um só povo – se altera no quadro daquilo a que Giddens, entre outros, chama *modernidade tardia*.

6. Culturas na fronteira

Deixando de lado a ambição de tentar perceber o fenómeno em toda a sua amplitude, concentremo-nos numa situação muito particular de inscrição do global no local. A ideia de um tempo vago e indefinido, no qual as populações raianas teriam uma relação de proximidade de tal forma forte que constituiriam, virtualmente, uma única comunidade, constituiu um argumento importante na reivindicação de uma maior abertura da fronteira luso-espanhola⁷. O argumento é claro e podemos encontrá-lo no discurso político, sobretudo após o 25 de Abril: o Estado central impôs às populações raianas uma divisão arbitrária, cindindo pela acção política, jurídica e mesmo militar, entidades social e culturalmente homogéneas. O uso daquilo a que Weber chamou monopó-

⁶ É isso mesmo que José Mattoso defende, recorrendo, por exemplo, à designação das nossas regiões, que tanto remetem para uma situação de fronteira (Beiras e Estremadura), como para limites naturais conferidos por rios importantes (Entre-Douro-e-Minho) ou mesmo para uma localização indicada a partir de um centro (Trás-os-Montes, Alentejo ou Ribatejo) – cf. Mattoso (1998: 73 ss.).

⁷ Nós próprios tivemos oportunidade de perceber essa importância em Campo Maior, comunidade fronteiriça do Nordeste alentejano (Cunha, 2006).



Figura 4
A coincidência dos contornos da nação com a figura de quem o governa: haverá maior evidência da naturalização das fronteiras?

lio da violência legítima, manifestação inequívoca e inevitável do processo de modernidade, pôde então ser visto e denunciado como algo que importava corrigir. As fronteiras políticas, que começaram por ser idealmente naturais para se *naturalizarem* pela eficácia da acção normativa do Estado-Nação (fig. 4), expressam, afinal, uma artificialidade e uma imposição que prejudicou as populações locais.

Esta é uma questão complexa, que não pode aqui ser tratada em todas as suas nuances; mas de um modo simplificado podemos dizer que no plano da estratégia e da intervenção política muitos dos projectos transfronteiriços de financiamento comunitário desenvolvidos nos últimos anos estão filiados a um entendimento da realidade fronteiriça que sublinha a sua artificialidade. Note-se, todavia, que não é apenas a retórica e acção política que opera com esta narrativa. Também alguns grupos específicos a adoptaram, nalguns casos por razões marcadamente estratégicas. Por exemplo os comerciantes, que viram na abertura das fronteiras uma oportunidade de expansão dos seus negócios, acreditaram que uma circulação menos condicionada podia favorecer a venda de produtos, dispensando os riscos inerentes ao contrabando. Para o que aqui nos ocupa, interessa menos perceber o fracasso dessas expectativas do que tentar perspectivar o tema a partir de um critério de homogeneidade/heterogeneidade cultural⁸.

Importa começar por identificar processos narrativos distintos e mesmo contrapostos. Por um lado, a ideia da fronteira como imposição gera uma narra-

⁸ Falamos de fracasso no sentido em que a abertura das fronteiras acabou por ter consequências bastante diferentes das esperadas por alguns comerciantes: ao invés do comércio português atrair os espanhóis, multiplicando os proventos do contrabando, foi o inverso que acabou por se verificar (Cunha, 2006: 99).

tiva que imagina uma hipotética e idealizada sociedade ancestral ainda não fragmentada pela fronteira política. Podemos designá-la como *pré-moderna* no sentido definido por Giddens (1990: 13 ss.), atribuindo-lhe como tópico discursivo central a imagem de dois irmãos separados por vontade alheia. Por outro lado, em torno da evocação de uma “cultura de fronteira” constrói-se uma narrativa de sentido diferente⁹. A violência, também neste caso imposta de fora, residiria, afinal, na desestruturação de um modo de vida que só a fronteira permitia¹⁰. A relevância dos fluxos de pessoas, bens e signos que marcaram as comunidades raianas no passado dependeria da sua restrição e mesmo proibição – convém distinguir aqui entre quantidade e qualidade dos fluxos. Importa acrescentar, ainda dentro deste quadro narrativo, que o desaparecimento da fronteira aparece associado a uma uniformização vista como empobrecedora, assim se definindo um perigo que nos conduz a uma outra ideia forte, a da preservação da especificidade cultural. Desta leitura da realidade fronteiriça decorre um movimento particular que pode levar a processos passíveis de ser lidos num quadro de tradicionalização, como sejam encontros transfronteiriços de jovens ou idosos, a promoção de rotas do contrabando, etc.

O confronto destas duas narrativas traduz aquela que sempre foi uma marca forte dos espaços de fronteira: a sua ambiguidade. Construídos na diferença, eles exponenciam processos mais amplos e verificáveis noutros lugares e numa outra escala. Assim, a porosidade das fronteiras políticas e o seu carácter liminar adequam-se bem a uma problematização da cultura e do modo como ela se expressa no indivíduo e nos grupos (Hannerz, 1997). Por esta razão, nos trabalhos sobre fronteiras, a desmontagem dos processos de essencialização, ou seja da reificação dos limites, surge como tarefa proveitosa e virtualmente inesgotável. Tarefa de tal forma estimulante e inspiradora que por vezes nos faz esquecer que, à semelhança de Sísifo, parecemos condenados a desmontar por um lado o que se reedifica por outro. De facto, independentemente das fronteiras políticas e administrativas serem vigorosas ou difusas, a constituição/diluição de limites, em torno dos quais se encerram e essencializam sinais de pertença, parece ser um processo social de sentido profundo e estrutural. Denunciar o carácter arbitrário de uma fronteira política é tão relevante quanto perceber de que forma esse traçado se foi *naturalizando* na percepção e nas práticas de quem nele vive ou apenas na representação de quem o pensa. Chegados a este ponto, igualmente nos serve a imagem de Sísifo, já que, salvaguardadas as devidas distâncias, também nós parecemos condenados a voltar agora ao começo deste artigo. Tentar compreender de que forma o sentimento de pertença faz o seu percurso e se consolida como narrativa estruturada e

⁹ De uma forma simples esta ideia sintetiza-se no seguinte: “Na Cultura de Fronteira as populações necessitam ser duas (nações) para serem realmente uma (área cultural)” (Uriarte, 1996: 27).

¹⁰ Isto não nega nem contradiz a violência que terá significado a imposição da fronteira mas toma-a como um *facto*, ou seja, como algo que se naturalizou e, nessa medida, estruturou o modo de vida raiano.

convincente é um projecto complexo, não apenas pelas muitas variáveis que envolve mas sobretudo pela dinâmica que o define. Tentativas de perceber categorias tão amplas e difusas como “os portugueses” não têm faltado, mas quer as que foram executadas num passado que nos parece já remoto, como a de Jorge Dias (1950), quer outras bem mais recentes, como a de José Gil (2004), parecem condenadas a um esquematismo grosseiro. Trabalhar com categorias menos amplas pode, evidentemente, reduzir o efeito de simplificação que de forma tão evidente marca estas e outras abordagens semelhantes. Todavia, a questão essencial permanece e tem a ver com a necessidade de substituir o imobilismo do *retrato*, que pode até ser mais ou menos encenado, pela apreensão do movimento e da dinâmica que definem os regimes de pertença.

7. Indecisas navegações entre o ideal e o irreal

O vocabulário da globalização teve pelo menos um mérito: o de evidenciar a inadequação de abordagens essencialistas. Ao vincar a importância da *hibridização*, da *mestiçagem* ou da *criolização* cultural (Hannerz, 1997), esse vocabulário alertou para uma dinâmica que tendia a ser pouco considerada ou analisada de uma forma muito parcial. Bem entendido que não se trata apenas de um arejamento vocabular¹¹. Também a importância atribuída à *imaginação* por autores como Appadurai ou García Canclini (cf. Cucó Giner, 2004: 52 ss.) vem abrir novas pistas de análise, prestando atenção, entre outros aspectos, à dimensão narrativa presente na construção das identidades colectivas. É neste sentido que a ideia de *processo* se torna mais relevante, obrigando mesmo a uma reformulação no entendimento do *cultural*: não se trata, como sucedeu num passado recente, de tentar apreender uma *substância*, mas de perceber de que forma *representamos e instituímos* o social. O cruzamento entre práticas sociais e discursos pode, assim, ser visto de uma forma dinâmica e interactiva.

Será justamente este cruzamento entre acção e narrativa a guiar-nos na parte final deste trabalho. A distância entre um ideal formatado pela imaginação e uma realidade objectivada – tanto quanto qualquer realidade o pode ser – parece assumir entre os portugueses a dimensão de um abismo. Pelo menos é essa a ideia com que ficamos quando lemos o que Eduardo Lourenço escreveu: “a mais sumária autópsia da nossa historiografia revela o *irrealismo* prodigioso da imagem que os portugueses se fazem de si mesmos” (1978: 15). Acrescenta ainda, um pouco mais à frente, caso subsistissem dúvidas:

¹¹ A evidência do contacto cultural não é, naturalmente, nada de novo, mas os conceitos cunhados pela antropologia no contexto da experiência colonial, nomeadamente o conceito de *aculturação*, continham evidentes insuficiências. As transformações na noção de cultura, rejeitando a tentação da homogeneização, vieram dar novo fôlego ao conceito.

Nenhum povo e mais a mais um povo de tantos séculos de vida comum e prodigioso destino pode viver sem uma *imagem ideal* de si mesmo. Mas nós temos vivido sobretudo em função de uma *imagem irrealista*, o que não é a mesma coisa. (Lourenço, 1978: 45)

Mais importante que denunciar a evidente essencialização presente neste modo forte, afirmativo e ao mesmo tempo sedutor de caracterizar o “povo português”, julgamos ser a reflexão sobre o seu conteúdo e sobre o modo como as transformações históricas o modificaram. Convocamos esta dimensão temporal pela razão substantiva de que a História constitui um alicerce fundamental dessa *imagem irreal* que Lourenço procura desmontar. A proclamada “vocação imperial” contém em si mesma um programa consistente acerca do modo como a diversidade étnica do império *deveria* ser pensada e trabalhada. Quer a olhemos no plano institucional – por exemplo através do argumentário político e jurídico que governou a nação (cf., e. g., Rebelo, 1998) – quer a consideremos a partir de uma matriz ideológica ou filosófica – como pode ser a dos discursos e práticas missionárias (Valverde, 1997) – ou mesmo num plano aparentemente tão inócuo como a representação dos pretos na banda desenhada para crianças (Cunha & Cabecinhas, 2006), encontramos uma definição clara dos papéis sociais e do sentido unívoco do contacto cultural. Trata-se de um modelo de relação com o outro que é sobejamente conhecido e me dispense de explanar aqui. Basta ter presente que ele assenta, em boa medida, num esquema fortemente dicotomizado, tanto no que diz respeito às características naturais ou culturais dos sujeitos – por exemplo selvagem/civilizado ou pagão/cristão – como no que se refere à qualificação do espaço – por exemplo colónia/metrópole ou floresta/missão. A evidente assimetria não deixava dúvidas quanto ao sentido da relação: é sempre o *outro* que se deve aproximar de *nós*, cabendo-nos o papel e o dever de favorecer essa aproximação. A definição clara do ponto de chegada tornou possível traçar uma hierarquia de proximidade – por exemplo, estariam mais perto desse lugar simbólico de encontro os indivíduos de pele mais clara que os de pele mais escura; os dóceis mais que os rebeldes, etc.¹²

Esta concepção da vocação imperial, do projecto colonial e da natureza dos povos do império foi alimentada de várias formas, de tal modo que a imaginação sobre o *outro* pôde encontrar uma solidez que a tornou eficaz e duradoura. As grandes exposições portuguesas, nomeadamente a Colonial do Porto (1934) e a do Mundo Português (1940), constituíram um instrumento importante na representação da alteridade que o império continha. Basta ler alguns dos textos produzidos nessa altura, seja nos documentos de divulgação dos eventos

12 Pode ver-se a *civilização* como esse lugar de encontro, mas importa sublinhar que, além de simbólico, ele era também bastante ilusório. Basta ver como a figura jurídica do assimilado não encontrava correspondência na efectiva assunção de uma cidadania plena (e.g., Bender, 1976).

seja nas notícias da imprensa, para o percebermos e para darmos conta da mensagem transmitida (cf. Matos, 2006: 161 ss). A grandeza do império pode ser provada pela exotização dos povos colonizados e esta é medida na nudez, no batuque ou na ingenuidade dos nativos, verdadeiras crianças grandes. A possibilidade da conversão do outro em nós surge como possibilidade redentora, única forma de superar a distância que separava os dois mundos.

