
BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
e Centro de Estudos Sociais

Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira (*)

11

Neste trabalho, procedo a uma análise das identidades de raiz sexual, étnica e cultural, à luz do processo histórico que as pretendeu suprimir — aliás sem êxito, como agora se verifica. A propósito, refiro as constatações romântica e marxista do

reducionismo operado pela modernidade na sua versão hegemónica. Preocupo-me, em especial, com a questão da identidade da cultura portuguesa, e proponho uma hipótese de trabalho sobre a sua caracterização.

Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso.

Introdução

Sabemos também que as identificações, além de plurais, são dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções. Quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemónicas mas, ao fazê-lo, coloca-se na posição de outro e, simultaneamente, numa situação de

* Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no 2º Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em São Paulo de 4 a 7 de Agosto de 1992. Agradeço a Maria Irene Ramalho a ajuda que me deu na preparação do texto para publicação.

carência e por isso de subordinação. Os artistas europeus raramente tiveram de perguntar pela sua identidade, mas os artistas africanos e latino-americanos, a trabalhar na Europa vindos de países que, para a Europa, não eram mais que fornecedores de matérias primas, foram forçados a suscitar a questão da identidade. A questão da identidade é assim semi-fictícia e semi-necessária. Para quem a formula, apresenta-se sempre como uma ficção necessária. Se a resposta é obtida, o seu êxito mede-se pela intensidade da consciência de que a questão fôra, desde o início, uma necessidade fictícia. É, pois, crucial conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados.

Sabemos, por último, que a resposta, com êxito, à questão da identidade se traduz sempre numa reinterpretação fundadora que converte o défice de sentido da pergunta no excesso de sentido da resposta. Fá-lo, instaurando um começo radical que combina fulgurantemente o próprio e o alheio, o individual e o colectivo, a tradição e a modernidade. Fulgurações deste tipo podem ser identificadas em criadores culturais e políticos como Lu Xun na China, Tagore na Índia, Mariategui no Peru, Martí em Cuba, Cabral na Guiné-Bissau e Cabo Verde, Fernando Pessoa em Portugal, Oswald de Andrade no Brasil. O caso de Oswald de Andrade é, a este propósito, particularmente significativo. Ao declarar os poemas reunidos na colectânea *Pau-Brasil*, publicada em 1924, como tendo sido escritos "por ocasião da descoberta do Brasil", Andrade propõe-nos um começo radical que, em vez de excluir, devora canibalisticamente o tempo que o precede, seja ele o tempo falsamente primordial do nativismo, ou o tempo falsamente universal do eurocentrismo. Esta voracidade inicial e iniciática funda um novo e mais amplo horizonte de reflexividade, de diversidade e de diálogo donde é possível ver a diferença abissal entre a macumba para turistas e a tolerância racial. Acima de tudo, Oswald de Andrade sabe que a única verdadeira descoberta é a auto-descoberta e que esta implica presentificar o outro e conhecer a posição de poder a partir do qual é possível a apropriação selectiva e transformadora dele (Andrade, 1990). O desenvolvimento da arte moderna europeia, de Gauguin ao fauvismo, ao cubismo, ao expressionismo e ao surrealismo, beneficiou, de modo significativo, da apropriação selectiva de culturas não-europeias, nomeadamente africanas; no entanto, tal apropriação teve lugar a partir de uma posição

de poder totalmente distinta daquela que levou à decoração, em tempos recentes, dos escudos usados nas guerras intergrupais na Guiné-Papua com os logos de cervejas ocidentais.

O que sabemos de novo sobre os processos de identidade e de identificação, não sendo muito, é, contudo, precioso para avaliar as transformações por que está a passar a teoria social em função da quase obsessiva preocupação com a questão da identidade que tem vindo a dominá-la nos últimos tempos e que, tudo leva a crer, continuará a dominá-la na década entrante.

A preocupação com a identidade não é, obviamente, nova. Podemos dizer até que a modernidade nasce dela e com ela. O primeiro nome moderno da identidade é a subjectividade. O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e o indivíduo constituiu a primeira resposta. O humanismo renascentista é a primeira afloração paradigmática da individualidade como subjectividade. Trata-se de um paradigma emergente onde se cruzam tensionalmente múltiplas linhas de construção da subjectividade moderna. Duas dessas tensões merecem um relevo especial. A primeira ocorre entre a subjectividade individual e a subjectividade colectiva. A ideia de um mundo produzido por acção humana postula a necessidade de conceber a *communitas* em que tal produção ocorre. O colapso da *communitas* medieval cria um vazio que vai ser conflituosamente e nunca plenamente preenchido pelo Estado moderno, cuja subjectividade é afirmada por todas as teorias da soberania posteriores ao tratado de Westefália. Esta tensão mantém-se irresolvida até aos nossos dias e tem a sua melhor formulação teórica na dialéctica hegeliana da *Ich-Individualität // Ich-Kollektivität*. A segunda tensão é entre uma concepção concreta e contextual da subjectividade e uma concepção abstracta, sem tempo nem espaços definidos. A primeira concepção está bem simbolizada na obra de Montaigne, Shakespeare, Erasmus e Rabelais. Montaigne é a este respeito particularmente exemplar pelo seu combate à teorização abstracta falsamente universal e pela sua preocupação em centrar a sua escrita sobre si próprio, a única subjectividade de que tinha conhecimento concreto e íntimo. A segunda concepção, teórica, desespacializada e destemporalizada, tem em Descartes o seu representante paradigmático. Curiosamente, no *Discurso do Método*, e sobretudo na intrigante biografia intelectual que nele se narra, há

A descontextualização da identidade na modernidade

indicações preciosas sobre o contexto pessoal, social e político que permitiu a Descartes criar uma filosofia sem contexto (Descartes, 1972).

Estas duas tensões — subjectividade individual/subjectividade colectiva; subjectividade contextual/subjectividade universal — estão na base das duas grandes tradições da teoria social e política da modernidade. Não cabe aqui refazer o viático do seu percurso nos últimos trezentos e cinquenta anos. Referirei apenas as suas encruzilhadas principais. Afirmei noutro lugar que o paradigma da modernidade é um projecto sócio-cultural muito amplo, prenhe de contradições e de potencialidades, que, na sua matriz, aspira a um equilíbrio entre a regulação social e a emancipação social (Santos, 1991). A trajectória social deste paradigma não é linear, mas o que mais profundamente a caracteriza é o processo histórico da progressiva absorção ou colapso da emancipação na regulação e, portanto, da conversão perversa das energias emancipatórias em energias regulatórias, o que em meu entender se deve à crescente promiscuidade entre o projecto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo particularmente evidente a partir de meados do séc. XIX. Para o que aqui nos interessa, cabe referir que o posicionamento específico da teoria política liberal perante as duas tensões acima referidas representa a proposta hegemónica da resolução da questão da identidade moderna. Na tensão entre subjectividade individual e subjectividade colectiva, a prioridade é dada à subjectividade individual; na tensão entre subjectividade contextual e subjectividade abstracta, a prioridade é dada à subjectividade abstracta. Trata-se de propostas hegemónicas mas não únicas nem em todo o caso estáveis. O triunfo da subjectividade individual propulsionado pelo princípio do mercado e da propriedade individual, que se afirma de Locke a Adam Smith, acarreta consigo, pelas antinomias próprias do princípio do mercado, a exigência de um super-sujeito que regule e autorize a autoria social dos indivíduos. Esse sujeito monumental é o Estado liberal. Sendo uma emanção da sociedade civil, por via do contrato social, tem poder de império sobre ela; sendo, ao contrário desta, uma criação artificial, pode ser artificialmente manipulado *ad infinitum*; sendo funcionalmente específico, pode multiplicar as suas funções; sendo um Estado mínimo, tem potencialidades para se transformar em Estado máximo.

Desta polarização entre indivíduo e Estado, quem sai perdedor é o princípio da comunidade propugnado por Rousseau, que visava, em vez da contraposição entre indivíduo e Estado, uma síntese complexa e dinâmica entre eles, um modo moderno de reconstituir a *communitas* medieval agora destranscendentalizada.

