

## ESTRANHOS EM PERMANÊNCIA: A NEGOCIAÇÃO DA IDENTIDADE PORTUGUESA NA PÓS-COLONIALIDADE<sup>1</sup>

Inocência Mata<sup>2</sup>

**Se fôssemos infinitos**

Fôssemos infinitos

Tudo mudaria

Como somos finitos

Muito permanece.

*Bertold Brecht*

**Resumo:** Este texto continua e amplia uma reflexão começada por ocasião do Colóquio “ Migração, Racismo e Xenofobia”, organizado pelo ISPA – Instituto Superior de Psicologia Aplicada, em Lisboa, nos dias 18 e 19 de Abril de 2002. O título parafraseia o filme “Estranhos de Passagem”, inusitada tradução (portuguesa) do filme “Dirty Pretty Things”, de Stephen Frears, que fala do mundo desconhecido (porque subterrâneo) da maioria dos imigrantes indocumentados da cosmopolita e multicultural Londres. Por outro lado, o documento “Autorização de permanência”, expressão que acentou a motivação para este título, sugere uma relação perversa entre os trabalhadores imigrantes e o Estado português: dessa modalidade de relação retirei a ideia para a fazer questionar.

**Palavras-chave:** Interculturalidade, Identidade, Imigração, Pós-Colonialismo

### Abstract

This text continues and broaden a reflection started by chance in the Conference “Migration, Racism and Xenophobia”, organized by ISPA – Applied Sociology Higher Institute, in Lisbon, in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> of April 2002. The title paraphrases the motion picture “Estranhos de Passagem”, an unusual translation of the movie “Dirty Pretty Things”, by Stephen Frears, which talks about the unknown world (thus underground) of most undocumented immigrants of the cosmopolitan and multicultural London. On the other side, the document “Stay Permit”, expression which settled down the motivation for this title, suggests a pervert relationship between immigrant workers and the Portugues State: of this relationship modality I have had the idea of questioning.

**Key-words:** labor regime, immigration, post-colonialism

<sup>1</sup>Texto publicado em: Manuela Ribeiro Sanches (Org). “*Portugal não é um país pequeno*”: *Contar o império na pós-colonialidade*, Lisboa: Cotovia, 2006 (no âmbito do projecto *Post-Colonial Perspectives in Literary, Anthropological and Historical Studies* do Grupo **DISTRAE - Dislocating/Translating Europe** – Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa).

<sup>2</sup> Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL) - Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa (CEC).

## A perspectiva mediadora da experiência

Cada uma [das] histórias de identidade está inscrita nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos. Temos que viver esse conjunto de posições de identidade com todas as suas especificidades.

*Stuart Hall*

Cada vez se valoriza mais, no estudo dos fenómenos sociais, o contributo do saber vivencial. “Conscientes” de que o pensamento se constrói a partir de pontos de vista diferentes de pessoas preocupadas em explicar fenómenos, os Estudos Culturais e áreas afins, marcados por uma transversalidade disciplinar e como lugar de produção cultural e de interacção com estruturas sociais e históricas, têm vindo a requerer valências que ajudam a iluminar as várias problemáticas que o estudo destes fenómenos equaciona. Mesmo considerando a centralidade da cultura, algumas dessas problemáticas não apenas estavam à margem das preocupações do cientista social como eram consideradas subjectivas por recorrerem a um saber não legitimado pela “ciência”. Porque a dicotomia sujeito/objecto era, então, muito pouco dialógica, os estudos culturais incorporam hoje interlocuções várias. É que se trata-se, segundo Stuart Hall, de um campo cuja marca singularizadora é, por um lado, tanto a diversidade de métodos e objectos como a dotação de um pluralismo sem princípios a um campo aberto e, por outro, a ideia de que cada uma das histórias de identidade se inscreve nas posições que assumimos e que tentamos compreender nas suas especificidades (HALL, 2003, p. 433).

Assim, humildemente mas com a certeza de um caminho possível, aprendi com o tempo e com muitas entrevistas de estudiosos que se constituem como referências críticas no estudo de questões de identidade, sobretudo de identidades diaspóricas, a transferir para o “sistema” da reflexividade a minha experiência como imigrante, “minoritária” e negra, e a construir os meus *lugares* de crítica, transformando a teoria da reflexividade numa teoria crítica (Scott Lash). Esta “abertura” veio, assim, aliviar, de certa forma, até os meus estudos da literatura, a minha área primordial, que alguns afirmam estar a passar por um processo de submissão aos estudos culturais (e não por causa da erosão daquele campo), quando até então esse estudo estava tão condicionado pela questão da irredutível fundamentação científica.

Mesmo antes dessa saudável contaminação, e antes do à-vontade para verbalizá-las as questões que me pareciam importantes, nunca me senti constrangida em *me* pôr questões que a observação empírica e as experiências no mundo da literatura me impunham e cujas respostas não encontrava na Teoria literária “tradicional” – normalmente vista menos como estratégia, ou como “perspectiva mediadora” (Grossberg), e mais como cânone (nem é novidade para ninguém a ideia de que os estudos literários, tal como outras áreas das Humanidades e das Ciências Sociais, têm vindo a redefinir o seu campo de conhecimento para fazer frente à crise da identidade disciplinar). Por exemplo, uma dessas questões que, como crítica literária (das literaturas africanas), sempre me preocupou é a seguinte: por que razão alguns escritores africanos, sendo pouco lidos nos seus países de origem, têm um círculo de leitores tão alargado fora – no caso, Portugal? Seria apenas porque os tais escritores têm bons lóbis no mundo editorial e nos corredores dos *media*? Talvez fosse, porém valeria a pena também investigar porque, para além de outras razões (entre as quais a citada anteriormente), o “fora” já engloba, também, sensibilidades *outras* e *outros* gostos estéticos que não os “tradicionalistas” e canónicos” que a Escola sempre veiculou, totalitariamente, e que estão a ser descentrados do seu lugar exclusivo por outros que já se vêm impondo como participantes da cultura literária, como sinais de refluxo de uma outra África, e que têm de ser considerados pelo mercado editorial – e sabe-se que o mercado está atento à rentabilização da diferença, ou da transformação da diferença num “argumento de venda” (SEMPRINI, 1999: 141).

Embora Andrea Semprini chame a atenção para esse tipo de manipulação simbólica que advém da “encenação de um ‘multiculturalismo de consumo, que em nada altera as relações de poder e as posições dos diferentes grupos dentro do espaço social” (1999, p. 143), penso que para responder às minhas questões há que considerar uma convergência de factores, mesmo enfatizando aquele que eu ousaria afirmar como dos mais determinantes: o que leva à exclusiva publicitação “fora” de determinados escritores africanos, porventura considerados menos representativos no sistema de que fazem parte, apesar de poderem ser sobrevalorizados pela comunidade interpretativa não nacional? Para isso, gostaria também de explorar outros caminhos, partindo, por um lado, das minhas inquietações (por que não?), como consumidora e estudiosa de literatura, neste espaço dedicado à reflexão tanto sobre a “grandeza” de Portugal na pós-colonialidade quanto sobre os contextos multiculturais em Portugal e as tensões que

podem advir de tal situação, sobretudo quando ela é vista, à partida, como conflitiva e, portanto, como condição que urge reverter, partindo desse pressuposto da errônea ideia de que a diversidade das sociedades europeias tem origem em recentes fluxos extra-migratórios.

Por outro, pretendo trazer à cena da *fala* explicativa e desmitificante da falsa harmonia social face à diferença as razões por que alguns segmentos africanos – sobretudo os de identidade hifenizada – são mais visíveis em Portugal do que outros e, sobretudo, como essa atitude aparentemente explicável por razões tidas como meramente culturais e estéticas mais não é do que a reedição da política do assimilacionismo cultural e da ideia da continuidade do império da cultura para além do tradicional território pátrio.

### **Tudo o que é sólido se desmancha no tempo... e cumpriu-se o império!**

Num contexto pós-império e de integração na União Europeia, as referências identitárias sobre o espaço nacional estão sujeitos a pressões e a revisões. *José Manuel Oliveira Mendes*

Muito antes do seu confinamento ao território português, espaço fundacional, havia várias décadas que a sociedade portuguesa já era pluricultural. Porém, se até então a identidade portuguesa fora pensada a partir de uma visão homogeneizante e essencialista (que a política colonial do assimilacionismo cultural ajudou a cristalizar), hoje, trinta anos depois do fim do império, aquilo que se possa entender por identidade da nação portuguesa (se se quiser acompanhar os passos e os compassos da Europa, assumida e formalmente pluricultural pelo Conselho da Europa) tem de se fazer de agenciamentos vários, acabando, como qualquer nação pós-colonial, por ser um compromisso entre várias identidades sociais e culturais, várias formas de sentir e de saber resultantes deste processo histórico que foi o *destino atlântico* português. Assim, a identidade nacional portuguesa, como qualquer identidade nacional, acaba por se situar, também, no campo do *dever ser*, isto é, o *dever* de respeitar a história e o *ser* de uma realidade que se vai fazendo de heterogeneidades. Neste contexto, esta questão da identidade portuguesa convida à discussão sobre o modo como é possível proceder-se à negociação das várias identidades dos grupos etnoculturais que hoje compõem a

paisagem humana do Portugal pós-colonial, pós-queda do Muro de Berlim e pós-  
alargamento da UE. Para o que elejo um dos segmentos desta floresta e suas estratégias  
dos “pós-coloniais”, isto é, daqueles que, tendo sido colonizados, acabaram por se  
tornar, hoje, estranhos, porém de permanência – pois aqui, nesta Europa cada vez mais  
*bunkerizada* e fechada sobre si mesma têm vindo a construir a sua casa, a plantar a sua  
árvore e a ter os seus filhos...

