

# Entre a Globalidade, a Política e a Ciência

## Diálogos sobre Trânsitos Interculturais

CLARA SARMENTO\*

Neste ensaio, o tema dos estudos interculturais e o conceito de interculturalidade (Abdallah-Pretceille, 2006; Penas Ibáñez e López Saenz, 2006; Costa e Lacerda, 2007; Sarmento, 2010; Dervin, Gajardo e Lavanchy, 2011) são abordados enquanto movimento, comunicação, dinâmica, encontro entre culturas, com o propósito de discutir as suas consequências na academia e na sociedade, porque o ‘intercultural’ posiciona-se na intersecção do conhecimento e da política (Dervin, Gajardo e Lavanchy, 2011: 1). A viagem intercultural contemporânea é uma viagem global, uma circum-navegação movida à velocidade das novas tecnologias. O conceito de ‘intercultural’ descreve todas as partidas e chegadas, toda a transmissão e recepção de informação implícitas na comunicação, na diversidade e no trânsito que o prefixo ‘inter’ sugere. Os trânsitos interculturais sempre estiveram presentes, desde o perverso diálogo intercultural do colonialismo até à actual heteroglossia cultural da internet. Esta é a razão pela qual nos propomos examinar as motivações, características e regulações das interações culturais no seu movimento perpétuo, desprovido de fronteiras espaciais ou temporais, numa indefinição de limites tão perigosa

quanto estimulante. As práticas normativas da moderna investigação na vasta área das Humanidades já não privilegiam as relações de permanência em detrimento das relações de movimento, uma perspectiva que mudou em resultado das intermináveis mobilidades que hoje atravessam o mundo, construídas e mediadas das mais diversas formas. Segundo Stuart Hall (1994), as noções de pertença e de pátria foram reconceptualizadas em contextos de migração, desterritorialização, diáspora, virtualidade, digitalização e outras conjunturas do mundo globalizado, que tornam ainda mais pertinente o princípio de Hall de que as identidades culturais não são fixas, mas fluidas; não são adquiridas, mas produzidas.

Deste modo, cruzamos a primeira grande barreira ao trânsito intercultural – a fronteira criada pelo próprio conceito de cultura – evitando a concepção comum do intercultural simplesmente como um ‘nós’ *versus* ‘eles’, e afastando-nos do erro fundamental de uma interculturalidade que ignora a diversidade e o dinamismo contidos na sua própria definição. Esta abordagem gera um diálogo interdisciplinar entre áreas que tradicionalmente se ignoram, já que também é intercultural na sua origem e nos seus autores, e não apenas nos objectos em análise; porque não se deve temer a alteridade que, afinal, se pretende estudar. Esta noção de ‘intercultural’ funciona como uma espécie de terceiro espaço, para citar Homi Bhabha (1994). Um terceiro espaço de hibridismo, subversão, transgressão. O hibridismo – e a tradução cultural, que Bhabha vê como sinónimo de hibridismo – é politicamente subversivo. O hibridismo é o espaço onde todas as divisões binárias e antagonismos típicos

das concepções políticas e académicas conservadoras, incluindo a clássica oposição entre teoria e prática, e entre intervenção política e reflexão crítica, deixam de funcionar. O mesmo sucede nos estudos interculturais.

Os interesses convergentes da actualidade estão patentes nas expectativas de editores e leitores e nas relações de poder que moldam os estereótipos da vida académica. Estas noções e expectativas transformam constantemente os resultados dos investigadores, na medida em que estes tendem a adaptar as suas práticas e capacidades criativas às pressões profissionais e económicas. No entanto, muitos investigadores respondem frequentemente a essas pressões usando as suas próprias estratégias, inovações e subversões, e raramente assumem uma postura passiva no processo de incorporação em sistemas políticos e institucionais de grande escala. As redes e ecos provenientes da comunidade académica internacional difundem-se a grande velocidade pelo globo, e as suas múltiplas formas de interacção cultural trazem consigo as suas próprias formas de manipulação e subversão do poder. Estas acções, levadas a cabo nas ‘periferias’ – e que são, por sua vez, centrais nas vidas e experiências dos indivíduos – podem ser designadas e descritas, mais ou menos metaforicamente, como “zonas de fronteira” (Bruner, 1996: 157-179), “limiares” (Davcheva, Byram e Fay, 2011: 144), “campos discursivos em intersecção” (Tsing, 1993), diásporas académicas ou “espaços na berma da estrada” (Stewart, 1996), todos eles reflectindo a natureza dialógica da cultura e dos estudos interculturais.

Na diversidade cultural contemporânea, o passado e o presente, o global e o local, convergem na análise de conceitos e de objectos intimamente relacionados com as transformações políticas, económicas, sociais e culturais em curso. A investigação científica é também uma área de intersecções, de constante tradução cultural, isto é, de reinterpretação, de reposicionamento de símbolos e signos nas hierarquias existentes. Nesta reflexão sobre estudos interculturais, encorajamos leituras críticas que procuram ver para além dos significados arbitrários, favorecendo interpretações contextualizadas que, na sua incerteza, poderão certamente gerar novas hipóteses, teorias e explicações.

Para Judith Butler, o universal – aqui entendido como sinónimo de hegemonia, uma combinação Gramsciana (Gramsci, 1971) de poder e consentimento – só pode ser conceptualizado em articulação com

as suas próprias periferias, as supracitadas “zonas de fronteira”, “espaços na berma da estrada” e outras metáforas. Deste modo, aquilo que foi excluído do conceito de universalidade força este mesmo conceito – a partir de fora, das margens – a aceitá-lo e a incluí-lo novamente, o que só pode acontecer quando o próprio conceito evoluiu o suficiente para incluir os seus próprios excluídos. Esta pressão acaba por conduzir à rearticulação deste conceito de universalidade e seu poder. Ao processo através do qual a universalidade readmite os seus próprios excluídos, Butler dá o nome de “tradução”. A tradução cultural – quer enquanto “retorno dos excluídos” quer enquanto hibridismo de Bhabha – é uma força poderosa da pluralidade contemporânea também no campo académico (Butler, 1996: 45-53; Butler, 2000).

Desta forma, os estudos interculturais tornam-se lugar onde a ‘sobreposição de culturas’ ocorre, o que é característica de um espaço de tradução cultural. Este tipo de tradução cultural pode funcionar como um “retorno dos excluídos”, forçando limites, acarretando mudanças epistemológicas e abrindo novos espaços de discussão livre e investigação independente. Porque, para Bhabha, assim como para Boaventura de Sousa Santos, o potencial para a mudança está localizado nas periferias. Periferias marcadas pelo hibridismo, onde os ‘recém-chegados’ – ‘recém-chegados’ ou ‘excluídos’ como os politécnicos e as universidades de países e regiões periféricas, como os grupos de investigação não convencionais, como os jovens e as mulheres na academia – podem recorrer à subversão para derrubar as estratégias dos poderosos, independentemente de quem eles sejam.