A derrota de Rousseau aprofundou também a derrota da subjectividade contextual perante a subjectividade abstracta, ou seja, a derrota de Montaigne perante Descartes. Este processo histórico de polarização e de descontextualização da identidade conhece uma série de desenvolvimentos paralelos. Um deles, crucial para interpenetração da modernidade com o capitalismo, ocorre na Península Ibérica e são seus protagonistas Portugal e Espanha.

Em 2 de Janeiro de 1492, poucos meses antes de Colombo iniciar a sua viagem, cai Granada e com ela terminam oito séculos de domínio mouro na península. Logo depois, milhares e milhares de livros escritos e preservados ao longo de séculos pelos insígnies geógrafos, matemáticos, astrónomos, cientistas, poetas, historiadores e filósofos mouros são queimados no fogo da Santa Inquisição, a mesma que a partir de 31 de Março de 1492 cumpre o edito de Isabel de Castela, expulsando os judeus e confiscando-lhes os bens com que vão ser financiadas logo a seguir as viagens de Colombo (Carew, 1988a: 15; 1988b: 51). É o fim do Iluminismo mouro e judaico sem o qual, ironicamente, a Renascença não seria possível. Com base na linguagem abstracta e manipulável da fé e nos não menos manipuláveis critérios de limpeza de sangue, é declarada uma guerra total aos grandes criadores culturais da Península, os quais, no caso específico dos mouros, tinham sido parte integrante de uma ordem política em que durante séculos puderam conviver, em espírito de tolerância, cristãos, judeus e mouros, e de uma ordem religiosa, o Islão, que na sua fase inicial tinha recebido importantes influências das grandes civilizações africanas do vale do Nilo, da Etiópia, da Núbia e do Egito (¹). Este riquíssimo processo histórico de contextualização e de recontextualização de identidades culturais é interrompido violentamente por um acto de pilhagem política e religiosa que impõe uma ordem que, por se arrogar o monopólio regulador das consciências e das práticas, dis-

(¹) Paralelamente, Martín Bernal, entre outros, tem vindo a chamar a atenção para as raízes africanas e orientais da cultura ocidental, e nomeadamente da Antiguidade Clássica (Bernal, 1987).

pensa a intervenção transformadora dos contextos, da negociação e do diálogo. Assim se instaura uma nova era de fanatismo, de racismo, e de centrismo.

A concomitância temporal deste acto com o início das viagens de Colombo não é uma mera coincidência; estamos no prelúdio do etnocídio dos povos ameríndios, assistimos ao ensaio ideológico e linguístico que o vai legitimar. Aliás, este ensaio europeu da guerra ao outro não é uma especificidade dos países ibéricos. Alguém disse recentemente que a invasão da América do Norte começou com a invasão da Irlanda (Rai, 1993: 25), e pode mesmo afirmar-se com segurança que os Ingleses transferiram para a Virgínia e a Nova Inglaterra os métodos e a ideologia de colonização destrutiva que tinham aplicado contra a Irlanda nos séculos XVI e XVII (Rolston, 1993: 17). Significativamente, em ambos os casos, a subjectividade do outro é negada pelo "facto" de não corresponder a nenhuma das subjectividades hegemónicas da modernidade em construção: o indivíduo e o Estado. De Juan de Sepúlveda, no seu debate com Bartolomeu de las Casas, ao isabelino Humphrey Gilbert, o carrasco da Irlanda, o outro não é um verdadeiro indivíduo porque o seu comportamento se desvia abissalmente das normas da fé e do mercado. Tão-pouco é detentor de subjectividade estatal, pois que não conhece a ideia do Estado nem a de lei e vive segundo formas comunitárias, pejorativamente designadas por bandos, tribos, hordas, que não se coadunam, nem com a subjectividade estatal, nem com a subjectividade individual. A este propósito deve salientar-se que o discurso jurídico é um suporte crucial da linguagem abstracta que permite descontextualizar e conseqüentemente negar a subjectividade do outro no mesmo processo em que a designa e a avalia à luz de critérios pretensamente universais. Em 1532, o jurista de Salamanca, Francisco de Vitoria argumentava que a conquista dos aztecas e dos incas estava justificada pelas violações do direito natural perpetradas por eles: pelos aztecas, ao praticarem sacrifícios humanos e canibalismo; pelos incas, ao aceitarem a tirania e a deificação do Inca (Vitoria, 1991). Do mesmo modo, Grotius justificava a guerra justa contra os animais selvagens e contra "os homens que eram como eles", ao mesmo tempo que justificava a ocupação dos territórios do Novo Mundo pelo facto de o direito natural abominar o vazio (Grotius, 1925).

Não devemos exagerar a coerência entre as construções ideológicas do outro da identidade moderna europeia e as

práticas concretas da colonização das Américas e da África. Nem umas nem outras tiveram desenvolvimentos lineares e nem estes foram necessariamente sincronizados, ainda que a pretensa sincronia fosse ela própria objecto de construção ideológica conseguida no seu melhor por via da linguagem metafórica, como quando, por exemplo, a Companhia da Virgínia justificava em 1610 o comércio com os Powhatans declarando que "comprava deles as pérolas da terra, vendendo-lhes em troca as pérolas do céu" (Carew, 1988b).

No próprio espaço europeu, a descontextualização e a polarização das identidades hegemónicas, o indivíduo e o Estado, passaram por momentos de forte contestação. Refiro, a título de exemplo, dois desses momentos, o romantismo e o marxismo.

Sem grande detença, retenho da contestação romântica da identidade moderna os seguintes traços gerais. Contra uma racionalidade descontextualizada e abstracta crescentemente colonizada pelo instrumentalismo científico e pelo cálculo económico, o romantismo propõe uma busca radical de identidade que implica uma nova relação com a natureza e a revalorização do irracional, do inconsciente, do mítico e do popular e o reencontro com o outro da modernidade, o homem natural, primitivo, espontâneo, dotado de formas próprias de organização social. Contra a parelha indivíduo-Estado e o juridicismo abstracto que a regula, o romantismo glorifica a subjectividade individual pelo que há nela de original, irregular, imprevisível, excessivo, em suma, pelo que há nela de fuga à regulação estatal-legal. Longe de ser uma proposta reaccionária, a contestação romântica é, como hoje comumente se reconhece, herdeira do reformismo iluminista que apenas critica pelo realismo estreito em que deixou fechar as suas reformas, abrindo assim espaço para a utopia social onde os projectos socialistas ocupam um lugar central *paripassu* com formas de religiosidade de recorte panteísta onde a herança rousseuniana é visível (Aguilar e Silva, 1984: 531ss).

A contestação marxista da identidade moderna tem mais pontos de contacto com a contestação romântica do que durante muito tempo quis admitir, mas a direcção que toma é obviamente muito distinta. A recontextualização da identidade proposta pelo marxismo contra o individualismo e o estatismo abstractos é feita através do enfoque nas relações sociais de produção, no papel constitutivo destas, nas ideias

As contesta- ções romântica e marxista

e nas práticas dos indivíduos concretos e nas relações assimétricas e diferenciadas destes com o Estado. Por esta via, o conflito matricial da modernidade entre regulação e emancipação passa a ser definido segundo as classes que o protagonizam: a burguesia do lado da regulação e o operariado do lado da emancipação. Trata-se de um avanço notável que recontextualiza a subjectividade individual e desmonumentaliza o Estado. No entanto, ao deixar na obscuridade as mediações entre cada um deles e as classes, o marxismo tendeu a reproduzir, sob outra forma, a polarização liberal entre o sujeito individual e o super-sujeito, sendo que esse super-sujeito é agora a classe e não o Estado. Com o Leninismo, esta polarização agudizou-se por via da vinculação abstracta da classe ao partido e deste ao Estado. Com isto, a potenciação do super-sujeito, agora acumulando classe e Estado, não só descontextualizou a subjectividade individual, como a devorou antropofagicamente. O autoritarismo daí decorrente não é mais do que levar ao paroxismo a descontextualização da subjectividade e da identidade pressuposta pelo liberalismo. O fim do Leninismo é, historicamente, o primeiro fim do liberalismo.