Porque é de processos históricos que se fala quando se fala de “contar o  
império na pós-colonialidade”, deve levar-se em consideração que o(s)  
sentido(s) da identidade nacional e da nação portuguesas não pode(m)  
rasurar a empresa expansionista de séculos quando o caminho era a  
colonização e a emigração. Cabe aqui citar Joaquim da Silva Cunha, último  
Ministro do “Ultramar português” – afinal, um ministro *seu* colónias (de cuja  
reflexão resgatei os factos mas não a sua interpretação) – para quem “dos dez  
séculos de existência que Portugal conta como Estado independente, seis  
foram vividos a descobrir, a povoar, a valorizar o Ultramar, as suas terras e as  
suas gentes (CUNHA, 1964, p. 9).

No entanto, as razões de Silva Cunha, embora enviesadas no meu discurso, não  
conseguem rasurar o facto de, não obstante uma ligação profunda entre os portugueses e  
os outros povos na sua demanda civilizatória, a contribuição “ultramarina” ser ainda,  
na sociedade portuguesa, alvo de muitos preconceitos e equívocos em relação aos outros  
– e, no caso, quero tomar como exemplo as populações de origem africanas. Quer dizer,  
é inegável que os africanos trouxeram para a “civilização” portuguesa novos valores,  
hábitos, costumes e tradições culturais – vale dizer, novos sabores e sabores: os hábitos  
alimentares, a literatura, a pintura, a música, a linguagem. Porém, nesse processo de  
enriquecimento à cultura portuguesa nem sempre são entendidos e valorizados os  
sujeitos portadores dos sinais culturais dessa celebrada contribuição que têm sido  
omitidos do “grande relato da nação” portuguesa. Trinta anos depois do  
desmantelamento político do império colonial português, o discurso da nação – que  
organiza sistematicamente o conhecimento e a experiência histórica do país  
(OUTWAITE, 1996) – continua a textualizar os africanos aqui residentes e seus  
descendentes como *os outros!* No entanto, o que se verificou foi, apenas, o  
deslocamento espacial desses *outros* que antes o discurso, também oficial, considerava  
parte deste corpo de que agora são excluídos, numa total desconsideração do  
pressuposto de que “a linearidade dos relatos é um facto provisório construído e em  
contante reelaboração (Mendes, 2002, p. 492) ... E isso apesar do exercício de debate

que se tem imposto aos “empresários da memória”, intelectuais, professores e cientistas sociais, sobre as permanências e os novos desafios identitários de Portugal, debate a que se reporta o estudo de José Manuel Oliveira Mendes para quem “o recentramento de Portugal tornou visível o fluxo de imigrantes para o espaço nacional e os desafios que estes colocam à definição das componentes de uma identidade nacional imaginada como diversa mas una” (MENDES, 2002, p. 514).

Porque o Portugal multicultural que todos sabemos existir ainda continua em latência e pouco receptivo à integração de determinadas minorias (as africanas, por exemplo, que no entanto são bem-vindas à assimilação), torna-se muito pertinente um projecto que fale da “grandeza” de Portugal – que a expressão “Portugal não é um país pequeno” explicita: um projecto que permita questionar os discursos da nação portuguesa e reflectir sobre estratégias de negociação de identidades conducentes à construção, no Portugal pós-colonial, de uma sociedade multicultural, com um funcionamento intercultural – que se pode entender aqui, para efeito de aligeiramento discursivo, como diálogo entre culturas que coabitam o mesmo território nacional.

Esta oportunidade de “pensar o império na pós-colonialidade” permite desvelar um duplo equívoco que, vindo do discurso colonial fundamentado na teoria sociológica do lusotropicalismo (cuja denominação foi reciclada e reeditada como criouliidade), ainda vai fazendo parte do senso comum e por vezes da intenção científica: de que a coexistência de culturas pressupõe a convivência de culturas em interação e portanto a existência de uma sociedade multicultural, isto é, uma sociedade em que as diferentes culturas se reconhecem na sua diferença como parte de um mesmo corpo. Neste contexto, é preciso demonstrar, contrariando o imaginário histórico português, forjado durante o Estado Novo, quanto à maleabilidade do agente colonial português e a ideia da dimensão comunicativa da “civilização portuguesa” – de que terá resultado um império de harmonia racial – que, por um lado, a multirracalidade não pressupõe convivência racial ou ausência de preconceitos e, por outro, que o multiculturalismo vai além das adesões folclóricas às manifestações culturais dos subalternos e pode ser (e amiúde é-o) um conjunto de “meras estratégias de resolução de problemas mais ou menos pontuais que circunstâncias históricas relativamente acidentais eventualmente aconselhariam” (ANDRÉ, 2005, p. 23).

O multiculturalismo – cujo qualificativo, multicultural, Homi Bhabha considerou um dia ter-se tornado um “significante oscilante” e Modher Kilani um

“fourre-tout” – é, de facto, um termo prenhe de equívocos. Não obstante essa oscilação, ou até polissemia, pode-se concordar que o multiculturalismo emerge enquanto estratégia que responde à exigência de reconhecimento das identidades culturais minoritárias sem configuração regional no conjunto nacional, mas que reivindicam o estatuto de pertencimento ao corpo nacional. Para Stuart Hall, trata-se de um conjunto de “estratégias e políticas adoptadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais” (HALL, 2003, p. 52).

Mas por que falar de multiculturalismo, mesmo fazendo-o “sob rasura” (Stuart Hall), quando se anunciou falar de negociação das identidades?

Começar do início facilita a reflexão e o início faz-se de factos. Um deles é o facto de que, hoje, Portugal já não é um país homogeneamente étnico. Quer dizer, por razões históricas e políticas em primeiro lugar, mas ainda dada a premência da dinâmica da globalização<sup>3</sup> actual (pois a globalização, já se sabe, não é algo novo), a sociedade portuguesa apresenta neste momento uma diversidade cultural e étnica nunca antes vivida, seguida agora de uma reivindicação diferenciadora. Transformada a ex-metrópole, sem uma política para o efeito, em destino de imigração, esta tornou-se, nas palavras de João Maria André,

um facto social estrutural, cujas repercussões não só ultrapassam os limites sectoriais do respectivo ponto de partida, mas ultrapassam também a dimensão económica para se projectarem no centro do processo político e cultural dos países de acolhimento reclamando novas formas de pensar a cidadania. (ANDRÉ, 2005, p.30)

As razões imediatas para este estado de coisas podem, no caso dos africanos, encontrar-se no processo migratório que sucedeu à dispersão e às guerras fratricidas pós-coloniais dos anos 80 e 90, à queda das utopias originada pelos regimes monolíticos instaurados após as independências dos países africanos, suas antigas colónias, a miragem da Europa e a tecnologia das comunicações. Tudo isto tem vindo a alterar a sua feição (sobretudo urbana), embora menos a sua composição: os imigrantes em Portugal, grande parte dos quais é de origem africana, constituem pouco mais de 2% da

---

<sup>3</sup> Mesmo que possa parecer forçado, muitos estudiosos das problemáticas da identidade assinalam a relação intrínseca entre o ressurgimento da “questão multicultural” e o fenómeno da pós-colonialidade e da globalização. Porém, neste texto, este não será um lugar de passagem reflexiva, embora seja de referência.

população portuguesa: 265.361 mil (legais) em 2004 (dos quais 130.131 são africanos) num universo de 10 milhões de habitantes<sup>4</sup>.

Na última década, os imigrantes, de que uma parte significativa é branca, têm contribuído para fazer alterar sobretudo a feição urbana da paisagem humana de Portugal. Actualmente verifica-se que, diferentemente dos africanos, negros na sua esmagadora maioria (segmento que quero privilegiar na minha reflexão), estes “novos” imigrantes – os *outros* brancos, esses de segunda (reeditam-se as hierarquias imperiais, com diferenças de natureza!) –, cujo perfil sociocultural é diferente daqueles outros, têm outras motivações: para além de suas razões (*grosso modo* económicas) serem aprazadas, as suas diligências são menos gregárias, pelo que não se fixam apenas em locais onde haja “parentes” – entidade que significa, para o africano, muito para além do seu significado dicionarístico; o que faz com que a sua dispersão territorial se esteja a processar de forma mais acelerada e equilibrada do que a que os africanos empreenderam<sup>5</sup>.

Na verdade, a reunião de culturas e comunidades faz-se sentir a um ritmo acelerado, sobretudo nas zonas urbanas, embora ainda não se tenha processado o seu amalgamento. Esta situação tem a ver mais com factores de ordem social e económica, e menos propriamente com factores étnicos e culturais, como se teima em fazer crer. Porém, porque ainda não existem estudos sociológicos particularizadores e simultaneamente cruzados (mas apenas abordagens estatísticas e ensaios) sobre o perfil das mutações da identidade cultural portuguesa e o papel das comunidades imigrantes nesse processo, torna-se temerário dizer onde se situam as margens dessa alteridade, quer dizer, onde um *outro* possa existir, em estado de *pré-agregação*; ou até que ponto esse outro não está a construir, apenas, um outro valor da identidade cultural nacional, a *outridade*. Essa *outridade*, que advém das diversas minorias que cá vivem, já faz parte do sistema sociocultural português que teima em manter omitidos os seus sinais e manifestações.

