

## DA MULTICULTURALIDADE À INTERCULTURALIDADE

---

Mário Ferreira Lages  
Artur Teodoro de Matos

«Society's forms are culture's substance.»

Geertz (1973, 28)

«We Are All Multiculturalists Now»

Glazer (1997)

O conceito de cultura, central nesta obra, tem sido usado em vários contextos e com significados muito diversos. Entre as expressões mais comuns estão as de cultura tradicional, cultura popular, cultura de massas, cultura erudita, algumas delas com acepções muito amplas e com escassas diferenças entre si. O termo ganhou, aliás, foros de cidadania não só entre a comunidade científica das áreas da Antropologia, da Sociologia e dos Estudos Literários, onde mantém um papel-chave, mas também na linguagem comum, onde é entendido de forma mais ou menos próxima das acepções científicas. Assim, é frequente ouvir-se falar de cultura de empresa, cultura de pobreza, cultura *hippy*, cultura camponesa, cultura da intolerância, cultura *nike*, etc. Nem mesmo já nos surpreendemos com expressões como caldo de cultura e com as suas implicações na compreensão da realidade que descrevem. A palavra é, aliás, usada hoje a propósito e a despropósito, como num anúncio televisivo recente onde, para recomendar o uso de um produto de limpeza, a actriz começava por dizer que gostava de misturar «cultura e cores», só faltando dizer que há uma cultura *woolite*, o que talvez parecesse demasiado arrojado aos criativos que imaginaram tal *spot* publicitário.

Esta indiscriminada e demasiado abrangente utilização do termo faz com que, por vezes, seja difícil identificar o seu conteúdo, à imagem da «sopa de pedra» do nosso folclore na qual entrava toda a espécie de elementos e condimentos (cf. Vasconcellos, 1969, 118-119). Daí que, a clarificação do objecto desta obra sobre Portugal intercultural, seus percursos, dimensões, acepções e virtualidades, obrigue a discriminar, à partida, os conceitos fundamentais com que foi gizada, tentando não só ter uma primeira degustação dessa sopa de pedra cultural que nos define mas também identificar as suas componentes e possíveis transformações. A primeira tarefa que se nos impõe é, por isso, identificar o sig-

nificado dos termos fundamentais desta obra e as condições em que a unidade e diversidade cultural portuguesa se estabeleceu e afirma.

## Cultura

Derivado do verbo latino «*colere*», cultura foi primeiro usado no sentido de cultivo de terras, plantas e animais. Termos como horticultura, floricultura e apicultura especificam alguns dos compostos da palavra nestes três âmbitos. Mas o termo também se aplica ao homem num sentido semelhante ao suposto nestas designações, como na palavra puericultura, na qual se referem os cuidados aplicados à criança para a fazerem crescer harmonicamente. Em certa medida, estendendo esta acepção, a palavra cultura, pelo menos desde Cícero, também tem sido utilizada no sentido de «cultivação do espírito» (cf. Camilieri, 1996, 9). Este é, aliás, o sentido em que as pessoas letradas mais frequentemente a utilizam. Para elas, a palavra apenas designa o cultivo superior da mente e do gosto, por efeito, designadamente, da instrução formal. Nesta acepção restritiva, uma pessoa culta é aquela que lê muitos livros, sabe latim e grego, fala inglês, francês e outras línguas, é viajado, narra com graça as peripécias das suas viagens, frequenta as galerias de pintura, conhece os estilos e as modas, está a par das últimas novidades intelectuais de França e aragãças, usa com propriedade termos como ADN, estruturalismo, pós-modernismo e quejandos, vai à ópera e a concertos de música clássica e fala de Mozart, Puccini, Verdi, Prokofief, Rachmaninov, Seixas, Peixinho e Joly Braga Santos, como se tivessem sido seus companheiros de escola, para além de discorrer, com conhecimento de causa, das últimas novidades filmicas, analisando-lhes a trama e a mensagem, a força simbólica e as suas relações com o real.

Esta forma de pensar a cultura foi dominante entre os fazedores de opinião em Portugal até há cerca de 20 anos. A cultura era apanágio das elites, enquanto que ao povo «povão», como dizem os brasileiros, eram reservadas as formas não refinadas de cultura – truculentas, pantagruélicas, soezes –, expressas em comportamentos que nada deviam ao desafio burguês ou ao refinamento aristocrata. A música tradicional, tal como os seus sucedâneos – como a música «pimba» –, decorrentes desta forma de sentir, só podia ser apreciada por quem tinha gostos pouco evoluídos. E embora a música popular hodierna – *rock*, *disco*, *metal*, *raggae*, *hip-hop*, etc. – permitisse uma maior mistura de classes sociais, definia sobretudo o gosto dos grupos de jovens com dificuldade em aceder à música «cultura», ou seja, à música clássica. A mesma separação classista entre cultura tradicional e popular se regista em outras manifestações – por exemplo, feiras e festas –, perpetuadas pelas classes menos afluentes e tradicio-

nais, e olhadas pela *intelligentzia* com a sobrançeria de quem lhes não vê nem funções nem sentido.

A democratização do ensino, o acesso generalizado a amplos meios de formação, designadamente televisiva, bem como a multiplicação das salas de espectáculos fizeram com que algumas das notas caracterizadoras das pessoas cultas tivessem deixado de o ser. A cultura de massas permite a todos ter opiniões sobre coisas que, anteriormente, eram reservadas aos eleitos da sorte. Por outro lado, a noção de cultura relacionada com o cultivo erudito do pensamento e da sensibilidade, tem vindo a ser substituída por uma outra, de espectro mais amplo e menos carregada ideologicamente, em virtude de não estar baseada numa distinção entre aqueles que a possuem (as classes superiores) e os incultos (o povo sem ou com pouca instrução); noção esta desenvolvida por antropólogos culturais e apropriada pela Sociologia que tem vindo a dar atenção aos seus cada vez mais diversificados conteúdos (cf. Crane, 1994; Khan, 1995; Williams, 1995; Alexander, & Seidman 1990; Connor, 1989; Fornäs, 1995; Billington *et al.*, 1991).

Começa, pois, a ser comum, embora não dominante em Portugal, um conceito de cultura que diz respeito ao conjunto de estruturas partilhadas de percepção do mundo, que fundamentam ideias e sentimentos comuns, bem como comportamentos relativamente semelhantes. Sendo o resultado das acções anteriores, socialmente significativas e garantidas pelas imposições institucionais, a cultura garante alguns aspectos fundamentais da reprodução social, bem como o sentido da mudança. Assim, no entendimento que as ciências sociais lhe dão, a cultura refere-se às formas de pensar, sentir e agir que são transmitidas socialmente. Nela se estabelece o campo semântico em que nos movemos e em que se processa a interpretação da acção, estabelecendo os seus significados e determinando a sua comunalidade e desenvolvimento na interacção.

Kroeber e Kluckhohn que, em meados do século passado, passaram em revista algumas centenas de definições de cultura, chegaram à conclusão de que a maior parte dos cientistas sociais concorrem em dizer que consiste em «modelos de comportamento, adquiridos e transmitidos por símbolos, que constituem o conseguimento específico dos grupos humanos, e incluem a sua implementação em artefactos». Para os autores, o seu «núcleo essencial são as ideias tradicionais [...] e especialmente os valores a elas associados». Assim, pode-se afirmar que «os sistemas culturais são, por um lado, resultado da acção e, por outro, condicionadores de acções ulteriores» (cf. Kluckhohn, 1965, 73). Nesta acepção ampla do conceito, «um simples pote de barro é tão produto “cultural” como uma sonata de Beethoven» (Kluckhohn, 1965, 20). Portanto, a cultura não é caracterizada pela exclusividade das ideias e dos objectos que produz, mas pela sua

capacidade de informar os comportamentos a partir de modelos simbólicos colectivos.

Tal noção evita duas deficiências graves: defini-la, como Matthew Arnold, em termos de «realização da perfeição humana individual» (cf. Bell, 1979, 12), e esquecer na sua definição a referência à sua dimensão material, sejam quais forem os artefactos em que ela se concretiza e o efeito condicionador da acção por eles produzido. Uma noção individualista da cultura, com efeito, não põe suficientemente em evidência que ela tem uma raiz e uma função social, tanto *in fieri* como *in facto esse*; e elimina, por outro lado, o papel de reprodução simbólica e comportamental associada ou provocada pelos artefactos, trate-se de monumentos, de obras literárias ou de simples objectos do uso quotidiano. A importância da inclusão destas componentes, no conceito compreender-se-á facilmente se tivermos em conta que a vida social actual é profundamente condicionada pelos objectos tecnológicos. Por isso é que alguém afirmou que «o meio é a mensagem» (McLuhan). Uma certa globalização da cultura é, com efeito, determinada pelos artefactos, os quais transportam em si uma mensagem específica, a da intenção com que foram criados, incorporando ideias, símbolos e funções.

Esta maneira de definir a cultura é conforme com o que Geertz diz no texto em epígrafe: «as formas existentes numa sociedade são a substância da cultura». Para o autor, na verdade, a noção de cultura é dinâmica e dá importância, não tanto aos «complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições e conjuntos de hábitos», mas ao «conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções [...] de governo dos comportamento» (Geertz, 1993, 44). Com boas razões, pois, Daniel Bell, na sequência de Ernst Cassirer (1972), liga a noção de cultura ao reino das formas simbólicas, que, numa primeira análise, se referem ao «simbolismo expressivo», ou seja, aos «esforços na pintura, poesia e ficção [...] que procuram explorar e exprimir o sentido da existência humana numa forma imaginativa qualquer» (Bell, 1979, 12), mas que, na verdade, implicam um nível mais profundo, associado às formas simbólicas fundamentais – chamadas por Jung arquetípicas –, que subjazem a todas as expressões não racionalizadas, e que, por isso, têm uma capacidade indutora de concepções e atitudes particularmente marcadas. O carácter universalizante destas formas simbólicas é que permite a construção de um substrato de entendimento humano, sobre o qual se constroem as várias configurações culturais, algumas delas de âmbito restrito, outras de carácter nacional, e algumas, finalmente, de carácter universal.

Uma outra forma de olhar para estas noções, em certa medida sintetizando-as, é considerar que a cultura se refere a três âmbitos distintos: o da represen-

tação simbólica do mundo, o das formas das relações sociais e o dos efeitos destes dois aspectos nos diversos tipos de artefactos. Alarga-se assim o que Bell, para efeitos do seu argumento, restringe. Nestes âmbitos inclui-se, pois, todo o que foi conseguido no passado e mantém uma função social qualquer, seja em termos simbólicos seja ideacionais, e que, transmitido de boca em boca na tradição popular, no ensino formal ou nas obras literárias e científicas, influi nos comportamentos individuais e colectivos.

A cultura tem ainda uma função de controlo. Mas esta sua capacidade de imposição de regras de conduta resulta menos da dimensão eidético-simbólica do que do facto de ser, como afirma Williams (cf. Robbins, 1995, viii), uma «estrutura de sentimentos». Mas ambos estes aspectos dão corpo às instituições e potenciam a inculcação que nelas é produzida, controlando e sancionando comportamentos. No essencial, a cultura é, pois, feita de um conjunto de ideias e de símbolos que, ao estabelecerem o quadro de intelecção da realidade, tendem a forçar à conformidade com os valores colectivos que as instituições de socialização – família, ensino e religião – veiculam.

O carácter institucional da cultura também põe em evidência a sua dimensão reprodutiva. Por isso, congrega e organiza, integra e impõe, numa palavra, configura programas de acção; e, assim, faz um forte apelo à continuidade, através da repetição de actos fundadores e da incorporação neles feita, de modelos de acção definidos e aceites colectivamente. Por isso é que ninguém se distancia das suas raízes culturais senão por coacção. E, mesmo nesse caso, é necessário que se torne patente à consciência individual ou colectiva a inutilidade da luta contra o império da cultura dominante, ou então, que se veja interesse em abafá-la de forma a usufruir do poder, aliando-se aos opressores.