Mas se a forma leninista da contestação marxista não conseguiu superar — e, ao contrário, agravou — a descontextualização liberal da subjectividade, tão-pouco o conseguiu a forma não-leninista, social-democrática. Ao contrário do que anunciam as evidências superficiais, a crise da social-democracia nos países centrais ocorre mais pelo que de liberalismo há na social-democracia do que pelo que da social-democracia há no liberalismo. Para verificar isto mesmo, é necessário recuar ao sentido original das contestações romântica e marxista à descontextualização e polarização da identidade social e cultural operada pela versão hegemónica, liberal, da modernidade. A contestação romântica propõe a recontextualização da identidade por via de três vínculos principais: o vínculo étnico, o vínculo religioso e o vínculo com a natureza. A contestação marxista propõe, como vimos, a recontextualização através do vínculo da classe.

Qualquer destes vínculos significava a construção de identidades alternativas à polarização indivíduo-Estado, portanto, a criação de lealdades terminais inapropriáveis pelo Estado. A verdade, porém, é que nenhum desses vínculos logrou fazer vingar, nos últimos cem anos, uma alternativa concreta, nem no plano político, nem mesmo no plano sócio-

-cultural. Pelo contrário, o vínculo indivíduo-Estado, assente no princípio da obrigação política liberal, não cessou de afirmar a sua hegemonia e, por processos diferentes, foi-se apropriando do potencial alternativo dos demais vínculos, que, assim descaracterizados, acabaram por ser postos ao serviço da lealdade terminal ao Estado.

O vínculo religioso foi progressivamente marginalizado por várias vias, pela repressão violenta (nas proibições de culto e confisco dos bens da Igreja), pela substituição de funções (nas diferentes formas de secularização protagonizadas pelo Estado, dos ritos funerários à educação), e pela acomodação em posição de subordinação (nas leis de separação da Igreja e do Estado). A secularização das práticas sociais foi particularmente intensa. Fernando Catroga estudou recentemente o papel do Estado português no processo de secularização da morte no final do séc. XIX (Catroga, 1988) e Neil Smelser analisou o debate político na Inglaterra no virar do século sobre a institucionalização da educação pública, um debate em que pouco se discutiu sobre educação. O verdadeiro debate foi sobre as prerrogativas rivais da religião e do Estado sobre o controlo da educação dos cidadãos, um debate que foi perdido pela Igreja (Smelser, 1991).

Quanto ao vínculo étnico, a sua descaracterização teve lugar através do anátema lançado sobre todas as formas de "primordialismo" que não correspondessem à base étnica do racismo dominante e da sua absorção no conceito de nação, um conceito inventado ora para legitimar a dominação de uma etnia sobre as demais, ora para criar um denominador sócio-cultural comum suficientemente homogêneo para poder funcionar como base social adequada à obrigação política geral e universal exigida pelo Estado, auto-designado assim como Estado-nação. Este processo de homogeneização foi tanto mais necessário quando mais complexa era a base étnica do Estado ⁽²⁾.

Quanto ao vínculo com a natureza, a condição teórica da sua degradação teve início nos primórdios da modernidade com a revolução científica galilaica, newtoniana. As condições sociais foram múltiplas e começaram com a expansão do capitalismo comercial e os descobrimentos. O conceito de *res extensa*, a que Descartes reduziu a natureza, é isomórfico do conceito de *terra nullius* desenvolvido pelos juristas europeus para justificar a ocupação dos territórios do Novo

⁽²⁾ Talvez isto explique por que razão no Brasil, como foi ultimamente reafirmado por Maria Isaura Pereira de Queiroz, a identidade cultural foi sempre sinónima de identidade nacional.

Mundo. E é também por essa razão que a concepção dos povos ameríndios como *homo naturalis* traz consigo a descontextualização da sua subjectividade. Daí em diante, a natureza só poderá ter acesso à cidade por duas vias, ambas ditadas por esta: como jardim botânico, jardim zoológico e museu etnográfico, por um lado; ou como matéria-prima, por outro. O papel do Estado foi crucial por ter sido indirecto ao criar e aplicar um regime jurídico de propriedade que simultaneamente legitimava pelo mesmo princípio e mantinha incomunicáveis dois processos históricos simbióticos: a exploração da natureza pelo homem e a exploração do homem pelo homem.

Por último, o vínculo da classe, que durante algumas décadas conseguiu alimentar com êxito uma lealdade terminal alternativa à lealdade ao Estado, sofreu uma enorme erosão na Europa Central quando os partidos operários votaram a favor da concessão de créditos para financiar a primeira guerra mundial. Com isto, a guerra, anteriormente concebida como tendo lugar entre burguesias nacionais, passou a ser concebida como uma guerra entre Estados-nações. A incorporação do operariado no Estado-nação tinha de resto começado muito antes com a progressiva extensão aos trabalhadores dos direitos de cidadania, um longo processo histórico que continuou no período entre guerras e no pós-guerra e que veio a implicar uma profunda transformação do Estado: a transformação do Estado liberal no Estado-Providência.

Concluo assim que, sob a égide do capitalismo, a modernidade deixou que as múltiplas identidades e os respectivos contextos intersubjectivos que a habitavam fossem reduzidos à lealdade terminal ao Estado, uma lealdade omnívora das possíveis lealdades alternativas. As ciências sociais estiveram desde a sua génese implicadas neste processo. Apenas duas menções breves. A globalização das múltiplas identidades na identidade global do Estado tornou possível pensar uma identidade simétrica do Estado, global e idêntica como ele, a sociedade. Durkheim é quem, pela primeira vez, concebe a sociedade no seu todo como a unidade de análise por excelência da sociologia e por isso o seu interesse analítico concentra-se na sociedade em si e não em qualquer das suas sub-unidades, sejam elas a igreja, a família, a comunidade local. A questão central para Durkheim é precisamente como definir o princípio da solidariedade dessa unidade global, quando é certo que as solidariedades tinham sido tradicionalmente produzidas no seio das suas agora

ditas sub-unidades. No fundo, Durkheim pretende estabelecer uma lealdade à sociedade isomórfica da lealdade ao Estado. É por de mais conhecida a solução por ele avançada: tais sub-unidades tinham produzido tão-só formas primordiais, primitivas, mecânicas de solidariedade; a sua globalização na sociedade tornava possível uma forma mais avançada, complexa e orgânica de solidariedade. São também conhecidas as críticas e as correcções que foram feitas ao evolucionismo eurocentrista de Durkheim, desde Malinowski até aos nossos dias.

Antes, porém, de referir a especificidade das releituras mais recentes de Durkheim, farei menção ao outro grande traço fundador do pensamento da sociedade no seu todo como unidade de análise: o traço de Max Weber. Mais sensível ao arbítrio da história do que à necessidade da evolução, o problema de Weber é definir a identidade da modernidade capitalista liberal europeia, não tanto porque esta seja inferior ou superior a outros paradigmas de organização social, mas antes porque é excepcional. Aos olhos esquizofrénicos de Weber, a modernidade europeia é o outro de si mesma, um complexo processo de passagem de particularismos contextualizados a universalismos sem contexto, processo designado, em suas múltiplas facetas, por racionalização, secularização, burocratização, formalização jurídica, democratização, urbanização, globalização, etc. À medida que se foi aprofundando este processo, a hegemonia histórica da modernidade europeia transformou sub-repticiamente a excepcionalidade em regra e, a partir daí, todos os demais paradigmas sócio-culturais foram colocados na contingência de questionarem a sua identidade a partir de uma posição de carência e de subordinação. A separação disciplinar entre a sociologia (o estudo de "nós", "civilizados") e a antropologia (o estudo "deles", "primitivos") caucionou e, de facto, promoveu esta transformação. A paridade epistemológica entre as duas disciplinas passou a ocultar a assimetria que Lévi-Strauss eloquentemente denunciou ao afirmar que nós podemos transformá-los em nossos selvagens, mas eles não podem transformar-nos em seus selvagens.