Pode argumentar-se que esta era a tónica geral da imaginação colonial, não se distinguindo Portugal dos demais impérios neste aspecto particular. Pode defender-se, também, que as visões e fantasias que enformaram estas representações se esfumaram com os ventos da História, sobretudo com o processo encetado pela Revolução dos Cravos, a que se seguiu a descolonização e, depois desta, a adesão à Comunidade Europeia. O primeiro destes argumentos parece-nos bem mais defensável que o segundo. Na verdade, o processo de desmantelamento da retórica imperial não evitou uma espécie de actualização do discurso. A fantasia da vocação imperial e evangelizadora deu lugar a uma outra fantasia: a da especial apetência portuguesa para o diálogo intercultural. Encontramos esta reconversão narrativa, por exemplo, em algumas abordagens da lusofonia e da política da língua, mas também na crença na especial capacidade de mediação dos portugueses. Deve notar-se que estamos perante um feixe narrativo difuso e que exige um aturado trabalho de investigação para poder ser mais bem caracterizado. Ainda assim, julgamos poder apontar uma notória transversalidade social do discurso, facto que sugere o forte enraizamento do mesmo. É esta forte transversalidade que lhe confere eficácia, permitindo-lhe superar eventuais barreiras ideológicas, tornando-o pensável, ainda que de forma matizada, tanto à direita como à esquerda de espectro político. Consideremos apenas um exemplo contemporâneo do modo como a nossa relação com o outro se projecta a partir de uma síntese de velhas retóricas com novos valores.

José Saramago, num texto intitulado “Acerca do (meu) iberismo”, depois de reconhecer ter estado vinculado ao que entende ser a visão estereotipada que os portugueses fazem de Espanha e dos espanhóis, confessa a sua conversão. Afirmar então que vê naquilo a que chama *trans-ibericidade*, duas palavras, como afirma, que não lhe saem do espírito, a

possibilidade de uma relação nova que sobrepusesse o diálogo entre Estados, formal e geoestrategicamente condicionado, um encontro contínuo entre todas as nacionalidades da Península, assente na busca da homogeneização dos interesses, no privilegiamento das permutas culturais, na intensificação do conhecimento. (Saramago, 1989: 30)

Trata-se de uma proposta de interacção transnacional, bem adequada, diga-se, a esta época de globalização. O que sobressai não é, portanto, a proposta

em si mesma, mas o interlocutor escolhido. Na sua ideia não está o aprofundamento das relações europeias, caminho geralmente reconhecido como capaz de nos transportar para a modernidade e o desenvolvimento. Tampouco se propõe o estreitamento de laços com países do mundo lusófono, com os quais os mecanismos de identificação são mais imediatos. Espanha, pelo contrário, tem ocupado um lugar referencial nos mecanismos de alteridade com que nos pensamos. Saramago resolve este problema de forma subtil, recorrendo ao valor do multiculturalismo. Assim, ao conciliar a homogeneização dos interesses com a ideia de permuta cultural, consegue articular também a linguagem do desenvolvimento com a do respeito pela diversidade cultural. A dificuldade que fica por responder é a da dinâmica que pode gerar uma efectiva transibericidade.

A conhecida obra *A Jangada de Pedra* pode ser lida, justamente, como um exercício de operacionalização deste iberismo que seduz José Saramago. A ideia é conhecida e particularmente sugestiva: a Península Ibérica rompe as amarras pirenaicas que a prendem à Europa e parte numa navegação aparentemente incerta mas que afinal a conduz ao reencontro consigo própria. O novo lugar de ancoragem peninsular obedece a uma equidistância exacta entre três continentes – Europa, África e América do Sul – que são, simultaneamente, raiz e produto do mundo ibérico. Estão aqui presentes, ainda que de uma forma renovada e mesmo fantasmagórica, conhecidas e consagradas narrativas. É o

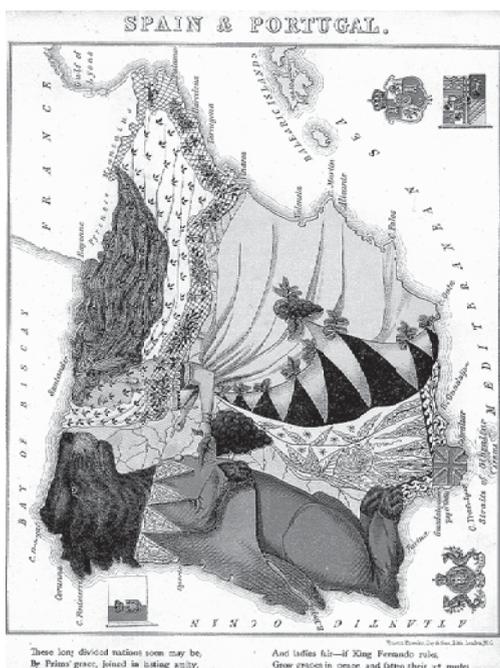


Figura 5
 Bodas peninsulares:
 bestialidade ou apenas pares assimétricos?

caso desse tema maior da nossa história que são os descobrimentos, mas está também presente a ideia da facilidade no estabelecimento de ponte entre culturas por parte dos portugueses – atributo que, neste caso, se estende também aos espanhóis. É justo dizer que outros tópicos, igualmente fortes, como os da missão civilizadora e evangélica, temas que estruturavam, como dissemos atrás, o sentido hierárquico do contacto cultural, desapareceram da narrativa.

Acreditamos que uma análise mais fina poderia conduzir-nos a uma clarificação da dinâmica do discurso de forma a detectar um sentido mais estrutural nas configurações concretas que *A Jangada de Pedra* expressa. Este não é o momento nem o lugar para tal empreendimento, mas julgamos importante apontar uma descontinuidade entre a configuração de dois planos de imaginação social. Se o sentido profundo de *A Jangada de Pedra* é o de promover a apetência ibérica para fazer a ponte entre culturas, a Península que ali aparece retratada é, paradoxalmente, bastante homogênea étnica e culturalmente. É certo que o romance traça distinções sociais profundas, mas estas encontram na *classe* o seu sentido essencial, surgindo a cultura, quando muito, num plano acessório. Ou seja, não são diferenças avaliadas positivamente no quadro de um hipotético multiculturalismo mas diferenças marcadas por um forte conteúdo político. O par dicotómico ricos/pobres tem um papel importante na estrutura narrativa, mas devemos fazer notar que em certos momentos ele é sobreponível por uma outra oposição, o dos nativos/estrangeiros. De facto, os ibéricos mais abastados e os turistas estrangeiros tomam uma atitude semelhante: abandonam a península quando esta começa a sua inesperada navegação. Existe, portanto, uma dupla distinção, social e étnica, que se expressa numa sobrançeria ambígua, já que mistura superioridade económica e cultural: “Ainda que não seja lisonjeiro confessá-lo, para certos europeus, verem-se livres dos incompreensíveis povos ocidentais (...) foi, só por si, uma benfeitoria” (Saramago, 1986: 163). Estes “certos europeus” constituem, simultaneamente, uma oposição de natureza social e cultural a uma certa Ibéria, quer dizer, a essa ibéria imaginada e idealizada, capaz do prodígio de, sendo europeia, tecer pontes com África e com a América do Sul. O paradoxo está, insistimos, no facto de essa ponte cultural ser, afinal, pensada como homogênea e mesmo monolítica.

Como Miguel Vale de Almeida (2000: 185) observou, “raramente, a ‘nação portuguesa’ é, ela própria, discursada como miscigenada e mestiçada”. Também assim acontece em *A Jangada de Pedra*, mas deve ainda notar-se um outro efeito associado à homogeneidade que apontamos. Muito embora toda a Península Ibérica participe na navegação, a identidade determinante não a abrange uniformemente. Importa perceber que existe um sentido fundamental nesta agregação ibérica. Portugal desempenha nela um papel de *pivot*, de tal modo que a pluralidade de Espanha é composta de fragmentos diferentemente destacados em função de uma hipotética proximidade a Portugal – sucede

assim com a Galiza e a Andaluzia. O retrato da Ibéria que Saramago nos oferece coloca-nos perante uma paisagem imaginada (Appadurai, 1996: 50 ss.). A eficácia dessa representação, tal como de outras que a secundam ou se lhe contrapõem, mede-se pela capacidade de renovar uma narrativa a partir de imagens reconhecidas e legitimadas, de tal forma que o efeito de novidade, podendo ser ilusório, seja capaz de convencer aqueles a quem se dirige.

Referências bibliográficas

- Almeida, M. V. de (2000). *Um Mar da Cor da Terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras, Celta.
- Anderson, B. (1983). *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa, Edições 70, 2005.
- Appadurai, A. (1996). *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa, Teorema, 2004.
- Barreiros, J. B. (1961). “Delimitação da fronteira luso-espanhola”, fasc. I e II, *O Distrito de Braga. Boletim Cultural de Etnografia e História*, vol. 1. Braga, pp. 59-92.
- Bender, G. J. (1976). *Angola sob o Domínio Português. Mito e realidade*. Lisboa, Sá da Costa, 1980.
- Bourdieu, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel.
- Cuco-Giner, J. (2004). *Antropologia Urbana*. Barcelona, Ariel.
- Cunha, L. & Cabecinhas, R. (2006). “A estética e o sentido: modos de representar o negro na banda desenhada contemporânea”. In Silva, M. C. (org.), *Nação e Estado entre o Global e o Local*, Porto, Afrontamento, pp. 73-91.
- Cunha, L. (2006). *Memória Social em Campo Maior. Usos e percursos da fronteira*. Lisboa, Dom Quixote.
- Dias, J. (1953). “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa”. *Estudos de Antropologia*, vol. 1. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, pp. 135-157.
- García Canclini, N. (1997). *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, USP, 2003.
- Giddens, A. (1990). *As Consequências da Modernidade*. Oeiras, Celta, 1995.
- Gil, J. (2004). *Portugal, Hoje. O medo de existir*. Lisboa, Relógio d'Água.
- Hannerz, U. (1996). *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Hannerz, U. (1997). “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana*, 3 (1), 7-39.
- Júnior, J. R. dos S. (1943), “Povoações mistas da raia transmontano-galaica segundo o inquérito de 1876”. Comunicação apresentada à 7.ª secção do Congresso Luso-Espanhol do Porto, Instituto de Antropologia da Universidade do Porto, Imprensa Portuguesa.
- Leal, J. (2006), *Antropologia em Portugal. Mestres, percursos, transições*. Lisboa, Livros Horizontes.
- Leão, F. da C. (1960). *O Enigma Português*. Lisboa, Guimarães Editores.
- Lourenço, E. (1978). *O Labirinto da Saudade. Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1988.
- Matos, P. F. de (2006). *As Cores do Império. Representações raciais no império colonial português*. Lisboa, ICS.