A dimensão normativa da cultura e a sua vertente sancionante têm como fonte os valores. São eles que, afinal, definem o que é «verdadeiro» e «bom». Por isso é que, em todas as situações de monoculturalidade, a verdade e a bondade dos itens culturais são profundamente etnocêntricas. E quem não partilha desses valores sofre um processo qualquer de demonização, que vai desde a atribuição de epítetos de ignorante ou bárbaro à sua expressão extrema: a eliminação física. As sanções culturais implicam, pois, a atribuição de prémios e castigos. São eles que forçam à conformidade com as normas, quanto mais não seja pelo apreço dado às pessoas com que alguém se relaciona e pela exclusão, mais ou menos acentuada, que sofreria quem se rebelasse contra tais imposições.

Uma das finalidades da cultura é estabelecer o quadro de identidades individuais e colectivas em ordem à acção. No que respeita à formação do eu, é relativamente fácil perceber o papel da cultura, embora nem sempre sejam claros os mecanismos da sua operação. Basta um simples exemplo, relativo à cultura

material, para os compreender: que pode haver de semelhante em termos de percepção de si, do mundo, dos outros, do poder e da riqueza, entre quem nasce em berço de ouro, numa casa rica e esplendorosamente mobilada por um decorador de renome, e o pobre que nasceu num tugúrio, onde os únicos elementos decorativos são o lume da lareira, um escabelo e um catre, estando todos os objectos perdidos no negrume da fuligem que impregnou de seu brilho escuro os mais pequenos interstícios da pedra solta de que o seu casebre é feito? Como todos sabemos, as formas com que interpretamos a realidade têm o feitio dos olhos maravilhados ou desiludidos que nos ajudaram a formar o gosto, a emoção e a capacidade de abstracção. São as formas assim adquiridas que nos põem em contacto com tudo o que nos rodeia. No mais pequeno objecto que condiciona as nossas vidas está um projecto de personalidade e a incorporação de um saber social. Não admira, pois, que a cultura, implementada nos pequenos e grandes objectos culturais, seja uma parte do que somos.

Quanto ao papel da cultura, na afirmação das identidades colectivas, pode-se dizer, em primeiro lugar, que as sociedades tudo fazem para que os seus membros, no processo de apropriação cultural, interiorizem costumes, valores, padrões de comportamento, ideológicos e morais que lhes garantem os fins institucionais. Através destes padrões é que se dá o reconhecimento mútuo. Só quem tem conceitos e formas de agir semelhantes pode ser identificado como membro de uma sociedade. E não deixa de haver quem refira que é a participação na vida comunitária que define o tipo básico de personalidade.

Sintetizando e simplificando, é cultural tudo o que é transmitido de geração em geração de maneira a constituir um corpo de referências valorativas, emotivas, cognitivas e simbólicas, próprias de uma sociedade. São estes modos específicos de ser que permitem a comunicação e, portanto, a vida social. Só porque existe um corpo comum e partilhado de conhecimentos, ideias, ideais e símbolos, podemos agir de forma inteligível para os outros. As palavras e os gestos são compreendidos porque têm um denominador comum num suporte institucional. De facto, o conceito de cultura diz da «configuração total das instituições que as pessoas de uma sociedade compartilham», dando ao termo configuração o sentido de «trama, matriz ou rede, dentro do qual as instituições relacionadas entre si actuam como um sistema total» (Fichter, 1957, 270).

Este conceito alargado, mas rigoroso, permite a autores de diversas formações dar o seu contributo à definição do Portugal de hoje, tanto no que respeita às dinâmicas que foram produzindo as suas culturas e subculturas como da sua eventual evolução. Assim, ao falarmos de cultura portuguesa, da sua multiculturalidade e interculturalidade, olhamos não só para o que é específico da cultura erudita – a que, designadamente os «estudos culturais» têm dado atenção (cf.

Easthope, 1991; During, 1993) –, mas sobretudo para outras dimensões da cultura, algumas delas subliminares, que só a longa análise permite identificar. É delas que esta obra pretende descobrir as raízes, as estruturas e as configurações, antigas e modernas, por estarem na base da nossa forma particular de ser, de sentir e de estar.

## **Multiculturalidade**

Nenhuma cultura pode ser definida isoladamente. Só nas relações de oposição e convergência com outras formas de olhar e simbolizar a realidade, e de se posicionar perante ela, é que os sistemas culturais se identificam. A presença de várias culturas no mesmo território leva a que mutuamente se afirmem no resguardo da sua identidade. Olhando para as diferenças que as distinguem é que tomam consciência dos processos que lhe são próprios. Na maioria dos casos, no entanto, a reprodução cultural é feita de forma quase automática, acontecendo mesmo que os seus mecanismos e efeitos sejam explicitamente ignorados ou negados. Assim é que a imutabilidade, real ou aparente, dos processos de reprodução produz a amnésia do significado nas culturas isoladas e tradicionalistas.

Para que uma cultura vá buscar a outras contributos que a façam reequacionar-se, têm de ser cumpridas algumas condições, entre as quais o não ser monolítica e o não ser imposta por uma força exterior opressora. Em qualquer destes casos, a primeira e imediata reacção é a recusa ultrajada de qualquer traço vindo do exterior, que contradiga ou altere a configuração da cultura original. Mas a reacção é mais forte no segundo caso, por a ameaça ser incontornável. Hoje em dia, porém, os processos são geralmente menos extremos e mais pacíficos, o que permite o entrosamento cultural em termos de empréstimo, activo ou passivo. De facto, raramente se verificam as duas outras formas de contacto, sistematizadas por Linton: o contacto estéril, sem qualquer influência de uma cultura noutra e o empréstimo total (activo e passivo) (cf. Devereux, 1985, 254-255).

Não são de hoje os factos que determinam a multiculturalidade. Tanto as guerras como a escravatura, as invasões e as deslocações forçadas de populações obrigavam populações autóctones e adventícias a conviver de forma mais ou menos pacífica e, eventualmente, a aculturar-se. No caso português, o caldo de culturas que nos tem alimentado teve – como se deduz da Biologia, da Arqueológica, histórica ou linguística – contributos de túrdulos e de tartéssicos, de bástulos, sordos e cinetes, de trácios e lusitanos, de ilírios e celtas, embora de alguns apenas nos restem indícios na toponímia e na antroponímia (Amaral e Amaral, 1997), que só investigações aprofundadas conseguem identificar. De permeio está o fundo greco-romano, caldeado no Cristianismo visigótico e con-

frontado com a cultura árabe. O fundo original assim desenvolvido, designadamente no contacto com o pensamento erudito do Sul da França, teve o seu primeiro grande confronto nos Descobrimentos, quando o Outro apareceu em toda a sua diferença, seja nos povos de África ou do Brasil, seja na Índia ou nas terras do Extremo Oriente. Nada disso, porém, punha em causa a coerência dos fundamentos da cultura cristã e a ideia da sua superioridade sobre todas as outras, a qual enformava a sociedade portuguesa em todos os seus portadores, desde a realeza e nobreza, ao clero, mesteirais e camponeses. De facto, toda a dissensão era considerada marginal ou mesmo herética. Assim, mesmo as concepções supersticiosas – embora no fundo constituíssem reminiscências descontextualizadas de crenças antigas –, eram rejeitadas e estigmatizadas. Não surpreende, por isso, que as formas de estar dos povos da descoberta fossem, quando muito, toleradas, de forma a permitir-se-lhes uma total integração e assimilação.

Só recentemente, pois, se começou a dar importância à identidade diferenciada que deriva da presença no mesmo território de populações com concepções e valores diferentes, bem como às implicações que esses factos têm na organização social e nos conflitos, latentes ou reais, que constituem a trama do viver social. O seu impacte concreto na nossa mudança cultural começou então a ser entendido. De facto, antes, o que chegava à reflexão dos cientistas sociais eram factos desgarrados de grupos, etnias e povos diferentes, cujo potencial impacte na transformação da cultura portuguesa era imperfeitamente percebido. O que, de resto, não admira: como se sabe, o desenvolvimento da Sociologia da cultura também só ocorreu nas décadas de 70 e 80 do século passado (Crane, 1994, 4), pois só então alguns factos começaram a ser identificados como determinantes da mudança social.

Como se depreende destas observações, por detrás da não detecção dos problemas da multiculturalidade e da sua não teorização estão três razões principais, nem sempre verificadas concomitantemente: a pequena dimensão relativa, no nosso território, dos agrupamentos com identidade cultural notoriamente diferente; o monolitismo da cultura dominante; e o facto de esta cultura ter mecanismos de controlo e de sanção extremamente repressivos. As minorias nela emergentes nem tinham capacidade de se autonomizar, nem de afirmar a sua identidade distinta, nem muito menos de assumir um papel específico na mudança cultural, designadamente alterando a estrutura e o funcionamento das instituições de socialização. Por isso, eram obrigadas a submeter-se às imposições daqueles que definiam e impunham o sistema de valores e de práticas que mais salvaguardavam os seus interesses. Ora, não sendo os factos «palpáveis» não havia forma de os teorizar.

Certo é que uma atenção mais profunda às atitudes de alguns agrupa-



mentos sociais com mais longa implantação entre nós poderia pôr em evidência o que podemos designar, com Devereux e Loeb, de «aculturação antagonista» (Devereux, 1985, 253ss). Se, com efeito, segundo o Social Science Research Council, a aculturação se refere às «transformações que afectam os modelos culturais originais de um ou dos dois grupos» que estão «em contacto contínuo e directo» (cf. Devereux, 1985, 253ss), o certo é que isso raramente se verifica de forma pacífica. O controlo das consciências, a opressão relativa aos quadros simbólicos e valorativos e as lutas sociais que daí resultaram encheram com as suas rupturas a história dos povos. E a nossa também. E quando a opressão era incontornável, a aculturação antagonista dava lugar à aculturação dissimulada, que se caracterizava pelo conformismo nas formas exteriores do comportamento conjuntamente com a rejeição total dos quadros de pensamento e valores da cultura dominante.

Os mais claros exemplos de tais mecanismos encontram-se nas sociedades teocráticas de tipo fundamentalista, sobretudo quando, para além da óbvia interpretação etnocêntrica dos traços culturais, uma história de lutas políticas de tipo fratricida exacerba as suas diferenças doutrinárias e ideológicas. Então vem ao de cima o império do que Freud chamava o «narcisismo das pequenas diferenças» (cf. Devereux, 1985, 261). Dele nasceram muitas das lutas sangrentas, de ontem e de hoje, de que a história, designadamente europeia, fala. E também entre nós verificamos a sua operação, pelo menos desde o reinado de D. Manuel I, então mais fruto de imposições de políticas matrimoniais do que do funcionamento estrito do sistema social. A conversão era, nestes casos, a única forma de integração social, quando não de sobrevivência. Aceitá-la era, porém, o mesmo que perder a identidade pessoal e cultural. Daí a aculturação dissimulada, de que ainda nos anos 80 pudemos encontrar resquícios nas atitudes da comunidade judaica de Belmonte.

A partir da década de 60, as novas realidades impostas tanto pela emigração portuguesa para a Europa como pela imigração para o território nacional, designadamente por efeito da descolonização, começaram a modificar os dados da questão, tornando inadiável não só a solução política dos problemas por ela ocasionados, mas também a atenção dos estudiosos ao seu significado. Tanto em razão da emigração como da imigração, os cientistas sociais foram confrontados com concepções e modos de ser diferentes, designadamente dos provindos do exterior, os quais foram posteriormente reforçados com a abertura a novas formas de pensar e simbolizar a realidade, impostos pelos meios de comunicação social.