---

<sup>4</sup> Dados estatísticos do SEF (Serviço de Estrangeiros e Fronteiras). Mesmo considerando a possibilidade de existirem cerca de 100 mil ilegais (portanto, cerca de 400 mil estrangeiros em Portugal), este número não perfaria 5% da população: uma média muito inferior da dos outros países europeus que são também destinos de imigração.

<sup>5</sup> No seu livro *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens em Tempos de Globalização* (Coimbra, Ariadne Editora, 2005), João Maria André explicita os factores histórico-sociológicos que permitem explicar a emergência da questão do multiculturalismo na sociedade portuguesa contemporânea (p. 18-24).

A questão que julgo relevante aqui é a seguinte: em que medida o indivíduo de origem africana se constitui como o *outro* na sociedade portuguesa? Por que razão esse *outro* não pode ser visto, tão-somente, como diverso, numa relação em que a diferença cria uma *outridade*, e não propriamente uma relação de alteridade – vale dizer, neste contexto, de estrangeiridade? A natureza dessa diferença não poderá ver-se como idêntica àquela que os açorianos mantêm com o resto do país, embora (ainda) com grandes diferenças de grau?<sup>6</sup> Em que consiste essa diferença do indivíduo de origem africana – negro ou mestiço – que normalmente conduz à alteridade estrangeira quando, conforme lembra Michel Wieviorka em *A Diferença*, esta palavra muitas vezes “descreve algo que se equilibra na linha divisória entre o aceitável e o inaceitável” (2002, p. 19)?

Com efeito, a relação de alteridade é uma relação, mais do que de estrangeiridade, de estranhamento. É por isso que o termo “tolerância” aplicado na pedagogia da diferença contém uma das maiores perversidades desta problemática de integração e multiculturalismo. É que esta noção – “tolerância” –, não obstante a intenção inclusiva que certamente quer transmitir, produz um efeito armadilhado: a ideia de que, embora investido de uma “insuficiência” (cultural ou social), a generosidade, dir-se-ia cristã, da maioria aceita esse outro! A “aceitação” surge aqui não como realização de um dever – o dever que qualquer maioria tem de respeitar o *outro* minoritário –, mas de uma benevolência que leva à acentuação da estigmatização do *outro* e a que se pense a integração e o multiculturalismo como “fruto da compreensão e da generosidade”, quando estas questões deveriam ser pensadas dentro de um “quadro institucional e [de] um regime político fundados sobre uma filosofia do Estado e das suas relações com a sociedade civil” (PEROTTI, 2003, p. 14). Ora, sabendo que a ideia de integração, como atrás ficou expressa, passa pelo “reconhecimento da cultura do imigrante” (KILANI, 2000, p. 11), há que substituir este termo – “tolerância” – por uma expressão adequada: dever de reconhecimento do direito do *outro* à diferença.

A questão é de facto relevante porque quando se fala em “africano” em Portugal pensa-se menos no indivíduo nascido em África (negro, branco, indiano, ...) e mais no indivíduo de raça negra. E isso não obstante a recusa que a Ciência faz do termo “raça” aplicado a diferenças entre os homens, pois trata-se de um conceito sociológico que

---

<sup>6</sup> Ver: João Pina Cabral sobre regionalidade sócio-cultural e identidade regional (*Contextos de Antropologia*, Lisboa, Difel, 1991).

prescinde de qualquer fundamentação natural, biológica objectiva uma vez que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se de uma concepção nominalista (e não realista) de raça, segundo uma ordem que intenta justificar-se, justificar e demonstrar “o carácter específico de um subconjunto de práticas e crenças discriminatórias e ‘tentando’ reconstruir, de modo crítico, as noções dessa mesma ideologia” (GUIMARÃES, 2005, p. 22). Isso não impede que o termo seja, em determinados contextos (neste, por exemplo), funcional, com uma funcionalidade político-social: a utilização do termo faz-se, aqui, no sentido, tão somente, de diferenças biológicas entre indivíduos da raça humana, com repercussões ideológicas no edifício sociocultural. Mesmo que a palavra apareça entre aspas, como convém ao discurso científico, avisando dos equívocos essencialistas<sup>7</sup>, esta marca gráfica não abala a minha convicção – que eu chamo de “consciência étnica” – de que ser não-branca numa “sociedade branca”, nada tem de essencialista: é uma consciência histórica que a dinâmica sociocultural do meu quotidiano vai reforçando.<sup>8</sup> Nem é despiendo o facto de, em Portugal, se resgatar a “africanidade” do africano branco quando o sujeito a afirma explicitamente (em muitos casos porque lhe convém, pois há muitos nas mesmas situações que não julgam útil afirmarem-se como africanos nesta sociedade portuguesa) ou quando se trata de representar a África na comunicação social ou num fórum cultural ou científico. Como se pode ver, aqui começa o “imbróglio da etnicidade” e a “eticização das relações sociais”, na expressão de Mondher Kilani e que René Galissot retoma mais adiante no livro feito a seis mãos, *L’Imbroglia Éthnique* (2000). Na esteira de M. Giraud, Mondher define esse imbróglio étnico como processo que muitos analistas demonstraram estar ligado a uma certa decomposição política da sociedade e a um enfraquecimento do papel integrador e mobilizador das referências de classe (KILANI, 2000, p. 15).

Seja como for, de há algum tempo a esta parte, sobretudo a partir dos inícios da década de 90, Portugal começa a olhar-se com “olhos multiculturais”, cntrariando a

<sup>7</sup> Um desses equívocos essencialistas é o que afirma a apetência do negro para a dança ou a potência sexual do homem negro; ou ainda a inteligência do judeu ou a apetência do asiático para a matemática. Vale neste contexto ler, para o que se refere ao árabe, o livro de Edward Said, *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente* (S. Paulo, Companhia das Letras, 1989).

<sup>8</sup> Ver: Albert Memmi, *O Racismo*, Lisboa, Editorial Caminho, 1993 [1982, trad. Natércia Pacheco & Manuela Terraseca], Claude Lévi-Strauss, *Raça e História*, Lisboa, Editorial Presença, 1980 [1952, trad. Inácia Canelas] e Piotr Chastitko, *Racismo e Imperialismo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1975 [trad. Fernanda Barão]. Ver também: Isabel Castro Henriques, *Os Pilares da Diferença. Relações Portugal-África: Séculos XV-XX*, Casal de Cambra, Caleidoscópio Edição, 2004.

tendência da homogeneização herdada da ideologia colonial forjada no Estado Novo – apesar de ser ainda incipiente (e recente) a percepção e a assunção do/pelo *outro*, como entidade etnocultural diferente pertencente ao corpo da nação. Começou a fazê-lo primeiramente através de um ostensivo (e na maior parte das vezes negativo) discurso sobre o *outro*, o que não sendo a estratégia acertada para a harmonização do diverso e do diferente, e até de contrários, parece ser o primeiro passo para a nomeação da existência do *outro*: antes, à parte os cabo-verdianos (nação tradicionalmente de emigrantes), os imigrantes eram uma minoria silenciosa, cujos “membros” nem sequer se assumiam como imigrantes, mas apenas como “exilados” ou “estudantes”. Ainda que esse primeiro passo acabasse – e ainda acabe, amiúde – por rotular como folclóricos aspectos que configuram projectos mundivivenciais e operatórios actuais, e empurrando, deste modo, a cultura desses segmentos para as margens da sociedade. Debates, documentários televisivos (alguns assaz preconceituosos), encontros de escritores e sobre “literatura dos outros” (Tzvetan Todorov), exposições de artes plásticas, programas radiofónicos ilustram essa apetência harmonizadora, exercício que se supõe operador da metamorfose multicultural.

Não que eu seja particularmente suspeita em relação a esses eventos que resultam na visibilização deste segmento, porém inquietam-me obsessivos debates sobre a diferença e o *outro* porque podem constituir apenas uma versão da estratégia da pseudo-igualdade. A afirmação da diferença para se tornar produtiva tem de se transformar em *différance*, num “movimento” do jogo sistémico de diferenças cujo significado tem valor apenas em termos relacionais (Jacques Derrida). É neste contexto que entendo as seguintes palavras de Stuart Hall:

A questão multicultural (...) sugere que o momento da “diferença” é essencial à definição de democracia como *um espaço genuinamente heterogêneo*. Em nosso anseio de identificar pontos de possível articulação, devemos ser cautelosos para não enfatizar a necessidade inerradicável desse momento de *différance*. (HALL, 2003, p. 87)

Com efeito, de tanto se insistir na afirmação do *diferente*, certas realidades, apenas diversas, correm o risco de se tornarem diferentes: a retórica da diferença pode, na verdade, resultar na cristalização identitária e na antagonização do *outro* através da exponenciação de factores simbólicos na afirmação e na construção identitárias. É o que pode acontecer quando se quer caracterizar um comportamento social ou cultural de um

*outro* a partir do seu “núcleo duro do sistema cultural”, do que se pensa ser a sua densidade identitária da comunidade: por exemplo, guineense, rasurando a diversidade interna desta comunidade e esquecendo que, em situação diaspórica, esta comunidade (como qualquer outra) está a passar por um processo de transição em termos da sua configuração identitária.