Quando se fala sobre a experiência intercultural, é tentador falar em nome dos ‘outros’ – uma noção que é sempre contingente e relacional, já que ‘nós’ somos o outro dos outros (Cerqueira, 2013) –, mas raramente deixamos esses ‘outros’ falar por si. No entanto, a verdadeira experiência intercultural acontece quando conseguimos ver-nos a nós próprios e ao nosso trabalho como se fôssemos esses ‘outros’, cuja ‘alteridade’ deriva da sua nacionalidade, género, orientação, historial académico ou área de investigação. Recordemos que Derrida demonstrou como a construção de uma identidade é sempre baseada na exclusão, e que o resultado destes pares dicotómicos é uma violenta hierarquia, como nos binómios ‘homem/mulher’, ‘branco/negro’, ‘colonizador/

\* Doutorada em Cultura Português, investiga teorias e representações interculturais, enquanto directora do Centro de Estudos Interculturais do Instituto Politécnico do Porto, onde é Professora Coordenadora e directora de programas de mestrado, como o de Estudos Interculturais para Negócios. Autora de inúmeros livros, ensaios e conferências sobre Estudos Anglo-Americanos e Literatura e Cultura Portuguesa, Estudos Culturais, Interculturais e de Género.

*Ph.D. in Portuguese Culture develops her research on theories and intercultural representations of gender, as the coordinator of the Centre for Intercultural Studies of the Polytechnic Institute of Porto, where she is a Tenured Professor and director of Masters Programmes, such as the MA in Intercultural Studies for Business. She is the author of numerous books, essays and conferences on Anglo-American and Portuguese Literature and Culture, Cultural, Intercultural and Gender Studies.*

## ESTUDOS INTERCULTURAIS

## INTERCULTURAL STUDIES

colonizado’, ‘heterossexual/homossexual’, ‘elite/massas’ e actualmente também em ‘ciência e tecnologia/artes e humanidades’. É propósito da presente reflexão sobre os estudos interculturais destacar o segundo elemento deste binómio e prestar-lhe a merecida atenção científica.

Como se pode concluir, a abordagem comparativa necessária para qualquer tipo de análise intercultural afastou-se de uma noção antropológica de cultura singular em direcção a uma noção de culturas no plural, em diálogo, movimento e tradução permanentes. André Lefevre desenvolveu uma teoria de grelhas culturais, baseada nos trabalhos de Pierre Bourdieu e no seu conceito de capital cultural, que explora o papel e o lugar de certos textos e discursos numa cultura e o papel que os mesmos podem ter noutra cultura. Tal sistema mostra claramente que os textos passam por todo o tipo de variações de *status*, tanto em termos temporais como espaciais, e ajuda-nos a explicar algumas das contingências dessas mudanças (Bassnett e Lefevre, 1998). Na mesma ordem de ideias, Sherry Simon faz notar que os espaços que foram antes considerados universais (como a grande tradição humanista, o cânone dos grandes livros, o espaço público associado à comunicação democrática ou o modelo de cultura que sustém o ideal de cidadania) foram agora expostos como sendo essencialmente uma expressão dos valores do homem branco, europeu, de classe média (Simon, 1996). Esta é a razão pela qual histórias de vida, estudos de caso e documentos sobre indivíduos de todas as idades, educações, géneros, nacionalidades, orientações e passados devem ser considerados materiais científicos, com valor real, capazes de gerar novas teorias abrangentes. As vozes anteriormente silenciadas dos não-brancos, não-Europeus, não-classe média e não-homens, e as narrativas que elas produzem, devem assumir um novo papel e um novo estatuto numa grelha cultural moderna, interdisciplinar e transnacional. Escutando as narrativas da vida diária comum, lidas e decifradas no seu próprio contexto, aprendemos sobre experiências, necessidades, dúvidas, medos e desejos reais. Porque as narrativas de vidas reais, produzidas por seres humanos com uma voz, um rosto e um nome, criam espaços de empatia e, conseqüentemente, geram projectos de acção e investigação conduzidos com vista à obtenção de resultados úteis e tangíveis, em detrimento de peças estereis de retórica académica.

Deste modo, as práticas e os conhecimentos locais e globais – com as suas produções discursivas associadas – não constituem uma dicotomia. Em vez disso, a sua correlação é fonte de uma estimulante tensão dinâmica, já que a busca de conceitos locais gera novos conceitos, que encorajam o desafio da adaptação epistemológica e fenomenológica, sob uma perspectiva genuinamente interdisciplinar e intercultural. Qualquer abordagem deve ser posicionada na rede de contextos ideológicos e materiais de uma dada região, que é sempre um território em evolução. Num mundo pós-colonial, as intersecções do passado e do presente, do global e do local, definem os parâmetros para expor a negociação e a evolução dos conceitos, bem como das forças materiais que influenciam indivíduos, comunidades e nações. ‘Pós-colonial’ é entendido aqui como sinónimo da situação actual de antigas colónias e poderes coloniais, agora situados algures entre o legado colonial, a tentativa de alcançar uma consciência nacional nova ou renovada e as políticas do conflito cultural, no qual diferentes grupos tentam em simultâneo estabelecer as suas próprias identidades, sempre sob a forte influência das hegemonias globais. As sociedades pós-coloniais, tanto Ocidentais como Orientais, tanto do Norte como do Sul, são, de acordo com Achille Mbembe, compostas por uma pluralidade de esferas e arenas, cada uma com a sua lógica própria e, no entanto, com grande propensão a entrecruzarem-se com outras lógicas, numa contínua improvisação e negociação (1992: 5). Esta necessidade constante de negociar e construir a identidade preside, na realidade, à vida na maior parte dos territórios do mundo, e as comunidades expressam-na numa polifonia de narrativas.

O conceito de interculturalidade aqui explorado, e a respectiva noção de experiência intercultural, também se desenvolve a partir de narrativas polifónicas de tensões dinâmicas. Este conceito de interculturalidade pode ser comparado ao conceito de multiculturalismo, este último entendido como um espaço delimitado, estático, no qual diferentes culturas coabitam numa ignorância silenciosa, encerradas em si próprias. Mas, na realidade, o espaço multicultural existe em resultado de movimentos interculturais, multidireccionais e recíprocos (aleatórios?) e como tal será aqui discutido.

Em geral, o multiculturalismo tem sido analisado numa abordagem ontológica, como uma realidade social existente ou desejada. O multiculturalismo tem também sido amplamente sujeito a um escrutínio político-

-ideológico, focado tanto na sociedade dominante ou de acolhimento como nos grupos migrantes ou (aleadamente) minoritários. Por outro lado, a interculturalidade é analisável enquanto movimento com uma corrente de consciência subjacente, tal como se manifesta na viagem, no conhecimento, na compreensão e na comunicação. A interculturalidade é, então, e preferencialmente, uma opção hermenêutica, uma abordagem epistemológica. Martine Abdallah-Pretceille afirma claramente que “a interculturalidade é hermenêutica”, porque nenhum facto é intercultural por si próprio, nem a interculturalidade é um atributo do objecto. Só a análise intercultural poderá atribuir-lhe esse cariz, através de um paradigma heterogéneo, híbrido e segmentar de pensamento (2006: 480-483).

O multiculturalismo é um julgamento de existência: num mesmo espaço físico ou conceptual, coexistem diferentes indivíduos, de diferentes culturas (em termos de memórias, opções, referências, valores, preferências, projectos, expectativas, experiências, práticas e atitudes), mas – em circunstâncias ideais – eles reconhecem-se mutuamente o direito de viver em conjunto. O multiculturalismo defende não apenas o direito a partilhar um território, mas também a obrigação de o habitar de acordo com as culturas dos vários grupos e comunidades. Mas assim, o multiculturalismo tende a assumir um carácter utópico, livre de aspectos dilemáticos ou conflituosos, uma vez que é impossível ignorar todos os casos potenciais de conflito de normas, valores e práticas, especialmente aqueles que estão enraizados em princípios de conduta potencial ou efectivamente incompatíveis. Seguindo este raciocínio, e tendo sempre presente que as utopias são, por definição, irreais, é tentador fingir uma desilusão chocada e partir para a conclusão fácil de que, afinal, é impossível para diferentes culturas coexistirem. Quando este discurso se transforma em prática, aqueles que são identificados como ‘agentes da diferença’ poderão ser segregados ou, em última instância, eliminados – através da ilegalização, deportação, aprisionamento, assassinato –, em nome do senso comum, para que a sociedade normal(izada) possa prevalecer.