Estes movimentos populacionais, por vezes maciços, forçados ou voluntários, temporários, sazonais ou permanentes, provinham de razões predominan-

temente económicas que decorriam do diferencial desenvolvimento do que Bell (1979, 12) chama o reino «tecno-económico» e dos salários proporcionados por cada uma das suas encarnações. De facto, as migrações económicas são um dos motores mais importantes das transformações da sociedade portuguesa, mesmo dos núcleos mais naturalmente alheios a influências exteriores, pois também neles se começa a sentir, sobretudo a partir dos anos 70, que o equilíbrio cultural conseguido ao longo dos séculos, na interacção entre os modos de produção e o mundo das concepções tradicionais, em que a religião desempenhava o papel aglutinador, deixou de ser coerente.

Por tudo isto, não admira que o conceito de multiculturalidade, quando definido em termos do complexo de elementos consonantes ou contrastantes, só assuma estatuto teórico depois que a Antropologia se deu conta de que todas as culturas têm igual valor e dignidade. Os efeitos práticos de tal conquista teórica começaram a ter impacto entre nós no último quartel do século XX. A partir de então, várias disciplinas académicas que, ora descrevem os traços significativos, ora teorizam a sua interacção, utilizando pressupostos muito diferentes, têm vindo a contribuir para a identificação e tratamento das diferenças e coerências culturais. Entre elas estão a História, a Geografia Humana, a Economia, a Demografia, a Etnologia, a Sociologia, os estudos culturais, todas elas pondo em relevo a importância deste conjunto de fenómenos, e a maior parte analisando os seus efeitos nos comportamentos individuais e colectivos. A literatura sobre a matéria é, de resto, abundante, sendo a referida neste texto uma parcela mínima do acervo disponível (cf. Congresso, 1996).

Os factos sociais só começam a ser significativos quando provocam, pela sua dimensão e impacto – que podemos significar pela expressão «limiar da visibilidade sociológica» –, a reflexão dos cientistas. E estes, para o fazer, necessitam de instrumentos teóricos adequados e suficientes. Assim, a aquisição de estatuto teórico por parte das diferenças culturais, antes indistintas, é um sinal da importância acrescida que estes fenómenos emergentes assumiram entre nós tanto do ponto de vista científico como político – veja-se a criação do Secretariado Entreculturas e do ACIME, hoje ACIDI. A multiculturalidade de antes da década de 80 passou, assim, a questão de investigação e de actuação. Ela é mesmo, nos dias que correm, uma das que maior número de problemas sociais evoca e sintetiza.

### **Factores de multiculturalidade**

É este desenvolvimento conjunto de factos e de teorias que atribuiu uma nova dimensão a fenómenos que antes não tinham expressão suficiente para alterar os quadros tradicionais de pensamento e de acção. Esta emergência

começou por ser mediada pela comunicação que os novos meios tecnológicos, tanto *hard* como *soft* facultavam: o primeiro, factual e determinante, proporcionado pelas vias de comunicação, terrestres ou aéreas, que estabelecem o contacto directo de populações, antes acantonadas no seu território de origem; o segundo, centrado na comunicação social – imprensa escrita e virtual, televisão e produção fílmica –, que ou destaca os factos significativos dentre a massa de acontecimentos do dia-a-dia ou interpreta as suas mensagens.

A deslocação de grandes grupos populacionais, em viagens de turismo ou em trabalho, é com efeito, uma das condicionantes primeiras da mudança cultural, sobretudo quando, tendo dimensão suficiente, proporciona contactos intensos, duradouros e diferenciados. No caso português, os factos relevantes ocorrem a partir dos anos 60 do século passado. Foi então que se alterou o destino dominante da emigração, ao passar das Américas e colónias africanas para a Europa. A emigração europeia é, com efeito, qualitativa e quantitativamente diferente de tudo o que se verificou anteriormente: quantitativamente, porque, sendo os níveis de emigração altos, atingiu camadas de população que antes não tinham possibilidade de abandonar o seu meio de origem; qualitativamente, porque, não se dirigindo predominantemente para países de expressão portuguesa, onde a dominante cultural permitia uma integração fácil, começou a colocar problemas de identidade pessoal que antes não eram sentidos e a confrontar as populações emigrantes com modos de vida e de organização social antes inteiramente desconhecidos. Daí o forte impacto na transformação dos costumes e das mentalidades de vários sectores da nossa população, mesmo daquela que não emigrava, segundo processos facilmente explicáveis.

Que a alteração de destino dominante da emigração tenha efeitos diferenciados é fácil de compreender. A emigração para o Brasil e para as ex-colónias encontrava no país de acolhimento uma cultura que, embora miscigenada, era de matriz portuguesa. Os elementos nacionais eram dominantes, por terem sido veiculados pelo povo supostamente civilizador e impostos por toda a espécie de poderes simbólicos e políticos. Eram as culturas originais e autóctones que tinham de se aculturar para que os seus portadores pudessem beneficiar dos frutos da «civilização» de que os colonizadores eram detentores. A aculturação inversa, ou seja, a que os imigrantes sofriam em contacto com os nativos, era, por isso, geralmente superficial. Assim, quando os portugueses emigrantes voltavam à pátria – e poucos eram –, apenas se lhes impunha retomar velhos hábitos, pouco deformados pelas práticas sociais adquiridas nos países para onde emigraram.

A primeira emigração para a França, Alemanha, Suíça e para a Europa em geral, iniciou, porém, um processo novo que, embora numa primeira fase tivesse

escassos efeitos no mundo das vivências concretas das populações autóctones, começou rapidamente a minar, com a alteração das estruturas sociais que ela trouxe consigo, os próprios fundamentos das mundividências tradicionais, em que a estrutura de classes determinava e garantia a estrutura dos sentimentos e das interações colectivas. Este efeito não foi, porém, imediato. A primeira vaga emigratória, em grande parte iletrada e provinda de classes pouco afluentes, apenas captou aspectos exteriores e pouco significativos das culturas dos povos de imigração. O desconhecimento da língua impedia a muitos emigrantes terem um contacto profundo com os modos de pensar das culturas em que se inseriam, mesmo quando sofriam a sedução da sua diferença e incompreensibilidade. O sentido novo das coisas continuava para eles, em grande parte, oculto. Não tinha, por isso, o efeito transformador que os emigrantes de segunda geração viriam a sofrer, porque mais preparados para compreender as virtualidades da diferença e, por isso, mais receptivas ao seu impacte.

No que se refere aos conteúdos efectivos das importações culturais mais frequentes em virtude desta emigração destacamos as relativas ao conhecimento das operações técnicas, designadamente de construção civil, onde muitos emigrantes da primeira geração encontraram trabalho. O exemplo paradigmático é o das habitações, ditas de tipo *maison*, que começaram a povoar, desde o final dos anos 60, as terras do interior, muitas vezes em forte dissintonia estética com a arquitectura tradicional. Mas as influências mais profundas e significativas referem-se a aspectos mais subtis da cultura, os quais foram permeando lentamente conceitos, símbolos e valores, alterando as suas referências ideológicas, éticas e religiosas. Não há, na verdade, dúvida de que, na emigração para a Europa, os portugueses das aldeias mais tradicionais se viram confrontados com maneiras de ser, de pensar e de sentir a que não estavam habituados e de que se apropriaram de alguns deles, pelo menos exteriormente.

Um facto determinante destas mudanças nas localidades de origem tem a ver com o tempo de retorno dos emigrantes europeus, em tudo diferente do dos que demandavam as Américas, sobretudo o Brasil. O brasileiro voltava à terra de origem geralmente no fim da sua vida e, por isso, com escasso impacte entre as gerações mais jovens. Quando rico, gozava ociosamente dos frutos do seu trabalho, mas ficava muitas vezes distante dos seus pares, os quais continuavam a labutar no dia-a-dia para se sustentar a si e aos seus; quando pobre, marcado pelo insucesso, pouco marcava a cultura local. Apesar disso, algumas das particularidades da cultura brasileira penetraram com o seu ecletismo naqueles que tiveram um contacto mais íntimo com as suas idiossincrasias, designadamente no que se refere à religiosidade marcada pelo espiritismo. E isso aparecia, pelo

menos como excentricidade curiosa, no universo das conversas entre os autóctones mais receptivos às coisas novas.

A emigração para a Europa tinha, porém, uma estrutura de contactos muito mais assídua e permanente. Tanto a vinda a férias como a recomposição das famílias e o seu eventual retorno permitiam uma permeação constante entre as culturas dos países de acolhimento e as de origem. A ostentação do sucesso económico, ocasional ou permanente, nas comunidades tradicionais, introduzia factores de ruptura tanto nas estruturas do poder como da ordenação simbólica, pondo pouco a pouco em causa os próprios fundamentos das configurações tradicionais de umas e outras. Para ilustrar a questão, basta referir alguns exemplos.

O primeiro, refere-se a uma aldeia do interior, no fim dos anos 60, onde um jovem – que, no pequeno espectro das pequenas diferenciações locais, se podia considerar provindo do estrato social médio –, exibia, em alta velocidade pela rua principal da aldeia, o seu *Matra* vermelho de segunda mão, potente e de linhas aerodinâmicas, com a sua *Francesa* platinada no assento ao lado do condutor, perturbando a imaginação e os desejos nómadas de jovens e menos jovens. De facto, mesmo que esporádica, a exibição tinha conseguido o efeito provocatório desejado. O segundo exemplo é o dos pagadores de promessas de festas, os quais, gastando muitas vezes para além das suas possibilidades, adquiriam deste modo um estatuto avantajado em relação ao que lhes vinha da família, tal como os Kwakiutl que organizavam um grande *potlatch* (cf. Boas, 1966, 77-104) adquiriam honra e poder. Estes sinais de riqueza faziam com que esses emigrantes assumissem uma visibilidade que não tinham anteriormente, perturbando os quadros de relações de poder pré-estabelecidas dentro da comunidade.

Tudo isto é proporcionado pela possibilidade de fazer «vacanças», todos os anos, na localidade de origem dos emigrantes. As férias constituíam a ocasião soberana de impor aos autóctones o novo estatuto social adquirido, ou pretendido, provocando alterações nos quadros de relações locais e fomentando dissintonias cognitivas, sensoriais e estéticas naqueles que, filhos de uma cultura tradicional e monolítica, eram confrontados com outros padrões de comportamento.

As ocupações dominantes nos destinos de emigração predominantes, antes e depois da década de 60, também contribuíram para que os que se dirigiam para a Europa tivessem menos riscos do que os que demandavam o Brasil, onde as populações adventícias estavam mais sujeitas aos reveses da fortuna, já que grande parte delas arriscava a sua sorte no comércio, para o qual nem sempre tinham preparação específica. E se é certo que muitos também não estavam preparados para os trabalhos que conseguiam nas sociedades europeias, o certo é que em geral eram «manobras» sem qualificação, não correndo por isso qualquer risco empresarial, só mais tarde começando a estabelecer-se por conta própria.

Acresce que as primeiras gerações de emigrantes europeus tinham como objetivo o retorno à Pátria, o pólo de referência da sua vida e orientação ideológica, espiritual e emotiva, ao contrário do que acontecia na emigração para o Brasil donde o retorno definitivo era raro. Por isso, a influência da emigração para a Europa nos modos de vida tradicional, nas ideologias que os justificavam e nas estruturas sociais que os mantinham não podia deixar de ser mais profunda do que a dos que demandavam as Américas.