Como acima já foi referido, Michel Wieviorka alerta para o facto de a diferença se tornar, sob determinadas condições, “rapidamente no desconhecido, na alteridade e, à falta de ferramentas que permitam conhecê-la e compreendê-la, corremos grandes riscos intelectuais, mas também práticos e políticos” (WIEVIORKA, 2000, p. 23). Eis porque Wieviorka distingue os tipos de diferenças culturais características das sociedades contemporâneas cosmopolitas, tendo em conta duas lógicas: a da “espessura histórica” e a da “ordem da invenção”. Porém, estas duas lógicas – que levam a compreender as configurações minoritárias “laminadas”, “primeiras” e “voluntárias” (WIEVIORKA, 2000, p. 131-148) – não ajudam a responder a questões relativas à identidade das comunidades imigrantes na sociedade contemporânea de acolhimento (Portugal, por exemplo), na medida em que não parecem dar conta dos movimentos colectivos em que as pessoas se mobilizam a partir de registos individuais ou grupais (e não necessariamente segmentais ou comunitários), muitas vezes mais motivados por razões de projectos pessoais e familiares.

A desatenção a estes contextos e situações particulares podem traduzir-se no processo de essencialização – que se pode entender como afirmação de identidades “originárias” fixas e estáticas, outra forma de reificação identitária. O *outro*, as minorias são designações não raro encobridoras de um discreto código para outros conteúdos e contra as actuais pressões da filosofia da liberdade, de normas multiculturais. Ribeiro & Ramalho chamam a atenção para o facto de este processo poder traduzir frequentemente uma reificação:

O ‘outro’ é essencializado, é encarado como uma realidade substancial e não como produto de uma construção inevitavelmente reflectora de uma relação ambivalente. (RIBEIRO & RAMALHO, 1999, p. 70)

Parece-me que este fenómeno é pouco produtivo para o diálogo intercultural, mesmo que se trate de um processo conduzido pelos próprios grupos e grupamentos da margem, como estratégia ditada pela necessidade de visibilização sociocultural e de

reivindicação de “direitos de grupo”. É o que acontece, por exemplo, com a autodesignação dos negros dos Estados Unidos da América e do Brasil, que recorrem à afirmação de uma identidade hifenizada: “African-American” e “afro-brasileira”; em sentido contrário, o mesmo se passa com a designação de “lusó-africano” (angolano ou moçambicano), gentílico que substitui, em determinados discursos, a inusitada noção “crioulo”, que, no contexto angolano em que surge recentemente, quer dizer muito mais do que aparentemente nomeia. Em Portugal, diferentemente, ou talvez não, parece ter-se optado por uma perífrase, “de origem africana”, expressão com a qual se pretende referenciar o segmento negro da nação portuguesa, uma vez que a designação não se aplica ao português branco originário de África, muitas vezes também designado através de uma nacionalidade (cultural) hifenizada: lusó-africano<sup>9</sup>.

Devido a esse processo de reificação, a que conduz a essencialização, não admira que a implicação do senso comum – com ênfase para o da polícia, do SEF e da comunicação social – tenda a tornar iguais todas as formas de diversidade.

Finalmente, há a considerar a pressuposição de que a existência de uma pluralidade de culturas não deve estar em relação directa com a realidade política e económica da sua desigualdade<sup>10</sup>. Essa correspondência linear, que parece legitimada pela observação empírica, desresponsabiliza a sociedade e pode dar origem a fenómenos a longo prazo potencialmente pouco harmonizantes: integração, com laivos assimilacionistas, da minoria pela consciência minoritária, a tolerância de um uso privado, clandestino até, da cultura e da língua (que a própria consciência do “minoritário” rotula como menos elevadas) ou ainda fenómenos de uma multiculturalidade desintegrada que pode originar uma “esquizofrenia” identitária, resultante do facto de o indivíduo não conseguir construir laços identitários com comunidade nenhuma, originando por vezes por um lado uma clivagem geracional e por outro um conflito entre identidade pessoal, étnica e social.

### **As cores da nação: estes estranhos não são de passagem!**

---

<sup>9</sup> Utilizo esta expressão com um âmbito diferente do de Fernando Luís Machado, no seu artigo intitulado “Lusó-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade”. Revista *Sociologia: Problemas e Práticas* (Lisboa), nº 16 – Dezembro de 1994. CIES – Centro de Investigação Estudos de Sociologia, ISCTE.

<sup>10</sup> Já foi referido o quão gerador de estereótipos é o equívoco da etnicização e racialização das relações sociais e culturais, e dele decorre a implicação da Polícia e do SEF, atrás referida, e de muitos portadores de uma mentalidade mais comum, mesmo aqueles que se pensam mais esclarecidos.

É preciso inventar um conceito novo, o da integração numa democracia liberta de toda a veleidade de imposição cultural, pretendendo exigir do minoritário, do estrangeiro, que ele interiorize os mitos fundadores da cultura nacional. Uma nação não tem o exclusivo dos valores que constituem o património da espécie humana.

*Antonio Perotti*

Contra as visões mais essencialistas e “nacionalistas”, Portugal, apesar de não ser um país originariamente de imigração, já não pode ilidir o facto de ser um país diverso, feito de diversidade de várias ordens, do racial ao étnico e do cultural ao religioso: há portugueses brancos (a maioria), mas também os há não-brancos e não cristãos. E necessariamente por naturalização, mas sim porque não conhecem outra pátria: aqui nasceram e aqui se identificam no seu quotidiano e reconstróem a sua espiritualidade, mesmo que esta identidade (reconstruída e não nativa) não seja reconhecida pelo discurso político e social da maioria. Nem no tempo em que Portugal foi império colonial tantas culturas e etnias se cruzaram no próprio coração do império, a antiga metrópole e particularmente Lisboa, a sua capital. Por ironia desse destino imperial, quando o império se desmoronou é que se cumpriu a sua quintessência messiânica da pluricontinentalidade e da multirraciedade – embora faltando ainda cumprir a multiculturalidade, entendida como situação de respeito pelas identidades culturais. Portugal, cuja história se fez no Mar e aí forjou a sua identidade, não poderia ficar imune à intensificação dos fluxos migratórios e culturais daí decorrentes nem aos corolários da globalização da economia.

Chegados a este ponto – de um Portugal que de país de emigração se tornou em país de imigração –, o que é preciso agora pensar é nas estratégias que visam a construção de uma sociedade de pluralidade cultural. O que não se consegue apenas com discurso político, senão com uma política que incentive a partilha entre as diferentes culturas em presença, a começar pela Escola e seus órgãos e instrumentos, passando pela televisão e pela rádio, e uma política de “discriminação positiva” (por que não?) visando não apenas a reposição do equilíbrio que tempos infínitos de desigualdade originaram, mas também um conhecimento e reconhecimento da diversidade nacional de forma a estimular a cooperação intergrupala e uma mudança das percepções intergrupais e a naturalização do pluralismo. Apesar de existirem alguns

pressupostos teóricos<sup>11</sup> que regulam as formas de organização do multiculturalismo com vista a uma educação para a diferença e a cooperação, isto é, uma educação intercultural, cada sociedade busca no seu próprio seio as estratégias mais adequadas de convivência cultural e de estímulo à cooperação. Caso contrário, isto é, se a sua lógica for segregacionista, o multiulturalismo pode se transformar numa grande armadilha.

Numa comunidade nacional com uma história fundacional e uma realidade multicultural, no sentido atrás pensado, penso ser de crucial importância tanto a educação da maioria para a diferença como a adaptação de cidadãos de origem *outra* à comunidade imaginada na qual vivem e onde interagem diversos grupos etnoculturais e com percepções sociais diversas. Por isso, o nivelamento que certo modelo multicultural como o sócio-político propõe como aquilo que confere maior justiça humana à sociedade de diferentes – atribuindo legitimidade primordial à ideia de “direitos de grupo” – pode revelar-se pouco exequível, na medida em que corre o risco, a longo (e talvez nem tão longo assim) prazo, de fazer sobrepor ao “universalismo” o “particularismo” de raiz étnica e racial e de se transformar naquilo que eu chamaria multiculturalismo desintegrado, capaz de gerar uma dinâmica centrífuga prejudicial à coesão social – como no modelo multicultural “maximalista”; capaz, enfim, de subverter “o sonho de uma nação e cidadania construídas a partir de culturas de povos diversos – *pluribus unum*” (HALL, 2003, p. 53). Embora eu concorde com as considerações de Antonio Perotti de que uma integração bem sucedida tem de se libertar de toda a veleidade de imposição cultural pois “uma nação não tem o exclusivo de valores que constituem o património da espécie humana (PEROTTI, 2003: 10), julgo que a falta de uma zona de interação simbólica e de “encontro” quotidiano pode resultar na radicalização das diferenças culturais e conduzir à “justaposição de espaços monoculturais”, na expressão de Andrea Semprini, em (1999, p. 138-139).