Tudo parece ter começado a mudar nos últimos anos e as revisões profundas por que estão a passar os discursos e as práticas identitárias deixam no ar a dúvida sobre se a concepção hegemónica da modernidade se equivocou na identificação das tendências dos processos sociais, ou se tais

**O regresso
das
identidades**

tendências se inverteram totalmente em tempos recentes, ou ainda sobre se se está perante uma inversão de tendências ou antes perante cruzamentos múltiplos de tendências opostas sem que seja possível identificar os vectores mais potentes. Como se calcula, as dúvidas são acima de tudo sobre se o que presenciamos é realmente novo ou se é apenas novo o olhar com que o presenciamos. Estamos numa época em que é muito difícil ser-se linear. Porque estamos numa fase de revisão radical do paradigma epistemológico da ciência moderna, é bem possível que seja sobretudo o olhar que está a mudar. Mas, por outro lado, não parece crível que essa mudança tivesse ocorrido sem nada ter mudado no objecto do olhar, ainda que, para maior complicação, seja debatível até que ponto tal objecto pode ser sequer pensado sem o olhar que o olha. Se o nosso olhar conceber o seu objecto como parte de um processo histórico de longa duração, é bem possível que as mudanças do presente não sejam mais que pequenos ajustamentos. Pelo contrário, a dramaticidade destes saltará facilmente aos olhos se o objecto do olhar for concebido como de curta duração.

O clima geral das revisões é que o processo histórico de descontextualização das identidades e de universalização das práticas sociais é muito menos homogéneo e inequívoco do que antes se pensou, já que com ele concorrem velhos e novos processos de recontextualização e de particularização das identidades e das práticas. Eis algumas das revisões. A propósito da reemergência da etnicidade, do racismo, do sexismo e da religiosidade, fala-se do novo "primordialismo", do regresso da solidariedade mecânica, das raízes. A secularização weberiana é confrontada, não apenas com o fundamentalismo religioso, mas também com o facto de os factores que tradicionalmente foram tidos como motores da secularização, como, por exemplo, o liberalismo e a democracia, se apresentarem hoje em discursos e práticas muito próximos dos que são próprios do fundamentalismo religioso e de a sua eficácia depender da incomensurabilidade e da opacidade recíprocas entre os princípios absolutos e as práticas realistas típicas da adesão religiosa. A base étnica das nações modernas torna-se cada vez mais evidente e o Estado-nação, longe de ser uma entidade estável, natural, é a condensação temporária dos movimentos que verdadeiramente caracterizam a modernidade política: estados em busca de nações e nações em busca de Estados. Portugal é talvez o único Estado-nação uni-étnico

da Europa e está a deixar de sê-lo à medida que aumentam a imigração africana e asiática e o fluxo de turistas residentes, reformados da vida activa, vindos da Europa do Norte ou mesmo do Japão. Por sua vez, tal como o Estado nacional, a cultura nacional é confrontada com pressões contraditórias. De um lado, a cultura global (consumismo, Hollywood, *disco sound*, *fast food*, cultura comercial, *mass media* globais); do outro, as culturas locais (movimentos comunitários indigenistas, afirmação de direitos ancestrais de línguas e culturas até agora marginalizadas) e as culturas regionais (por exemplo, na Índia, na Itália e, entre nós, a emergência do regionalismo nortenho).

A recontextualização e reparticularização das identidades e das práticas está a conduzir a uma reformulação das interrelações entre os diferentes vínculos atrás referidos, nomeadamente entre os vínculos nacional, classista, racial, étnico e sexual. Tal reformulação é exigida pela verificação de fenómenos convergentes ocorrendo nos mais díspares lugares do sistema mundial: o novo racismo na Europa; o declínio geral da política de classe, sobretudo evidente nos EUA, onde parece substituída pela política étnica do multiculturalismo ou pela política sexual dos movimentos feministas; os movimentos dos povos indígenas em todo o continente americano, que contestam a forma política do Estado pós-colonial; o colapso dos Estados-nações — afinal, multinacionais — e os conflitos étnicos no campo devastado do ex-império soviético; a transnacionalização do fundamentalismo islâmico; a etnicização da força de trabalho em todo o sistema mundial como forma de a desvalorizar; etc., etc. Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein argumentam em trabalho recente que o racismo, longe de ser um resíduo ou um anacronismo, está a progredir como parte integrante do desenvolvimento do sistema mundial capitalista (Wallerstein/Balibar, 1991). Para Wallerstein, este sistema alimenta-se da contradição sempre renovada entre o universalismo e o particularismo, seja este racista ou sexual. Enquanto o universalismo deriva da própria forma do mercado, da descontextualização da subjectividade, do *homo economicus*, o racismo resulta da divisão entre força de trabalho central e periférica, ou seja, da etnicização da força de trabalho como estratégia para remunerar um grande sector da força de trabalho abaixo dos salários capitalistas normais, sem com isso correr riscos significativos de agitação política. Por outro lado, o sexismo está intimamente ligado ao racismo. Os salários muito baixos

que este último permite só são socialmente possíveis porque a reprodução da força de trabalho é feita em grande parte no espaço doméstico através de relações de trabalho não-pago a cargo das mulheres. A invisibilidade social deste trabalho é tornada possível pelo sexismo.

Para Balibar, o neo-racismo europeu é novo na medida em que o seu tema dominante não é a superioridade biológica mas antes as insuperáveis diferenças culturais, a conduta racial em vez da pertença racial (Wallerstein/Balibar, 1991). O conceito de imigração substitui o de raça e dissolve a consciência de classe. Trata-se, pois, de um racismo de descolonização diferente do racismo de colonização, esse, sim, definitivamente biológico. Em suma, trata-se de um fenómeno de etnicização da maioria mais do que de etnicização das minorias.

Torna-se claro que a descontextualização e a recontextualização das identidades são elementos contraditórios do mesmo processo histórico, o que, mais uma vez, põe fim às veleidades evolucionistas da versão liberal da modernidade. A coexistência articulada destas contradições não deve, no entanto, ser entendida de modo funcionalista. Representam relações sociais conflituais protagonizadas por actores individuais e colectivos que se constituem historicamente em processos de lutas cujos resultados não são determináveis à partida. O Estado e as lutas políticas que se desenrolam dentro e fora dele são o exemplo paradigmático da volatilidade das condições presentes. Assiste-se, em geral, a um processo de desmonumentalização do Estado sem que, no entanto, o vazio deixado por este super-sujeito esteja a ser preenchido por uma outra subjectividade do mesmo nível.

Ainda que não esteja no horizonte nenhuma forma política alternativa ao Estado, a dupla desfocagem do Estado e da cultura nacionais são sintomas de uma situação de crise de regulação social mais geral. Depois da crise da regulação fordista nos países centrais, estamos provavelmente numa fase de transição entre regimes de acumulação. Uma das facetas centrais dessa transição parece ser o facto de o capital, sem dispensar a funcionalidade institucional do Estado, estar a criar um outro suporte institucional, paralelo ao Estado, constituído pelas agências financeiras e monetárias internacionais, a dívida externa, a *lex mercatoria*, as firmas de advogados norte-americanas, um suporte institucional que se distingue do suporte institucional estatal, quer porque é transnacional em si mesmo, quer porque não pre-

tende manter qualquer exterioridade ou autonomia perante as relações de produção. Por via desta última característica, a nova regulação económica, que, face à anterior, assente no Estado, aparece como desregulação, arroga-se ser regulação social e, de facto, a única regulação possível. É esta a miragem essencial do neo-liberalismo. Visa basicamente manter e aprofundar a hegemonia da dominação capitalista por sobre o colapso das condições que a tornaram possível no período anterior, que alguns designam como o período do capitalismo organizado. É assim que a lógica e a ideologia do consumismo podem conviver sem grande risco político com a retracção brutal do consumo entre camadas cada vez mais amplas da população mundial, vivendo em pobreza extrema. É assim também que a democracia liberal pode ser imposta como "political conditionality" da ajuda aos países do terceiro mundo, ao mesmo tempo que são destruídas as condições económicas e sociais mínimas de uma vivência democrática credível. Para se poderem reforçar mutuamente, a lógica de circulação simbólica do capital e a lógica da circulação material do capital são cada vez mais independentes.