O segundo facto que define a nova multiculturalidade portuguesa tem a ver com a vinda para o País, no último quartel do século XX, de retornados e de africanos, determinada, quer pela descolonização, quer pelas necessidades de mão-de-obra, decorrentes de um certo aumento do bem-estar económico entretanto sentido em Portugal. A chegada maciça de nacionais, há bastante tempo radicados nas colónias, com algumas vivências de contactos culturais diversificados, bem como a inclusão no tecido social das cidades de numerosos grupos de africanos com modos de estar diferentes dos portugueses, deu a várias zonas do País colorações de pele e de costumes nunca antes vista. Se, na verdade, sempre houve estrangeiros entre nós, e alguns africanos e índios, desde o tempo das Descobertas, em nenhuma época o seu número impôs as suas idiossincrasias e diferenças específicas, designadamente no que se refere à educação e à habitação. Nos vinte anos finais do século XX, tornou-se, porém, inadiável atender às suas necessidades e reivindicações; o que parece ter sido atingido, no essencial, no que respeita à educação, mas não no que toca à habitação e aos outros direitos cívicos.

Este conjunto de factos, relacionados com as migrações, introduziu na nossa realidade social e cultural um novo contexto de definição da identidade. E se é certo que também noutras sociedades modernas a receptividade cultural aumentou, e em algumas ainda mais do que na nossa, é possível que em muito poucas tenha tido os mesmos efeitos. Entre nós a disponibilidade para a miscigenação foi desígnio político e já vem do tempo das Descobertas (Costa, 2008). E é possível que ela esteja relacionada com os baixos níveis de racismo assumido que se verificam na sociedade portuguesa (Lages *et al.*, 2006). Pelo menos a hipótese corresponde a uma imagem que temos de nós mesmos: que o relacionamento harmónico com o diferente tem, na história dos contactos interculturais, uma indelével marca portuguesa. De facto, gostamos de pensar que o nosso relacionamento com as outras culturas não teve paralelo nas demais nações colonizadoras. A ideia foi, aliás, sintetizada por Freyre (2003), na noção de luso-tropicalidade. Segundo ela, ter-nos-ia sido fácil, desde sempre, a aceitação do Outro. Mas a verdade do asserto é mais aparente que real, pois dependia fundamentalmente de um contexto de dominação em que os contactos se processaram. Hoje,

porém, ela está posta em causa. Não deixa de haver, com efeito, quem associe mais frequentemente o crime aos imigrantes e aos grupos culturais minoritários do que aos lusos. E embora isso possa ser considerado um traço de todas as culturas, que preferem atribuir a marginalidade aos exogrupos, esta atribuição não deixa de levantar suspeições sobre a nossa declamada brandura nas relações com outros povos.

Não menos importante, no quadro dos contactos culturais diferenciados, embora menos específico, é o fenómeno do turismo que, em Portugal, afecta as comunidades locais, em várias zonas do País, sobretudo Lisboa, Algarve e Madeira. O confronto com outros modos de estar é particularmente sensível no Algarve, onde a proporção de cidadãos ingleses e de outras nacionalidades, relativamente à população autóctone, é maior do que noutras partes do País. Mas o fenómeno também é visível em todas as cidades, sobretudo costeiras, e nas comunidades do interior, através do turismo rural e de habitação. Sobretudo nestas, são sensíveis os efeitos das novas imagens da diferença que afectam a solidez e fixidez dos modos tradicionais de comportamento. É, com efeito, notório que os actores sociais são tanto mais sensíveis à diferença quando maior é a distância cultural por eles sentida relativamente às pessoas com quem contactam. Ora, provindo os turistas de camadas sociais em geral afluentes, as imagens que eles trazem consigo pesam fortemente nas apreciações dos locais acerca do que é bom e desejável. O mecanismo é, aliás, reforçado pelo facto de, nas comunidades mais pequenas e tradicionais, ainda se verificar um certo automatismo na apreciação do diferente. O epíteto genérico de «fidalgo» – dado antigamente a quem aparentava pertencer à «classe de lazer», pelo facto de não vestir fatos de trabalho –, embora já não seja utilizado, mostra que as pessoas do campo se consideram inferiores a quem aparenta riqueza. E todos nós sabemos que o efeito de inculcação é tanto mais forte quanto mais os portadores de um traço cultural são considerados superiores.

A este conjunto de fenómenos que, no essencial, têm em comum o facto de suporem o contacto presencial com portadores de culturas diferentes, devemos acrescentar um outro aspecto, o da comunicação à distância de ideias e imagens providas de outras culturas. Desde há mais de 50 anos que elas chegam aos mais diversos recantos do País através da televisão e, mais recentemente, pela internet, nos CD e nos DVD. Todos estes meios externos trazem consigo uma sedução única: o das imagens e ideias em contínuo movimento, que vão para além do quadro restrito dos conhecimentos e do imaginário dominantes nas localidades tradicionais. O reforço específico destas condições, introduzidas pelos dois canais comerciais que entretanto começaram a emitir entre nós, multiplica apenas os impactes já existentes. Na luta por novas audiências, estas novas

fontes de informação e entretenimento fazem-se eco de tudo o que, não só em termos estéticos mas também éticos, de mais ousado se produz internacionalmente, designadamente na cultura anglo-americana. E, em muitos dos programas destas emissoras televisivas, quer de produção autónoma – que muitas vezes segue modelos pré-existentes –, quer de importação directa, procura-se mais a originalidade e o sensacionalismo do que a sua consonância com modelos adequados ao sentir das populações.

Assim é que a televisão, tal como hoje é entendida e concretizada, não se coaduna com o sentir do povo: impõe-lhe constantemente um novo *ethos*. A violência de algumas séries televisivas, o excesso dos sentimentos das telenovelas nacionais, os *reality-shows* e *talk-shows*, nas suas mais diversas encarnações, derivam de conceitos próprios das vanguardas artísticas, as quais vão impondo as suas ideias e gostos às novas, e menos novas, gerações. E todas elas se seduzem com a novidade e o arrojo das imagens ou se deslumbram com a fama rapidamente conseguida nas indústrias culturais em que muitos são chamados a intervirm. De qualquer maneira, as elites simbólicas (Rocher, 1968, 139-140) assim criadas, alheias a qualquer imperativo que não seja o sucesso imediato e suas lantejoulas de pacotilha, servem de referência às indecisões valorativas que caracterizam a situação pós-moderna em que alguns sectores populacionais entraram. A inculcação das ideias e dos modelos de comportamento, a elas ligados, entre várias camadas jovens faz-se hoje mais através deste comércio de imagens gratuitas do que de tentativas de melhoria da condição de seres orientados eticamente.

Um outro aspecto necessário à definição da multiculturalidade portuguesa recente é o das diferenciações ideológicas que, após um longo período em que foram sistematicamente ignoradas ou reprimidas, apareceram em toda a pujança, após o 25 de Abril de 1974, diversas organizações políticas de espectro ideológico muito amplo. As raízes destas diferenças actuais são, porém, muito mais antigas, pois sucedem às ideologias que deram lugar às lutas liberais no século XIX e à emergência dos partidos que levaram à proclamação da República e às lutas intestinas precursoras do salazarismo e da sua unicidade fictícia, simbolizada pela União Nacional, em resposta à *pagaille* política até aí existente. E se é certo que, partidos mais ou menos clandestinos, como o Comunista e Socialista, ou outros movimentos e agrupamentos de contestação apareceram – designadamente a Ala Liberal, a Sedes, a Capela do Rato, a CDE –, o certo é que uma massa importante da população se mantinha alheia a estas diferenciações. Mas as distâncias culturais latentes aparecem à luz do dia logo após a Revolução dos Cravos e manifestaram-se nas adesões emotivas e passionais às diferentes propostas ideológicas do extremamente diferenciado espectro político entretanto



surgido. E se, nos anos 80, já muita dessa paixão tinha cedido o passo ao cansaço que as promessas não cumpridas ou os discursos demagógicos foram produzindo, não há dúvida de que o panorama ideológico e a consciencialização política da população, nos últimos 30 anos, não se pode comparar com a anterior, quando quase só as classes mais instruídas e urbanas tinham posições de contestação da ideologia dominante. A diferenciação política aparece, assim, como um dos critérios de multiculturalidade portuguesa dos finais do século XX.

Todos estes sintomas, factos e factores permitem dizer que a sociedade portuguesa da primeira década do século XXI cumpre muitos dos critérios que podem ser propostos para a definição de uma sociedade multicultural, quer ao nível dos territórios ideológicos, quer das praticas culturais, quer dos contactos mais ou menos permanentes entre pessoas com pressupostos diferenciados de pensamento, de sensibilidade e de acção. O monolitismo aparente da cultura portuguesa dos dois lustros centrais do século XX, fraccionou-se. E se as cores de pele, de cabelos e de olhos são hoje muito mais variegadas do que no passado, sobretudo nas zonas urbanas, o mais importante é que os contactos de que elas são expressão levaram à aceitação do diferente, mesmo por parte daqueles que provinham de subculturas muito fechadas.

## **Interculturalidade**

É patente que a nova sensibilidade ao problema da multiculturalidade, indesmentível a partir dos anos 80, se desenvolveu à medida que se complexificava e descentralizava a cultura, tanto do ponto de vista doutrinal como ideológico. Mas a interculturalidade, daí eventualmente resultante, ainda não está conseguida. Sendo ela, com efeito, definida pelos processos de construção da identidade a partir de itens culturais provindos de diversos contextos, não é compatível com a relativa fixidez das culturas fechadas e diferenciadas que estão na base da interacção de grupos sociais. De facto, nela faz-se a integração de elementos originais de uma cultura no complexo ideológico e valorativo de outra. O processo é comparável ao dos intertextos literários, onde o empréstimo pedido a um discurso alheio perde parte do seu significado ao ser colocado no novo contexto, aí adquirindo novas conotações, por vezes, metatextuais. Da mesma maneira, os itens culturais, de natureza proteica, ao serem inseridos noutra cultura, adquirem sentidos que antes nem estavam explícitos nem mesmo subentendidos. Daí, o enformarem diferentemente os comportamentos de quem os incarna.

Por outras palavras, a interculturalidade não é um produto necessário dos contactos proporcionados pela multiculturalidade: muitas situações multicultu-

rais perpetuam-se ao longo do tempo sem que provoquem qualquer mudança nos sistemas com que estão em relação. Por outro lado, a interculturalidade pode nascer de contactos à distância: os meios de comunicação social e de transmissão cultural agem, sobretudo hoje, de forma quase independente dos seus transmissores, diríamos *ex opere operato*. A intenção do emissor pode ser uma e ter um efeito contrário, quando assimilada e integrada noutra situação.

Deve-se dizer, por outro lado, que a multiculturalidade não representa, hoje em dia, um desafio à coesão social e cultural. O respeito por outras mundividências e práticas sociais e a cada vez maior aceitação do conceito antropológico de cultura têm levado à aceitação da ideia de que os contactos culturais podem ser vantajosos e não conflituais. São mesmo, cada vez mais, considerados como uma oportunidade para produzir formas superiores de integração e de desenvolvimento de capacidades, antes sistemicamente rejeitadas. No entanto, se, como diz Glazer (1997), no título de uma sua obra recente, todos nós somos hoje multiculturais, nem todas as sociedades conseguem ser interculturais, pois nem todas procuram activa e programadamente retirar benefícios da multiculturalidade nelas eventualmente existente. Dizendo a multiculturalidade respeito a factos, em parte produzidos automaticamente pelos sistemas sociais, a interculturalidade só pode resultar de um projecto em que uma cultura se disponibiliza a ser polinizada por outras, absorvendo elementos delas, de forma a produzir novos entrosamentos ideológicos e mais ricos capitais sociais e culturais, abertos a tudo o que é promissor e acrescidos nas suas potencialidades pela interacção diferencial.