Do mesmo modo, a fim de expandir o campo das identidades segmentais da nação e tornar produtiva a gestão das diferenças, é igualmente importante a vinculação (ou a reaproximação, como agora se prefere) das segunda e terceira gerações às suas culturas de origem. Cabe à sociedade e ao Estado, com seus programas políticos, a

---

<sup>11</sup> No seu livro *Del Racismo a la Interculturalidad: Competencia de la Educación* (Madrid, Narcea Ediciones, 1998), García Martínez e Saéz Carreras falam de três modelos de organização da sociedade multicultural e seus meandros: o modelo tecnológico ou positivista, o modelo hermenêutico ou interpretativo e o modelo sócio-político, discorrendo em seguida sobre as vantagens e desvantagens de cada um (p. 104-108).

criação de condições para a implementação de uma pedagogia intercultural para que esses outros cidadãos, alguns outrora imigrantes, ou não, e seus descendentes possam reorganizar o seu processo de construção de si, em interação com a realidade sociocultural da maioria histórica de cujo corpo emanam os sinais primordialmente ditos identitários de Portugal. Como refere João Maria André, é preciso implicar a vertente informativa dessa educação “numa prática de transformação que, porque assente no diálogo, não prefigura antecipadamente os resultados finais, mas abre-se ao novo que, fulgurantemente, pode sempre surgir da convivência dinâmica de diferentes reencontrando assim a acepção da tolerância<sup>12</sup> como hospedagem do estrangeiro” (ANDRÉ, 2005, p. 63).

Embora aqui me pareça mais adequado falar de *outro* (e menos de estrangeiro), a educação intercultural será, pois, uma das estratégias para incentivar a necessária negociação de identidades dos diversos grupamentos etnoculturais, considerando a pluralidade de experiências de vivência, de pensamento, do *modus vivendi* e do *modus operandi* na gestão do quotidiano, para proporcionar aos cidadãos de Portugal a aquisição de competências – vale dizer, capacidades – que lhes permitam viver em/entre culturas diferentes, harmonizando os diferentes legados e contribuições. Por isso, visto que todo o acto cultural vive nas fronteiras, como nos ensina Mikhail Bakhtine, há necessidade de uma atitude pedagógica, cujo destinador tem de ser plurívoco: o Estado e suas instituições, a escola (e os manuais e programas), a família, os meios de comunicação (a rádio, a televisão, os jornais) e o cidadão<sup>13</sup>. Este desígnio, que deveria concretizar-se em políticas formais do Estado, intentaria a aprendizagem da diferença, mais do que da tolerância (noção que, no contexto, me sugere sempre excepcionalidade, como já foi referido): a desejada competência remeteria para outras disponibilidades como sejam a paz e o respeito pelo *outro* (étnico, cultural, religioso, de género, e até de classe e de orientação sexual) tidos como valores fundamentais para a gestão harmoniosa de uma sociedade em que convivem muitas culturas, em que se desenvolvem formas de olhar um quotidiano (que já é) de muitas cores (situações da vida pessoal e social, do vestuário à alimentação, do ritmo à afectividade). Mesmo que pareça um truísmo, vale dizer que estes deveriam ser também valores conformadores da identidade nacional e fundamentais da Humanidade, condicentes com a Europa pós-

<sup>12</sup> Já atrás referi as minhas reservas quanto a esta noção como categoria operatória do discurso multiculturalista e da implementação da cidadania.

<sup>13</sup> Voltarei a este assunto mais adiante.

colonial e da globalização: Alain Touraine diz de forma lapidar, em “La raison, la liberté et l’histoire”, que a liberdade e a democracia são antídotos contra a destruição da identidade<sup>14</sup>.

Mais do que a coexistência de muitas culturas – que, de *per si*, não é um valor, mas uma inevitabilidade – e porque não partilho a ideia de que vivemos uma era de “choque de civilizações”, o desafio político tem de ser a construção do pluriculturalismo. Para o que a estratégia mais adequada parece ser a educação intercultural havendo por isso a necessidade de pôr em prática uma autêntica “pedagogia da abertura” que tenha por objectivo a assimilação de determinados valores pela sociedade, primeiro através da Escola e depois através de dispositivos legais que pugnem por uma visibilização social das várias configurações de etnicidade e de cultura existentes. Quando se fala de etnicidade, neste contexto de negociação de identidades com vista a um engendramento identitário nacional inclusivo, deve pensar-se que subjacente ao conceito de “eticidade” está, como é óbvio, o de “etnia” – que o sociólogo guineense Carlos Lopes define como “entidade caracterizada por uma mesma língua, uma mesma tradição cultural e histórica, ocupando um dado território, tendo uma mesma religião e, sobretudo, a consciência de pertencer a essa comunidade” (LOPES, 1988, p. 37). Embora muitos autores, entre os quais Stuart Hall, considerem essa “crença” (etnia) um “mito” (HALL, 2001, p. 62), não se coíbem de dizer que os indicadores de pertença a uma comunidade podem variar amplamente de raça até a certos traços socioculturais específicos (língua, o vestuário, religião, os rituais, a gestão do quotidiano, a culinária, a música, etc.). É verdade que, como lembram muitos outros estudiosos, nem sempre esses traços socioculturais – *étnimos* – muitas vezes são adoptados pelos interessados senão sob a pressão exógena, seja essa pressão de teor colonial (como era então) ou, apenas, hegemónico (como o é agora, em contexto de imigração e de situação de discriminação).

Tal como acontece com a necessidade da representatividade do *outro* minoritário, no sentido em que Albert Memmi conceptualiza esta noção – por exemplo, a mulher (neste caso, minoria social) num mundo masculino como é o do poder –, tenho de falar da ausência de outras representações na ciranda do poder social, político e cultural: vale lembrar as inúmeras colectâneas dedicadas a *cultural studies* (com principal ênfase para

---

<sup>14</sup> Alain Touraine, “La raison, la liberté et l’histoire”, *apud* Antonio Perotti, *Apologia do Intercultural*, Lisboa, Secretariado Entreculturas/Presidência do Conselho de Ministros/Ministério da Educação, 2ª edição, 2003.

a de Grossberg, Lawrence, C. Nelson e P. Treichler)<sup>15</sup>, já de referência nesta abrangente área de estudo de relações sociais e culturais<sup>16</sup>, em que as diferentes posições e perspectivas expostas se encontram nas relações de imbricação entre as diferentes práticas sociais e culturais e o poder.

A institucionalização da diversidade, que em Portugal resiste à implementação, deverá ser um processo que terá de passar também pela negociação das diferenças susceptíveis de gerar novas etnicidades e seus símbolos culturais, mesmo que hifenizadas, que concorrem para alargar o âmbito da identidade cultural portuguesa. E é aqui que a questão da representatividade institucional das minorias deve começar a pôr-se: como uma vez já disse<sup>17</sup>, ao chegar, por exemplo, ao aeroporto de Heathrow, em Londres, a variedade de funcionários – variedade étnica e cultural, e porventura ideológico-cultural (brancos, negros, indianos, asiáticos; loiros, morenos, com turbante, de panos africanos ou de sari, da religião cristã, muçulmana, judaica ou cultura Rastafari...) – anuncia a consciência de uma sociedade multicultural tendencialmente pluricultural e intercultural (pois, de *per si*, a multiculturalidade, já o disse, não é um valor em si, é uma inevitabilidade). Tal diversidade contribui para proporcionar equilíbrio em situação de tensão. Pelo contrário, a “cultura” do Aeroporto da Portela, em Lisboa, para além de monolítica, é a de uma Esquadra da Polícia! Quer dizer que em Londres os Serviços de Estrangeiros são menos severos e mais permissivos? Só para quem não saiba que, por exemplo, a Inglaterra nem sequer é espaço Schengen!

A possibilidade de diligências no quotidiano que levem as pessoas a habituarem-se à heterogeneidade humana e à convivência com a diversidade deve começar pela *desincorporação* de preconceitos raciais e culturais nos sistemas institucionais e simbólicos sociais, administrativos e legais. Claro que se pode sempre argumentar, como já tenho ouvido, que numa sociedade preconceituosa e fechada de economia de mercado, um negro a atender clientes poderia afastar a potencial clientela num

---

<sup>15</sup> Grossberg, Lawrence, C. Nelson & P. Treichler (Ed.), *Cultural Studies*, New York: Routledge, 1992. Ver também: Elaine Baldwin, Brian Longhurst, Scott, McCraven, Miles Ogborn & Greg Smith, *Introducing Cultural Studies*, London, Prentice Hall Europe, 1999.