O que há de mais característico na actual crise de regulação social é que ela ocorre sem perda de hegemonia da dominação capitalista. Por outras palavras, ao contrário do que sucedeu em épocas anteriores, a crise de regulação é também uma crise de emancipação, o que constitui afinal uma outra manifestação do colapso ou da perversão das energias emancipatórias da modernidade em energias regulatórias, acima referida. A dificuldade em aceitar ou suportar as injustiças e as irracionalidades da sociedade capitalista dificulta, em vez de facilitar, a possibilidade de pensar uma sociedade totalmente distinta e melhor que esta. Daí que seja profunda a crise de um pensamento estratégico de emancipação. Na medida em que existiu de facto, o processo de descontextualização e de universalização das identidades e das práticas contribuiu contraditoriamente para que as classes dominadas pudessem formular projectos universais e globais de emancipação. Ao contrário, o novo contextualismo e particularismo tornam difícil pensar estrategicamente a emancipação. As lutas locais e as identidades contextuais tendem a privilegiar o pensamento táctico em detrimento do pensamento estratégico. A globalização do capital ocorre simultaneamente com a localização do operariado. Por outro lado, a crise do pensamento estratégico emancipatório, mais que uma crise de princípios, é uma crise dos sujeitos sociais

interessados na aplicação destes e também dos modelos de sociedade em que tais princípios se podem traduzir.

A contingência histórica da constituição de sujeitos sociais emancipatórios parece hoje irrecusável mas deve ser articulada com a profunda intuição de Marx de que a construção das identidades sociais tem sempre lugar no interior de relações sociais antagónicas. A multiplicação e sobreposição dos vínculos de identificação — a que hoje assistimos — particulariza as relações e, com isso, faz proliferar os inimigos e, de algum modo, trivializá-los, por mais cruel que seja a opressão por eles exercida. Quanto mais incomunicáveis forem as identidades, mais difícil será concentrar as resistências emancipatórias em projectos coerentes e globais. Ultimamente, a emergência do vínculo com a natureza e, com ele, o despertar de uma identidade ecológica transnacional parecem conferir a este vínculo um potencial globalizador promissor. Mesmo assim, o vínculo natural defronta-se com duas aporias de peso. A sua difusão global, em vez de vincar o carácter antagónico da relação social ecológica, dissolve-o, o inimigo perde contornos e parece estar em toda a parte e muito especificamente dentro de nós. E o problema é que, se está em toda a parte, não está em parte nenhuma. Em segundo lugar, é difícil pensar um modelo não-produtivista de sociedade quando o sistema mundial cada vez mais se polariza entre um minúsculo centro hegemónico pós-produtivista e hiper-consumista e uma imensa periferia pré-produtivista e sub-consumista.

Os desafios na semiperiferia

Quais são, pois, os desafios? A recontextualização das identidades exige, nas condições actuais, que o esforço analítico e teórico se concentre na dilucidação das especificidades dos campos de confrontação e de negociação em que as identidades se formam e dissolvem e na localização dessas especificidades nos movimentos de globalização do capital e, portanto, no sistema mundial. Para além disto, toda a teorização global será pouco esclarecedora.

As novas-velhas identidades constroem-se numa linha de tensão entre o *demos* e o *ethnos* e contra a identificação entre ambos, até há pouco julgada não problemática, e que o Estado nacional liberal levou a cabo. A crise desta forma de Estado acarreta consigo a problematização de tal identificação. Cabe, pois, perguntar: quem sustenta a nova, ou renovada, tensão entre *demos* e *ethnos*? Julgo que a cultura. Daí a auto-concepção das identidades contextuais como

multiculturalidades, e daí o renovado interesse pela cultura nas ciências sociais, daí, finalmente, a crescente interdisciplinaridade entre ciências sociais e humanidades.

Como ponto de partida, penso ser necessário re-analisar as culturas das nações questionando as construções oficiais da cultura nacional. Neste sentido, três orientações metodológicas parecem essenciais. A primeira é que, não sendo nenhuma cultura auto-contida, os seus limites nunca coincidem com os limites do Estado; o princípio da soberania do Estado nunca teve um correspondente no domínio da cultura. A segunda é que, não sendo auto-contida, nenhuma cultura é indiscriminadamente aberta. Tem aberturas específicas, prolongamentos, interpenetrações, inter-viagens próprias, que afinal são o que de mais próprio há nela. Finalmente, a terceira orientação metodológica é que a cultura de um dado grupo social não é nunca uma essência. É uma autocriação, uma negociação de sentidos que ocorre no sistema mundial e que, como tal, não é compreensível sem a análise da trajectória histórica e da posição desse grupo no sistema mundial.

Aplicadas à cultura portuguesa, estas orientações significam muito sucintamente o seguinte. Em primeiro lugar, a cultura portuguesa não se esgota na cultura dos portugueses e, vice-versa, a cultura dos portugueses não se esgota na cultura portuguesa. Em segundo lugar, as aberturas específicas da cultura portuguesa são, por um lado, a Europa e, por outro, o Brasil e, até certo ponto, a África. Em terceiro lugar, a cultura portuguesa é a cultura de um país que ocupa uma posição semiperiférica no sistema mundial.

Com excepção de um período de algumas décadas nos séculos XV-XVI, Portugal foi durante todo o longo ciclo colonial um país semiperiférico, actuando como correia de transmissão entre as colónias e os grandes centros de acumulação, sobretudo a Inglaterra a partir do séc. XVIII, e este facto teve uma importância decisiva para todos os povos envolvidos na relação colonial, uma importância que, de resto, se manteve mesmo depois de essa relação ter terminado e até aos nossos dias. Referirei brevemente alguns traços dessa marca. No plano político, um dos traços mais dramáticos da semiperifericidade de Portugal reside no facto, único na história, como bem salientam Carlos Guilherme da Mota e Fernando Novaes, de, com a ida de D. João VI para o Brasil, fugido de Napoleão, a colónia ter caucionado por algum tempo a independência da metrópole, convertendo-se

então em verdadeira cabeça do império, e a metrópole, em apêndice da colónia, o que constitui uma autêntica "inversão do pacto colonial" (Mota/Novaes, 1982). Nesse período final aprofundou-se o colonialismo informal a que Portugal foi sujeito pela Inglaterra, uma dependência que se havia de prolongar no Brasil depois da independência. É simbólico que, aquando do tratado de reconhecimento da independência em 1825, a Inglaterra tenha emprestado ao Brasil o montante da indemnização que este se comprometera pagar a Portugal, um montante estranhamente igual à dívida de Portugal para com a Inglaterra. Esta teia de intermediações dependentes foi reproduzida sob outras formas em África, sobretudo depois da independência do Brasil, e até aos nossos dias, como bem o demonstram o caso da cultura do algodão em Moçambique, estudado por Carlos Fortuna (Fortuna, 1992), ou do movimento literário cabo-verdiano, estudado por Isabel Caldeira (Caldeira, 1993).

Aliás, uma das mais significativas marcas da semiperficidade da relação colonial tem a ver com os processos da independência, tanto no Brasil, como em África. Em ambos os casos, o colapso da relação colonial ocorre no âmbito de transformações profundas, de sentido progressista, em Portugal, as quais, entretanto, são afectadas pela rebelião das colónias ao mesmo tempo que se repercutem nestas de modo diferenciado e muito para além da independência. No caso do Brasil, a independência ocorre no seguimento da revolução liberal em Portugal. Em parte pelo radicalismo desta e em parte pela pretensão dos liberais de reconquistarem a hegemonia na colónia por via de uma colonização efectiva, contrária aos interesses de Inglaterra, a independência do Brasil fez-se no seguimento do liberalismo mas, de algum modo, contra ele. Não pôde assim beneficiar dos ventos progressistas que neste sopravam e, por isso, acabou por acomodar num projecto ambíguo e contraditório, nas palavras de Mota e Novaes, "o reformismo autoritário de uma monarquia escravocrata — única excepção no mosaico das repúblicas americanas" (Mota/Novaes, 1982).