- Mattoso, J. (1998). *A Identidade Nacional*. Lisboa, Gradiva.
- Rebello, José (1998). *Formas de Legitimação do Poder no Salazarismo*. Lisboa, Livros e Leituras.
- Ribeiro, O. (1945). *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*. Lisboa, Sá da Costa, 1987.
- Sahlins, P. (1989). *Frontières et identités nationales: La France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis de XVII siècle*. Paris, Belin, 1996.
- Saramago, J. (1986). *A Jangada de Pedra*. Lisboa, Caminho, 2002.
- Saramago, J. (1989). “Acerca do (meu) iberismo”. *Encuentros/Encontros. Revista Hispano-Portuguesa de Investigadores en Ciencias Humanas y Sociales*, n.º 1, 29-31.
- Thiesse, A.-M. (1999). *A Criação das Identidades Nacionais*. Lisboa, Temas & Debates, 2000.
- Uriarte, L. (1996). “Cultura de frontera, com y sin fronteras”. *O Pelourinho, Boletín de Relaciones Transfronterizas*, número especial, pp. 23-41.
- Valverde, P. (1997). “O corpo e a busca da perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-60”. *Etnográfica*, 1 (1), 72-96.
- Vasconcelos, L. de (1921). “Delimitação da fronteira portuguesa (notícia histórica)”. *Boletim da Classe de Letras da Academia das Ciências de Lisboa*, vol. 13 (1918-19), Coimbra, pp. 1275-1292.

**PARTE IV | LINGUAGEM, DISCURSO
E TROCAS SIMBÓLICAS**

Símbolo, metáfora e mito na comunicação intercultural

Maria Manuel Baptista*

Resumo: As reflexões que nos propomos fazer procurarão abordar as questões implicadas na Comunicação Intercultural, a partir de algumas dimensões próprias da linguagem e de alguns dos seus aspectos centrais: o símbolo, a metáfora e o mito. Na verdade, trata-se de realidades que reflectem e produzem o imaginário cultural próprio e alheio a partir do qual toda a comunicação pode propriamente (dis)funcionar.

Serão igualmente abordadas as questões relativas às diferentes modalidades de comunicação com o Outro, convocando para o efeito a hermenêutica cultural de Paul Ricoeur, designadamente na compreensão do objecto cultural enquanto potencial mediador por excelência no âmbito da Comunicação Intercultural.

Palavras-chave: comunicação intercultural, símbolo, mito

Introdução

Na sequência das reflexões em torno da globalização *versus* lógicas locais que clamam por processos identitários de profunda (e quase exclusiva) ressonância cultural (Baptista, 2001, 2006), a comunicação entre culturas diversas tornou-se recentemente uma temática incontornável. Para além disso, duas realidades de índole eminentemente prática têm igualmente obrigado a reflexão cultural a voltar-se para esta área nova do conhecimento: a inevitável globalização económica (“o mundo é um só mercado. (...) cada vez mais o mercado é o mundo” (Freire, 1999)) e os inúmeros conflitos étnicos e culturais a que o mundo tem vindo a assistir. Trata-se, em ambos os casos, de situações que frequentemente vivem de contextos de ‘não-comunicação’ intercultural, mostrando, ainda que do avesso, a importância e até urgência de pensarmos os novos desafios e dilemas com que o mundo contemporâneo se debate.

* Departamento de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro. E-mail: mbaptista@ua.pt

Na presente reflexão procuraremos principalmente apresentar uma perspectiva, um caminho possível, de comunicação intercultural, partindo de uma área teórica que é a hermenêutica cultural, muito particularmente inspirando-nos nas propostas de Paul Ricoeur (Ricoeur, 1969, 1975, 1986, 1987, 1990, s/d). Assim, e apesar do facto de alguns teóricos da comunicação intercultural verem esta questão pelo prisma da cultura enquanto problema e obstáculo à comunicação, procuraremos, pelo contrário, apresentar precisamente a cultura como possível solução para uma maior e mais profunda comunicação entre os povos e os homens.

1. Cultura e símbolo

A cultura vive e alimenta-se em primeiro lugar de símbolos, metáforas e mitos, através dos quais se exprimem os desejos, aspirações, receios e esperanças, que enformam os sentidos múltiplos de toda a produção cultural (seja ela expressiva, material ou imaterial). No âmbito do presente trabalho abordaremos sucessivamente o papel do mito, do símbolo e da metáfora na produção do objecto cultural, bem como na instauração de uma linguagem própria à cultura.

O símbolo pode ser visto como uma estrutura de significação onde um sentido directo, literal, designa por acréscimo um outro sentido (Ricoeur, 1975). Ora, uma tal definição implica de imediato a equivocidade de todo o símbolo, fazendo emergir naturalmente um conflito de interpretações (Ricoeur, 1969). Poder-se-ia fazer radicar logo aqui uma estrutural dificuldade de comunicação intercultural, uma vez que diferentes culturas criam e usam símbolos diversos (ou até idênticos) que comunicam de forma diversa e intrinsecamente equívoca.

Na realidade, se essa é a situação que teórica e abstractamente se pode desenhar, não podemos deixar de fazer notar que é no círculo hermenêutico que vai da pré-compreensão à compreensão (e desta, de novo, a uma nova pré-compreensão) (Gadamer, 1997) de uma dada realidade simbólica e cultural que podemos esclarecer, com alguma validade e fundamentação, os possíveis sentidos implicados no símbolo.

2. Cultura, comunicação e linguagem

2.1 Linguagem e objecto cultural

Do mesmo modo, também o objecto cultural pode ser visto como contendo uma espécie de linguagem simbólica, ao implicar, para além da intenção ou significação do criador, uma dimensão que lhe é própria e que ultrapassa o

sentido inicial do seu autor, exactamente como acontece no símbolo onde um sentido outro ultrapassa o que o símbolo designa de um modo imediato.

Já no que concerne à linguagem, é ela que permite que o sentido saia da esfera privada para a pública, transmitindo não a experiência vivida mas a significação. A linguagem torna-se, assim, o processo pelo qual a vida se exterioriza e uma impressão se transcende em expressão.

Na verdade, sobretudo na linguagem oral, a referência ao objecto e a sua íntima ligação com este está desde logo suposta. Pelo contrário, quando se trata de um objecto cultural discursivo (um livro, um quadro, um filme, etc.), este liberta-se da referência e aponta para um mundo novo ou novas propostas de estar no mundo.

Deste modo, os objectos culturais ganham dimensões novas e mais poderosas, quando comparados com a mera capacidade expressiva da linguagem instrumental e quotidiana, pois eles têm capacidade de transcrição do real, eventualmente metamorfoseando-a e criando mesmo novas realidades.

Outra das potencialidades do objecto cultural, essenciais do ponto de vista da comunicação, é precisamente o facto de este permitir a libertação da presença do sujeito criador, continuando a poder proporcionar comunicação e ultrapassando mesmo o que são as intenções comunicativas do sujeito.

Acrescente-se ainda que a apropriação cultural que a comunicação proposta pelo objecto pode permitir, deve ser entendida, ainda na nossa perspectiva e inspirando-nos nas propostas da hermenêutica cultural ricoeuriana, como o pólo dialéctico de uma certa estranheza e distanciação em relação ao objecto. Assim, toda a comunicação cultural (e de forma mais intensa a comunicação intercultural) exige um confronto produtivo com a alteridade e a distanciação, abrindo deste modo, e de forma paradoxal, a possibilidade de um aprofundamento não apenas para uma hetero mas também para uma autocompreensão.

2.2 Interpretação cultural, hermenêutica decifradora e comunicação intercultural

A hermenêutica decifradora que aqui propomos implica necessariamente a desmistificação e a crítica das leituras estereotipadas da(s) cultura(s) e dos objectos culturais (próprios ou alheios), pois só ela permite a escuta ou explicitação de novos sentidos, reconduzindo a cultura ao seu espaço próprio de expressão e criação.

Neste sentido, o objecto cultural pode também ser entendido como metáfora, mantendo as suas características de ambiguidade e permitindo assim a apropriação por sujeitos diversos de diferentes culturas e tempos históricos, apropriação sempre indeterminada e imprevisível, e até mesmo contemplando a possibilidade de produção de sentido(s) inovador(es).

O objecto cultural, como a metáfora, tem então a possibilidade de permitir a transferência de sentido e a criatividade, usando por exemplo a predicação bizarra e acolhendo a eventual tensão entre interpretações opostas da enunciação.

Para além disso, se olharmos o objecto cultural como metáfora, teremos de admitir a impossibilidade de uma tradução rigorosa. Compreender um objecto cultural, sobretudo se a partir de uma outra cultura, apenas poderá admitir a recriação, numa perspectiva que ensina a olhar a realidade de uma maneira nova e necessariamente diferente.

Assim, a comunicação intercultural não é mais mera tradução mas propriamente recriação, requerendo de cada sujeito um olhar (re)criador e culturalmente produtor. A comunicação intercultural exige, deste modo, imaginação, tanto a produtora como aquela que está implicada na actividade de interpretação como recriação.

Em suma, quer o objecto cultural seja entendido como metáfora quer como símbolo, em ambos os casos trata-se sempre de uma interacção entre semelhança (aquilo que culturalmente nos é familiar e próximo) e dissemelhança (o que é estranho e diverso), numa actividade que, como já sublinhámos, não é nunca uma tradução exaustiva através do conceito, mas exige uma atitude em grande parte (re)criativa e imaginativa.

Mas os modos de produção cultural, simbólica e metafórica não se equivalem completamente: os símbolos diferem das metáforas, pois aqueles são mais confusos que estas. De acordo com Paul Ricoeur, há sempre mais no símbolo do que aquilo que permite a sua tradução conceptual, até porque no símbolo esbatem-se as fronteiras entre as coisas ou mesmo entre as coisas e nós (Ricoeur, 1975). O que num símbolo resiste a qualquer transcrição linguística e não corresponde a uma metáfora é o momento não semiótico do símbolo, que nos remete para domínios não-simbólicos, pré-linguísticos e pré-inconscientes.

É que o símbolo está numa situação fronteira (tal como a vida), pois funda-se na estrutura real do universo e daí a capacidade que ele tem para significar. Na verdade, o que há de comum em todos os símbolos, e pede para ser dito, é algo de 'poderoso', embora a linguagem humana apenas tenha a capacidade para captar o que brota à superfície da vida sem poder esgotar a sua riqueza (Ricoeur, 1987).

A este propósito, parecem-nos particularmente acutilantes as considerações de Ricoeur no que respeita à existência de uma superestrutura metafórica, que se revela na linguagem e na cultura, mas que em última análise mergulha as suas raízes num estado profundo da existência, pela mediação de uma infra-estrutura simbólica, só ela capaz de dizer a vida e a experiência. Em síntese, só a actividade simbólica é um meio de expressão adequado a uma realidade extralinguística e mais profunda do que a própria linguagem.

3. Os mitos e a comunicação intercultural

A interpretação dos mitos, ou mais propriamente a sua explicação, tem sido objecto de múltiplas abordagens teóricas. A leitura estruturalista (Barthes, 1957; Greimas, 1979/ 1992; Lévi-Strauss, 1962; Propp, 1928/1971) parte da divisão em mitemas, segmentando o seu objecto de estudo e privilegiando num primeiro momento o aspecto horizontal. Em seguida, procura determinar as relações entre mitemas, elaborando uma interpretação que tem em conta a respectiva articulação hierárquica. Da determinação e arranjo desses mitemas dependerá a estrutura do mito que assim revelará o seu significado.

Apesar do facto de a leitura estruturalista recorrer a um conjunto vasto de conhecimentos (linguística estrutural, psicanálise, crítica historiográfica, crítica literária e narratologia, antropologia cultural, marxismo e crítica das ideologias, bem como todas as ciências humanas que se ocupam analítica e explicativamente do homem), fica por compreender, de acordo com Ricoeur, o sentido do mito, faltando propriamente interpretá-lo.