Assim definido, o processo intercultural não é substancialmente diferente da reprodução cultural. De facto, também nela ocorrem ajustamentos e sínteses originais por parte das pessoas aculturadas no seu sistema de origem. Uma diferença, porém, existe: as fontes de conflito são muito mais possíveis num processo intercultural do que na reprodução cultural simples. Nesta, a inculcação de ideias, valores e símbolos é feita depois de os diversos itens culturais terem sido depurados e integrados. Daí, a relativa facilidade com que a inculcação é feita. Na interculturalidade, porém, a integração de valores e símbolos pode contradizer alguns dos pressupostos da cultura de recepção. E, para que daqui resulte uma unidade minimamente coerente, é necessário fazer cedências que, no limite, podem pô-la em causa. E este é um risco em que nenhuma cultura deseja incorrer.

Para melhor compreendermos as dificuldades destes processos podemos referir três tipos de situações com resistências específicas à integração intercultural: o primeiro verifica-se quando a cultura dominante se sente ameaçada pelas culturas minoritárias ou adventícias; o segundo, quando estas se entrincheiram

nos seus valores e instituições de forma a impedir a abertura à cultura dominante; o terceiro, quando umas e outras desistem de reivindicar o que lhes é próprio e acolhem imediata e indiscriminadamente o que é diferente. Qualquer destas situações é contrária ao desenvolvimento de um correcto processo intercultural.

Em função da primeira, própria do desenvolvimento pré-moderno das culturas, a multiculturalidade era sentida como uma ameaça à integridade da cultura dominante, a qual se assumia como «único» e «verdadeiro» sistema de orientação colectiva. Trata-se de um mecanismo de defesa que vigora nos primeiros contactos culturais, quando o número de representantes da cultura advéncia é limitado e não tem poder para impor como alternativa os seus itens e pressupostos. Nesta fase, a cultura dominante requer dos representantes da cultura minoritária que os seus representantes se integrem na cultura dominante, assimilando todos os seus traços e directivas. Na base de tal atitude está o pressuposto de que esta cultura é superior a todas aquelas com quem está em contacto. Este é, aliás, o processo por que se pautou a maior parte dos contactos culturais relatados pela história, como vimos. Tal mecanismo de controlo absoluto só começou, aliás, a ser posto em causa quando os portadores de diferenças significativas são demasiado numerosos para ser ignorados e quando se começou a ver que todas as orientações, traços e itens culturais concretos, bem como a sua configuração específica são arbitrários, como afirmam Bourdieu e Passeron (1970), noutro contexto.

A segunda resistência ao desenvolvimento do processo intercultural está na recusa das culturas minoritárias em se abrirem à cultura dominante, quer porque nela encontram uma ameaça ao que de mais específico têm em si, quer porque a cultura dominante é refractária à aceitação das notas características mais estruturantes das culturas minoritárias. O caso mais notório, entre nós, é o da cultura cigana, que, assumindo-se como diferente, se tem reproduzido, até bastante recentemente, numa espécie de gueto, não necessariamente localizado, em que, tanto a desconfiança relativamente à cultura portuguesa, como a quase exclusividade da interacção entre os seus membros, bem com a força de algumas regras de funcionamento dos seus grupos, configuram uma «associação diferencial» de natureza cultural. Estes condicionamentos têm contribuído para que, ainda hoje, apesar da progressiva sedentarização dos seus representantes, a cultura cigana represente, no quadro das subculturas nacionais, um caso notório de marginalidade.

Da mesma maneira podemos entrever a existência de mecanismos semelhantes em algumas subculturas emergentes, como as *gays e lésbicas*. Também nelas a necessidade de garantir a sobrevivência tem determinado algumas das suas atitudes. Com efeito, as suas idiosincrasias culturais afirmam-se tanto mais quanto mais prolongada e exclusiva é a interacção dos seus membros, os quais

tentam ver reconhecidos os seus valores específicos em instituições que permitam a sua fácil reprodução cultural. E não deixa de ser curioso e sintomático que, tanto na cultura cigana como nas culturas homossexuais, a família assuma a função de instituição-garante da continuidade: no caso das culturas homossexuais, porque se desejam obter os direitos que dela derivam; e na cultura cigana, porque desde sempre ela foi a instância que consolida a existência da tribo, ao longo da sua contínua errância territorial. E se neste caso, algumas cerimónias excessivas, como o casamento cigano, durante vários dias, eram fundamentais para a consolidação dos laços comunitários, na cultura homossexual uma das condições do seu desenvolvimento são as paradas do orgulho *gay* onde se faz gala em mostrar a união entre os membros dos casais *homo*.

A terceira dificuldade relacionada com o processo de produção intercultural é mais complexa e tem a ver com o facto de a interculturalidade não se obter com a eliminação dos traços fundamentais de uma cultura para introduzir acriticamente os de outra, mas mediante a afirmação dos valores específicos de cada uma delas, conciliando-os entre si. Admitindo-se a concertação dos elementos simbólicos de ambas ou de muitas, é necessário que o resultado seja consistente. Não se excluindo, no processo intercultural, a cópia de ideias e de tecnologias, é necessário que a ordem simbólica e as mundividências dela resultantes não sejam subvertidas. O que é específico da interculturalidade é, com efeito, a integração de elementos com vista à produção de uma síntese superior, harmonizando e hierarquizando valores, conformando procedimentos e comportamentos, e renovando as instituições que os garantem e impõem.

Podemos teorizar estas dificuldades particularizando-as, com Giddens, em três categorias sintetizadoras de outros tantos tipos de relações entre culturas locais e culturas imigrantes: assimilação, «*melting pot*» e pluralismo. Delas, as duas primeiras podem conduzir à interculturalidade; a última refere uma típica situação de multiculturalidade. Segundo o autor, no primeiro processo, «os imigrantes abandonam os seus costumes e práticas originais e moldam o seu comportamento aos valores e normas da maioria», o que implica a mudança «na língua, vestuário e estilos de vida». O segundo, «*melting pot*» – título de um drama popular de Israel Zangwill, levado à cena em 1909, em que a América é considerada como o cadinho de Deus (*God's Crucible*) (cf. Levine & Levine, 1996, 300) – caracteriza-se, segundo Giddens, por, «em vez de dissolver as tradições dos imigrantes nas da população dominante pré-existente, [serem] misturadas de maneira a formar novos padrões culturais evolutivos», o que conduz à criação de «novas diversidades, à medida que os grupos étnicos se adaptam ao meio social mais amplo». Por fim, o modelo do pluralismo cultural refere-se a «uma sociedade genuinamente plural em que é reconhecida a validade de numerosas sub-

culturas», tendo os diferentes grupos étnicos minoritários igual participação na vida social e «gozando dos mesmos direitos que a população dominante» (Giddens, 2001, 256-257).

Só nas duas primeiras situações se pode falar da produção da interculturalidade. Nela, um dos principais problemas é a busca da identidade, tanto mais sensível quanto maior é o «*melting pot*». A situação é teorizada por Balandier (1975, 13), a propósito dos EUA: «a busca da identidade foi e continua a ser um tema obsessivo da reflexão social americana, mostrando assim que as condições modernas são menos geradoras da personalização do que da estandardização, menos promotoras da realização pessoal do que de ajustamento ao funcionamento da Grande Máquina Social». A ideia é retomada por Huntington (2004) num livro que, tendo por título *Quem Somos Nós?*, considera a questão da identidade o *Grande debate da América*, como diz no subtítulo. De facto, o primeiro capítulo do livro trata precisamente da «Crise da Identidade Nacional». Esta sedução da América, cadinho de raças, povos, tradições e culturas, pela identidade, resulta da necessidade de se sentir um povo na pluralidade dos seus usos e tradições.

É, por outro lado, sintomático que noutro país de «*melting pot*», o Brasil, também a identidade tenha o mesmo tipo de mitificação, «Deus é brasileiro», paralelo do cadinho de Deus da América. No entanto, a matriz da personalidade brasileira é diferente da dos Estados Unidos: num lado, temos o espírito aventureiro, pouco prático e sonhador, herdado dos Portugueses; no outro, o utilitarismo anglo-saxónico dos *quakers* e de outras seitas pietistas e metodistas inglesas, onde a racionalidade burocrática fez emergir a ideologia capitalista (Weber, 1967).

Em relação a estes dois exemplos por excelência da situação de «*melting pot*», o nosso processo está muito atrasado. Só hoje se coloca, com efeito, o problema da nossa identidade, através da integração dos elementos culturais diferenciados que chegam até nós. Só agora começamos a enquadrar pessoas com outras expressões linguísticas e outros gostos musicais. E, embora isso tenha vindo a libertar as nossas populações da «apagada e vil tristeza» que tem dominado a nossa sensibilidade, não deixa de ser uma experiência relativamente nova, nela assumindo particular importância o contributo dos filhos dos emigrantes africanos na renovação dos nossos gostos musicais. Da mesma forma, começamos a habituar-nos a novas formas de prática religiosa e a conteúdos culturais que nada têm a ver com o legado tradicional, por provirem da herança afro-brasileira ou do ecletismo religioso dos Estados Unidos da América.

Nesta nova realidade em construção, tem valor paradigmático a anedota referida por Mattoso (1998, 14) a respeito da não identificação de alguns pescadores com a portugalidade, dedutível do facto de, a uma pergunta do rei D. Luís sobre se eram Portugueses, alguns terem respondido: «Não, meu senhor! Nós

somos da Póvoa de Varzim.» O dito pode significar que a identidade social se afirma, antes de mais, com a comunidade de que se faz parte. Os laços comunitários são os mais evidentes e imediatos. Só secundariamente ela se refere a uma Pátria. E é possível que essa pertença fosse pouco clara para pessoas pouco informadas ou instruídas. É porém de crer que, actualmente, a identificação com a nacionalidade suscite menos hesitações.

### **Dissintonias e conflitos**

Nenhuma sociedade tem uma cultura totalmente integrada. Mesmo uma análise espontânea e não sistemática da questão nos mostrará que, em qualquer delas, existem diversos grupos que lutam pela manutenção ou afirmação das suas diferenças. A ideia de que há culturas inteiramente coesas, mesmo em unidades pouco numerosas e pouco estruturadas, não passa de uma tese académica que foi afirmada, com muitas reservas da comunidade científica, para as sociedades mais simples. De facto, a tese da universal funcionalidade dos itens culturais proposta por Malinowski, há muito foi posta de lado. Quando se fala da unidade ou totalidade social (na formulação de Merton: «as actividades sociais estandardizadas e os itens culturais são funcionais para *todo* o sistema social e cultural»), da universalidade («cada tipo de civilização, cada costume, objecto material, ideia e crença desempenha uma função vital», Malinowski) ou da indispensabilidade («representa uma parte indispensável num todo funcionante [*working whole*]», Malinowski) (cf. Merton, 1959, 25-32), supõe-se um sistema tão rígido que mesmo a sociedade Trobriand, de que foram deduzidos, fica em certa medida fora do esquema.

Por outro lado, se é certo que algumas comunidades pequenas a ordem simbólica parece garantir uma coerência de conceitos e valores, quando impostos por uma religião única – a qual proporciona grande consistência nos paradigmas de compreensão da realidade e na formulação dos princípios éticos –, mesmo nelas há pessoas ou instituições que rejeitam os cânones de conduta geralmente aceites, quer porque seguem ditames de raiz antropológica não integrados no sistema cultural vigente – designadamente em dimensões simbólicas que extravasam dos quadros mentais e éticos em que essas comunidades foram socializadas –, quer porque o controlo social imposto pelo sistema provoca a rebeldia das mentes mais independentes ou inventivas, quer ainda porque o sistema necessita de elementos contraditórios para se equilibrar. Seja qual for a coerência das justificações do comportamento uniforme, há sempre alguém que sente como violência a conformidade imposta pelo sistema cultural, tanto a nível ideológico e simbólico como ético e moral. De resto, não se pode esquecer que

algumas das reminiscências culturais, habitualmente designadas por superstições, correspondem a formas perdidas de compreensão da realidade cujo contexto interpretativo se perdeu. E se elas ficaram como que a vogar num universo de sentidos sem referência visível, mantêm espaços paralelos de significação que seduzem os que rejeitam a coerência sistémica ao sentirem que ele não guardou os significados que sustentavam as culturas desaparecidas.