De acordo com Meer e Modood (2012), o conceito de interculturalidade tem vindo a estabelecer um contraste positivo com o multiculturalismo a quatro níveis. Em primeiro lugar, como algo mais do que simples coexistência, a interculturalidade está direccionada para a interacção e o diálogo. Em

segundo lugar, a interculturalidade é concebida como algo menos ‘grupista’ ou mais propenso à síntese do que o multiculturalismo. Em terceiro lugar, a interculturalidade está mais comprometida com um forte sentido do todo, em termos de coesão social e cidadania. Finalmente, enquanto o multiculturalismo pode tornar-se restritivo e relativista, a interculturalidade é mais inclinada à crítica das práticas culturais iliberais.

Modood vai ainda mais longe, afirmando que o modelo multicultural permitiu a transição do racismo biológico para o racismo cultural, enfatizando a velha dicotomia entre ‘nós’ e ‘outros’ e sustentando a ideia de que a cultura é natural e essencialista, através da homogeneização de identidades (Werbner e Modood, 1999: 3-4). De facto, o racismo pode existir sem ‘raça’, actuando através de discursos reducionistas que favorecem a explicação ‘cultural’ em detrimento de outros níveis de análise, e abordando as interacções de uma forma monocausal (Abdallah-Pretceille, 1985). Tais interpretações propõem que as culturas ocupam essencialmente lugares diferentes, hierarquizados, e que a pertença cultural explica comportamentos mutuamente exclusivos e incompatíveis.

Apesar da óbvia dificuldade da tarefa, para clarificar este argumento é importante estabelecer uma breve perspectiva diacrónica. O conceito de interculturalidade emergiu em França, durante os anos 1970, no contexto específico da imigração, devido à necessidade de inclusão das crianças imigrantes e conseqüente adaptação dos métodos educativos em face de uma sociedade cada vez mais multicultural. Esta simples informação cronológica contém duas concepções já referidas acima, uma vez que o prefixo ‘inter’ pressupõe que duas ou mais culturas interajam, enquanto o prefixo ‘multi’ não pressupõe a hibridização, mas antes a coexistência estratificada e hierárquica de duas culturas. O modelo intercultural começou a ser defendido no mundo francófono e rapidamente se espalhou pela Europa. As escolas, como meios de inclusão de diferentes comunidades, foram as primeiras instituições a sentirem a necessidade de entendimento intercultural, através da prática da mediação sociocultural (Meunier, 2008a, 2008b, 2009). Em Portugal, a mediação sociocultural emergiu nos anos 1990, em resultado da entrada do país na então Comunidade Económica Europeia. Nesse processo, Portugal estabeleceu contacto com países onde a mediação sociocultural era já uma prática institucional

## ESTUDOS INTERCULTURAIS

## INTERCULTURAL STUDIES

essencial para alcançar a inclusão social e a coesão. Aqui, a mediação sociocultural é essencialmente praticada por ‘agentes de comunicação’ qualificados, que promovem o diálogo entre culturas e grupos sociais, procurando mitigar diferenças através do seu conhecimento e compreensão.

*Na diversidade cultural contemporânea, o passado e o presente, o global e o local, convergem na análise de conceitos e de objectos intimamente relacionados com as transformações políticas, económicas, sociais e culturais em curso.*

Por outro lado, o conceito de multiculturalismo prevalece no mundo anglo-saxónico, onde grupos de diferentes matrizes culturais são integrados na vida pública com vista a assegurar a coesão social, mas não a inclusão. Integrar ou assimilar imigrantes não é parte do mesmo projecto nacional e societal que criar uma sociedade que oferece oportunidades semelhantes a todos. E mesmo que isso não se torne imediatamente claro, nem todas as pessoas de nacionalidade estrangeira são rotuladas da mesma forma. Além disso, um indivíduo ‘bem integrado’ é alguém que se tornou ‘como nós’ e assim, implicitamente, nunca será verdadeiramente ‘nós’ (Dervin, Gajardo e Lavanchy, 2011: 7-8). A ‘boa integração’ implicará rejeitar ou esconder as características que podem ser identificadas como ‘estrangeiras’, deste modo rejeitando ou escondendo uma parte importante (se não a totalidade) da identidade individual.

É interessante notar que uma parte significativa da literatura existente em inglês sobre multiculturalismo é, na realidade, uma lista exaustiva de diferenças entre um ‘nós’ individual, chocado mas cheio de boa vontade, e um ‘outro’ colectivo, representado como homogéneo e hipersensível a ofensas às suas estranhas tradições. Esta literatura assume a forma de manuais empíricos

com propósitos muito pragmáticos: facilitar as relações económicas com parceiros ‘exóticos’, e/ou tornarem-se populares ferramentas universitárias. Partindo invariavelmente de situações artificiais de conflito, desentendimento, falta de comunicação, hostilidade latente e embaraço geral causado pela exposição às normas e práticas culturais do ‘outro’, raramente as explicações dadas equacionam sequer a possibilidade de uma certa acção ser ditada pela consciência do indivíduo (ver: Storti, 1994 e 2001; Trompenaars e Hampden Turner, 1997; Dresser, 2005). Para os autores que preferem esta abordagem essencialista, parece inconcebível que um comportamento não-ocidental possa derivar de algo que não dos simples ditames da tradição e da cultura, respeitados sem dissonância ou lugar para a acção de indivíduos autónomos.

Quando se destacam as diferenças inter-grupais em vez das diferenças intra-grupais e inter-individuais, a economia, a educação, a formação e a comunicação em geral tornam-se estritamente culturalizadas. No entanto, há que reconhecer que entre a pura recusa da dimensão cultural e o foco excessivo na cultura como factor determinante do comportamento, a margem é estreita. Mas qualquer ênfase exagerado nas características ‘diferentes’ dos ‘outros’ conduz ao exotismo, assim como ao vazio comunicacional, e realça, conscientemente ou não, o estereótipo e o preconceito, porque todo o trabalho focado no ‘outro’ é político e exprime relações de poder. Quando um indivíduo – que raramente é o protótipo de um grupo – não se enquadra no modelo esperado (pré-concebido), levantam-se sérias dificuldades, porque na realidade as pessoas não podem ser compreendidas fora do processo de comunicação e interacção. Questionar a nossa própria identidade em relação aos outros é parte integrante dos estudos interculturais, já que o trabalho de análise e de aquisição de conhecimento se aplica aos outros tanto quanto a nós próprios (Abdallah-Pretceille, 2006: 476-478).