Na verdade, a comunicação intercultural que os mitos (próprios e os de outras culturas) podem proporcionar exige um duplo movimento semântico:

- uma semântica de superfície que consistiria na explicação do mito encestando um processo de descronologização e em seguida de combinação, reconstituindo, por um processo de abstracção, unidades dramáticas e sequências de acção;
- uma semântica de profundidade que, ao partir da ideia fundamental de que o mito se enraíza em suportes existenciais e nasce para resolver os grandes conflitos da existência, permite descrever as suas dinâmicas de resposta a um questionamento essencial, desmistificando-o assim, mas também proporcionando a possibilidade de adopção de uma atitude criadora e libertadora de sentidos novos.

4. Uma proposta hermenêutica de comunicação intercultural

O objecto cultural próprio ou alheio, familiar ou culturalmente estranho, é sempre um desafio a cada sujeito, pois enquanto mostra, cria um novo modo de ser que nos interpela de forma mais ou menos longínqua, mais ou menos profunda.

Compreender um objecto ou uma realidade cultural é ir do que aí se diz para aquilo de que se fala e só a este preço é possível instituir o verdadeiro diálogo intercultural:

- 1 – reconhecendo a alteridade ou o outro (num movimento de pré-compreensão, que implica um certo modo de pertença);

2 – conhecendo o outro sujeito ou objecto cultural (trata-se aqui de um momento de explicação, a implicar uma atitude cognitiva de uma certa distanciação);

3 – compreendendo o outro sujeito, objecto ou cultura (implicando aqui um movimento mais abarcante e profundo de compreensão do sentido do outro e remetendo para uma atitude de pertença).

Compreender é assim desvelar/criar sentidos propostos por um objecto, o qual pode ser identificado e reidentificado como ‘o mesmo’ por diferentes indivíduos, de diferentes culturas, em diferentes épocas, sendo de certo modo sempre diferente e até surpreendentemente inovador.

Compreender e comunicar não pode ser apenas apropriar-se de um conteúdo psíquico, sociológico ou histórico próprio ou alheio: o objecto cultural é enraizamento histórico-cultural, mas também superação do processo psicológico, sociológico ou histórico em que nasceu e daí a sua radical possibilidade e apetência para a comunicação intercultural.

Na realidade, enquanto apropriação, a compreensão é um acontecimento cultural, quer dizer, consiste na capacidade de apresentar/desvelar/reconhecer um novo modo de olhar o mundo, independentemente da intenção mental ou situação histórica do seu criador; ora, este é o fundamento primeiro de toda a comunicação cultural (intra ou intercultural).

Aquele que compreende o objecto cultural, próprio ou alheio, também a si mesmo se compreende ao compreender o objecto, o que conduz necessariamente a um alargamento do campo de consciência do sujeito, destruindo os limites do ego narcisista, multiplicando a compreensão das profundas significações outras da vida. Compreender é compreender-se diante de... símbolos, metáforas e mitos, próprios ou alheios, o que só pode acontecer em contexto de diálogo (inter ou intra)cultural.

Em suma, longe de a cultura constituir um obstáculo à Comunicação Intercultural, defendemos, com Ricoeur, que é no seu aprofundamento que radica a possibilidade mais funda de promover esse diálogo (que não passa necessariamente por uma tradução linguística virtualmente perfeita), próprio de uma comunicação cultural que será compreensão do sentido cultural do outro se se fizer através dos símbolos, das metáforas e dos mitos que em todas as culturas expressam os modos particulares pelos quais os homens se relacionam (e historicamente se relacionaram) consigo próprios, com a Natureza e o Mundo, em suma, com a própria Vida.

Bibliografia

Baptista, M. M. (2001). “O outro, globalmente o mesmo”. In *Nacionalismo e Globalización: Língua, Cultura e Identidades*, (ed.), ABL e BML, Vigo: Universidade de Vigo, pp. 213-219.

- Baptista, M. M. (2006). “A questão do ‘Outro’ na Europa da Cultura”. In *Europa – Globalização e Multiculturalismo (Encontros de Outono)*, (ed.), N. C., Porto: Editora Ausência, Casa das Artes de Famalicão, pp. 165-179.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Seuil.
- Freire, A. (1999). *Internacionalização – Desafios para Portugal*. Lisboa: Ed. Verbo.
- Gadamer, H. G. (1997). *Verdade e Método. I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis: Editorial Vozes.
- Greimas, A. J. (1979/1992). *Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology*. Indiana: Indiana University Press.
- Lévi-Struass, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Propp, V. I. (1928/1971). *Morphology of the Folktale* (Trad. Scott, L.). Texas: Texas University Press.
- Ricoeur, P. (1969). *O Conflito das Interpretações* (Trad. Correia, M. F. S.). Lisboa: Rés.
- Ricoeur, P. (1975). *A Metáfora Viva*. Lisboa: Rés.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l’action – Essais d’hermeneutique, II*. Paris: Ed. du Seuil.
- Ricoeur, P. (1987). *Teoria da Interpretação – O discurso e o excesso de significação* (Trad. Morão, A.). Lisboa: Ed. 70.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Ed. du Seuil.
- Ricoeur, P. (s/d). “O consciente e o inconsciente” (1969). *O Conflito das Interpretações*, Lisboa: Rés: 100-120.

Synchrétisme et postmodernité

Jean-Martin Rabot*

Résumé: Dans cet article, nous montrons que le concept de synchrétisme est sociologiquement opératoire pour comprendre, d'une part, le brassage des cultures qui résulte des diverses migrations et, d'autre part, le polythéisme qui caractérise la postmodernité. En effet, la socialité postmoderne se manifeste sous la forme d'une fusion entre différents types de pensée, de doctrines et de styles de vie.

Mots-clé : Synchrétisme, postmodernité, polythéisme.

1. Synchrétisme et migrations

Le concept de synchrétisme est sociologiquement opératoire pour comprendre, d'une part, le brassage des cultures qui résulte des diverses migrations et, d'autre part, le polythéisme qui caractérise la postmodernité. Un bref rappel de l'évolution de ce concept peut éclairer notre propos. Le mot signifie étymologiquement «front uni des crétois», symbolisant l'accord que les citoyens de Crète ont concrétisé devant les menaces d'un ennemi extérieur, ainsi que l'unité d'une île fortement différenciée politiquement et culturellement, avec l'absorption de vagues successives d'immigrés. À la Renaissance, le mot signifiait la fusion entre tendances opposées, principalement lors des guerres de religion. Déjà à cette époque, mais surtout à partir du XIXe siècle, le concept a endossé la signification négative d'une dégénérescence des religions universelles, incapables de conserver le rigorisme de leurs éléments originaires et constitutifs. Plus récemment, l'anthropologie s'est appropriée du terme pour qualifier le système de fusions entre des religions autochtones et des religions à caractère universaliste comme le Christianisme ou l'Islam, c'est-à-dire la résistance symbolique que des religions subjuguées et souvent expatriées ont opposée à une religion dominante.

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. E-mail: jmrabot@ics.uminho.pt

Le syncrétisme demeure un phénomène universel. Aucune religion ou culture n'a été en mesure de répéter éternellement et de façon stéréotypée son mode de production originaire. Une religion représente avant tout un point de référence qui évolue avec le temps, qui est en permanence réactualisé par les mythes et les rites, qui admet des contributions exogènes et la fusion d'éléments divers. L'idée d'une pureté à sauvegarder ou à recouvrer n'est qu'un mythe qui sert de justification à des politiques données. Il faut bien reconnaître «que toute société est métisse et donc que le métissage est le produit d'entités déjà mêlées, renvoyant à l'infini l'idée d'une pureté originaire» (Amselle, 2005 : 22).

De ce point de vue, les poussées de rigorisme que le Christianisme a connues, par exemple avec l'instauration du monachisme et de l'érémisme, avec le sectarisme des cathares, avec l'iconoclastie des byzantins, qui interdisaient toute représentation plastique et picturale de Dieu, ou encore avec les rêves puritains des protestants ont conduit à la violence ou à une domination accrue. Faut-il rappeler que la Réforme «signifiait le remplacement d'une autorité extrêmement relâchée, pratiquement inexistante à l'époque, par une autre qui pénétrait tous les domaines de la vie publique ou privée» (Weber, 1964 : 33). Parce que toute société est d'emblée multiculturelle, la recherche d'une soi-disant pureté originelle est le plus souvent désavouée. Ainsi, les cathares qui sont apparus pour régénérer les mœurs chrétiennes ont été obligés de faire des concessions et de reconnaître deux classes distinctes: celle des parfaits, orientée vers la virtuosité des saints et celle des simples croyants à qui une plus grande liberté était accordée, notamment en matière d'application des dogmes. À de nombreuses reprises, le christianisme fut obligé de faire une croix sur les principes de pauvreté, de chasteté et d'obéissance qui commandaient les premières communautés monastiques. Certaines pratiques ne sont concevables qu'en collectivités très restreintes, ainsi que l'explique Simmel à propos de «la détermination quantitative du groupe» (Simmel, 1999: Chap. II), en montrant que la nature, la conservation et la modification des groupes se produit en fonction du nombre de participants. Ainsi, le christianisme des premiers chrétiens, le communisme primitif et encore le socialisme que Marx qualifia d'utopique, pour désigner l'expérience communautaire de la phalanstère de Fourier et de *la New Harmony* de Owen, impliquaient un nombre limité de personnes. Il n'est en effet pas donné à tout le monde d'accepter un mode de vie prude et agreste.

Pour Pareto, c'est le principe de l'accommodement qui permet aux doctrines d'évoluer et surtout de s'imposer: «Certes, si le christianisme n'avait pas transigé, s'il était demeuré uniquement une religion de pauvres gens, jamais il ne serait devenu la religion officielle de l'empire; de même ce n'est pas le socialisme de Bebel, en Allemagne, ni celui de Jules Guesde, en France, qui arriveront au pouvoir; ce sera un autre genre de socialisme, leur héritier direct, et qui, pour être transigeant, n'en sera pas moins spoliateur» (Pareto, 1965 :

324). Pour pouvoir s'imposer, les religions doivent savoir pactiser et rester ouvertes aux apports extérieurs. «La religion qui a triomphé se montre ainsi à nous sous la forme de la synthèse et du couronnement du mouvement général; et d'ailleurs, pour réussir, elle a dû se modifier profondément et faire de nombreux emprunts à ses rivales» (Pareto, 1978, t. 1 : 32). Le christianisme n'a donc pas été immunisé contre les contributions externes et a incorporé en son sein des éléments provenant de la tradition païenne, mais aussi de la tradition orientale, comme l'institution des mystères. L'introduction et la maintenance du polythéisme dans la religion chrétienne répondait donc à une exigence de survie. Naturellement, ces observations valent également pour les religions sécularisées, appelées aussi religions politiques, à l'instar du communisme qui a assimilé des motifs chrétiens, comme l'ont montré Nicolas Berdiaev et Pareto. «D'une manière générale, on peut dire que les socialistes intransigeants paraissent avoir raison au point de vue logique; et les socialistes transigeants au point de vue de l'opportunité» (Pareto, 1984: 228).

De nos jours, les études portant sur le syncrétisme s'appliquent avant tout aux sociétés placées sous le joug de la domination coloniale auxquelles une religion officielle a été imposée, comme c'est le cas du christianisme pour les africains, les afro-brésiliens et les amérindiens. Etudiant le cas des religions africaines au Brésil, l'anthropologue Roger Bastide a montré que la philosophie des noirs n'était pas mystique comme ont pu le penser les ethnologues, mais pragmatique. Sous les apparences d'une acculturation complète et d'une acceptation totale du système religieux imposé par les colonisateurs, le noir, au Brésil, a continué de cultiver sa propre religion. Ainsi le culte des saints catholiques, qui en lui-même représentait déjà une forme de polythéisme à l'intérieur du monothéisme, n'a pas suscité de la part du noir un investissement dans l'au-delà, mais signifiait un rajeunissement et une perpétuation du culte des ancêtres. En d'autres termes, le noir restait surtout marqué par les aspects sociaux et institutionnels de la religiosité catholique, et seulement dans une bien moindre mesure par le type de foi et de dogme qu'elle professait.