<sup>16</sup> Atente-se, a propósito, na definição de estudos culturais proposta por António Sousa Ribeiro e Maria Irene Ramalho no seu ensaio “Dos estudos literários aos estudos culturais?”: “metadiscursos integrador preocupado com o estabelecimento do diálogo transdisciplinar e capaz de oferecer um quadro de relacionamento produtivo às diferentes áreas do conhecimento que o reconhecem como referência”. (1999, p. 75)

<sup>17</sup> Inocência Mata, “A representatividade como pedagogia intercultural”. Publicado em: *Semanário Angolense* (Luanda), n.º 95, 15-21 de Janeiro de 2005.

restaurante ou numa *boutique*. Não que eu duvide disso, ainda que considere tal raciocínio de uma liminar perversidade: houve até uma novela portuguesa, “Ganância”, que já tematizou esse assunto. Porém, mais do que do que o cidadão, cabe ao Estado o primeiro gesto para implementar a cultura da diversidade. Eis porque não é clara a recusa liminar de certas consciências políticas reagirem de forma epidérmica à proposta da representatividade quando o assunto é a diversidade de agentes nos vários sectores da sociedade portuguesa, sem tentarem perceber que em termos de respostas criativas a um problema real (preconceitos de várias ordens, discriminações mais ou menos subtis, hierarquizações culturais naturalizadas) todas as propostas merecem ser consideradas, sobretudo se em outros espaços de conflitualidade por causa da diferença alguns resultados positivos se colheram. É por isso assinalável o caso da África do Sul em relação à formação do primeiro grupamento governativo pós-era do Apartheid ou em relação à emergente classe de empresários negros, que beneficiaram da política do *affirmative action* (termo norte-americano que corresponde, *grosso modo*, à expressão “discriminação positiva”). Ou, na primeira década dos anos 2000, já no governo do presidente Lula da Silva, com a lei nº 10.639, de 6 de Janeiro de 2003.

Estas são estratégias cujo funcionamento se supõe aprazado e que podem tornar-se instrumentos possíveis para a correcção de desigualdades históricas, uma vez que situações desiguais não podem ter tratamento igual!

É pois preciso não esquecer que quando se fala em diferença entendida como um problema interno das sociedades contemporâneas, fala-se em coexistência de raças, etnias, religiões, culturas, isto é, fala-se de poder, ou melhor, da sua natureza, que em Portugal é branca e masculina. Afinal, quando se fala em coexistências de grupamentos etnoculturais, religiosos ou socioculturais, isto é, de categorias diferentes, fala-se de poder (e existem várias categorias de poder). O verdadeiro benefício da democratização dos meios de informação e dos *media* só se faz real quando superada a barreira da exclusão representativa. Na verdade, a educação para a diferença tem de começar por considerar o direito que todos os segmentos de uma sociedade têm em se verem representados nas vários *lugares* visíveis da sociedade, para que os representantes desses segmentos possam discutir interesses gerais de sua identidade grupal ou individual, interesses de seus “membros” relativos à sua presença na paisagem nacional, nos diferentes *lugares* e vertentes da comunidade imaginada.

Haverá, com certeza, vozes discordantes que recorrem ao eterno argumentário da exigência da competência e da qualidade para justificar a secular exclusão do *outro*, fingindo-se, aliás, seguir a lógica da “igualdade de mérito”, funcional no mundo do trabalho, como se a condição racial e étnica pudesse entender-se como a condição do trabalhador. Este é dos mais pretensiosos e *desconversantes* argumentos, dos mais primários e preconceituosos que são veiculados. Primeiro porque é partir do princípio de que alguém da minoria (de qualquer minoria, numérica ou sociológica, étnica ou social) tem de ser melhor do que o seu semelhante da maioria para que esta se veja representada em qualquer lugar social (quando se vê que essa maioria se dissemina em muitas representações medíocres); segundo, porque é partir do princípio de que a ausência de determinado segmento se deve à sua incompetência ou à sua inépcia em se tornar visível.

É evidente que o *outro* não é apenas étnico, mas também social (por isso qualquer acção de sentido identitário tem de ser acompanhada de outras que reponham o equilíbrio social e integre as minorias na “ideologia nacional”). Eis porque é da mesma natureza a perversidade que existe quando se refuta o sistema de quotas referentes à participação das mulheres nos partidos: se todos concordam que é preciso promover a paridade dos sexos na vida do país, em termos de direitos efectivos, as quotas são, apenas, uma forma de pôr em prática um direito constitucional que é a não discriminação por razões de sexo, religião ou raça. Por isso, assim como a mulher não tem de ser melhor que o homem para participar das estruturas sociais, também o não-branco não tem de ser excepcional para exigir representatividade em instâncias de visibilidade e decisórias!

É um dos direitos efectivos das comunidades minoritárias que integram a nação portuguesa a representatividade, também através de símbolos e signos corporizados nas imagens da nação: “a política da representação é uma política de responsabilidade moral, de exigência de direitos e de presença no espaço público e de cidadania (MENDES, 2002, p. 515)”. Pois se existe uma minoria na população, ela tem de ser respeitada na sua representatividade: o respeito pela minoria não será, também, uma força motriz da democracia? Recorrendo à filosofia africana, de consensualização das diferenças, que deveria estar na base da ideologia dos estados africanos pós-coloniais (onde esta questão da representatividade de todo o tipo também se põe), que direito tem

a maioria de impor à minoria a sua identidade, mesmo se demiúrgica da comunidade imaginada? Assim, pois, como considera Stuart Hall,

Sob a perspectiva multicultural, a heterogeneização do campo social – ou a pluralização dos posicionamentos – constitui, em si mesma, um momento necessário e positivo, mesmo não sendo suficiente, e deve ser preservada (em suas formas hibridizadas) juntamente com os esforços (sempre incompletos) de definir, de dentro de suas particularidades, um horizonte mais universal. (HALL, 2003, p. 95)

A legítima reivindicação da representatividade de um grupo sociocultural tem de vir acompanhada de uma educação que vise a concepção da diferença como um valor cultural e social. No mundo globalizado em que vivemos, em que a diferença é que é a norma, a filosofia da realização da representatividade do *diverso* pode contribuir para a resolução de conflitos sociais, na medida em que o *diverso* se sente representado no todo como parte da comunidade.

### **Estratégias para a construção de uma sociedade de pluralidade cultural**

(...) todos somos de algum modo mestiços e, por isso, todos tendemos, no futuro, a navegar nos labirintos das nossas mestiçagens. *João Maria André*

Por todo esse estado de desigualdades e hierarquizações culturais naturalizadas, em que todos “compreendem” e “justificam” as suas razões, para além de ser uma das atitudes mais nefastas em qualquer combate contra desigualdades e discriminações, labora na neutralização da metamorfose multicultural e contribui para reforçar a submissão dos cidadãos das minorias a uma “nacionalidade universal”. Esta concepção totalitária de coesão social, segunda a qual a cidadania só “surge” quando as especificidades identitárias são reprimidas e confinadas à esfera do privado, ficando o espaço da cidadania definido como território *do nacional*, ou seja, “território imaculado e perfeitamente homogêneo da cidadania” (SEMPRINI, 1999, p. 151), é potenciadora, a longo prazo, de tensões e conflitos.

Porque este é – a longo prazo, já se disse – um terreno potenciador de exclusões e de explosões, são necessárias estratégias concertadas que sejam assumidas como preocupações e objectivos nacionais, erigidos a desígnios pedagógicos, em instâncias de

legitimação da diversidade, e constituindo-se em filosofia educativa para a pluralidade cultural, “não como um remédio do momento, mas uma atitude, um estado de espírito perante uma situação que dura e vai durar: o intercultural não é uma situação transitória, mas um sistema de pensamento permanente relacionado com uma situação de mudança permanente” (PEROTTI, 2003, p. 16). Estas estratégias têm de ter como destinador principal o Estado, através de suas instituições de fazedoras de imagens identitárias, tais como: a Escola, a Família e os meios de comunicação social.

De entre todas as entidades pilares da sociedade, a Escola, através de programas, iniciativas e actividades de extensão curricular, é a mais importante. Na verdade, os programas e os manuais escolares são os lugares fundamentais para serem veiculadas mensagens quanto a uma educação para a diferença. Os manuais escolares devem contemplar as várias configurações identitárias (identidades étnicas, culturais e sociais) que fazem parte do corpo da nação: na verdade, os manuais escolares das Escola portuguesa têm como utilizador-alvo uma criança branca da classe média. Uma observação ligeira aos manuais escolares portugueses diz-nos que a variedade étnica e cultural ainda não é contemplada com sistematização (senão como concessão) e, quando o é, fá-lo de forma tão pouco construtiva que as crianças originárias dessas origens não se identificam com as imagens, pouco edificantes, através das quais as suas identidades originárias são representadas. Diferentemente, os manuais das escolas inglesas e americanas, por exemplo, relevando de uma filosofia multicultural prevalecente nos países, são mais “democráticos” na representação da variedade identitária dos utilizadores. Ver, por exemplo, num manual da primeira classe utilizado na Escola Inglesa (em Portugal), *Heinemann Mathematics: Addition to 10*<sup>18</sup>, em que a soma até nove é representada por dois coqueiros com nove cocos – que uma criança “originariamente inglesa”, ou portuguesa, desconhece –, revela a filosofia da educação pelo parâmetro cultural, a preocupação da descoberta da diversidade, de assegurar o

---

<sup>18</sup> Halley Court & Jordan Hill, *Heinemann Mathematics: Addition to 10*, Oxford, Heinemann Educational Publishers ( p. 7). Outros manuais ingleses que eu conheço também revelam uma intenção educativa para a diferença, na contramão do que vejo naqueles portugueses que conheço: não apenas como ilustração do *outro* mas sobretudo quanto à diferença étnica e cultural e como assunção do *diverso* e seu pertencimento à cultura nacional: *Writing-Learninh at Home*, by Hy Murdock (ilustraded by Gaynor Berry), ou *Activity Book for Children*, by Cristopher Clark & Terry Burton (ilustrated), Oxford University Press.

controlo dessa dinâmica e de alargar os horizontes de referenciais culturais das crianças e aproximá-los de outros mundos culturais das outras crianças que fazem parte da sociedade inglesa. Mesmo conhecendo (poucos) exemplos de “escolas multiculturais” (não deveriam ser todas?), o cenário existente impõe a seguinte pergunta: o que conhece uma criança autóctone portuguesa de outras paragens do Mundo de onde são culturalmente originários muitos dos colegas com os quais lida diariamente?