A presente formulação de interculturalidade enfatiza, sem qualquer dúvida, a comunicação, pois “*an intercultural approach aims to facilitate dialogue, exchange and reciprocal understanding between people of different backgrounds*” (Wood, Landry e Bloomfield, 2006: 9). Tal como os autores sustentam, o multiculturalismo foi fundado sob a crença na tolerância entre culturas, mas nem sempre é verdade que os espaços multiculturais sejam espaços abertos. A interculturalidade, por outro

lado, implica abertura – enquanto lógica espacial de contacto e dinamismo – e, embora a abertura por si só não seja garantia de interculturalidade, ela estabelece as bases para o seu desenvolvimento (Wood, Landry e Bloomfield, 2006: 7). E aqui, mais uma vez, as noções de diálogo e comunicação são fundamentais. Por um lado, os encontros interculturais promovem o entendimento mútuo, permitem a transferência de conhecimentos, expandem horizontes e encorajam uma mente aberta face à diferença. Por outro lado, podem gerar espaços culturais onde estilos de vida e visões do mundo antagónicas chocam entre si. Mas, no geral, estes encontros proporcionam a oportunidade de investigar questões de identidade, discurso e representação que foram durante demasiado tempo mascaradas pelas noções do politicamente correcto, da mera tolerância e do multiculturalismo (Marques, Biscaia e Bastos, 2012: 10).

Se a identidade é moldada pela representação e, às vezes, por uma representação equivocada, então os indivíduos e os grupos podem sofrer danos muito reais se a sociedade deles espelhar uma imagem estática ou desprezível. A falta de reconhecimento ou o mau reconhecimento podem ser uma forma de opressão, aprisionando grupos e indivíduos num modo de existência adulterado, impreciso e incompleto (Taylor, 1994). Isto comprova o quão centrais o diálogo e a comunicação são para a diversidade cultural e para o pluralismo social, precisamente porque desafiam as pessoas a comparar e avaliar os pontos fortes e fracos das suas próprias culturas e modos de vida. A distinção heurística entre alteridade externa e interna tem de ser flexível, na medida em que as duas categorias podem coexistir como recipientes de políticas interculturais. Esta visão da interculturalidade como elemento facilitador de um intercâmbio cultural recíproco e dinâmico centra-se na tarefa de desenvolver sociedades coesas através da transformação de noções de identidade singular em noções de identidades múltiplas. Baseada numa profunda partilha de diferenças ao nível da cultura e da experiência, a interculturalidade encoraja a formação de interdependências, que estruturam identidades que vão muito para além das nacionalidades ou das etnicidades simplificadas (Booth, 2003: 432).

Uma declaração que assinala o relevo actualmente dado à interculturalidade pode ser encontrada no sétimo dos “Princípios Básicos Comuns para a política de integração dos imigrantes” da União Europeia

(European Commission, 2004), que defende que a interacção frequente entre imigrantes e cidadãos dos estados-membros é fundamental, sublinhando a importância dos fóruns comunitários, do diálogo e da informação sobre os imigrantes e as suas culturas. O ponto-chave aqui é o oposto de uma mera celebração da diversidade de culturas enquanto folclore ou versão étnica do multiculturalismo clássico. O que está aqui envolvido é o incentivo positivo aos encontros efectivos entre diferentes grupos e à criação de diálogo e actividades conjuntas. Claro que isto não significa que o diálogo intercultural não tenha feito parte da filosofia e da prática multicultural. Mas torna-se evidente que a ideia de multiculturalismo sucumbiu com facilidade a uma interpretação de culturas ‘étnicas’, com fronteiras rigidamente definidas e componentes essenciais estáticos, sem divergência interna. Por outras palavras, o multiculturalismo orientou-se para o essencialismo, ainda que tácita ou implicitamente, como no caso dos supracitados ‘manuais de comunicação intercultural’. O culturalismo radical, no contexto da comunicação intercultural, pode conduzir à recusa de ver o nosso próprio comportamento como sendo também ele culturalmente contextualizado. Uma explicação possível será o facto de os objectivos epistemológicos e políticos nunca poderem realmente coincidir: enquanto a investigação analisa as experiências sociais na sua complexidade, a política espera descrições simplificadas e redutoras, capazes de produzir manuais do utilizador, mapas e ferramentas de gestão de encontros entre culturas, que dêem a ilusão de que a ‘alteridade’ pode ser disciplinada (Dervin, Gajardo e Lavanchy, 2011: 18).

A interculturalidade procura pôr em causa esta tendência essencialista – que, por si só, não consegue prevenir completamente –, construindo a percepção da ligação, interacção e cruzamento de crenças, práticas e modos de vida de grupos diferentes (mas não isolados), que são parte de culturas em constante movimento, devido a uma miríade de mudanças resultantes de factores tecnológicos, económicos, políticos e sociais. A interculturalidade também evita a tendência que o multiculturalismo inadvertidamente criou para o preconceito de que todas as culturas não-ocidentais partilham pouco dos ideais ocidentais, numa ordem mundial ainda definida pelo chamado ‘choque de civilizações’. Por outro lado, no âmago de qualquer forma de interculturalidade está o claro reconhecimento

## ESTUDOS INTERCULTURAIS

## INTERCULTURAL STUDIES

da interligação cultural, histórica e contemporânea, à escala global, assim como dos valores partilhados que se desenvolveram ao longo do tempo, em espaços geoculturais diferentes.

A par da superfície aparentemente neutra do multiculturalismo, há um discurso político que realça exageradamente, e pode até produzir, as diferenças entre grupos, enquanto reproduz, justifica e encobre a opressão e a desigualdade. O multiculturalismo convencional, na sua essência, normaliza a ideia de que existem diferentes categorias de seres humanos, “*essentialized, primordial, and fixed. Furthermore, multiculturalism posits that it is natural to ‘stick with your own kind’*” (Kromidas, 2011: 73). No seu estimulante trabalho sobre multiculturalismo, essencialismo e cosmopolitismo crítico em escolas primárias de Nova Iorque, Maria Kromidas descreve um novo multiculturalismo comodificado e rotinizado que tem sido hegemonicamente incorporado como o perfeito parceiro ideológico para o capitalismo global, muito longe de qualquer noção de justiça social. Baseando-se profundamente nos trabalhos de Abdallah-Pretceille, Kromidas também contrasta um multiculturalismo que depende de uma concepção de cultura reificada e estática com uma interculturalidade que desconstrói essa entidade homogénea, buscando antes uma multiplicidade complexa e dinâmica. O primeiro foca-se em tipologias e categorizações, enquanto o segundo dá relevo a mutações, fusões e relações. O multiculturalismo é obcecado com o ‘outro’ e com o que é necessário saber sobre ele/ela, enquanto a interculturalidade se foca no próprio, questionando a nossa identidade em relação aos demais. O objectivo final do primeiro é uma tolerância cautelosa, enquanto o do segundo é a convivialidade, i.e., e de novo, a comunicação. As mesmas fronteiras que encapsulam a taxonomia estática do multiculturalismo tornam-se no objecto de crítica da interculturalidade (Kromidas, 2011: 75). Para Abdallah-Pretceille, a interculturalidade implica a deslocação da análise em termos de estruturas e estados para uma análise de situações, processos e fenómenos culturais complexos, inconstantes e arbitrários, tais como a aculturação, a assimilação, a resistência, a identidade ou o hibridismo. Em resumo, cultura em acção, em vez de cultura como objecto: é esse o objectivo da investigação intercultural (Abdallah-Pretceille, 2006: 479-481).