L'acculturation, par exemple d'ordre linguistique, comme l'a montré Nathan Wachtel pour le Pérou, concerne avant tout l'aristocratie et non pas le petit peuple des indiens qui, au travers du syncrétisme, a su conserver la vitalité de son identité (*cf.*, 1977 : 228). Une remarque de même type peut être faite lorsque l'on analyse les rapports du peuple alsacien à la culture française. Tous ceux qui ont vécu en Alsace s'accorderont à reconnaître l'attachement exalté de l'Alsacien à la France, et cela dans tous les milieux sociaux. On a même parlé à ce propos de «la puissance du lien érotique qui unit l'Alsace à la France» (Hoffet, 1985 : 120). Mais ce lien n'est pas vécu de la même façon selon qu'il s'agit de l'élite ou du peuple. La première assimile la culture française par calcul et opportunisme. Le peuple par contre, bien que patriotique, a su maintenir vivante sa germanité. En d'autres termes, l'élite est française et patriotique par

raison, le peuple l'est par sentiment, la première se veut exclusivement française, le second assume sa duplicité culturelle.

Les mêmes remarques valent pour les peuples anciennement colonisés d'Afrique. On peut constater que le peuple africain restait profondément syncrétique, alors que les élites s'empressaient d'interpréter la culture dans laquelle elles baignaient d'un point de vue exclusivement occidental. La soumission du peuple aux autorités coloniales, tant de fois vitupérée, est à comprendre comme une soumission de façade. Le syncrétisme consiste en un travail permanent d'adaptation des éléments culturels anciens dans un contexte neuf. Si l'on se réfère à l'exemple brésilien, on constate que la culture ethnique africaine ne pouvait y être reconstruite dans sa totalité, de sorte que le syncrétisme constitue un «processus en devenir» (Bastide, 1960 : 362), un ajustement symbolique où sont réactualisés certains éléments susceptibles d'adaptation au présent alors que d'autres sont rejetés et volontairement censurés. La religiosité africaine a su s'adapter aux nouvelles conditions géographiques, politiques et sociales de la réalité brésilienne comme nous l'atteste la disparition des anciens cultes agraires et des rites de fertilité dans le contexte esclavagiste. Ce qui est constamment en jeu, comme l'a bien montré Roger Bastide, c'est bien la reconstruction permanente de la topographie sacrée de l'Afrique dans le contexte brésilien, au moyen de la duplicité des symboles. Le doctrinaire chrétien pouvait se laisser aller à l'idée que le noir croyait aux dogmes chrétiens et qu'il suivait rigoureusement ses pratiques, alors qu'en réalité il ne faisait que vénérer ses propres divinités. Curieusement, dans le cas du Brésil, ce fut la ségrégation esclavagiste, sociale et raciale, c'est-à-dire l'existence d'un «principe de rupture», constituant «la solution la plus économique au problème de la coexistence pacifique de deux mondes en une unique personnalité» (*Ibid.* : 235), qui a permis la survie de la culture africaine par le biais du syncrétisme. La «vie parallèle» induite par le syncrétisme résulte, par conséquent, d'une certaine distanciation culturelle. Le «principe de rupture» met en évidence la duplicité qui existe dans toute structuration sociale. Si le noir accepte le panthéon des saints catholiques, c'est parce qu'il les investit d'une manière différente en ayant d'eux une conception fonctionnelle et utilitariste. Ainsi, l'on peut remarquer que la conception chrétienne de l'au-delà sert de prétexte à des desseins bien plus matérialistes: se réapproprier du culte des ancêtres et réintroduire en lui le principe de l'échange symbolique avec sa réciprocité entre les dons et les contre-dons. Roger Bastide a montré que le syncrétisme afro-brésilien a prospéré dans deux registres différents: celui de la magie, qui fonctionne sur la base de l'accumulation, au sens où la tradition autochtone assimile la tradition chrétienne pour devenir plus efficace; celui de l'analogie qui renvoie au symbolisme des correspondances mystiques, au sens par exemple où chaque saint catholique ne fait que représenter dans l'imaginaire populaire noir une divinité locale s'inscrivant dans son héritage culturel.

Ce qui est particulièrement révélateur du syncrétisme analogique, qui du point de vue de la sociologie dynamique défendue par G. Balandier est le plus important, c'est la ré-interprétation du symbolisme de la croix de la part des noirs d'Afrique, qui «semble avoir capté la quasi-totalité du potentiel religieux que comporte la religion importée» (cf., 1982 : 51). En effet, pour les populations qui se situent aux limites de l'Angola et des deux Congo, la croix symbolise les éléments naturels, tels que la terre et l'air, caractérise la chefferie, sert de sortilège et est associée au culte des morts. Le syncrétisme représente donc le moyen par lequel une culture dominée se maintient et se reproduit en reconstruisant son propre espace mental dans un contexte allogène et modifié, à partir de l'existence d'une mémoire collective, de mythologies qui s'articulent sur du vivant. En tant qu'il distend et déforme la réalité, en procédant par adjonctions et soustractions, accumulations et correspondances, le syncrétisme doit être compris comme une forme de résistance souterraine et diffuse à l'ordre établi par le colonisateur.

Syncrétisme et migrations sont intimement liés. Il convient de remarquer qu'en raison des migrations, les cultures ne peuvent que s'ouvrir aux autres. Curieusement, cette ouverture n'exclut nullement l'annihilation de soi. «Si bien que le passage de l'identité ethno-culturelle originelle à l'identité culturelle nationale sera vécu comme la transition, non d'une identité à une autre, mais d'une identité reçue à la même identité élaborée, élargie, enrichie» (Abou, 1981 : 37). On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Citons encore le cas des immigrés portugais qui ont su de par le monde maintenir vivantes leurs racines et même vitaliser leur culture d'origine au contact des autres. C'est parce qu'ils disposaient de référents culturels propres à leur société d'origine, comme en témoignent un art culinaire spécifique, des pratiques religieuses prononcées, des rapports familiaux et amicaux soudés qui se matérialisent dans toute une série de réseaux d'entraide, qu'ils ont pu s'acclimater aux couleurs locales de leurs différentes terres d'accueil sans avoir à se déchirer. «En immigrant toute personne apporte avec elle les modèles culturels de sa société d'origine. Si, avec le temps et les contacts avec la nouvelle société, ces derniers se modifient, les individus ne se débarrassent pas totalement de leurs habitudes en traversant une frontière. Bien souvent, c'est à partir de ces modèles culturels "réels" précis, mais non figés, que les immigrés arrivent à changer leur comportement et à s'adapter» (Leandro, 1995 : 100).

2. Syncrétisme et socialité

Après ce petit détour historique et sémantique, nous sommes en mesure de comprendre que la notion de syncrétisme est particulièrement féconde pour appréhender la socialité postmoderne. Rappelons que la postmodernité traduit

à merveille l'aspect éclaté de la vie, ne serait-ce qu'en raison de «la méfiance à l'égard de la chronologie historique» (Kearney, 2001 : 20) qui la caractérise. La croyance en l'histoire comme déroulement d'un progrès continu à vocation universelle a fait son temps. C'est bien cette tendance que conteste la notion de postmodernité en contribuant «à construire l'histoire comme une anthologie de divers styles et traditions. L'histoire comprise comme continuité devient l'histoire comprise comme collage» (*ibid.*).

En effet, les croyances religieuses, les idéologies politiques ne sont plus dictées massivement par les institutions qui peuvent en tirer profit, mais émanent des groupes sociaux eux-mêmes qui se fragmentent et se différencient à l'infini à l'intérieur de la société. S'il est admis que la croyance en un dieu transcendant et personnel n'est plus la référence dernière en matière de religion, et que la déconfiture des religions monothéistes et des dogmes institués par les gestionnaires du savoir et du pouvoir se réalise au profit de croyances syncrétiques qui sont bricolées, de nombreux spécialistes de la question religieuse s'empresstent toutefois de voir dans ces phénomènes typiquement postmodernes «une atomisation des croyances», «un éparpillement anarchique d'autant plus fort que l'effacement de la culture religieuse enlève aux mots leur sens précis, et favorisent des recompositions aberrantes» (Minois, 1998 : 572).

En d'autres termes, le polythéisme induit par le syncrétisme est synonyme de dissolution du sacré dans l'individualisme. Le pluralisme des appartenances s'ordonne sur la logique individuelle du *self-service* et foment la violence, et même le racisme, en favorisant l'exclusion des groupes par enfermement des ghettos sur eux-mêmes dans une société largement ouverte.

Pour de très nombreux auteurs, le bricolage religieux des individus, finit par substituer «à la religion un succédané dont ils parent leur âme comme une chapelle privée, ornée à plaisir de toutes les bondieuseries recueillies dans toutes les parties du monde» (Weber, 1974 : 95). Pour R. Debray, le ramassis actuel de croyances et de pratiques auquel contribuent les technologies du virtuel et qui permet de juxter les recettes de la médecine traditionnelle aux méthodes d'apaisement du corps, annonce l'ère de «cet égotisme décanté, qui préfère parfois la quête de l'être à celle de l'autre» (*cf.*, 2005 : 133). Pour G. Lipovetsky, nous vivons à «l'âge des religions en *kit* finalisées par le moi, nous éloignant autant du monde de l'intolérance religieuse que d'un univers rationnel délivré du sens de l'au-delà» (*cf.*, 1993 : 159). Pour D. Hervieu-Léger, l'individualisme moderne n'a fait que reprendre et approfondir les tendances déjà présentes dans l'individualisme religieux classique: l'abnégation de soi a cédé la place à «l'expérience affective de la présence divine en soi», alors que la délimitation des prérogatives divines dans le domaine mondain a joué en faveur de la libération des «potentialités autonomes de l'individu» (*cf.*, 2003 : 166). Enfin, F. Lenoir n'est pas en reste, lorsqu'il affirme que les «synthèses entre individu et groupe, entre culturel/local et universel/global, entre archaïsme et moder-

nité technicienne, s'inscrivent aussi dans une logique de fond qui est celle du capitalisme marchand» (*cf.*, 2003 : 86). Autrement dit, pour tous ces auteurs, l'apparition de nouvelles formes de spiritualité, puisant leurs contenus à la source des traditions les plus hétéroclites que l'on puisse imaginer, correspond à un besoin égoïste d'autoperfectionnement que conforte avant tout la quête d'authenticité et de réalisation de soi. L'adhésion religieuse du croyant n'est plus déterminée par la recherche de la vérité, l'union à Dieu, l'acceptation ou la soumission à l'ordre des choses, la quête du salut, la conformité à la règle commune, mais elle répond désormais à une aspiration personnelle.