Para além desse monolitismo imagético na representação do *outro*, as matérias reflectem o monoculturalismo prevalecente no discurso oficial sobre a identidade: uma expressão como “cor de pele” para referir uma cor, que às crianças é ensinada desde os primeiros anos da sua aprendizagem, revela bem esse etnocentrismo cultural prevalecente no ensino e nos manuais escolares que (ainda) subjaz à filosofia do ensino português, fechado à variedade de cores de pele dos habitantes deste território.

Outrossim, a ausência de outros referenciais culturais em disciplinas que contemplam conteúdos de Geografia Humana e Ciências Sociais que não os que vêm da antiga Lusitânia (referenciais religiosos, gastronómicos, ritualísticos, de vestuário, etc) complementa essa indisponibilidade para dissolver a visão da diferença como um estigma (e não como uma mais-valia, como deveria ser vista), antes acabando esta por ser assimilada como não fazendo parte da identidade nacional. Uma situação que a Família, reprodutora dos estereótipos sobre o *outro* e consumidora acrítica de mensagens sociais, não trabalha por inverter, ou porque não é consciencializada e incentivada a tal ou porque, simplesmente, a mentalidade prevalecente é a que decorre desse não-reconhecimento e da homogeneidade como situação ideal.

Pode-se sempre argumentar que as actividades para-escolares podem ajudar a dissolver este estigma. Porém, outro equívoco que vale a pena desvelar é o que se refere, paradoxalmente, às “semanas culturais” realizadas nas escolas portuguesas um pouco por todo o país, com incidência naquelas em que existe uma maior presença de jovens não brancos e/ou não portugueses de ancestralidade lusa. Na verdade, embora importante, a “tradição” das “semanas culturais” parece contribuir para a *guettização* das culturas minoritárias na Escola portuguesa, na medida em que elas parecem contribuir para o policiamento da diferença em vez de as fazer dialogar.

Como participante regular dessas semanas, a experiência tem(-me) demonstrado que, precisamente por se assumirem como tempo de convívio, os estudantes da “maioria” (entenda-se: brancos portugueses) também as assumem como folclóricas: ou

se limitam a divertir-se ou simplesmente não aparecem – senão em actividades de presença obrigatória controlada pelos professores (como acontece quando se trata da presença dos convidados na escola). Para além disso, porque pensadas segundo uma dimensão que racializa a diferença cultural, são convocados estudantes da “minoría”, que parecem ser os seus primeiros destinatários de tais acções mas que não se revêem em muitas das manifestações dado o seu carácter arcaico e folclórico, pelo retorno a uma forma “eticamente absolutista” da diferença cultural, que lhes falam da desadequação em relação ao mundo em que vivem. Apesar das suas intenções educativas, convencidos os promotores que estão de que “a desconhecimento é o mentor principal de todos os preconceitos e equívocos de que enfermam as más relações entre pessoas e povos”<sup>19</sup>, não tomam em consideração o facto de que

não podemos avaliar as pretensões de cultura e normas comunitárias em detrimento dos indivíduos sem ao mesmo tempo ampliar – não apenas em teoria, mas na prática – os direitos dos indivíduos ao dissenso, ao abandono ou, se necessário, á oposição a suas comunidades de origem. (Hall, 2003, p. 88)

Com efeito, para jovens nascidos muito depois do 25 de Abril e das independências africanas, como aqueles da escola a que me refiro neste texto, a diversidade cultural e étnica da sociedade portuguesa é uma realidade consumada embora não ainda harmoniosa: e o debate – que em certo momento se bipolarizou entre o “vocês” e o “nós” – revelou isso mesmo. Para esses jovens, portugueses de cores diferentes, Portugal faz-se de valores, hábitos, costumes e tradições culturais que, porém, não estão todos ao mesmo nível; isto é, alguns são mais valorizados do que outros como nacionais. Esta realidade, todos a pressentem e a entendem: os que são portadores desses valores não entendem por que a sua cultura não é também portuguesa, uma vez que não conhecem outra terra, outro país, outra pátria...

Para os cidadãos e as instituições, que devem participar na construção de uma *cidade* para todos, os meios de comunicação são um parceiro imprescindível. Apesar das guerras das audiências, com resultados nefastos na qualidade dos programas

<sup>19</sup> Do texto da carta de convite (07 de Janeiro de 2002) que me foi endereçada, assinada pelos professores Ana Maria da Conceição Dias e Geraldo Pires Lages, da Escola Secundária da Amadora (400816, Av. Alexandre Salles, 2720 – 012 AMADORA), para a “Semana da Cultura Africana de Expressão Portuguesa”.

radiofónicos e televisivos, a comunicação social continua a ser um instrumento privilegiado de explicação de realidades, podendo assumir-se, por isso, como instrumento de pacificação social e de construção da cultura da diversidade. É preciso capitalizar a ideia de que a comunicação social, para além das suas “funções primitivas”, que são a informação, a formação e o entretenimento, é também um poderoso amplificador de realidades e um eficaz gerador de realidades e construtor de imagens interpretativas sobre ela. Um exemplo negativo dessa função construtora de imagens é a fixação de uma cor ambígua, que já consta do dicionário português das raças: a cor designada como “africana”, querendo apenas referir uma pessoa negra que pode nem ser africana – assim como um branco pode ser africano (e, curiosamente, os escritores africanos mais celebrados em Portugal são brancos ou mestiços – enquanto a “consciência história” portuguesa celebra esta aparente anomalia que a história do colonialismo português em África explica; e, no entanto, quando se trata de considerar português um negro, esta mesma sociedade recorre a uma série de artifícios de linguagem...). Cito, entre inúmeros exemplos de operadores da comunicação social que reproduzem estereótipos, e os potencia, o que foi protagonizado por uma apresentadora branca (aliás, outros são muito, muito raros na televisão portuguesa), do programa “O elo mais fraco”, um concurso da RTP1 – uma televisão, lembre-se, que todos pagam, sejam eles portugueses ou estrangeiros residentes em Portugal, brancos ou negros, amarelos ou azuis às pintinhas. O caso ocorreu no dia 22 de Agosto de 2002: ao “invectivar” uma equipa de concorrentes por causa de uma má prestação a apresentadora disse-lhes: *“Querem que vos arranje uma caixinha de graxa preta, para cobrirem a vossa cara de vergonha?”*. Na altura, um jovem espectador, negro mas português – negro e não africano: ele não conhece outra sociedade; isto é, esta, a portuguesa, é que é a sua sociedade – escreveu uma carta de protesto à Administração da RTP, enviando cópias a quem de direito, logo após o final do programa<sup>20</sup>. Ele não

<sup>20</sup> Para melhor compreender a situação, transcrevo a carta a que o jovem intitulou: “O elo mais fraco ou a cor mais fraca?!”.

“Caros senhores,

É com uma enorme revolta que vos escrevo esta missiva.

Acabo de assistir a mais uma emissão do vosso programa “O elo mais fraco”, apresentado pela Júlia Pinheiro. No fim, quando já só restavam dois concorrentes, a série de perguntas foi bastante má, sendo que os concorrentes amealharam uma quantia bastante irrisória. Cumprindo o seu papel habitual de comentadora das prestações dos concorrentes, a apresentadora “brindou” a participação daqueles, com o seguinte comentário:

*“Querem que vos arranje uma caixinha de graxa PRETA, para cobrirem a vossa cara de vergonha?”*

obteve nenhuma resposta, o que demonstra o pouco interesse que as autoridades da comunicação social, mesmo públicas, dão a questões como esta, não apenas descurando a vertente educativa como ajudando a disseminar e a consolidar preconceitos de várias ordens por exemplo, raciais.

Aliás, a RTP – de que se exigem outros desígnios que não apenas o entretenimento, por ser uma televisão pública – é pródiga em equívocos *deseducadores*. Alguns meses depois do incidente que acima me serviu de ilustração (6 de Março de 2003), no programa “Repórter África” (RTP-África), a locutora, referindo-se a uma deputada sueca negra, termina a notícia dizendo que ela, a deputada sueca, era... africana! Quando toda a notícia ia precisamente no sentido inverso: a deputada sueca negra afirmava a sua nacionalidade, sueca, a sua integração na sociedade sueca e a sua disposição para lutar contra qualquer tipo de discriminação...na Suécia.