Para que se possa afirmar a interligação de todos os seres humanos e a sua complementaridade mútua, é essencial praticar uma nova ontologia que seja livre de dualismos herdados, tornando-os antes dinâmicos, que transcenda opostos e a sua subordinação implícita, que busque aquilo que é estranho no que é familiar e vice-versa. Esta epistemologia relacional e até dialéctica é crucial para um estudo da interculturalidade que vá além de uma multiplicidade cultural sem significado (Penas Ibáñez e López Saenz, 2006: 14-15). Usamos aqui o termo ‘dialéctica’ porque, ainda que o conflito faça necessariamente parte do processo intercultural – tanto na prática social como na investigação académica –, dele emergirá, espera-se, uma síntese. A perspectiva intercultural de Penas Ibáñez e López Saenz considera que as culturas são identidades dinâmicas construídas pela abertura à diferença de diversas formas. Assim, a interculturalidade e a capacidade para o diálogo entre culturas não constituem uma mera aceitação passiva do factor multicultural, nem a utopia da harmonização completa, mas antes um componente essencial de todas as culturas que aspiram a assumir-se como tal. Este tipo de diálogo acontece entre indivíduos que falam diferentes línguas e para os quais as palavras e os objectos têm significados diversos. Contudo, isto não se traduz nem numa nova Torre de Babel nem em caos social, porque existe uma tentativa de comunicação e algo que é de facto partilhado, e que é exactamente aquilo que permite a tomada de consciência das diferenças e a abertura em relação a elas. Quando as diferenças são postas de parte e consideradas como não-existentes, o resultado é um entendimento insuficiente de nós próprios e dos outros. É por isso que é necessário compreender o desafio comunicativo apresentado pela quantidade ilimitada de discursos e textos existentes dentro do campo dos estudos interculturais (Penas Ibáñez e López Saenz, 2006: 15).

Embora a identidade e a diferença não sejam exclusivamente discursivas, elas estão contidas no discurso. Ambas estão englobadas no largo espectro da interacção, e um dos meios mais importantes de interacção humana é a comunicação numa língua natural. É por esta razão que a língua (ou antes, o reconhecimento da diversidade de linguagens que podem ser usadas para exprimir significados comunicativos) se torna um factor fundamental quando se fala de interculturalidade. Compreender o outro e aquilo que ele diz requer uma coincidência

de horizontes culturais, a par do reconhecimento da diversidade linguística. Por outro lado, a diversidade linguística está também presente na esfera de uma língua nacional através de diferenças intralinguísticas de carácter social, ideológico e estilístico, assim como através de variações de dialecto e registo. O valor simbólico associado a diferentes línguas ou a variantes de uma língua comum tem de ser interpretado conjuntamente com outros significados partilhados na interacção social, com o objectivo de atingir um entendimento intercultural adequado, porque os signos são polissémicos e o seu significado só pode ser obtido através de uma análise contextualizada, em vez do mero recurso ao dicionário.

A diversidade social e linguística dentro de uma cultura é uma imensa fonte de riqueza que contribui para a diversidade resultante da existência de uma pluralidade de culturas no mundo. A competência comunicativa dos utilizadores de uma língua desenvolve-se tanto ao nível intracultural como intercultural. Por outras palavras, os falantes precisam de estar cientes da variedade de registos e da pluralidade de textos e de discursos que existem numa cultura, quer sua quer ‘outra’, seguindo o princípio da auto e hetero-análise característico dos estudos interculturais. A riqueza dos mundos descobertos através da diversidade linguística e dos significados comunicáveis é tal que cada tradução será sempre uma tarefa imperfeita. Assim, e como pré-requisito para o diálogo intercultural, há que reconhecer as diferentes linguagens utilizadas pelos actores sociais e as suas “dimensões ocultas” (Hall, 1992), mesmo que só consigamos fazê-lo através da tradução. Na moderna Babel da comunicação global, os estudos de tradução assumiram uma posição de destaque e tornaram-se uma área-chave para a compreensão de fenómenos culturais, literários e linguísticos, tanto contemporâneos como passados. Os estudos de tradução constituem um entrecruzamento de disciplinas que esbate as distinções profundamente enraizadas entre estudos literários e estudos culturais, hermenêutica e ciências da linguagem, filosofia e sociologia, porque o processo de tradução vai muito para além do domínio das línguas. Os tradutores competentes são capazes de compreender a relação íntima entre língua, cultura, arte, convenções e discurso, num processo constante de resolução de problemas e antecipação, adaptação e consciencialização.

A diversidade é agora não só mais visível do que nunca, mas também mais comunicável. Isto tornou-se

gradualmente óbvio com a emergência do inglês como *lingua franca* num mundo globalizado e com a crescente necessidade de aptidões tradutivas tanto de indivíduos como de instituições. Quando não existem fórmulas fixas que governem em abstracto a prática da tradução, é a própria tradução que deve encontrar soluções específicas para cada tipo de texto. O estudo e a análise crítica da tradução já não se centram no texto traduzido enquanto produto, mas antes no processo da tradução, i.e., na descrição dos mecanismos de tomada de decisão e nas suas respostas às questões levantadas pelo texto fonte. Por conseguinte, o trabalho do tradutor adquire novas dimensões: por um lado, o tradutor estabelece relações que tornam o conhecimento mais acessível e aproximam pessoas e culturas; por outro lado, ela/ele interfere directamente na produção literária da sua própria cultura, na medida em que para ela transporta formas e ideias estéticas que serão incluídas na respectiva tradição literária. É isto que André Lefevere realça em “Translation. Its Genealogy in the West” quando diz que “*together with historiography, anthologizing and criticism it [a tradução] prepares works for inclusion in the canon of world literature. It introduces innovations into a literature. It is the main medium through which one literature influences another*” (1990: 27). Por outras palavras, a tradução é outra via para o estudo da interculturalidade; é uma disciplina crucial dentro do vasto âmbito dos estudos interculturais.

A condição do mundo contemporâneo – no qual a multiplicidade social e cultural do ser humano se tornou explícita e visível tanto nas ruas como através dos média – torna o fenómeno da diversidade ubíquo e necessariamente aberto à análise discursiva, etnográfica, antropológica, histórica e semiótica, entre muitas outras abordagens possíveis. A revolução nas tecnologias da comunicação possibilita a qualquer pessoa ser vista, ouvida e lida em qualquer lugar do mundo. A interacção face a face pode actualmente ser removida do aqui e do agora, uma vez que sujeitos e objectos das mais remotas áreas do globo podem já ser acedidos, física ou virtualmente, enquanto produtos do turismo, das transacções, das migrações, da globalização e dos média. A diversidade é uma realidade adquirida e pode ser percebida pela presença da diferença no mais simples contexto cultural do quotidiano. Se a interacção de diferenças assegura a diversidade, é também na base da diferença que a identidade está ancorada: por outras palavras, mais do que uma ameaça

## ESTUDOS INTERCULTURAIS

## INTERCULTURAL STUDIES

à identidade, a diversidade é a sua demonstração (Penas Ibáñez e López Saenz, 2006: 21).

Como consequência de tal diversidade, os trânsitos interculturais precisam de um mapa delineado por disciplinas que raramente são tomadas em conta numa abordagem conservadora à noção de ‘cultura’. De igual modo, como consequência da inter-relação entre o fenómeno global e as suas dimensões locais, na híbrida sociedade contemporânea, uma comunicação eficaz requer indivíduos capazes de lidar com a diferença, de aceitar e tolerar aqueles que não partilham a mesma língua, história ou cultura. Duas das aptidões-chave para a inovação e a inclusão são a interdisciplinaridade e a criatividade. A criatividade é aqui entendida como liberdade de espírito, ausência de preconceito e competência comunicativa, capaz de transpor culturas e disciplinas, de forma a gerar uma intervenção produtiva tanto na sociedade como na ciência. As abordagens interdisciplinares e criativas ao fenómeno intercultural seleccionam frequentemente áreas de estudo inesperadas, com as suas próprias metodologias, às quais iremos agora dar realce.