En fait, ces thèses dévoient du fait qu'elles restent prisonnières d'une certaine modernité qui a vu triompher «une conscience qui est à elle-même sa dernière instance, et qui n'admet d'autre jugement décisif que le sien» (Poulat, in Poulat ; Decherf, 2003 : 64) et refusent de comprendre que la socialité se nourrit d'un apport constant du jeu de l'attraction et de la répulsion (M. Maffesoli). Aussi faut-il comprendre l'existence de cette «masse de partisans de fois diffuses, mêlant christianisme, ésotérisme, occultisme, voyance, astrologie et cultes orientaux, sans véritables certitudes» (Minois, 1998) : 574) comme répondant au «besoin d'éprouver avec d'autres des émotions fortes» (Maffesoli, 1992 : 155-156). Le recours aux astrologues, chiromanciens et cartomanciens nous permet précisément de saisir «qu'il n'y a pas de religion sans superstition et que celle-ci reste toujours l'un des signes extérieurs de la mentalité religieuse» (Ellul, 2003 : 209). Il n'est jusqu'aux retraites dans le désert ou en Amazonie qui ne revêtent une signification éminemment religieuse et collective et ne contribuent à «une sustentation perpétuelle de notre être moral» (Durkheim, 1979 : 302). Comme l'a encore montré Simmel, on ne peut dénier le qualificatif de religieux à nombre de relations humaines et à leurs manifestations affectives sous prétexte qu'elles ne se rapportent pas directement à un dieu transcendant : «Dans l'érotisme et dans l'amitié, dans l'autorité et dans l'obéissance, dans le rapport de l'individu à sa lignée et à sa famille, à sa classe sociale et à sa patrie, enfin à l'humanité; et puis aussi dans sa relation au destin, à sa profession, au devoir, aux idéaux, – on trouve dans tout cela un mélange de dévouement et de vie propre, d'humilité et de hauteur, de proximité chaleureuse et sensuelle et de timidité distante, de confiance et de trahison, qui fait partie du concept de l'essence du religieux» (*cf.*, 1994 : 187).

De ce point de vue, ceux qui tiennent à séparer rigoureusement les traditions d'Orient et d'Occident, la spiritualité et l'ésotérisme, n'arrivent pas à se déprendre d'une conception rationnelle du social. Il ne comprendront pas que la religiosité syncrétiste touche à la thérapie des corps et des esprits, aux techniques de relaxation et aux pratiques de la méditation, au désir d'harmonie avec le cosmos et les forces telluriques, à la fidélité inconditionnelle à des gourous, au soutien enthousiaste des couleurs d'un club sportif, au dévouement à des causes humanitaires ou autres. Ils ne comprendront pas que de nos jours

la croyance en la résurrection puisse faire bon ménage avec la croyance en la réincarnation. Ils ne comprendront pas que les principes universels, tel que l'amour dans la religion chrétienne, se répandent dans la société par petites touches, se propagent dans les groupes, les imprègnent, les soudent autour d'un totem, selon l'expression de Durkheim, et que le symbolisme que le totem a en propre varie du tout au tout selon ces groupes. Il ne comprendront pas que la logique marchande puisse servir de ferment à la structuration de l'être-ensemble. Bien au contraire, ils rattacheront la démultiplication des morales et des systèmes de valeurs à la culture des sociétés démocratiques où prévalent l'atomisation du social et l'émancipation des individus.

À l'encontre de ces thèses, il serait plus approprié d'envisager le polythéisme des valeurs et le syncrétisme comme la préfiguration ou le signe d'un réenchantement du monde, comme chez M. Maffesoli: «Pour ma part, je verrais dans l'impact des syncrétismes philosophiques ou religieux le ressurgissement des contes et des conteurs, le succès de la littérature d'édification, l'importance des divers fanatismes et, même, celle du conformisme logique intellectuel, "l'invention", la mise à jour, d'une *conscience objective* dont dériverait la conscience individuelle. Celle-ci, à certaines époques, se remémore ce sur quoi elle est fondée, ce par quoi elle est constituée. Le numineux, le sacré, la participation magique ou sportive, ou dans les paroxysmes fanatiques renvoient, dès lors, à un substrat collectif, une sorte d'*intellectus influens* (Avicenne), celui d'un sens commun toujours et à nouveau actuel» (cf., 2004 : 91).

Le phénomène du syncrétisme dans les sociétés postmodernes nous permet en tout cas de penser le religieux autrement que sous la forme d'une transcendance qui se situerait «en aval des expériences vécues» (Ferry, in Ferry ; Gauchet, 2004 : 36) et que l'on retrouverait dans l'ordre de la morale, de l'esthétique, de l'éthique et de l'amour, autrement aussi que dans le cadre étrié «de la conviction ultime des individus» (Gauchet, in Ferry ; Gauchet, 2004 : 55). Le syncrétisme s'inscrit bien dans la mouvance polythéiste qui elle-même n'est qu'une expression de «la multiplicité de la personne» (Maffesoli, 1997 : 102). Il ne se réduit nullement à la juxtaposition de croyances dissemblables, mais procède d'un effet de composition sur la longue durée qui va jusqu'à noyauter l'ordre du dogme des religions instituées, régulières ou séculières, et permet de faire tenir ensemble des valeurs provenant des traditions les plus hétéroclites: «les histoires humaines montrent bien que le syncrétisme est une forme de ce compromis qui, d'une manière plus ou moins affichée, sert de fondement à toutes les sociétés, qu'elles soient éphémères ou durables» (Maffesoli, 1985 : 156).

Et nous le constatons au quotidien. Il existe un lien étroit entre le sentiment tragique de la vie, l'acceptation du destin et la reconnaissance de l'altérité. Cet autre peut prendre la figure de la Mort, si tant est que depuis la naissance nous sommes en permanence en sursis. Ou encore les figures de l'étranger qui nous côtoie et de l'étrange qui sommeille en nous. Et il est vrai que «c'est

l'acceptation et l'intégration de cet autre, tant dans la connaissance ordinaire que dans la pensée sociologique, qui donne sa teinte particulière à la postmodernité» (Le Quéau, 2007 : 131-132). Bien que le phénomène syncrétique ne se résume pas à une simple manifestation de l'éclectisme que l'on retrouve aussi bien dans la musique, dans l'architecture ou dans les styles de vie hippies, il faut bien reconnaître qu'il a été remis au goût du jour par la postmodernité. Si l'on prend l'exemple de la musique, en particulier du *metal extrême*, on constate que nombre de groupes partagent religieusement une même passion à l'égard de Satan. Celle-ci s'exprime dans ce que N. Walzer appelle «un visuel satanique» (cf., 2007 : 32), si bien qu'il puisse être un argument de vente promu par des maisons de production et une mise en scène montée à des fins commerciales. C'est le cas du groupe *Black Sabbath*, apparu dans les années soixante-dix et qui exerça une influence considérable sur les jeunes générations en raison de pratiques relevant de l'occultisme noir et d'un visuel joutant les signes kabbalistiques aux crucifix, les figures démoniques aux représentations divines. Il s'agit bien d'une dialogique de l'ombre et de la lumière. On pourra encore faire mention à l'*Horresco Referens*, chère à Rash. Le vocaliste et le musicien du groupe portant ce nom, dans une interview concédée à Nicolas Walzer, nous rappelle que du pont de vue existentiel, cette notion signifie «que les événements dramatiques laisseront une empreinte beaucoup plus profonde que les heureux événements» et, que du point de vue artistique, elle qualifie un type de musique qui «transgresse toutes les frontières stylistiques» (cf., Entretien avec Rash, in Walzer, 2007 : 366-392, 366 pour la citation). Ce qui est une autre manière de vivre l'inéluctabilité de la mort: «Oui, il y a quelque chose de religieux dans notre amour du metal et je crois que c'est simplement dû à notre désespérante et vaine tentative de combler la vacuité de notre existence, ce gouffre insondable qui mine le cœur de chaque homme depuis la Création, cette plaie qui se déchire plus vite qu'elle ne cicatrise, ce que nous désignons sous cette locution latine qui nous sert de nom : l'*Horresco Referens*» (*ibid.* : 392).

L'architecture postmoderne relève également du métissage des styles et de l'éclectisme des matériaux et des formes. Elle ne peut être pensée qu'en termes de complexité, d'ambiguïté, de contradiction. Elle s'oppose diamétralement au caractère fonctionnel, pratique et homogène de l'architecture moderne. Fi de l'idéologie du tout béton. Fi de l'urbanisme sur mesure. «Chaos et désordre des signes et des formes, s'avèrent comme une traduction de l'esprit postmoderne : accentuation de la caducité, de la fragmentation, de la discontinuité» (La Rocca, 2008 : 180). Rien n'est plus conçu ni vécu en termes de stabilité ou d'immutabilité. La figure de la foule comme celle du flâneur deviennent complémentaires comme l'avait bien vu Walter Benjamin dans son œuvre magistrale *Paris, capitale du XIXe siècle*: «Le flâneur se tient encore sur le seuil, celui de la grande ville comme celui de la classe bourgeoise. Aucune des

deux ne l'a encore subjugué. Il n'est chez lui ni dans l'une ni dans l'autre. Il se cherche un asile dans la foule» (Benjamin, 2004 : 58). La ville postmoderne renoue bien avec ce qui n'était qu'embryonnaire au XIXe siècle : une figure qui échappe à l'ordre du marché, qui empêche que le spectacle soit subjugué par la loi du marché. La ville postmoderne est syncrétique : aux mélanges des styles architecturaux et à la profusion des images publicitaires fait écho un brassage de races et de cultures. En somme, la ville comme «*patchwork* où les divers éléments s'ajustent, harmonieusement, en une organicité des plus solides» (Maffesoli, 2008 : 166).

Le syncrétisme est encore un élément fondateur des styles de vie du *New Age*. Les nombreux mouvements qui en sont issus se caractérisent par une réappropriation de l'expérience de l'extase. Pour paraphraser Gilbert Durand, on pourrait dire que ce qui donne sa physionomie à la postmodernité n'est plus le glaive, «le schème de la séparation tranchante entre le bien et le mal» (Durand, 1979 : 179), l'«isomorphisme du phallus, de la flèche et du soc» (*ibid.* : 180), le symbole de lumière, mais la coupe, qui renvoie au *Régime Nocturne* de l'image, aux «images du ventre digestif et sexuel» (*ibid.* : 293), à ce qui inclut et relie à la fois. En paraphrasant Weber, on pourrait rajouter que la postmodernité met l'accent sur un type de religiosité arborant une vision de l'homme non plus comme instrument de Dieu, mais comme réceptacle de Dieu. Dans la tradition hindouiste et bouddhiste, il est en effet question soit de l'accès «à l'état de possession extatique par un dieu, à l'aide des moyens orgiastiques», soit «de la possession apathique et extatique d'un dieu, propre à la gnose» (Weber, 1996 : 472). C'est justement cette tradition qui a été remise au goût du jour par le monde hippie, sans que l'on y retrouve toutefois le rejet à la vie quotidienne, propre aux religions asiatiques. Il s'agit bien pour le mouvement hippie de la recherche d'un état extatique qui s'inspire fortement de la pratique des sages et des renonçants indiens. En somme, l'adhésion à une forme de vie dépouillée à l'extrême, l'attachement au sentiment d'éternité propre à l'expérience mystique, la recherche d'une fusion entre l'âme individuelle et l'âme universelle, la quête d'un retour aux racines, la reconnaissance de l'archaïque dans l'homme. Les hippies y parviendront au moyen d'une fusion de styles de vie les plus hétéroclites : «les hippies vont conjuguer l'ensemble des moyens et des méthodes connus pour accéder au sacré : les drogues hallucinogènes, l'initiation à l'Inde, la musique psychédélique, l'affoulement festif et collectif... Et, c'est bien parce que les limites du moi deviennent incertaines et infinies que l'extase provoque ce sentiment océanique ou d'union intime avec le Grand Tout (version orientale), ou d'appartenance universelle (version occidentale)» (Monneyron ; Xiberras : 2008 : 36). Et aussi au moyen d'une fusion de croyances, de doctrines ou de systèmes : le monisme, le panthéisme, le panenthéisme, le déisme, l'animisme, le Karma, la réincarnation, la théosophie, le néo-paganisme avec ses avatars que sont le néo-druidisme et la religiosité Wicca.