No caso de África, a situação foi paralela em alguns dos seus traços e muito diferente noutros. A independência dos cinco países de língua oficial portuguesa ocorreu no âmbito de outra grande transformação progressista na sociedade portuguesa, a revolução do 25 de Abril de 1974. Neste caso, a simbiose entre os dois processos foi ainda maior na medida

em que a guerra colonial, a luta tenaz dos movimentos de libertação contra o colonialismo, os adeptos que estes foram conquistando entre as elites culturais, políticas e militares portuguesas e o isolamento internacional a que sujeitaram o Estado Novo foram decisivos para a eclosão do golpe militar que abriu o passo à revolução democrática. Ao contrário do que aconteceu com a revolução liberal, a revolução de Abril, apesar de alguma hesitação inicial, adoptou como uma das suas principais bandeiras a descolonização. Com isto, pôde potenciar com o seu próprio conteúdo progressista o conteúdo progressista das lutas de libertação e o próprio conteúdo da independência. É ainda hoje debatível se se tratou do resultado de um acto de poder semiperiférico ou antes o resultado de um acto de impotência semiperiférica. Foi talvez ambas as coisas. É verdade que o Portugal revolucionário não pôde ou não quis controlar o processo da independência como o fizeram as potências coloniais centrais, mas é também duvidoso que o pudesse controlar mesmo que o quisesse. O seu carácter semiperiférico inviabilizava à partida a manutenção de laços neo-colonialistas. Foi talvez por isso que este país, com forte passado autoritário, esteve envolvido na criação dos estados mais progressistas de África do pós-guerra, frutos de uma descolonização sem ónus neo-colonialistas. Acontece, porém, que este sinal de força foi também um sinal de fraqueza que impediu Portugal de proteger as suas ex-colónias da competição feroz entre os países centrais e entre os blocos de Leste e Oeste num continente que não tinha sido partilhado em Yalta. A ausência de um neo-colonialismo hegemónico português abriu o passo para uma luta aberta entre vários neo-colonialismos que levou os dois maiores países africanos (Angola e Moçambique) à guerra e à ruína.

Poderá perguntar-se como é que Portugal, sendo um país semiperiférico, pôde manter o seu império colonial muito para além do tempo em que os países centrais abriram mão dos seus. A explicação reside provavelmente nessa mesma característica. Como notou Hobsbawm, Portugal pôde manter as suas colónias depois da Conferência de Berlim, no final do séc. XIX, porque os países centrais não chegaram a acordo sobre o modo como partilharem entre si o império português (Hobsbawm, 1987: 18). No pós-guerra, o colonialismo português, apesar de isolado ideologicamente, manteve-se porque garantia aos países centrais o acesso à exploração dos recursos naturais das colónias ao mesmo

tempo que mantinha uma vasta área de África sob controlo político pró-ocidental, fora do confronto Leste-Oeste, e actuando como escudo de protecção à África do Sul, e isto tudo sem que os países centrais tivessem que arcar com os custos político-militares do colonialismo — que transferiram para Portugal — nem com os custos económicos do controlo, que de algum modo partilharam com Portugal.

A cultura de fronteira

As consequências para a relação colonial decorrentes do carácter semiperiférico de Portugal não se quedaram pelos aspectos político-económicos nem limitaram o seu âmbito ao âmbito dessa relação. O decisivo foi a identidade cultural que engendraram e o modo como esta foi interiorizada pela sociedade portuguesa ao longo dos últimos cinco séculos.

Tenho vindo a manifestar-me contra o discurso identitário e contra o que podíamos designar por “excesso de interpretação mítica”, por pensar que Portugal, sempre que questionou a sua identidade, fê-lo com um certo distanciamento e nunca como expressão de qualquer crise profunda que só os mitos desvendam, e ainda por pensar que o questionamento que hoje se observa tem identificáveis razões, umas, globais e outras, específicas do momento histórico que esta sociedade atravessa (Santos, 1990). É certo que Portugal é por vezes considerado, tanto por estrangeiros, como até pelos próprios portugueses, um enigma, uma sociedade paradoxal. Ainda recentemente Hans Magnus Enzensberger se perguntava como é que Portugal, sendo um dos países menos desenvolvidos da Europa, era capaz de tanta utopia (do sebastianismo à revolução do 25 de Abril), a tal ponto que seria certamente uma grande potência numa “Europa dos desejos” (Enzensberger, 1987). Muito antes dele, há pouco mais de cem anos, Antero de Quental, exclamava num tom mais pessimista: “nunca povo algum absorveu tantos tesouros ficando ao mesmo tempo tão pobre” (Quental, 1982: 264). A partir do séc. XVII, Portugal entrou num longo período histórico dominado pela repressão ideológica, relativa estagnação científica e obscurantismo cultural, um período que teve a sua primeira (e longa) manifestação na Inquisição e a última (assim esperamos) nos quase cinquenta anos de censura salazarista. A violação recorrente das liberdades cívicas e a atitude hostil à razão crítica fez com que acabasse por dominar a crítica da razão, geradora dos mitos e esquecimentos com que os portugueses teceram os seus desencontros com a história.

O desconhecimento de Portugal é, antes de mais, um auto-desconhecimento. O Encoberto é a imagem da ignorância dos portugueses a respeito de si próprios reflectida num espelho complacente.

O excesso mítico da interpretação sobre a sociedade portuguesa explica-se em grande medida pela reprodução prolongada e não alargada de elites culturais de raiz literária, muito reduzidas em número e quase sempre afastadas das áreas de decisão das políticas educacionais e culturais. Tenderam, assim, a funcionar em circuito fechado, suspensas entre o povo ignaro, que nada tinha para lhes dizer, e o poder político auto-convencido, que nada delas queria ouvir. Não tiveram nunca uma burguesia ou uma classe média que os procurasse “trazer à realidade”, nunca puderam comparar ou verificar as suas ideias, e tão pouco foram responsabilizados pelo eventual impacte social delas. Sem termos de comparação e sem campo de verificação, acabaram por desconfiar das “ideias aplicadas” (como dizia Tocqueville dos Franceses) e de quem, déspota ou povo, as pudesse aplicar. A marginalidade social irresponsabilizou-as. Puderam dizer tudo impunemente sobre Portugal e os Portugueses e transformar o que foi dito, numa dada geração ou conjuntura, na “realidade social” sobre a qual se pôde discorrer na geração ou na conjuntura seguinte. A hiperlucidez nunca foi mais que uma cegueira iluminada, e a cegueira das elites culturais produziu a invisibilidade do país (Santos, 1990). Esta distância entre as elites culturais e as classes populares explica, por exemplo, que o iberismo — a possível fusão política de Portugal e da Espanha —, que alimentou um aceso debate entre as elites culturais portuguesas no final do séc. XIX, não tenha tido grande repercussão social. Entre 1850 e 1880 publicaram-se cento e cinquenta títulos sobre a questão ibérica sem que esta se tivesse corporizado em algum movimento social significativo (Catroga, 1985).

Há, pois, que, por outras vias, tentar definir o estatuto identitário da cultura portuguesa e analisar que ponto de contacto existe entre ele e as identidades culturais dos povos brasileiro e africanos, que para bem e para mal conviveram com esta cultura durante séculos. A minha hipótese de trabalho é que a cultura portuguesa não tem conteúdo. Tem apenas forma, e essa forma é a fronteira, ou a zona fronteira. As culturas nacionais, enquanto substâncias, são uma criação do século XIX, são, como vimos, o produto histórico de uma tensão entre universalismo e particularismo gerido