Sabe-se, por outro lado, que, segundo uma das teses mais originais de Lévi-Strauss, a nível mais profundo, existe uma possível dissintonia, senão oposição, entre a realidade social e os mitos que se lhe referem, como se deduz de fórmulas como os «mitos pensam-se nos homens» e «pensam-se entre si» (Lévi-Strauss, 1964, 20). Segundo Pouillon (1975, 63), com efeito, na perspectiva lévi-straussiana, «o mito refere-se, antes de mais, a um outro mito, de que retoma os elementos para os organizar diferentemente, e não a uma estrutura social». E, no entendimento que Edmund Leach faz da proposta estruturalista, os mitos sofrem na sua transmissão várias transformações, até ficarem incompreensíveis, guardando no entanto a sua estrutura (cf. Pouillon, 1975, 62). A leitura lévi-straussiana dos processos mentais afirma, pois, a independência do pensamento em relação às suas condicionantes de natureza material.

Mesmo que se considere que estas questões nada têm a ver com as sociedades actuais, onde as construções simbólicas são mais racionais, deixando o espectro simbólico de ter a mesma amplitude, pode-se colocar a questão para o conto tradicional, no qual se verifica haver um igual distanciamento da realidade, seja ela cósmica, social ou humana. De facto, tanto o conto como as outras formas transmissão cultural das sociedades mais simples mostram que os modos de compreensão do mundo são, em certa medida, independentes dele. O pensamento imagético define um espaço de liberdade primordial: embora pareça copiar as coisas do mundo, segue regras de produção alheias à lógica com que elas foram constituídas. Não há, pois, contradição no discurso dos mitos e dos contos, tal como nos procedimentos mágicos que, pela força da palavra e do gesto, pretendem alterar as regras com que a realidade foi produzida.

Todos estes mecanismos perduram nas sociedades hodiernas, mesmo nas mais racionalizadas. Nenhuma conseguiu, com efeito, evitar que as regras do pensamento sejam independentes dos factos e a eles se imponham, não só para os significar mas também para os transformar. Se, com efeito, segundo Frazer (1967, 15), o erro da magia está em supor que a realidade segue as leis do pensamento, o certo é que a eficácia do símbolo dela depende (cf. Lages, 2006). Ora estas dimensões antropológicas da discrepância ou da contradição entre o pensamento e a acção não podem ser separadas de muitas outras expressões da cultura, já que são constitutivas da própria condição humana.

A dissintonia e a oposição entre pensamento e realidade podem assumir expressões conflituais, porventura ainda mais marcantes, naquilo que foi teorizado por Baudrillard (1994), na sequência de McLuahn (cf. Genosko, 1999, 94ss), ao falar da implosão do social na imagem, ou melhor, nos *media*. De facto, na síntese que Featherstone (1995, 19) faz da questão, Baudrillard insiste na «autonomização do significante, o qual pode ser manipulado (por exemplo, através da publicidade) para vogar livre de uma relação estável como os objectos e estabelecer as suas próprias cadeias associativas de significação». Tudo isto pode, de resto, ser interpretado como contraditório dos próprios fundamentos da cultura, nos quais se supõem ser a realidade mais importante do que a imagem que dela é feita. E isto não daria, ao contrário do que pensa Enzensberg, e Baudrillard contesta (1994, 111), uma «participação das massas no processo de produção» cultural. As massas são apenas receptoras. O seu silêncio, como diz numa das suas frases fortes, menos niilista e mais irónica do que lhe é habitual, «é em certa medida obsceno» (Baudrillard, 1994, 112 e 114). No entendimento que fazemos desta recusa, o que está em causa é que não são as massas a conduzir os processos da produção dos significados, mas sim as vanguardas intelectuais e estéticas, as quais se definem pela liberdade relativamente às condicionantes do sistema. É, pois, com razão que Drucker (1978, 382) afirma que «as artes, mais do que os acontecimentos sociais, são o verdadeiro prenúncio do amanhã».

Estas dimensões profundas de dissintonia, entre pensamento e prática e entre realidade e imagem, têm reflexos sociais no conflito entre as culturas erudita, popular e tradicional, a primeira das quais tenta submeter as outras duas ao império da sua racionalidade e dos gostos refinados que a caracterizam. Na cultura erudita – em Portugal existiu mesmo um Instituto vocacionado para a sua promoção e defesa, o Instituto de Alta Cultura –, apenas cabe, como vimos, o que deriva do pensamento e dos sentimentos «cultivados», ou seja, o que é definido pelos seus detentores como correcto e válido, perpetuando o seu poder e a dependência de todos os demais *socci*, os quais têm de aceitar como moeda de troca da sua existência a renúncia àquilo que os define, segundo uma estratégia de alianças espúrias que marcam a sua alienação.

A compatibilização entre culturas com pressupostos diferentes é, de resto, difícil, como se verificou, após o 25 de Abril, com a experiência de democratização do São Carlos, estruturalmente votada ao insucesso, já que o seu pressuposto era o de a sensibilidade musical popular ser idêntica à erudita. De facto, a música clássica nasceu para os festejos da realeza, da nobreza e da alta burguesia, ou seja, para divertir as «classes de lazer». Ao contrário, a música popular tem outras funções: insere-se no quotidiano do trabalho ou nos momentos de recreação, paradigmaticamente pelas festas populares. O povo não se sente confortavel-



mente em cadeiras de veludo nem se sente bem entre dourados e cristais. As gárgulas pessoas que vão para o «galinheiro» das óperas dificilmente apreciam a música em silêncio. Pois se até nos cinemas, tão popularizados, se não calam! Por isso, não admiram o som dos violinos, nas óperas de Wagner ou Verdi. Na nossa cultura (ao contrário do que acontece, por exemplo na cultura magiar e *yidish*, onde a música popular os utiliza constantemente), o violino é distintivo de classe. O São Carlos não se destina ao povo, pois estabelece a sua diferença relativamente às classes altas.

Os conflitos culturais não decorrem apenas da evolução normal dos sistemas de orientações e de valores, mas também da vontade de contradizer os seus fundamentos e expressões por parte de quem é mais sensível às imposições que as instituições fechadas acarretam consigo. É o caso dos movimentos contraculturais que assumiram notória visibilidade no fim dos anos 60 do século passado – o «século das contraculturas» (Harouel, 1998, 1). Tenhamos em mente, em especial, o movimento *bippy* e a sua celebração em Woodstock. Nesta contracultura, os «filhos da tecnocracia» (Roszak, 1971) sugeriam e tentavam impor novos fundamentos de sociabilidade, de organização social, em substituição de valores geralmente aceites. Drucker (1978, xxvii), escrevendo no Verão de 1968, afirma que «os jovens em toda a parte estão a rejeitar *todas* as instituições com igual hostilidade». E não deixa de ser verdade que, entre nós, ainda restam alguns raros sobreviventes dos que rejeitavam todas as normas sociais, alguns deles conhecidos pelo nome de «ocupas». Mas todos os movimentos comunitários parecem ter desaparecido.

Mas se a contracultura dos anos 60 já não se exprime em novas comunidades ou nas idílicas flores que coroavam as frentes das raparigas, em celebrações antecipadas do advento de um novo mundo utópico, outras formas, porventura mais intrusivas, podem ser vistas em todas as vanguardas estéticas ou políticas, que têm a seu favor o facto de ser de bom-tom entre os intelectuais opor-se ao que é universalmente aceite. Tais factos são, porém, sempre provisórios. Todas as contraculturas tendem a ser absorvidas, mais cedo ou mais tarde, pelo sistema. Este é, aliás, tanto mais dinâmico quanto mais movimentos de contestação consegue produzir e integrar. E sendo as contraculturas produto da inventiva de actores sociais inconformados ou especialmente dotados, só são visíveis quando os seus ditames são assumidos por grupos portadores capazes de se deixar seduzir pelas suas propostas, seja qual for a razão dessa sedução – estética, hedonista, relacional.

A formalização de todos estes processos ao nível social e cultural pode ser vista segundo perspectivas diversas, de que sintetizamos algumas. A primeira é a de um autor quase esquecido, William Ogburn, que exprime a sua concepção das relações culturais no conceito de desfasamento cultural («*cultural lag*»),

pelo qual se entende que a mudança dos elementos materiais da cultura precedem sempre a dos elementos espirituais. Por outras palavras, a dimensão estrutural da tese de Marx é transformada em proposta diacrónica da explicação da mudança cultural, por uma via não dialéctica. Aliás, o autor não se terá inspirado, segundo afirma, na velha teoria marxista (Ogburn, 1964, 87).

O ponto de partida para este entendimento está nas diferenças de *timing* nas mudanças verificadas nas duas componentes da cultura. O autor reparou, por exemplo que, na família, grande parte das mudanças poderiam ser atribuídas ao facto de lhe terem sido retiradas muitas das suas actividades tradicionais – fiar, tecer, fazer sabão, trabalhar o cabedal –, e que isso não trouxe consigo alterações na «ideologia da posição da dona de casa» (Ogburn, 1964, 86 ss). Um outro exemplo seria o desfasamento entre a lei e os acidentes de trabalho, que teria durado trinta a quarenta anos (Ogburn, 1964, 90). Mas para o autor o desfasamento cultural não é uma interpretação tecnológica da história. E refere explicitamente que uma ideologia pode preceder uma mudança qualquer (Ogburn, 1964, 90-91).

Daniel Bell, por outro lado, põe em destaque a importância do factor cultural na evolução das sociedades modernas. Distinguindo entre três reinos do social – económico (ou estrutura tecno-económica), político e cultural –, afirma que, nos cinquenta anos centrais do século XX, foi a «cultura que tomou a iniciativa de promover a mudança», por efeito da erosão da ética religiosa e o aumento do que chama o «rendimento discricionário» (Bell, 1979, xxv). De facto, na «época de emergência do capitalismo – na modernização da sociedade tradicional – seria mais fácil mudar a estrutura económica da sociedade: forçando as pessoas a sair do campo para as fábricas, impondo um novo ritmo e disciplina de trabalho, usando meios brutais ou incentivos [...] para aumentar o capital. Mas a superestrutura – os padrões de vida familiar, as ligações à religião e à autoridade, as ideias recebidas que formavam as percepções da realidade – resistiam fortemente à mudança. Hoje, pelo contrário, é a estrutura económica que é mais difícil de mudar. Na empresa, os diversos níveis burocráticos reduzem a flexibilidade, enquanto as imposições dos sindicatos impedem os gestores de controlar a alocação de trabalhadores. A empresa económica está sujeita ao veto de vários grupos (por exemplo, na localização das fábricas ou no uso do ambiente), estando cada vez mais sujeitas a regulações governamentais. Mas, na cultura, a fantasia reina quase sem constrição» (Bell, 1979, xxv). Temos pois que, contra a ideia fundamental do «*cultural lag*», talvez tenhamos de admitir que a cultura é também uma variável independente, determinante e não determinada, e explicativa da mudança. Constituiria mesmo um sistema à parte, com regras de evolução próprias que não dependem unicamente das condições tecnológicas. Se,

pois, é possível considerar o século XX como o século dos grandes avanços na ciência e nas tecnologias, também o podemos tomar como o século das grandes mudanças ideológicas e culturais. E nesse processo, algumas diferenciações foram produzidas. James Mirrlees e William Vickrey (Prémios Nobel da Economia), falam da «informação assimétrica» como necessária à realidade económica. E embora não exista nenhum âmbito onde seja tão fundamental como na economia (cf. *The Economist*, 12-18/10/1996, 94), o conceito também pode ser utilizado relativamente à sociedade e à cultura.