A resistência cultural às imposições da globalização é característica da forma como as comunidades locais preservam e transmitem as suas tradições orais e mitos fundadores. O simbolismo cultural, a ética e a estética das narrativas que circulam na comunidade podem funcionar como ferramentas educativas, particularmente na transmissão de preceitos de coesão social. No período pós-colonial – mas em alguns casos ainda sob o domínio colonial – autores e tradutores trabalharam para descolonizar as literaturas locais, procurando torná-las independentes das literaturas dominantes, num longo processo ainda em curso. Tais manifestações da memória como parte da identidade, tanto individual como colectiva, são também um factor-chave para o sentido essencial de continuidade, coerência e (re)construção das comunidades. A principal relevância das narrativas orais, escritas, visuais ou multimodais para os estudos interculturais não será tanto a sua credibilidade como documentos no sentido positivista, mas antes o facto de nos permitirem analisar criticamente os discursos que guiam a lógica da identidade e as práticas que movem (e são movidas por) representações actuais e retrospectivas da realidade.

A transformação do discurso do multiculturalismo num discurso intercultural reforça princípios que dão

ênfase à interligação histórica das culturas. As sociedades nunca foram estáticas ao longo da história, já que sempre se adaptaram e mudaram de acordo com os estímulos recebidos de outras culturas. A principal diferença é que, nos dias de hoje, as trocas e contactos culturais ocorrem de uma forma muito mais rápida e globalizada. Quando Antonio Perotti escreve “*the intercultural approach to the teaching of History is critical for the understanding of cultural diversity in European societies*” (Perotti, 2003: 58), ele está a fazer uma afirmação com implicações historiográficas, uma vez que a compreensão intercultural implica necessariamente uma procura por expressões sincréticas, que nos permitam chegar a uma história verdadeiramente universal, composta por todos os grupos em comunicação. Deste modo, a centralidade do diálogo para uma nova ética do intercultural requer não só o respeito por outras culturas, mas também a compreensão do quanto elas têm já em comum, do quanto interagiram ao longo do tempo, e de como essas semelhanças constituem uma base para o desenvolvimento de novos pontos de vista partilhados.

Tomando como um caso paradigmático a história da expansão portuguesa, torna-se claro que, mesmo num sistema de domínio cultural, a interacção global propiciada pela descompartimentalização do mundo fez-se de influências recíprocas. Os europeus deixaram a sua marca no mundo, mas, ao mesmo tempo que interagiam com povos distantes, sofreram também eles alterações culturais significativas. A cultura ocidental contemporânea resulta ela própria da hibridização, num intercâmbio que não pode ser reduzido ao mero conflito (Costa e Lacerda, 2007: 9). As consequências da expansão portuguesa fizeram-se sentir não apenas através do império mas também na metrópole, devido ao modo como os povos colonizados, os seus objectos, hábitos e crenças, se inseriram na sociedade portuguesa, deixando traços indeléveis em várias áreas, desde as artes visuais à música, da poesia aos mitos, da culinária aos instrumentos de navegação, da filosofia às ciências naturais. Embora os crimes da história colonial sejam evidentes, será mesmo assim relevante questionar – ainda que cuidadosa e criticamente – o processo de expansão europeia enquanto veículo de criação de sincretismos, com contribuições de múltiplas fontes, abrangendo similaridades e diferenças, onde as fusões aconteceram juntamente com a segregação (Costa e Lacerda, 2007: 21). E aqui estamos, de novo, a falar de dialéctica e síntese.

Resulta daqui que o mundo colonial e pós-colonial é um espaço de trânsito constante, uma permanente zona de contacto, para citar Boaventura Sousa Santos, uma fronteira global onde práticas e epistemologias periféricas são as primeiras a ser notadas, embora raramente compreendidas. Os encontros e comunicações interculturais trazem para a zona de contacto os aspectos que cada cultura considera mais centrais ou relevantes (Santos, 2006: 121). Identidade, território e discurso interseccionam-se e influenciam-se mutuamente e, por sequência, os diferentes territórios, tal como são experienciados ou representados através de múltiplos textos e narrativas, são compreendidos das mais diversas formas. Como afirma Michel de Certeau, os territórios são activados através das práticas retóricas daqueles que neles viajam, e as opções discursivas e semióticas de cada indivíduo privilegiam, transformam ou omitem elementos espaciais, de modo a que estes signifiquem algo, algo diferente, ou simplesmente coisa nenhuma (1988: 196-198).

Qualquer narrativa envolve invariavelmente uma interpretação, já que seleccionar de todo um conjunto de experiências quais os eventos e personagens merecedores de relevo é, na verdade, um acto de interpretação por si só. Por isso, as narrativas raramente são meras imagens especulares da realidade experimentada; elas são antes mediadas ideologicamente pelas práticas, personagens e eventos que cada território permite. Mas quando o território espacial e temporal é ainda na sua maioria desconhecido, quando é um espaço instável em constante movimento, com fronteiras culturais incertas, quando não existem mediadores ideológicos prévios, tudo tem de ser reorganizado, representado, traduzido para um código inteligível. Por essa razão, nas zonas de contacto intercultural, cada prática cultural decide quais os aspectos que devem ser seleccionados para tradução. Em cada cultura existem elementos que são considerados intraduzíveis noutras culturas, ou demasiado vitais para serem expostos aos perigos e às dúvidas de uma zona de contacto. A questão daquilo que deve ou não ser traduzido não se limita aos critérios de selecção que cada grupo decide adoptar na zona de contacto. Além da selectividade activa, existe algo a que podemos chamar de selectividade passiva, que consiste em tudo aquilo que se tornou impronunciável numa dada cultura, devido a uma longa e severa opressão. São silêncios enraizados, ausências que não podem ser preenchidas mas que dão forma a práticas e princípios

intrínsecos a uma identidade cultural (Santos, 2006: 121), tal como a escravatura, o racismo, a intolerância religiosa, a opressão colonial ou a subjugação das mulheres, para enumerar apenas alguns.

*... no âmago de qualquer forma de interculturalidade está o claro reconhecimento da interligação cultural, histórica e contemporânea, à escala global, assim como dos valores partilhados que se desenvolveram ao longo do tempo, em espaços geoculturais diferentes.*

Tomando novamente como exemplo o espaço colonial português, este tem sido frequentemente representado como mero adjuvante ou antagonista na narrativa dominante da demanda pela conversão religiosa, pelo poder, riqueza e promoção social. As zonas de contacto assim criadas nunca são verdadeiramente híbridas, já que tudo o que não cabe nesta grande narrativa tem muito pouco significado para os actores em cena. Processos semelhantes de silenciamento e produção da não-existência – como o silenciamento das mulheres, minorias, escravos, retornados, colonizados e grupos oprimidos em geral – contribuíram para a construção e reforço de assimetrias profundas entre culturas, indivíduos, sociedades e géneros, características do colonialismo e do patriarcado. Porque, e citando novamente Boaventura de Sousa Santos, “as culturas só são monolíticas quando vistas de fora ou de longe. Quando vistas de dentro ou de perto é fácil ver que são constituídas por várias e por vezes conflituais versões da mesma cultura” (2006: 121). De facto, “*one does not even have to cross one’s national borders to experience cultural complexity. If we, as we must, go beyond a traditional approach to culture that narrowly associates cultural identity with national identity, then we easily realize that human communities*

## ESTUDOS INTERCULTURAIS

*are not monocultural cocoons but rather multicultural mosaics*” (Kumaravadivelu, 2007: 5). Mais do que nunca, os estudos interculturais devem ser praticados tanto ‘em casa’ como em território estrangeiro, já que o seu âmbito pode englobar tanto as relações entre culturas ocidentais e orientais distantes, como entre culturas marginais e dominantes, jovens e adultas, de elite e de massas, eruditas e populares, todas dentro da mesma sociedade.