pelo Estado. O papel do Estado é dúplice: por um lado, diferencia a cultura do território nacional face ao exterior; por outro lado, promove a homogeneidade cultural no interior do território nacional. A minha hipótese de trabalho é que, em Portugal, o Estado nunca desempenhou cabalmente nenhum destes papéis, pelo que, como consequência, a cultura portuguesa teve sempre uma grande dificuldade em se diferenciar de outras culturas nacionais ou, se preferirmos, uma grande capacidade para não se diferenciar de outras culturas nacionais e, por outro lado, manteve até hoje uma forte heterogeneidade interna. O facto de o Estado português não ter desempenhado cabalmente nenhuma das duas funções — diferenciação face ao exterior e homogeneização interna — teve um impacte decisivo na cultura dos Portugueses, o qual consistiu em as espácio-temporalidades culturais local e transnacional terem sido sempre mais fortes do que a espácio-temporalidade nacional. Assim, por um lado, a nossa cultura nunca se conseguiu diferenciar totalmente perante culturas exteriores, no que configurou um défice de identidade pela diferenciação. Por outro lado, a nossa cultura manteve uma enorme heterogeneidade interna, no que configurou um défice de identidade pela homogeneidade. Note-se que estes défices são-no apenas quando vistos da espácio-temporalidade cultural nacional. Os espaços locais e transnacionais da cultura portuguesa foram sempre muito ricos; só o espaço intermédio, nacional, foi e é deficitário. Isto significa que, enquanto identidade nacional, Portugal nem foi nunca suficientemente semelhante às identificações culturais positivas que eram as culturas europeias, nem foi nunca suficientemente diferente das identificações negativas que eram, desde o séc. XV, os outros, os não europeus. A manifestação paradigmática desta matriz intermédia, semiperiférica, da cultura portuguesa está no facto de os Portugueses terem sido, a partir do séc. XVII, o único povo europeu que, ao mesmo tempo que observava e considerava os povos das suas colónias como primitivos ou selvagens, era, ele próprio, observado e considerado, por viajantes e estudiosos dos países centrais da Europa do Norte, como primitivo e selvagem. Por outro lado, enquanto os puritanos foram colonizadores na América do Norte, os Portugueses, além de colonizadores, foram emigrantes nas suas próprias colónias. O trabalho português no Nordeste do Brasil no séc. XVIII chegou a ser mais barato que o trabalho escravo. Portugal, ao contrário dos outros povos europeus,

teve de ver-se em dois espelhos para se ver, no espelho de Próspero e no espelho de Caliban, tendo a consciência de que o seu rosto verdadeiro estava algures entre eles. Em termos simbólicos, Portugal estava demasiado próximo das suas colónias para ser plenamente europeu e, perante estas, estava demasiado longe da Europa para poder ser um colonizador consequente. Enquanto cultura europeia, a cultura portuguesa foi uma periferia que, como tal, assumiu mal o papel de centro nas periferias não-europeias da Europa. Daí o acentrismo característico da cultura portuguesa que se traduz numa dificuldade de diferenciação face ao exterior e numa dificuldade de identificação no interior de si mesma.⁽³⁾ Face ao exterior, o acentrismo revela-se na voracidade das apropriações e incorporações, na *mimesis* cultural, no sincretismo e no translocalismo, isto é, na capacidade de se mover entre o local e o transnacional sem passar pelo nacional. No entanto, dada a heterogeneidade interna, tais incorporações e apropriações tendem a só penetrar superficialmente e a serem sujeitas a fortes processos de vernaculização. Este fragmentarismo é simultaneamente causa e efeito de um défice de hegemonia cultural por parte das elites, do que resulta que os diferentes localismos culturais dizem mais sobre a cultura portuguesa do que a cultura portuguesa sobre eles.

Este défice de diferenciação e de identificação, se, por um lado, criou um vazio substantivo, por outro, consolidou uma forma cultural muito específica, a fronteira ou zona fronteira. Nos termos da minha hipótese de trabalho, podemos assim dizer que não existe uma cultura portuguesa, existe antes uma forma cultural portuguesa: a fronteira, o estar na fronteira, que, no entanto, é um modo de estar completamente distinto do modo de estar cultural da fronteira norte-americana. A nossa fronteira não é *frontier*, é *border*. A cultura portuguesa é uma cultura de fronteira, não porque para além de nós se conceba o vazio, uma terra de ninguém, mas porque de algum modo o vazio está do lado de cá, do nosso lado. E é por isso que no nosso trajecto histórico-cultural da modernidade fomos tanto o Europeu como o selvagem, tanto o colonizador como o emigrante. A zona fronteira é uma zona híbrida, babélica, onde os contactos se pulverizam e se

(3) António José Saraiva dá como explicação "uma certa liberdade em relação às fronteiras culturais, uma certa promiscuidade entre o Eu e o Outro, uma certa falta de preconceitos culturais, a ausência do sentimento de superioridade que caracteriza, de modo geral, os povos da cultura ocidental" (Saraiva, 1985: 103).

ordenam segundo micro-hierarquias pouco susceptíveis de globalização. Em tal zona, são imensas as possibilidades de identificação e de criação cultural, todas igualmente superficiais e igualmente subvertíveis: a antropofagia que Oswald Andrade atribuía à cultura brasileira e que eu penso caracterizar igualmente e por inteiro a cultura portuguesa. Isto, se, por um lado, confere grande liberdade e até arbitrariedade à criação cultural por parte das elites, por outro, vota estas à inconsequência social, ao mesmo tempo que permite igualmente às classes populares criar sem grandes tutelas a "sua" cultura portuguesa do momento.

A fronteira confere à cultura portuguesa, por outro lado, um enorme cosmopolitismo⁽⁴⁾. Para as culturas dotadas de fortes centros, as fronteiras são pouco visíveis, e isso é a causa última do seu provincianismo⁽⁵⁾. Ao contrário, o acentrismo da cultura portuguesa é o outro lado do seu cosmopolitismo, um universalismo sem universo feito da multiplicação infinita dos localismos. Tanto o centro como a periferia têm sido impostos de fora à cultura portuguesa. Durante séculos, a cultura portuguesa sentiu-se num centro apenas porque tinha uma periferia (as suas colónias). Hoje, sente-se na periferia apenas porque lhe é imposto ou recomendado um centro (a Europa). Para uma cultura que verdadeiramente nunca coube num espaço único, as identificações culturais que daí derivam tendem a auto-canibalizar-se.

(4) Num texto de 1923, Fernando Pessoa definia melhor o arquétipo cultural da fronteira do que eu o poderia jamais fazer: "O povo português é essencialmente cosmopolita. Nunca um verdadeiro português foi português, foi sempre tudo. Ora ser tudo em um indivíduo é ser tudo; ser tudo em uma colectividade é cada um dos indivíduos não ser nada" (Pessoa, 1923: 18). Também Almada Negreiros se exprime no mesmo sentido: "Universal não é estatuto de nação nem da sociedade de todas as nações. Mas é atitude humana que não cabe senão em pessoa individual. Isto é o significado de português ... Em português arte significa: espírito universal, presença universal, psíquico universal" (Almada Negreiros, 1971: 14).

(5) Discordo, pois, de Fernando Pessoa quando, num texto de 1928, declara o provincianismo "o mal superior português", ainda que acrescente que esse facto, sendo triste, não nos é peculiar: "de igual doença enfermam muitos outros países, que se consideram civilizantes com orgulho e erro". Segundo Pessoa, "o provincianismo consiste em pertencer a uma civilização sem tomar parte no desenvolvimento superior dela — em segui-la pois mimeticamente, com uma subordinação inconsciente e feliz. O síndrome provinciano compreende, pelo menos, três sintomas flagrantemente: o entusiasmo e a admiração pelos grandes meios e pelas grandes cidades; o entusiasmo e admiração pelo progresso e pela modernidade; e na esfera mental superior, a incapacidade da ironia" (Pessoa, 1980: 159). Embora eu concorde com esta caracterização em geral, discordo que ela, no caso português, componha "o síndrome provinciano". Em meu entender, o elemento barroco da cultura portuguesa faz com que a mimesis da "civilização superior" ocorra sempre com uma distância lúdica e um espírito de subversão, selectiva, superficial e ambigualmente combinados com a dramatização do próprio, do vernáculo, do genuíno.

Para além do acentrismo e do cosmopolitismo, a forma cultural da fronteira apresenta ainda uma outra característica: a dramatização e a carnavalização das formas. Dado o carácter babélico, assíncrono e superficial das incorporações e das apropriações forâneas, a forma fronteiriça tende a identificar-se, nessas incorporações e apropriações, com as formas mais do que com os conteúdos dos produtos culturais incorporados. O substantivismo é residual e consiste no modo como tais formas são vernaculizadas. O desequilíbrio entre forma e conteúdo que assim se dá tem como efeito uma certa dramatização das formas que é também uma certa carnavalização das formas, isto é, uma atitude de distanciação mais lúdica que profiláctica, mais feita da consciência da inconsequência do que da consciência da superioridade. Nisto reside também o carácter barroco da forma cultural portuguesa. A cultura portuguesa é menos uma questão de raízes do que uma questão de posição. E revela-se como perícia de extraterritorialidade tanto nos espaços estranhos como nos espaços originários. As raízes são assim o artefacto de uma capacidade de nativização do alheio. Estão sempre fora ou longe de onde se está. E por isso se podem imaginar maiores do que o que são. Como diz Fernando Pessoa: "Nas faldas do Himalaia, o Himalaia é só as faldas do Himalaia. É na distância ou na memória ou na imaginação que o Himalaia é da sua altura, ou talvez um pouco mais alto" (Pessoa, 1923: 21).