Ora, substituir o discurso racista por um pretenso anti-racista é concorrer para fortalecer uma ideologia racista, a mesma que, negando as desigualdades raciais realmente existentes no edifício social, acaba por justificar a ordem discriminatória. Não sei até que ponto se trata de “ ‘eticização’ de ‘raça’”, como afirma Stuart Hall, na esteira de A. Bonnett (1999), ao estudar o fenómeno da linguagem referencial das diferenças na Grã-Bretanha. Julgo, no entanto, que esse exercício de tentativa de rasura da diferença vem do discurso da política do assimilacionismo cultural, geradora de uma mentalidade que criou uma série de tropos discursivos para designar as tonalidades epidérmicas (de que a sociedade angolana é a herdeira mais fiel). Ao afirmar a inexistência de dissensos raciais – para o que a designação “africano”, a querer substituir a palavra “negro” ou a mais inusitada expressão “de cor”, parece apontar –, o discurso oficial (antes colonial, hoje pós-colonial) resulta na fundamentação da ausência de políticas efectivas para reverter o estado de coisas, que é o da relação com a diferença.

---

Pergunto-vos então o seguinte: para realçar a falta de conhecimentos dos concorrentes era necessário associar a cor PRETA à graxa?!? Com estas palavras, foi feita claramente a associação da cara de cor preta à ignorância. Estas subtilezas devem ser de todo evitadas, pois comentários deste tipo apenas servem para estigmatizar (mais uma vez) uma raça. O caso torna-se mais grave tratando-se de um programa educativo, emitido por um meio de comunicação social com grande impacto junto das populações.

Sintra, 22 de Agosto de 2002

Djamilo Amado Jacinto”

Mal vai a consciência ética de um operador da comunicação social quando não percebe como numa sociedade preñe de preconceitos e com um alto grau de aliteracia e de iliteracia uma imagem iconográfica é mais eficaz que mil imagens acústicas – que o mesmo é dizer mil declarações do *dever-ser*! Mal vai a consciência cívica quando não percebe que o caminho da integração é a educação para a diferença, a oficialização dos sinais de uma *outridade* que já fazem parte do sistema sociocultural português, a luta contra a segregação e pela integração, contra a assimilação e pela aceitação da diversidade da cultura portuguesa – uma diversidade de novas esferas públicas, não tradicionais, a que os novos paradigmas de direitos humanos vem acrescentar no catálogo daqueles já consagrados, como os da orientação sexual, de língua própria e outros direitos afins.

A identidade cultural portuguesa vive um desafio nesta caminhada irresistível para uma interacção cooperativa cultural condicionada (ou determinada?) pela dinâmica da actual realidade histórica pós-colonial e da globalização. Se num primeiro tempo essa dinâmica foi apenas afectiva (afectividade que muitas vezes impediu a reflexão isenta e científica) em relação aos povos dos países de língua oficial portuguesa, hoje ela ganha foros de objecto de estudo científico inclusivamente para suportar políticas de Estado<sup>21</sup>. Hoje, em contexto de globalização e de interacção europeia, esta questão ganha outros contornos com facto de Portugal se ter transformado em destino de novos – outros - imigrantes, longe dos elos históricos e afectivos. Situado no extremo ocidental da Europa, tornou-se lugar de recurso (e não necessariamente preferencial) dos novos imigrantes. E apenas agora vem percebendo esta nova condição.

Porque a negociação da identidade portuguesa na pós-colonialidade diz respeito à esfera relacional entre espaços que têm uma história comum, necessário se torna entrever, com propriedade, os árduos mas inexplorados caminhos de um intercâmbio e interdependência culturais efectivas. Por isso, nunca é demais resgatar a problemática do “encontro de culturas”, porém reafirmando que dele se pode falar apenas como fase posterior de dolorosos e violentos “recontros”, de forma a rectificar desvios ideológicos e discursos encomiásticos que se pensam promover a coexistência harmoniosa, de modo a escapar à verberação ou glorificação estéril de um passado sem remissão –

---

<sup>21</sup> Vejam-se os muitos projectos e as inúmeras publicações patrocinadas pelo ACIME (Alto Comissariado para a Imigração e as Minorias Étnicas), pela Presidência do Conselho de Ministros, do Ministério da Educação e do Secretariado Entreculturas, para além de projectos de pesquisas das instituições de ensino superior, com destaque para o CIES – Centro de Investigação Estudos de Sociologia, ISCTE.

porque não se pode regressar ao passado! Passado de que uma das partes não guarda memória positiva e de que sofre ainda consequências estruturais, contrariamente ao que se vem registando em certos discursos políticos e ultimamente até em discursos pretensamente científicos mas com um forte embasamento ideológico. E isso mais hoje ainda por existirem novas “legitimidades”, passada que está a empresa da colonização, o que faz com que a sociedade portuguesa esteja a passar por um fenómeno histórico: um conflito entre uma identidade convencional e uma identidade “moderna”, por vezes forjada (para o que têm contribuído nefastamente as televisões). Identidade que não correspondendo à permanência redutora de valores tradicionais, sobretudo nas camadas urbanas e mais jovens, é muitas vezes uma pretensa inovação moldada sobre modelos importados, supostamente “universalizantes”. Vale aqui lembrar de novo Stuart Hall para quem “o ‘local’ não possui um carácter estável ou trans-histórico. Ele resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo com temporalidades distintas e conjunturais. Não possui inscrição política fixa. Pode ser progressista, retrógrado ou fundamentalista – aberto ou fechado – em determinados contextos” (HALL, 2003, p. 61).

### **À guisa de conclusão: a raiz e o rizoma – multiplicidades conectadas**

O meu pão eu ganho em Portugal.. A partir daí eu sinto-me português.<sup>22</sup>

Em todo o caso, penso que tem sido na óptica de equilíbrio entre raízes e rizomas (Deleuze e Guattari) que o processo de inculturação e de (re)configuração identitária tem encontrado os mais harmoniosos e fascinantes modelos de identidade cultural de uma nação: o de convívio permanente e resolução sistemática de pequenas confrontações culturais operantes na sociedade. A não ser que se queira ser tão absolutista a ponto de se pensar, à moda de um pseudo-liberalismo esclarecido, que a sociedade portuguesa do futuro será isenta de diferenças étnicas e culturais e que a resposta para as diferenças (que se têm tornado agressivas cada vez menos

---

<sup>22</sup> Afirmação (de um cidadão de origem são-tomense) do genérico do programa de Sábado *Inter-actividades* (10-13 horas), da RDP-África.

pontualmente<sup>23</sup>) é a mestiçagem biológica... Como se de um programa de eugenia se tratasse!

Porque mais importante do que essa visão futurológica e programática de que o Mundo de amanhã será mestiço (como se já não o fosse!), que parece sair da reciclagem da teoria luso-tropicalista, é a dissolução de epistemologias monoculturais e a desinstalação de centrismos na proposta de integração do *outro* (que tem sido sempre um processo de um só sentido). E como muitos têm dito, a mestiçagem não é um algo novo nem pressupõe apenas o colonial. Como membra João Maria André em epígrafe que abre este trecho da reflexão, “todos somos de algum modo mestiços e, por isso, todos tendemos, no futuro, a navegar nos labirintos das nossas mestiçagens” (André, 2005: 64). Mesmo que os puristas ainda não tenham percebido, entre as raízes e os rizomas, a identidade nacional portuguesa tem-se reconfigurado, como um imenso *platô*...

Chamamos *platô* a toda a multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas de maneira a formar e estender o rizoma. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.33)<sup>24</sup>

O interculturalismo, estratégia mais adequada para a integração e a construção do multiculturalismo integrado, parece ser o caminho para a fertilização convivial e o transcrescimento cultural da sociedade portuguesa, pois – de novo João Maria André – “o amanhã (...) é feito de estrelas que talvez não tenham ainda acordado” (ANDRÉ, 2005, p. 64).

## Referências

ANDRÉ, João Maria. *Diálogo Intercultural. Utopia e Mestiçagens em Tempos de Globalização*. Coimbra: Ariadne Editora, 2005.

---

<sup>23</sup> No momento em que escrevo este texto, muitos bairros periféricos de Paris, com epicentro em Clichy-sur-Bois, vivem uma explosão de violência desencadeada por jovens franceses de “origem imigrante”, de segunda e terceira gerações, marginalizados, discriminados e marginais ao sector útil da sociedade.

<sup>24</sup> Ver também: Édouard Glissant, *La Poétique de la Relation*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

BOTTOMORE, Tom & OUTWAITE, William, *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar Editor, 1996.

CUNHA, Joaquim M. da SILVA. *Angola Portuguesa*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1964.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

GALLISSOT, René, KILANI, Mondher & RIVERA, Annamaria. *L'Imbroglia Ethnique*, (En quatorze mots clés). Lausanne: Éditions Payot, 2000.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília, UNESCO, 2003.

LOPES, Carlos. *Para uma Leitura Sociológica da Guiné-Bissau*. Bissau: INEP, 1988.

MENDES, José Manuel Oliveira. “O desafio das identidades”. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Edições Afrontamento, 2002.

MEMMI, Albert. *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PEROTTI, António. *Apologia do Intercultural*. Lisboa: Secretariado Entreculturas/Presidência do Conselho de Ministros/Ministério da Educação, 2ª edição, 2003.

RIBEIRO, António Sousa & RAMALHO, Maria Irene. “Dos estudos literários aos estudos culturais”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coimbra), nº 52/53, Novembro de 1998/Fevereiro de 1999, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. São Paulo: EDUSC, 1999.

WIEVIORKA, Michel. *A Diferença*. Lisboa: Fenda, 2001.

Recebido em Maio de 2014/ Aprovado em Junho de 2014