Enveredando por uma perspectiva diacrónica e não estrutural, Peter Drucker (1978) fala de quatro áreas em que a descontinuidade se apossou do mundo moderno: na tecnologia, na economia, na matriz política e no conhecimento. Os exemplos que o autor consegue dar são, como não podia deixar de ser, datados, especialmente no que respeita à tecnologia, onde a mudança era menos previsível à data em que escreveu. A perspectiva está, no entanto, correcta. A respeito do conhecimento, por exemplo, afirma que, «nas últimas duas décadas se tornou o capital central, o centro de custos e o recurso central da economia», podendo-se por isso falar de uma «economia do conhecimento» (Drucker, 1978, xxvii; 263ss). Neste contexto assume particular importância tudo o que se refere aos novos paradigmas científicos postos em evidência pela pós-modernidade (Lyotard, 1989), os quais põem em evidência, como resume Featherstone (1995, 73), «a fragmentação em vez da unidade, a desordem em vez da ordem, o particularismo em vez do universalismo». Nesta mesma ordem de ideias, seria pós-moderna a ênfase «na cultura popular em vez da alta cultura e o localismo em vez do globalismo». Se assim for, o nosso posicionamento teórico não poderá deixar de ser pós-moderno, sejam quais forem os equívocos que a designação comporta.

Em função de tudo isto, talvez se possa dizer que a identidade de muitos núcleos populacionais é feita de várias e contraditórias componentes. De facto, segundo afirma Lévi-Strauss (1983, 11) no prefácio às actas de um seminário interdisciplinar sobre o tema, mesmo as sociedades habitualmente consideradas integradas, «parecem ter como adquirida uma identidade substancial». Mas «elas esfacelam-na numa pluralidade de elementos, cuja síntese põe problemas a cada cultura».

## **Campos de cultura**

A noção de cultura apresentada nas páginas anteriores tem um alto grau de abstracção e é, por isso, pouco operacional. Podem-se especificar nela, no entanto, diversos âmbitos, a que Hofstede (1994, 26-27) chama níveis, distin-

guindo, por um lado, o nacional, e, por outro, o regional, o étnico, o religioso e o linguístico. Em função deste critério, é possível diferenciar, com o autor, entre culturas de género e de geração, de origem social ou de organização, e falar, por exemplo, de traços típicos do sexo masculino ou do feminino, dos jovens, adultos e idosos, das classes camponesa, operária e burguesa, ou das organizações estatais e privadas e das culturas empresariais.

A noção de nível cultural parece, no entanto, pouco adequada à diferenciação das culturas existentes numa sociedade: implica uma ideia de hierarquização contrária aos pressupostos que informam as noções antes discutidas; e não se aplica de forma coerente a todos as especificações identificadas por Hofstede. De facto, alguns destes níveis correspondem a instâncias diferentes de abstracção relativamente a campos específicos de cultura. As culturas nacionais podem, com efeito, ser tomadas como a quintessência das subculturas regionais e locais, bem como das subculturas de classe e familiares, assim como as subculturas locais sumariam os elementos comuns das subculturas de uma determinada zona.

Em razão destas dificuldades, preferimos utilizar a noção de campos de cultura, a qual tem duas referências ajustadas à sua compreensão: por um lado, o pedaço de terra onde são cultivados os itens culturais e, por outro, o campo de forças – numa acepção semelhante à utilizada por Kurt Lewin, no contexto da interacção grupal (cf. Bonner, 1959, 19-20) –, que permite ver os factores de coesão e interacção que as culturas comportam, como se de forças electromagnéticas se tratasse. Desta maneira, no conceito de campo, faz-se referência às tensões que ligam os grupos, ao seu distanciamento e aos factores que os fazem opor-se. Esta acepção acrescenta uma dimensão dinâmica à metáfora original do campo de cultivo, que tem nas hortas aldeãs, com os seus talhões especializados na produção dos bens necessários à casa, o seu paradigma visual. E consideramos que o campo de forças que atrai semelhanças e repele diferenças culturais e subculturais é definido essencialmente pelos valores, carregados emotivamente, que ligam ou opõem os detentores de uma cultura em termos de ideias e dos seus veículos simbólicos, bem como de regras de acção e suas sanções, gratificantes ou punitivas. Por outras palavras, o que define um campo de cultura é a relação dinâmica dos elementos valorativos, eidético-simbólicos e accional-sanccionantes que permitem a interacção reprodutiva e renovadora da cultura. Os seus conteúdos constituem o *ethos* específico de cada grupo, comunidade, etnia ou sociedade. Por isso, quanto mais alargado é o agrupamento social em causa e mais disperso no território, mais fracas são as forças de coesão ou oposição impostas pelo *ethos* dominante nesse campo específico.

Em termos do encadeamento e integração dos aspectos que merecem ser

introduzidos na análise, estas considerações implicam que, na definição de uma cultura nacional e suas subculturas, mais do que identificar os seus elementos, importa perceber as forças que os ligam e permitem a sua continuidade, renovação e mudança. A perspectiva estrutural deve, pois, ceder o passo, em determinado momento da análise, a uma visão dinâmica que tenha a ver com a estruturação dos pensamentos, símbolos, sentimentos, ideias, valores, atitudes e comportamentos. Sendo, no entanto, possível estudar aprofundadamente o *ethos* específico dos grupos particulares, não é fácil identificar as configurações assumidas pelos grandes agrupamentos de tipo nacional. De facto, quando se trata deste campo de forças, os autores limitam-se muitas vezes a recolher estereótipos, a sistematizá-los e a analisá-los (quando muito, criticamente) de forma a fazer uma ideia do que é original, característico ou essencial numa determinada configuração cultural. Por isso, o que pertence à «alma nacional» ou ao «carácter de um povo» é frequentemente tão generalista que poderia admitir o seu contrário. É o caso da expressão francesa que diz que «*les portugais sont toujours gais*». Certamente imposta pela rima, a afirmação convive com a constatação da tristeza dos portugueses. A palavra saudade e a melancolia que traz consigo seriam a expressão plena da nossa sensibilidade. E de tal maneira assim é que não deixa de haver quem, em sede filosófico-literária, pense que a saudade nos é tão conatural que até tem virtualidades de identificação utópica. E por isso se fala de «saudades do futuro».

Seja como for, alguns estereótipos são analiticamente verdadeiros, pelo menos se referidos a determinados momentos históricos. É o caso da expressão «fazer as coisas para inglês ver», muitas vezes considerada como uma síntese de um traço importante do nosso carácter demonstrativo e algo subserviente. Seria, de resto, fácil documentar com dados de facto a verdade do asserto se isso aumentasse significativamente a compreensão do que somos e não pudessem ser interpretados como uma manifestação da nossa natural amabilidade, o que, de resto, reforçaria a ideia de que os estereótipos são profundamente equívocos.

As implicações para a análise desta noção de campo de forças em contínua redefinição são evidentes. Não interessa, na verdade, apenas discriminar as características culturais. O que é decisivo para a sua compreensão são os seus contínuos ajustamentos, ou melhor, a estruturação dinâmica que delas fazem os grupos e as comunidades. Por isso é que as dimensões sincrónicas e estruturais, utilizadas sobretudo pelas ciências sociais em várias das suas disciplinas, devem ser completadas pelas diacrónicas, para as quais a história dá alguns dos contributos mais relevantes. Do que não há dúvida é que, do concurso destas duas perspectivas devem ressaltar as mutantes diferenças que existem nos vários

campos culturais e as forças mais ou menos fortes de concatenação ou de interrupção neles existentes.

Como dissemos, se tomarmos como lugar de ensaio destes conceitos a cultura nacional, os resultados não serão muito promissores. A amplitude dos processos e os efeitos de retroacção contraditória são difíceis de destringar. Mais possível é a análise das subculturas regionais. Mas também estas não se sujeitam facilmente à caracterização. Sendo, com efeito, possível detectar diferenças entre províncias no que se refere à cultura material – materiais de construção, arquitectura da casa tradicional, técnicas e instrumentos de cultivo e de criação de animais, etc. – ou mesmo de alguns aspectos da cultura espiritual, como o canto e a música, não é fácil perceber em que medida as províncias se distinguem umas das outras em termos dos complexos simbólicos e das forças que os mantêm. Não podemos, por outro lado, esquecer o aviso de Augé quando fala do «estrabismo metodológico» que muitas análises locais comportam, já que muitos factos culturais são transversais a zonas não identificáveis num território, como é próprio da pós-modernidade. De facto, as imagens neles dominantes têm uma «força de atracção inversamente proporcional à atracção territorial [e] ao peso do lugar e da tradição» (Augé, 1994, 122-123).

As dificuldades na caracterização regional começam pela identificação do que é próprio de cada zona. Encontramos, por exemplo, no Alentejo, alguns elementos culturais que não foram detectados noutras zonas do país, como o chamado «culto da Lua», em que se pede ao astro da noite a protecção para um filho doente. Mas não sabemos se o ritual é exclusivo desta província, ou se não foi encontrado noutras, por insuficiência de investigação. De facto, o nosso conhecimento das culturas locais não se estende a todos os elementos simbólicos que permitiriam uma diferenciação cuidadosa dos traços específicos de cada uma. E muito menos podemos identificar os constructos que determinam atitudes e comportamentos e as suas relações com os universos ideológicos que as sustentam. De facto, as recolhas feitas, sobretudo por volta da passagem do século XIX para o XX, são factualmente pouco circunstanciadas e muito descontextualizadas em termos teóricos. E a investigação recente não tem sido muito fértil na comparação das culturas regionais. Além disso, pode-se pôr em dúvida – e há quem o faça – se, num país tão pequeno como o nosso, com uma língua que desde sempre foi entendida por todos os falantes lusos, há diferenças regionais dignas de menção e se não é preferível centrar o nosso esforço na análise dos aspectos culturais introduzidos recentemente na sociedade portuguesa pelas etnias não autóctones.

As dificuldades de caracterização dinâmica das culturas locais seria ainda maior se introduzíssemos na análise uma dimensão diacrónica, do género da

*adoptada* por Riesman *et al.* (1969) para o estudo do carácter social americano. De facto, os elementos que poderíamos aduzir são manifestamente insuficientes para a tarefa. Se, com efeito, é possível distinguir na cultura portuguesa os mesmos três tipos de caracteres sociais – tradicionalista, endonómicos («*inner-directed*») e heteronómico («*other-directed*») –, não conseguimos identificar zonas portuguesas utilizando este critério de análise. De resto, a dificuldade ainda mais se acrescentaria se pretendêssemos identificar os grupos pós-modernos, afluentes e progressistas, com as suas idiosincrasias na apropriação dos elementos vanguardistas da cultura. De facto, se é possível estabelecer grandes tipos de orientações culturais para a sociedade portuguesa como um todo, em termos diacrónicos, as suas particularidades regionais são tudo menos do que claras.

Em função de tudo isto, pareceria desejável que esta obra caracterizasse todos as subculturas existentes na sociedade portuguesa com as suas mudanças e dinâmica de estruturação interna, partindo eventualmente do particular para o geral. Neste entendimento, seria útil distinguir entre culturas familiares segundo as classes (da pobreza, camponesa, operária, burguesa, aristocrática...) ou os meios sociais dominantes (aldeã, vilã ou cidadina), bem como os grupos, em função, por exemplo, da idade (juvenis, idosos) ou dos gostos musicais; ventilando tudo isto pela religião e, eventualmente, pelas opções políticas. Do mesmo modo, seria útil estudar as culturas escolares, religiosas e de género, sem deixar de lado as culturas étnicas. Só então se poderia falar de sínteses regionais e nacionais. E daqui deveriam ser deduzidas linhas de força relativas às mudanças e transformações culturais nos tempos mais próximos.