Como consequência, há narrativas que estão a emergir gradualmente de silêncios milenares, narrativas que estiveram ausentes da história, para adaptar uma vez mais os conceitos desenvolvidos por Boaventura de Sousa Santos (2008: 11-43; 2006: 87-125). As narrativas emergentes dão voz a grupos subalternos, a todos esses ‘outros’ que a história está lentamente a reconhecer. Mas as narrativas da ausência devem também ser ouvidas, já que, além das vozes emergentes, ou talvez através (e por causa) delas, torna-se possível aceder às narrativas de outro modo silenciadas das vidas privadas, das experiências pessoais, dos pensamentos íntimos, das experiências diárias vividas nas margens ou sob o jugo das estruturas sociais dominantes. Estas narrativas geram uma fonte de informação vital que complementa a história oficial e escapa ao cânone das grandes narrativas, com o seu discurso subjacente de poder. É então possível entender a infinita diversidade da experiência humana, bem como o risco que ela enfrenta – devido aos limites e exclusões impostos por áreas de conhecimento rígidas e isoladas – de desperdiçar experiências fundamentais, i.e., de ver como não-existentes, ou impossíveis, experiências culturais que estão, de facto, disponíveis (as ‘ausentes’) ou que são possíveis (as ‘emergentes’) (Santos, 2008: 33). Aqui podemos recordar o conceito de “limiar”, próximo da noção de ‘fronteira’ ou ‘limite’. Mas enquanto as fronteiras implicam barreiras óbvias a ser desafiadas, os limiares emergem como subtis construções intelectuais que raramente fazem parte da rotina académica institucional. Os limiares implicam acesso, mais do que linhas divisoras, e contribuem para que o território académico seja mais colaborativo e intelectualmente produtivo, através de novos processos de identificação e interacção (Davcheva, Byram e Fay, 2011: 144).

No entanto, quando privada de uma análise crítica cuidadosa, a diversidade de práticas, conhecimentos e experiências que resulta dessas narrativas pode gerar uma pluralidade difusa de discursos e identidades

herméticos, desprovida de qualquer interacção real. Uma vez mais, a tradução intercultural deve estimular a comunicação, gerar inteligibilidades recíprocas entre diferentes visões do mundo, encontrar pontos convergentes e divergentes, e partilhar conceitos e epistemologias alternativos, de forma a que culturas distantes (tanto no espaço como no tempo) possam compreender-se umas às outras. Porém, há conceitos culturais que não podem ser traduzidos, exemplos de incomunicabilidade e silêncios na comunicação que prevalecerão e que são também parte fundamental da tradução em geral e da tradução intercultural em particular, porque o silêncio é simultaneamente construção e protecção da identidade.

É agora evidente que a tradução fomenta inteligibilidades mútuas entre as visões do mundo disponíveis e possíveis, reveladas por narrativas da ausência e da emergência. Devido a esta multiplicidade inerente de vozes simultâneas, o processo de tradução intercultural não considera qualquer grupo de experiências nem como uma totalidade exclusiva, nem como uma parte homogénea, mas antes como um espaço virtual de constante transmissão e recepção de informação, com uma existência que vai muito para além dessas totalidades e partes. A tradução intercultural permite-nos ver o subalterno tanto dentro como fora da relação de subalternidade. Quando as narrativas da ausência e das emergência se tornam amplamente conhecidas, a quantidade e a diversidade de experiências disponíveis aumenta drasticamente, porque o trabalho de tradução cria transparência, coerência e articulação, num mundo que fica assim enriquecido com essa multiplicidade e heterogeneidade (Santos, 2006: 114, 119).

De novo, a ênfase deste conceito de interculturalidade reside na comunicação. A metodologia que defendemos deriva deste foco nos indivíduos em movimento e em comunicação, um foco também sustentado em sistemas semióticos, motivações inconscientes e significados atribuídos às acções. A comunicação ocorre através de discursos múltiplos, em sobreposição, e até em conflito. Assim, o modelo de comunicação subjacente ao conceito de interculturalidade aqui utilizado é um palimpsesto, uma intertextualidade constante com outros discursos e textos do passado e do presente que irão, por sua vez, ser usados em discursos e textos futuros, em permanente tradução e diálogo entre culturas. O

hibridismo da identidade de cada indivíduo tem uma história através do espaço e do tempo e, ainda que a linha espaço-temporal possa, por vezes, desgastar-se, os episódios que são guardados na memória – ela própria uma construção – são o pano de fundo do presente e do futuro, i.e., do processo contínuo de construção da identidade (Marques, Biscaia e Bastos, 2012: 16).

A interculturalidade é um processo coeso de produção cultural e não um mero encontro de características culturais inerentes. Não coloca em destaque regras, estruturas ou explicações, mas antes excepções, instabilidades e apropriações (Abdallah-Pretceille, 1985). A interculturalidade centra-se em

processos, consciente de que é impossível esgotar resultados e interpretações. Está profundamente envolvida na realidade do dia-a-dia, altera linhas limítrofes, negocia concepções e explora dinâmicas de comunicação transformativas. Como se torna evidente, aqueles que estiverem dispostos a juntar-se ao diálogo intercultural devem seguir novos caminhos para percorrer velhos desafios. Esta experiência intercultural renovada implica uma força dinâmica entre culturas e disciplinas, e esta é a razão pela qual devemos questionar e reposicionar as motivações, discursos, definições, estratégias e regras da interacção cultural, no seu movimento perene. **RC**