Cette expérience de la dissolution du moi dans le tout cosmique et de l'union extatique avec le divin n'est-elle pas tout bonnement le propre de l'homme ? Nous sommes enclins à répondre que oui, et dans ce cas, le syncrétisme est plus qu'une tendance à la mode, mais un mode d'être-au-monde originaire, constitutif de l'homme dans son entier. Personne ne l'a mieux compris que Carl Gustav Jung : « Quel que soit le destin définitif de l'homme blanc, nous pouvons au moins considérer *un* exemple d'une civilisation qui a conservé toutes les traces essentielles de son caractère primitif et qui englobe l'homme tout entier, du haut en bas. La civilisation et la psychologie de l'Inde nous apparaît comme un rêve : on est repoussé dans l'inconscient, dans ce monde non affranchi, non civilisé, primitif, dont nous ne pouvons que rêver puisque notre être conscient le renie. L'Inde représente l'autre voie de civilisation de l'homme, la voie sans oppression, sans violence, sans rationalisme. Ici on les voit côte à côte, dans la même ville, dans la même rue, dans le même temple, à l'intérieur du même mile carré : l'esprit spirituellement cultivé et le primitif. Dans l'extérieur spirituel du plus spirituel d'entre eux, on distingue les traits du primitif resté vivant, et dans les yeux mélancoliques du villageois inculte à demi nu se laisse deviner une notion inconsciente de vérités mystérieuses » (Jung, 2000 : 126). C'est peut-être ce qui explique que l'Inde continue de représenter ce réservoir dans lequel viennent s'engouffrer nos désirs les plus profonds et puiser nos rêves les plus intimes. La coïncidence des opposés, c'est à cela même que mène le syncrétisme.

Bibliographie

- Abou, S. (1981). *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris, Anthropos.
- Amselle, J.-L. (2005). *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion.
- Balandier, G. (1982). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris, PUF.
- Bastide, R. (1982). *Les Religions africaines au Brésil*. Paris, PUF.
- Benjamin, W. (2004). *Œuvres. Tome III*. Paris, Gallimard, Coll. Folio.
- Debray, R. (2005). *Les Communions humaines. Pour en finir avec "la religion"*. Paris, Fayard.
- Durand, G. (1979). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas.
- Durkheim, E. (1979). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.
- Ellul, J. (2003). *Les Nouveaux possédés*. Paris, Mille et une nuits.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.
- Ferry, L. & Gauchet, M. (2004). *Le Religieux après la religion*. Paris, Grasset.
- Hoffet, F. (1985). *Psychanalyse de l'Alsace*. Colmar, Alsatia.
- Jung, C. G. (2000). *Psychologie et orientalisme*. Paris, Albin Michel.

- Kearney, R. (2001). *The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture*. Londres et New York, Routledge.
- La Rocca, F. (2008). *Vision(s) de la ville postmoderne : une perspective de sociologie visuelle*. Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Université René Descartes, Sciences Humaines et Sociales, Sorbonne.
- Le Quéau, P. (2007). *L'Homme en clair-obscur. Lecture de Michel Maffesoli*, Laval, Les Presses de l'Université Laval.
- Leandro, M. E. (1995). *Au-delà des apparences. Les portugais face à l'insertion sociale*. Paris, L'Harmattan.
- Lenoir, F. (2003). *Les Métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris, Plon.
- Lipovetsky, G. (1993). *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard.
- Maffesoli, M. (1985). *La Connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*. Paris, Librairie des Méridiens.
- Maffesoli, M. (1992). *La Transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Paris, Grasset.
- Maffesoli, M. (1997). *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris, Le livre de Poche.
- Maffesoli, M. (2004). *Le Rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*. Paris, La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2008). *Iconologies. Nos idol@tries postmodernes*. Paris, Albin Michel.
- Minois, G. (1998). *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris, Fayard.
- Monneyron, F. & Xiberras, M. (2008). *Le Monde hippie. De l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*. Paris, Imago.
- Pareto, V. (1965). *Libre-échangeisme, protectionnisme et socialisme*. Genève, Droz.
- Pareto, V. (1978). *Les Systèmes socialistes*, 2 Tomes. Genève, Droz.
- Pareto, V. (1984). *Mythes et idéologies*. Genève, Droz.
- Poulat, E. & Decherf, D. (2003). *Le Christianisme à contre-histoire. Entretiens*. Monaco, Éditions du Rocher.
- Simmel, G. (1994). *Rembrandt*. Saulxures, Circé.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Paris, PUF.
- Wachtel, N. (1977). *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Paris, Gallimard.
- Walzer, N. (2007). *Anthropologie du metal extrême*. Paris, Rosières en Haye, Éditions Camion Blanc.
- Weber, M. (1964). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.
- Weber, M. (1974). *Le Savant et le politique*. Paris, Union Générale d'Éditions.
- Weber, M. (1996). *Sociologie des religions*. Paris, Gallimard.

Notas biográficas

(por ordem alfabética)

Anna Zlobina

Anna Zlobina tem vivido diversas experiências de aculturação ao longo da sua vida. Nasceu na Rússia e aí se licenciou em Psicologia na Universidade Estatal de Yaroslavl. Doutorou-se em Psicologia Social na Universidad del Pais Vasco, Espanha. Actualmente é docente de Psicologia na Universidade Saint Louis em Madrid. É autora de vários capítulos de livros e artigos em revistas científicas sobre aculturação, comunicação intercultural, valores e identidades. Entre as suas publicações destaca-se A. Zlobina, N. Basabe, Páez & A. Furnham (2006). Sociocultural adjustment of immigrants. *International Journal of Intercultural relations*, 30, 195-212.

Darío Páez

Darío Páez nasceu no Chile em 1952. Doutorou-se em Psicologia Social na Université Catholique de Louvain em 1983. Actualmente é Professor Catedrático na Universidad del Pais Vasco. Tem desenvolvido ampla investigação sobre os seguintes temas: cultura, aculturação, migrações, emoções, memória social, identidade e bem-estar a nível individual e colectivo. Da sua extensa produção científica destacam-se as seguintes obras: a edição, em parceria com J. Pennebaker e B. Rime, do livro *Collective Memory of Political Events*, LEA (1997); a monografia sobre Culture and Social Psychology, em co-autoria com P.B.Smith, publicada na *International Review of Social Psychology* (2005), 18, 1-2. Darío Páez tem igualmente desenvolvido investigação sobre o impacto da violência colectiva na cultura e sobre os processos colectivos de gestão de eventos políticos traumáticos. Sobre esta temática editou, em parceria com J. De Rivera, uma edição especial do *Journal of Social Issues*, 63, 2: Emotional Climate, Human Security and Cultures of Peace. Colabora com numerosas instituições e ONG sobre a questão das migrações e direitos humanos. Actualmente dedica-se ao estudo da relação entre os valores e a regulação emocional em situações de crise, em particular no caso dos imigrantes.

Isabel Estrada Carvalhais

Isabel Estrada Carvalhais exerce as funções de Professora Auxiliar na Secção de Ciência Política e Relações Internacionais (SCPRI) da Escola de Economia e Gestão (EEG), Universidade do Minho. É Doutora em Sociologia (University of Warwick), Mestre em Sociologia (Universidade de Coimbra) e Licenciada em Relações Internacionais (Universidade do Minho). Entre as suas publicações, destacam-se as seguintes: *Postnational Citizenship and the State*, Lisboa: Celta (2007); ‘The Cosmopolitan Language of the State’, *European Journal of Social Theory* (2007, 10(1): 99-111); ‘Condição pós-nacional da cidadania política – Pensar a integração de residentes não-nacionais em Portugal’, *Sociologia – Problemas e Práticas*, 50, 109-130; « La démocratie et la situation postnational de la sphère politique dans l’intégration des résidents non nationaux : le cas portugais », *Migrations Société*, 102, vol. 17, pp. 1-20 ; ‘Political Integration of Lusophone non-national citizens in Portugal: perceptions of key political actors’, *Journal of Portuguese Social Science* (2004, 3, vol. 2 (3) (133-148); *Os Desafios da Cidadania Pós-Nacional*. Porto: Afrontamento (2004). Organizadora da obra *Cidadania no Pensamento Político Contemporâneo*, S. João Estoril: Principia (2007).

Jean-Martin Rabot

Jean-Martin Rabot é doutorado em Sociologia pela Universidade do Minho, tendo apresentado uma dissertação sobre «Politeísmo dos valores e pós-modernidade», sob a orientação de Michel Maffesoli. É actualmente Professor Auxiliar do Departamento de Sociologia. Tem um livro no prelo: *Polythéisme et postmodernité*. Tem publicado diversos textos, versando temas como «Cidadania ou socialidade?», «A imagem, vector de socialidade», «Técnica e imaginário na pós-modernidade».

Joana Miranda

Joana Miranda é licenciada em Psicologia pela Universidade de Lisboa. Mestre em Relações Interculturais pela Universidade Aberta. Doutorada em Psicologia Social pela Universidade Aberta. Professora Auxiliar da Universidade Aberta, onde actualmente lecciona três unidades curriculares do curso de Ciências Sociais: Psicologia Intercultural, Psicologia Social da Vida Quotidiana e Noções de Psicopatologia. Investigadora do Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais (CEMRI). Coordenadora do Curso de Ciências Sociais da Universidade Aberta. Tem diversas publicações nacionais e internacionais sobre a temática da imigração, relacionando-a com as questões da identidade nacional, da identidade social e das representações sociais. Actualmente realiza estudos no domínio da psicologia narrativa. A par da carreira académica tem desenvolvido um percurso no domínio da ficção, tendo publicado seis romances.

Luís Cunha

Luís Cunha é Doutor em Antropologia, Professor Auxiliar no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho e investigador no Centro de Estudos em Antropologia Social (ISCTE) e no Núcleo de Estudos em Antropologia (Universidade do Minho). Tem realizado investigação acerca dos processos de construção da identidade nacional, especificamente em relação ao Estado Novo, bem como sobre a fronteira luso-espanhola, neste caso incidindo sobre o papel da memória social e dos processos narrativos nas representações sociais que se lhe associam. Além de artigos em revistas, tem dois livros publicados: *A nação nas malhas da sua identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional* (Afrontamento, 2002) e *Memória social em Campo Maior. Usos e percursos da fronteira* (Dom Quixote, 2006).

Maria Manuel Baptista

Maria Manuel Baptista é Doutorada em Cultura, pelo Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, desde 2002; Mestre em Psicologia da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra, desde 1996; é Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, desde 1986. Actualmente é Professora Auxiliar e Investigadora da Área de Cultura Portuguesa no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, onde exerce funções desde 1993, coordenando a linha de investigação «Cultura Portuguesa: declinações Ibero-Americanas». As suas principais áreas de investigação são a Filosofia da Cultura e a Cultura Portuguesa e Lusófona, para além da Psicologia da Cultura e da Comunicação Intercultural. Entre as mais relevantes publicações contam-se a sua tese de doutoramento sobre a obra de Eduardo Lourenço (*Eduardo Lourenço: A Paixão de Compreender*, Porto, Ed. ASA, 2003) e os seguintes estudos: «Comunicação Intercultural e Lusofonia – a Perspectiva da Semiótica da Cultura», «A Lusofonia não é um jardim ou da necessidade de ‘perder o medo às realidades e aos mosquitos’», «A questão do ‘Outro’ na Europa da cultura» e «A Criação do ‘Outro’ na Cultura Pós-moderna».

Maria Paula Meneses

Maria Paula Meneses é antropóloga, doutorada pela Universidade de Rutgers (EUA). Até 2003 foi professora da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), sendo actualmente investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. De entre os temas que tem vindo a trabalhar destacam-se os processos identitários, as fracturas coloniais e a questão pós-colonial. Tem vários artigos e livros publicados. Mais recentemente editou, juntamente com Boaventura de Sousa Santos e João Carlos Trindade, o livro *Law and Justice in a Multicultural Society: the case of Mozambique* (Dakar, Codesria, 2006).