Em certa medida, tudo isto está presente nesta obra, não na rigidez esquemática que este elenco sugere, mas segundo a perspectiva da estruturação cultural que temos vindo a caracterizar, na intenção de perceber se as forças presentes na cultura portuguesa estão ou não adequadas às funções que ela terá de desempenhar no futuro. Foram, por isso, definidas temáticas que, em si ou no seu conjunto, dessem uma perspectiva ampla das forças presentes na cultura portuguesa, tanto em termos de coesão como de disrupção. Em razão disso, multiplicaram-se as perspectivas de forma a mostrar o facto cultural português como um complexo em transformação constante. Por isso, sendo a multiculturalidade o tema mais largamente tratado, o seu complemento necessário é o da interculturalidade, onde todas as dinâmicas culturais se projectam.

## **Conteúdos**

São estes alguns dos conceitos, ideias, factos, condicionantes e teorias que presidiram à concepção desta obra sobre *Portugal: Percursos de Intercultura-*

*lidade*, onde o subtítulo diz mais respeito à intenção do que ao seu principal conteúdo. De facto, é o conceito de multiculturalidade, apenas indiciado no termo *percursos*, que está subjacente aos temas tratados nos três primeiros volumes, enquanto que o da interculturalidade só é dominante no quarto.

No conjunto, a obra reflecte sobre a caminhada multicultural da sociedade portuguesa, insistindo sobre a natureza e transformações do que nos define como povo, num conjunto de perspectivas que, sendo específicas de várias ciências humanas, estão enquadradas pela História, pela Sociologia e pela Etnologia. No conjunto, pretende-se ver em que medida o nosso entendimento colectivo está alicerçado nas características do passado, compreendendo as componentes das mudanças e a sua progressiva estruturação. Situada, pois, a meio caminho entre a análise e a prospectiva, esta obra privilegia a primeira destas perspectivas, não porque seja possível entrever a nossa eventual interculturalidade na multiculturalidade existente, mas porque do que fomos e somos poderemos tirar ilações acerca do que poderemos vir a ser.

Sendo, pois, a multiculturalidade a principal temática desta obra, um dos seus pressupostos é que a interculturalidade é um desígnio a prosseguir. Dependendo ela da interacção assídua e aberta de pessoas e grupos com culturas diferentes, só se concretiza quando forem integradas as diferenças culturais e conciliados os seus opostos, daí resultando sínteses que põem a descoberto virtualidades latentes em cada um dos grupos em presença. E, sendo a multiculturalidade efectiva, a porta de entrada na interculturalidade não pode deixar de ser também considerada como fatora de progresso. Cremos, com efeito, não oferecer dúvida a ninguém que, se a explosão do conhecimento, das ciências e das técnicas, verificada durante o século passado, foi condicionada pelo crescimento da população e pelas condições económicas, sociais e políticas que libertaram pessoas da produção agrícola e industrial para as tarefas intelectuais, tudo isso foi facilitado e provocado pela multiplicação dos contactos culturais, que conduziu à mútua polinização dos modos de olhar para as coisas, quer potenciando os elementos favoráveis ao aprofundamento dos saberes e à conciliação dos interesses sociais dos grupos, quer superando alguns dos factores de ruptura e conflito que durante muitas centenas de anos impediram o desenvolvimento das sociedades humanas. E, se o projecto intercultural está longe de ter sido conseguido, a consciência da unidade do ser humano e de que o que afecta um povo se repercute em todos os outros está cada vez mais subentendido nas teorias sociais e nas decisões políticas, nacionais e internacionais.

No que se refere a Portugal, é verdade que há muito foi ultrapassada a situação de monoculturalidade, tanto em termos de realidade como de projecto; e também é certo que está entre nós quase esgotada a ideia da legitimidade das



visões etnocêntricas da cultura. Mas isso não impede que existam entre nós rupturas latentes ou efectivas, sendo a multiculturalidade vista por alguns como um risco para a identidade nacional. Os factos ou os temores são vários: as populações adventícias estão a fazer tudo, muitas vezes conflitualmente, para se integrar plenamente na nossa sociedade e gozar dos bens económicos, sociais e culturais nela disponíveis; o sistema é incapaz de absorver integralmente todos os que tentam a obtenção desses bens, designadamente no que respeita à habitação, à educação e à justiça; existem sentimentos de rejeição por parte de alguns grupos relativamente às etnias recém-chegadas, em razão de preconceitos persistentes, designadamente no que respeita à criminalidade. Em síntese, mantém-se alguma distância cultural entre os lusos e as etnias imigrantes, potenciada pelo facto de os factores de desagregação dos valores culturais portugueses estarem cada vez mais operantes, sem que haja coerência nos que tentam ocupar o espaço integrador que aqueles tinham.

Resta que, para nós, é correcto o pressuposto de que a multiculturalidade e a interculturalidade são fadoras de progresso e que é necessário reflectir sobre uma e outra de maneira rigorosa e aprofundada, com vista a ultrapassar as ideias feitas e as reacções estereotipadas.

## **Bibliografia**

- ALEXANDER, Jeffrey C.–SEIDMAN, Steven, *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- AMARAL, João Ferreira do–AMARAL, Augusto Ferreira do, *Povos Antigos em Portugal. Paleoetnologia do território hoje português*, Lisboa, Quetzal, 1997.
- AUGÉ, Marc, *Não-lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, trad. de L. Mucznik, Venda Nova, Bertrand, 1994.
- BALANDIER, Georges, «Communautés chaudes et communautés froides», in G. BALANDIER *et al.*, (eds.), *Solitude et communication*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1975, pp. 11-19.
- BASTOS, J. G. Pereira–BASTOS, Susana Pereira, *Portugal Multicultural. Situação e estratégias identitárias das minorias étnicas*, Lisboa, Fim de Século Edições, 1999.
- BAUDRILLARD, Jean, «The Masses: The Implosion of the social in the Media», in *The Polity Reader in Cultural Theory*, Londres, The Polity Press, 1994, pp. 111-118.
- BELL, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 2.<sup>a</sup> ed, Londres, Heinemann, 1979.
- BILLINGTON, Rosamund, *et al.*, (eds.), *Culture and Society. A Sociology of Culture*, Londres, MacMillan, 1991.
- BOAS, Franz, *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- BONNER, Hubert, *Group Dynamics*, Nova Iorque, Ronald Press, 1959.
- BOURDIEU, Pierre–PASSERON, Jean-Claude, *La reproduction*, Paris, Éd. de Minuit, 1970.

- CAMILIERI, Carmel-VINSONNEAU, Geneviève, *Psychologie et culture. Concept et méthodes*, Paris, Colin, 1996.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, 3 vols., trad. de l'Allemand, Paris, Éd. de Minuit, 1972.
- CLANET, Claude, *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990.
- CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (III), *Actas: Dinâmicas multiculturais. Novas Faces, Novos Olhares*, 2 vols., Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 1996.
- CONNOR, Steven, *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford, Blackwell, 1989.
- COSTA, J. P. Oliveira e, *O Império dos Pardais*, Lisboa, Temas e Debates, 2008.
- COSTA, J. P. Oliveira e-LACERDA, Teresa, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa – Séculos XV-XVII*, Lisboa, ACIME, 2007.
- CRANE, Diana, (ed.), *The Sociology of Culture*, Oxford, Blackwell, 1994.
- CUVILLIER, A., *Manuel de sociologie*, I, Paris, PUF, 1957.
- DEMORGON, Jacques, *L'histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos, 1998.
- DEVEREUX, Georges, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1985.
- DURING, Simon, (ed.), *The Cultural Studies Reader*, Londres, Routedge, 1993.
- EASTHOPE, Anthony, *Literary Into Cultural Studies*, Londres, Routedge, 1991.
- FEATHERSTONE, Mike, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, Londres, Sage, 1995.
- FICHTER, Joseph, *Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1957.
- FORNÁS, Johan, *Cultural Theory and Late Modernity*, Londres, Sage, 1995.
- FRAZER, James G., *The Golden Bough*, Londres, Macmillan, abr. ed., 1967.
- FREYRE, Gilberto, *Casa-grande e Senzala*, Lisboa, Livros do Brasil, 2003 [1933].
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Culture*, Londres, Fontana Press, 1993.
- GENOSKO, Gary, *McLuban and Baudrillard. The Masters of Implosion*, Londres, Routedge, 1999.
- GIDDENS, Anthony, *Sociology*, 4.<sup>a</sup> ed., Londres, Polity, 2001.
- GLASER, Nathan, *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.
- GOLDBERG, David T., (ed.), *Multiculturalism. A Critical Reader*, Londres, Blackwell, 1994.
- GURVITCH, G., *La vocation actuelle de la sociologie*, I, Paris, PUF, 1957.
- HAROUËL, Jean-Louis, *Culture et contre-cultures*, Paris, PUF, 1998.
- HESS, Remi-WULF, Christoph, *Parcours, passages et paradoxes de l'interculturel*, Paris, Anthropos, 1999.
- HOFSTEDE, Geert, *Vivre dans un monde multiculturel. Comprendre nos Programmations mentales*, trad. Marie Waquet, Paris, Les éditions d'Organisation, 1994.
- HUNTINGTON, Samuel P., *Who Are We. America's Great Debate*, Londres, Penguin Books, 2004.
- KHAN, Joel S., *Culture, Multiculture, Postculture*, Londres, Sage, 1995.
- KLUCKHOHN, Clyde, *Culture and Behavior*, Nova Iorque, The Free Press, 1962.

- LAGES, Mário F., «Pós-modernidade e identidade», in *Colóquio: Educação e Sociedade*, Nova Série, 1 (Out.), 1997, pp. 45-61.
- LAGES, Mário, «A eficácia da palavra», in *Povos e Culturas*, 10, 2006, pp. 177-206.
- LAGES, Mário, *et al.*, *Os Imigrantes e a População Portuguesa. Imagens recíprocas: Análise de duas sondagens*, Lisboa, ACIME, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., «Avant-propos», in J.-M. BENOIT, *et al.*, *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss Professeur au Collège de France 1974-75*, Paris, PUF, 1983.
- MATTOSO, José, *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1998.
- MERTON, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- OGBURN, William, *On Culture and Cultural Change, Selected Papers*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964.
- PIETERSE, Jan N., *Ethnicities and Global Multiculture, Pants for an Octopus*, Plymouth, Rowman & Littlefield, 2007.
- POUILLON, Jean, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975.
- REDFIELD, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.
- RIESMAN, David–GLAZER, Nathan–DENNEY, Reuel, *The Lonely Crowd. A Study of the changing American Character* (ed. abr.), New Haven, Yale University Press, 1969 [1950].
- ROBBINS, Bruce, «Forword», in Raymond WILLIAMS, *The Sociology of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- ROCHER, Guy, *Introduction à la sociologie generale. 3 – Le Chagement Social*, Paris, Éd. HMH, 1968.
- ROSZAK, Theodore, *The Making of a Counter-Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, Londres, Faber & Faber, 1971.
- VASCONCELOS, José Leite de, *Contos Populares e Lendas*, II, ed. Alda S. Soromenho e Paulo C. Soromenho, Coimbra, Universidade, 1969.
- WEBER, Max, *L'étiqúe protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de J. Chavy, Paris, Plon, 1967.
- WHITE, Leslie A., *O Conceito de Sistemas Culturais*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- WILLIAMS, Raymond, *The Sociology of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.