## BIBLIOGRAFIA

- Abdallah-Pretceille, Martine. 1985. *Vers une Pédagogie Interculturelle*. Paris: PUF.
- . 2006. “Interculturalism as a Paradigm for Thinking about Diversity”. *Intercultural Education*, 17:5 (December 2006), pp. 475-483.
- Bassnett, Susan; Lefevere, André. 1998. *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. 1994. Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Booth, T. 2003. “Book review of: Interculturalism, Education and Inclusion”. *British Journal of Educational Studies*, 51:4 (2003), pp. 432-433.
- Bruner, Edward M. 1996. “Tourism in the Balinese Borderzone”. In *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*, eds. Smadar Lavie; Ted Swedenburg. Durham: Duke University Press.
- Butler, Judith. 1996. “Universality in Culture”. In *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotisms*, ed. Joshua Cohen. Boston: Beacon Press.
- ; Laclau, Ernesto; Zizek, Slavoj. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Londres/Nova Iorque: Verso.
- Cerqueira, Carina. 2013. “O ‘Português’ na anedota brasileira: O outro somos nós – uma análise intercultural”. In *Entre Margens e Centros: Textos e Práticas das Novas Interculturais*, ed. Clara Sarmiento. Porto: Edições Afrontamento.
- Certeau, Michel de. 1988 [1984]. *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- Costa, João Paulo Oliveira; Lacerda, Teresa. 2007. *A Interculturalidade e Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME).
- Davcheva, Leah; Byram, Michael; Fay, Richard. 2011. “Zones of Interculturality in Postgraduate Doctorate Supervision”. In *Politics of Interculturality*, ed. Fred Dervin; Anahy Gajardo; Anne Lavanchy. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Dervin, Fred; Gajardo, Anahy; Lavanchy, Anne (eds.). *Politics of Interculturality*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Dresser, Norine. 2005. *Multicultural Manners: Essential Rules of Etiquette for the 21<sup>st</sup> Century*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- European Commission. 2004. “Common Basic Principles for Immigrant Integration Policy in the EU”. In *European Website on Integration*, [http://ec.europa.eu/ewsi/en/EU\\_actions\\_integration.cfm](http://ec.europa.eu/ewsi/en/EU_actions_integration.cfm), (acedido pela última vez 08/09/2013).
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, trad. Quintin Hoare. Londres: Lawrence and Wishart.
- Hall, Edward T. 1992 [1966]. *The Hidden Dimension*. Gloucester, MA: Peter Smith.
- Hall, Stuart. 1994. “Cultural Identity and Diaspora”. In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, ed. Patrick Williams; Laura Chrisman. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Kromidas, Maria. 2011. “Troubling Tolerance and Essentialism: The Critical Cosmopolitanism of New York City Schoolchildren”. In *Politics of Interculturality*, ed. Fred Dervin; Anahy Gajardo; Anne Lavanchy.
- Kumaravadiveli, B. 2007. *Cultural Globalization and Language Education*. New Haven: Yale University Press.
- Lefevere, André. 1990. “Translation. Its Genealogy in the West”. In *Translation, History & Culture*, ed. Susan Bassnett; André Lefevere. Londres: Pinter.
- Marques, Lénia; Bisciais, Sofia Pimentel; Bastos, Glória (eds.). 2012. *Intercultural Crossings: Conflict, Memory and Identity*. Bruxelas: Peter Lang.

- Mbembe, Achille. 1992. "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony". *Public Culture*, 4: 2 (1992).
- Meer, Nasar; Modood, Tariq. 2012. "How Does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?". *Journal of Intercultural Studies*, 33: 2 (2012), pp. 175-196.
- Meunier, Olivier. 2008a. "Éléments de comparaison des approches interculturelles et pluriculturelles en éducation en Amérique du Nord et en Europe". *La Recherche en Éducation*, 1 (2008), pp. 3-39.
- . 2008b. "Les approches interculturelles dans le système scolaire français: vers une ouverture de la forme scolaire à la pluralité culturelle?". *Socio-Logos*, 3, online (2008). URL: <http://socio-logos.revues.org/document1962.html>.
- . 2009. "Approche méthodologique de l'intercultural en éducation". *Penser l'Éducation*, 26 (nov.-déc. 2009).
- Penas Ibáñez, Beatriz; López Saenz, M. del Carmen (eds.). 2006. *Interculturalism: Between Identity and Diversity*. Berna: Peter Lang.
- Perotti, António. 2003. *Apologia do Intercultural*. Lisboa: Entreculturas.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *A Gramática do Tempo: Para Uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.
- . 2008. "A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80 (2008).
- Sarmento, Clara (ed.). 2010. *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- Simon, Sherry. *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1996.
- Stewart, Kathleen. 1996. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an "Other" America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Storti, Craig. 1994. *Cross-Cultural Dialogues: 74 Brief Encounters with Cultural Difference*. Boston: Intercultural Press.
- . 2007 [2001]. *The Art of Crossing Cultures*. Boston: Intercultural Press.
- Tatlor, Charles. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Trompenaars, Fons; Hampden Turner, Charles. 1997. *Riding the Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business*. Londres: Nicholas Brealey Publishing.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Werbner, Pnina; Modood, Tariq. 1999. *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres: Zed Books.
- Wood, P.; Landry, C.; Bloomfield, J. 2006. *Cultural Diversity in Britain: A Toolkit for Cross-cultural Co-operation*. York: Joseph Rowntree Foundation.

## Pega Azul Uma Ave a Oriente e a Ocidente

RUI ROCHA\*



Tenho a certeza de que o Todo Poderoso ama as aves,  
de contrário não lhes haveria dado asas, como aos anjos.

Axel Munthe, *O Livro de San Michel*

### AS AVES NA HISTÓRIA CULTURAL DOS POVOS

No conjunto dos seres vivos que constituem a fauna do nosso planeta, as aves são, seguramente, de entre todos, os que mais têm merecido um destaque especial na história cultural, religiosa e estética dos povos.

Na verdade, o imenso fascínio que as aves têm exercido sobre os seres humanos resulta da singularidade das suas características e atributos, que as distinguem dos outros animais: o mistério do voo e das suas migrações; o esplendor das asas e da coloração das suas penas; o encanto melódico e variado dos seus trinos.

Porém, a maravilhosa, única e exclusiva capacidade de unir a terra e o céu, por virtude de notáveis características anatómicas (as asas, as penas, a configuração do corpo) e fisiológicas (o sistema respiratório, a estrutura óssea, o metabolismo) tem-lhes

conferido, desde sempre, através das tradições religiosas ou populares de diferentes povos e culturas, o respeitável estatuto de mensageiras dos deuses, senão mesmo de personificação corpórea dos próprios.

Nestas tradições religiosas ou populares as aves assumem, muitas vezes, a figura de seres mitológicos como Garuda, o rei das aves que, de acordo com a mitologia hindu, transporta o Deus Vishnu; o Deus Make-Make, na ilha da Páscoa, criador do mundo, representado por um Homem-Ave com um ovo na mão; a Ave-Trovão, entidade criadora do trovão e da luz e habitualmente esculpida no topo dos totens dos clãs de diversas tribos de Índios da América do Norte, como divindade protectora; o deus da guerra Ku, o deus mais importante dos chefes tribais da ilha de Havai, representado por uma cabeça de homem com uma volumosa crista de penas, etc.

Contudo, noutras tradições religiosas as aves estão claramente identificadas com espécies da avifauna que hoje conhecemos. Na tradição egípcia, por exemplo, Thoth, o Deus do Ensino, da Linguagem, da Escrita e da Magia, bem como das Ciências, ou seja, o Medidor do Tempo, é representado com forma humana e com cabeça de íbis; Horus, um dos deuses mais importantes do Egipto antigo, o Deus dos Céus e protector dos faraós, é representado com corpo de homem e cabeça de falcão ou simplesmente como falcão; Nekhebet, a

\* Com formação académica nas áreas da sociologia, antropologia e educação e interculturalidade é, desde 2012, director do Departamento de Língua Portuguesa e Cultura dos Países de Língua Portuguesa da Universidade da Cidade de Macau. Tem trabalhos publicados nas áreas da sociologia da linguagem, das relações interculturais e da história e cultura da China e do Japão.

*With academic background in sociology, anthropology and intercultural education is, since 2012, director of the Department of Portuguese Language and Culture of Portuguese Speaking Countries at the City University of Macau. He has published works in the areas of sociology of language, intercultural relations and the history and culture of China and Japan.*