Nesilita Nhaga

Nesilita Nhaga nasceu na Guiné-Bissau em 1980. Licenciou-se em Comunicação Social pela Universidade do Minho em 2007. É membro activo da Associação de Estudantes da Guiné-Bissau, tendo organizado numerosas actividades culturais e científicas. Foi membro da Comissão Organizadora do III Fórum de Estudantes Guineenses em Portugal, sob o lema *Unidos para um Futuro Melhor*, realizado em Braga dias 28, 29 e 30 de Setembro de 2007. Actualmente é estudante do Mestrado em Ciências da Comunicação e investigadora no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, efectuando pesquisa no âmbito do projecto Lusocom: Estudo das Políticas de Comunicação e Discursos no Espaço Lusófono.

Ramon Sarró

Ramon Sarró é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Londres (1999). Trabalhou nesta universidade e foi ‘Ioma Evans-Pritchard Junior Research Fellow’ em Oxford (2000-2002). Actualmente exerce as funções de Investigador Auxiliar no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Entre 2006-2008 coordena (com J. Pina Cabral) o I Mestrado em Antropologia Social do ICS-UL. Lecciona regularmente no ICS-UL e na Universidade Pompeu Fabra (Barcelona). Desde 1992 realiza pesquisa etnográfica na Guiné-Conacri e desde 2007 em Angola. O seu livro *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Udone* será publicado pela Edinburgh University Press em 2009. O seu interesse pela aprendizagem levou-o a organizar, em 2005, o colóquio *Learning Religion: Anthropological Approaches* (financiado pela Wennergren Foundation e pela FCT), cujas actas foram publicadas por Berghahn Books (Berliner e Sarró, eds. *Learning Religion*, 2007). Interessa-se ainda pelas migrações; em 2003 organizou no ICS-UL um colóquio internacional “Terrenos Metropolitanos” (Pedroso de Lima e Sarró, eds., *Terrenos Metropolitanos: Ensaios de Produção Etnográfica*, Lisboa, 2006). Desde Setembro de 2007 dirige o projecto europeu, financiado pela rede NORFACE: “Recognizing Religion: How African Migrants Redefine the European Religious Heritage” e, desde Julho de 2007, o projecto nacional, financiado pela FCT, “O Atlântico Cristão: Etnografias de encontros religiosos em Lisboa”.

Rosa Cabecinhas

Rosa Cabecinhas é licenciada em Psicologia (Universidade de Lisboa), mestre em Psicologia Social e Organizacional (ISCTE) e doutora em Psicossociologia da Comunicação (Universidade do Minho). É docente no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho desde 1990. Foi Directora-Adjunta do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade entre 2003 e 2006. Actualmente, é directora do Mestrado em Ciências da Comunicação e par-

ticipa como investigadora em diversos projectos internacionais, dedicando-se principalmente às seguintes áreas de investigação: diversidade e comunicação intercultural; identidade social, estereótipos e discriminação social; memória social e representações sociais. A sua tese de doutoramento, intitulada *Racismo e etnicidade em Portugal: Uma análise psicossociológica da homogeneização das minorias*, foi premiada em 2004 pelo Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas. Os seus trabalhos estão publicados em várias revistas científicas, nacionais e internacionais. Entre as suas obras destaca-se o livro *Preto e Branco: A naturalização da discriminação racial* (Campo das Letras, 2007).

Rosário Farmhouse

Rosário Farmhouse nasceu em Lisboa em 1968. É licenciada em Antropologia (especialização em Antropologia Social) pela Universidade Técnica de Lisboa (Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas). Entre 1996 e Fevereiro de 2008 trabalhou no Serviço Jesuíta aos Refugiados de Portugal, tendo assumido as funções de Directora desse serviço entre Janeiro de 2003 e Fevereiro de 2008. A sua experiência nesta vertente justificou a publicação do livro “Começar de Novo – Passo a passo com refugiados e deslocados” em Junho de 2002. O trabalho de Rosário Farmhouse tem vindo a ser reconhecido publicamente com vários prémios e/ou condecorações: em Março de 2003 recebeu uma Condecoração Oficial da Ordem de Mérito do Infante D. Henrique pelo Presidente da República; a 15 de Dezembro de 2005 foi eleita pela Revista *Visão* uma das personalidades do ano de 2005; a 26 de Julho de 2006 foi condecorada pela Câmara Municipal de Loures com a medalha de mérito e dedicação; a 8 de Fevereiro de 2008 recebeu o Prémio Padre António Vieira (criado no âmbito da celebração dos 400 anos do seu nascimento), pelo seu trabalho desempenhado na construção do diálogo intercultural e inter-religioso. A 8 de Fevereiro de 2008 foi nomeada, pelo Primeiro-Ministro de Portugal, Alta Comissária para a Imigração e Diálogo Intercultural, cargo que ocupa actualmente.

Sheila Khan

Sheila Khan é doutorada pela Universidade de Warwick, na área de Estudos Culturais e Étnicos. Actualmente, é bolseira de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia, no âmbito do seu projecto intitulado ‘*African Mozambican Immigrants in the former ‘motherland’: The portrait of a post-colonial Portugal*’, sob a coordenação da Professora Hilary Owen (Universidade de Manchester) e da Doutora Paula Meneses (CES, Universidade de Coimbra). Tem publicado artigos em várias revistas da especialidade, nomeadamente, em revistas dedicadas ao estudo da emigração/imigração, identidade, narrativa, memória, pós-colonialismo e literaturas africanas de expressão portuguesa. Tem-se dedicado ao estudo da relação entre literatura moçambicana colonial e

pós-colonial, sociedade, narrativas de vida/identidade e emigração/imigração moçambicana na diáspora. Finalmente, está a organizar um documentário no âmbito do seu pós-doutoramento sobre a relação entre o pós-colonialismo do quotidiano – mediante as narrativas filmadas de imigrantes afro-moçambicanos em Portugal – e o pós-colonialismo de investigação e literário, a partir de registos e percepções filmados a investigadores, escritores, pensadores, artistas plásticos e instituições de carácter sociocultural.

Agradecimentos

A publicação da presente obra contou com o apoio financeiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. A Conferência Internacional *Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios*, durante a qual foram apresentados e discutidos os textos agora publicados, foi também apoiada financeiramente pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Contou ainda com o apoio do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade e do Núcleo de Estudos em Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Agradecemos a generosa e imprescindível colaboração destas entidades, sem as quais esta publicação não seria possível. Agradecemos ainda à Campo das Letras e a Moisés de Lemos Martins, coordenador da colecção Comunicação e Sociedade.

A sessão de abertura da conferência foi conduzida por Miguel Bandeira, Vice-Presidente do Instituto de Ciências Sociais, e contou com a participação de Manuel Pinto, Director do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, e de Manuela Ivone Cunha, Directora do Núcleo de Estudos em Antropologia, aos quais agradecemos os desafios lançados para debate.

A sessão de encerramento contou com a contribuição de Helena Sousa, Directora do Departamento de Ciências da Comunicação, e de Rosário Farmhouse, Alta Comissária para a Imigração e Diálogo Intercultural, que rematou os trabalhos apresentando os objectivos do Ano Europeu do Diálogo Intercultural, desafiando todos os participantes a contribuir para o alcance desses objectivos.

Agradecemos a todos os investigadores convidados, alguns dos quais se deslocaram de muito longe para poderem partilhar este dia connosco: Darío Páez, Isabel Estrada Carvalhais, Joana Miranda, José Coelho Sobrinho, Maria Manuel Baptista, Maria Paula Menezes, Nesilita Nhaga, Pedro Bacelar Vasconcelos, Ramon Sarró e Sheila Khan.

Agradecemos também aos moderadores das várias sessões, que tão competentemente conduziram os trabalhos: Francisco Mendes, Joaquim Fidalgo, João Sarmento, Manuela Palmeirim e Rita Ribeiro.

Um agradecimento muito especial à Maíra Ribeiro e à Carla Cerqueira pela sua colaboração na organização do evento e ainda às estudantes de Ciências da Comunicação que deram apoio logístico: Ana da Silveira, Ana Gomes, Andreia Mandim, Emiliania Gomes, Marlene Pereira, Michelly Santos de Carvalho, Paula Carvalho, Paula Lobo e Sara Ribeiro.

Finalmente um agradecimento a todos os que participaram na conferência e que com as suas questões e comentários abriram novas possibilidades de reflexão e de diálogo.

Índice

<i>Introdução. Da importância do diálogo ao desafio da interculturalidade</i>	7
<i>Diversidade e diálogo intercultural</i> Rosário Farmhouse	13
<i>Parte I – Espaços e migrações: fluxos, leis e olhares</i>	
<i>Imigração e interculturalidade na União Europeia: Sombra e luz de uma relação complexa</i> Isabel Estrada Carvalhais	21
<i>Aculturación y comunicación intercultural: el caso de inmigración en España</i> Anna Zlobina e Dario Páez	37
<i>Pelas narrativas do olhar: discursos fílmicos e fotográficos</i> Joana Miranda	61
<i>Parte II – Representações e narrativas pós-coloniais</i>	
<i>Mundos locais, mundos globais: a diferença da história</i> Maria Paula Meneses	75
<i>Do pós-colonialismo do quotidiano às identidades hífenizadas: identidades em exílios pátrios?</i> Sheila Khan	95
<i>Memórias coloniais e diálogos pós-coloniais: Guiné-Bissau e Portugal</i> Rosa Cabecinhas e Nesilita Nhaga	109
<i>Parte III – Modos de representação e formas de pertença</i>	
<i>¿Que es un lugar? Reflexiones antropológicas sobre lo cercano y lo remoto</i> Ramon Sarró	135
<i>Configurações espaciais e regimes de pertença</i> Luís Cunha	147
<i>Parte IV – Linguagem, discurso e trocas simbólicas</i>	
<i>Símbolo, metáfora e mito na comunicação intercultural</i> Maria Manuel Baptista	171
<i>Syncrétisme et postmodernité</i> Jean-Martin Rabot	179
<i>Notas biográficas</i>	191
<i>Agradecimentos</i>	197

Para onde quer que hoje olhemos, resulta evidente que a circulação de pessoas, bens e ideias atingiu uma tal dimensão que se tornou um dos fenómenos mais marcantes da contemporaneidade. Se ficarmos pelo entendimento mais comum de globalização, corremos o risco de sermos reduutores, ou seja, de enfatizar apenas uma das suas dimensões, esquecendo ou subalternizando as resistências a dissensões. ¶ O confronto entre local e global, por seu turno, define uma lógica de polarização que é ainda insuficiente, reproduzindo, em boa medida, um dos debates centrais com que se construiu a modernidade. É no espaço difuso, liminar, que separa estas duas ideias que este livro se procura focalizar. Que existe entre o local e o global? Entre a homogeneização e a diversidade cultural? Quais as dinâmicas identitárias subjacentes aos processos de hibridação cultural? ¶ O Ano Europeu do Diálogo Intercultural constituiu o pretexto para um encontro internacional que decorreu na Universidade do Minho em Abril de 2008 e de que este livro é o resultado. Nesse encontro procurou-se debater a forma como se vão tecendo e se vão pensando as relações entre pessoas e grupos sociais; entre a ideia de Estado-Nação e a transformação da ideia de fronteira; entre os proveitos da globalização e a defesa da especificidade cultural. O objectivo dos investigadores não foi, naturalmente, o de encontrar respostas unívocas para os dilemas e desafios que a ideia de Comunicação Intercultural enuncia, mas apenas debater algumas das ideias e pontos de vista que se cruzam em torno dessa complexa e multifacetada realidade da comunicação entre culturas. *Rosa Cabecinhas e Luís Cunha*

ISBN 978-989-755-293-9



COMPETE
2020

PORTUGAL
2020

UNÃO EUROPEIA
Fundos Europeus
Estruturais e de Investimento

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
UNIVERSIDADE DE LISBOA, INSTITUTO DE ENGENHARIA DE LISBOA