A minha segunda hipótese de trabalho é que esta forma cultural tem igualmente vigência, ainda que de modo muito diferenciado, no Brasil, e de modo mais remoto, nos países africanos de língua oficial portuguesa.

Do ponto de vista cultural, o Brasil e os países africanos nunca foram colónias plenas. Fiel à sua natureza semi-periférica, a cultura portuguesa estendeu a elas a zona fronteiriça que lhes permitiu usar Portugal como passagem de acesso às culturas centrais, como aconteceu com as elites culturais do Brasil a partir do séc. XVIII e com as africanas sobretudo no nosso século. Daí que a forma cultural da fronteira caracterize também, em parte, as culturas do Brasil e da África portuguesa, conferindo a estas o acentrismo, o cosmopolitismo, a dramatização e a carnavalização das formas e o barroco que atribuímos à cultura portuguesa. Obviamente que tais características se apresentam com outras variações e nem deve esquecer-se a assimetria matricial entre o caso português e os casos brasileiro e africanos.

Estes últimos tiveram origem num acto de imposição violenta por parte do primeiro, uma imposição que com o tempo se passou a afirmar, do ponto de vista cultural, mais pela omissão ou pela ausência do que por acção cultural efectiva, em suma, por um acto de força feito de fraqueza.

O contexto global do regresso das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e da localização parece oferecer oportunidades únicas a uma forma cultural de fronteira precisamente porque esta se alimenta dos fluxos constantes que a atravessam. A leveza da zona fronteira torna-a muito sensível aos ventos. É uma porta de vai-vem, e como tal nem nunca está escancarada, nem nunca está fechada.

Serão estas oportunidades aproveitadas? Intrigantemente, só muito recente e tardiamente é que o Estado português tem vindo, por meio da política de cultura e propaganda, a tentar promover uma espaço-temporalidade cultural nacional homogénea, e tem vindo a fazê-lo por via do que designo por imaginação do centro, ou seja, a concepção de Portugal como um país europeu no mesmo pé que os demais. Daí a arrogância em tentar fechar o mar aos brasileiros e aos africanos, erguendo estupidamente uma parede contra a história, para além de descurar desavisadamente a eventualidade de no futuro ter de vir a trepá-la. Mas curiosamente a criação do espaço cultural nacional é contraditória, porque ocorre no mesmo processo em que Portugal se transforma numa região, numa localidade da Europa. No prazo de menos de vinte anos, a transnacionalidade do espaço colonial transfere-se para a transnacionalidade inter-europeia, sem que Portugal deixe de ser uma localidade relativamente periférica, vertiginosamente parado na zona fronteira. Nisto se confirma a dificuldade histórica em configurarmos de modo coerente uma espaço-temporalidade cultural intermédia, nacional. Nada disto implica um juízo negativo sobre a cultura portuguesa. Negativo é o facto de a política estatal de cultura e propaganda não reconhecer a riqueza e as virtualidades que se escondem sob essa suposta negatividade. A riqueza está, acima de tudo, na disponibilidade multicultural da zona fronteira.

A zona fronteira, tal como a descoberta, é uma metáfora que ajuda o pensamento a transmutar-se em relações sociais e políticas. E não esqueçamos que a metáfora é o forte da cultura de fronteira e o forte da nossa língua. Reconhecia isso mesmo em 1606 o insigne linguista português Duarte

Nunes de Leão quando afirmava: "Estas maneiras de falar que os latinos têm em muito, que se persevera muito nelas, não se apartando do sentido metafórico em que começaram, é tão frequente aos Portugueses que alguns estarão muito espaço de tempo falando sempre metaforicamente, sem mudar da mesma metáfora" (Leão, 1983: 233).

Referências Bibliográficas

- 38 Aguiar e Silva, Victor 1984 *Teoria da Literatura*. Coimbra, Almedina.
- Almada Negreiros, José 1971 *Obras Completas*. Lisboa, Estampa, vol. V.
- Andrade, Osvald de 1990. *Pau-Brasil*. Fixação de textos e notas de Haroldo de Campos. S. Paulo, Globo.
- Bernal, Martin 1987 *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London, Free Association, vol. I.
- Caldeira, Isabel 1993 "O Afro-Americano e o Cabo-Verdiano: Identidade Étnica e Identidade Nacional", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Portugal: um Retrato Singular*. Porto, Afrontamento, 593 ss.
- Carew, Jan 1988a "Columbus and the Origins of Racism in the Americas: Part One", *Race and Class* 29/4.
- Carew, Jan 1988b "Columbus and the Origins of Racism in the Americas: Part Two", *Race and Class* 30/1.
- Catroga, Fernando 1985 "Nacionalismo e Ecumenismo. A Questão Ibérica na 2ª Metade do séc. XIX". Separata de *Cultura — História e Filosofia*, vol. IV, 419-463.
- Catroga, Fernando 1988 *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*. Coimbra, Faculdade de Letras.
- Descartes, René 1972 *Le discours de la méthode*. Ed. J.-M. Fatand. Paris, Bordas.
- Enzensberger, Hans Magnus 1987 "As Virtudes Arcaicas dos Portugueses", *Diário de Notícias* (22 de Fevereiro).
- Fortuna, Carlos 1992 *O Fio da Meada. O Algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-Mundo (1860-1960)*. Porto, Afrontamento.
- Grotius, Hugo 1925 *De jure belli ac pacis*. Oxford, Clarendon Press.
- Hobsbawm, Eric 1987 *The Age of Empire: 1875-1914*. London, Weidenfeld & Nicholson.
- Leão, Duarte Nunes 1983 *Ortografia e Origem da Língua Portuguesa*. Org. Maria Leonor Carvalho Buescu. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Mota, Carlos Guilherme; Novaes, Fernando 1982 *O Processo Político da Independência do Brasil*. São Paulo, Editora Moderna.
- Pessoa, Fernando 1923 Entrevista na *Revista Portuguesa*, 13 de Outubro.
- Pessoa, Fernando 1980 *Textos de Crítica e de Intervenção*. Lisboa, Ática.
- Quental, Antero 1982 *Prosas Sócio-Políticas*. Org. Joel Serrão. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

- | | | |
|--|------|--|
| Rai, Milan | 1993 | "Columbus in Ireland", <i>Race and Class</i> 34/4. |
| Rolston, Bill | 1993 | "The Training Ground: Ireland, Conquest and Decolonisation", <i>Race and Class</i> 34/4. |
| Santos, Boaventura de Sousa | 1990 | "11/1992 (Onze Teses por Ocasão de Mais uma Descoberta de Portugal)", <i>Via Latina</i> , nº 21, 1-28. |
| Santos, Boaventura de Sousa | 1991 | "The Postmodern Transition: Law and Politics", in Austin Sarat/Thomas Kearns (orgs.), <i>The Fate of Law</i> . Ann Arbor, The University of Michigan Press, 79 ss. |
| Saraiva, António José | 1985 | <i>A Cultura em Portugal</i> . Lisboa, Bertrand. |
| Smelser, Neil | 1991 | <i>Social Paralysis and Social Change: British Working-Class Education in the Nineteenth Century</i> . Berkeley, University of California Press. |
| Vitoria, Francisco | 1991 | <i>Political Writings</i> . Ed. Anthony Padgen and Jeremy Lawrence. Cambridge, Cambridge University Press. |
| Wallerstein, Immanuel; Etienne Balibar | 1991 | <i>Race, Nation, Class: Ambiguous Identities</i> . London, Verso. |