

# Identidade e Cultura. As Identidades Culturais num Mundo Globalizado. A Lusofonia Enquanto Possibilidade Intercultural

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.48.10>

**Vitor de Sousa**

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais,  
Universidade do Minho, Braga, Portugal  
<http://orcid.org/0000-0002-6051-0980>  
[vitorde Sousa@ics.uminho.pt](mailto:vitorde Sousa@ics.uminho.pt); [vitorde Sousa@gmail.com](mailto:vitorde Sousa@gmail.com)

## Resumo

O significado de cultura é impossível de ser fixado de um modo único, o mesmo acontecendo com o de identidade. Não será por acaso que ambos são declinados no plural. Para Stuart Hall (1992), foi graças à homogeneização cultural decorrente da globalização que as teorias da identidade se estilhaçaram. Já Homi Bhabha (1994/1998) colocara em causa o essencialismo de categorias, nomeadamente na definição do espaço da cultura, enquanto detalhe periférico e secundarizado que faz reconsiderar todo o sistema. Como acontece no quadro *Paisagem Com a Queda de Ícaro* (cerca de 1558), de Pieter Bruegel, em que as pernas do filho de Dédalo, quando por fim se dá por elas, evidenciam uma morte por afogamento, sem que ninguém sequer note a tragédia em curso. O que faz com que Bhabha questione sobre quem é hoje a testemunha moral do sofrimento humano, sendo essa uma das perguntas que a cultura pode lançar ao mundo (Rato, 2015). Este artigo propõe uma reflexão sobre a relação entre identidade e cultura, observando de que forma as identidades culturais se situam num mundo globalizado, olhando para a lusofonia enquanto possibilidade intercultural, transcultural, crítica e inclusiva, por oposição à globalização cosmopolita.

## Palavras-chave

cultura, identidade, globalização, lusofonia, interculturalidade

## Introdução

Para se falar sobre a existência de uma eventual centralidade da cultura, torna-se necessário deixar para trás a ideia de verdade absoluta (Hall, 1997). O conceito de cultura tem várias aceções, sendo problematizado e reformulado constantemente, tornando a palavra complexa e impossível de ser fixada de modo único. O mesmo acontece com a identidade, declinando-se, não por acaso, esta, também, no plural. Na atual crise de paradigmas, o plano identitário integra um processo mais amplo de mudança que abalou os quadros de referência que antes pareciam dar aos indivíduos uma certa estabilidade. As teorias da identidade foram estilhaçadas, estando estas em processo de desintegração por via da homogeneização cultural decorrente do processo de globalização.

A “globalização intercultural e transcultural” pode, no entanto, contrariar a “globalização cosmopolita”, por via de uma globalização do que é diverso, do que é diferente, como acontece no caso da lusofonia (Martins, 2017). A memória deve, assim, ser preservada de forma equilibrada, evitando que a eventual amnésia e a indiferença não se tornem perigosos ingredientes de uma qualquer barbárie, e para que o ressentimento (Ferro, 2009) não ocupe o lugar da humanidade.

É a aceitação do “outro” que, de resto, há de determinar o começo de uma dimensão ética, como refere Umberto Eco (1997/1998). Trata-se, por conseguinte, de um “outro” que será entendido como uma realidade sociológica, que integre todos os elementos resultantes da diversidade cultural, mas também aqueles que estabelecem laços, à escala das sociedades.

Este artigo propõe uma reflexão sobre a relação entre identidade e cultura, observando de que forma as identidades culturais se situam num mundo globalizado, olhando para a lusofonia enquanto possibilidade crítica e inclusiva que não passe pelo apagamento ou negação de partes da história (Martins, 2015, 2017; Sousa, 2013, 2015, 2017).

## Culturas e Identidades

É uma constatação primária a existência de conceitos, servindo estes para uma representação geral e abstrata de determinada realidade. De que seriam preenchidos, afinal, os dicionários se eles não existissem? As conceptualizações são, no entanto, muitas vezes, problemáticas. A não satisfação com uma delimitação específica faz com que se enverede por caminhos com propostas explicativas polissémicas (fazendo toda a diferença o contexto em que são aplicadas), ou declinadas no plural, como que a sublinhar um potencial interpretativo que vai para além do que está “convencionado” na dicionarização.

Almeida Garrett (1846/1972), nas suas *Viagens na Minha Terra*, mostrava-se cético no que respeita à relação existente entre as palavras e as coisas, ao pretender “afectar nas palavras a exactidão, a lógica, a rectidão, que há nas coisas”, no que sublinhava ser “a maior e mais pernicioso de todas as incoerências” (p. 171). E mesmo que o

filósofo Ludwig Wittgenstein (1958) sublinhe que o sentido que se dá às palavras seja o seu uso, torna-se necessário uma contextualização para evitar eventuais equívocos. Já Umberto Eco (1983) chamara a atenção para o facto de os dicionários e as enciclopédias não coincidirem com as noções teóricas enquanto categorias de uma semiótica geral. Afinal, se os conceitos servem para propor interpretações, o facto de serem constantemente postos em causa pode ter em vista um ajuste à visão de quem tem explicações diferentes das que são propostas pelos manuais especializados (Sousa, 2016). É isso que acontece em relação à fixação dos conceitos de “cultura” e de “identidade”.

De facto, o conceito de cultura tem várias aceções, sendo a mais corrente aquela que é utilizada na antropologia, segundo a qual é entendida enquanto totalidade de padrões aprendidos e desenvolvidos pelo ser humano. Não obstante tivesse sido a partir da formulação de Edward Tylor (1871) que a noção de cultura tivesse passado a ser fixada como “um todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, direito, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (p. 1), isso não estancou a sua proliferação interpretativa. A definição de Tylor foi constantemente problematizada e reformulada, tornando-a num conceito extremamente complexo, variando a sua proposta interpretativa consoante a área do saber em questão. Ou, como sublinha Ralph Linton (Linton & Wagley, 1971): lido como termo geral, em que significa herança social da humanidade; ou, num sentido mais estrito, em que uma cultura se refere a uma variante da herança social. O que quer dizer que a cultura é composta de um número diverso de culturas, diretamente proporcional às características de determinado grupo de indivíduos.

Existem, assim, muitas definições de cultura, com alguns autores a associarem o conceito à esfera das ideias (e.g., Bronisław Malinowski, 1944/2009; Franz Boas, 1982; ou, como já vimos, Linton & Wagley, 1971); aos comportamentos (e.g., Alfred Kroeber & Clyde Kluckhohn, 1952); ou à simbolização do comportamento, onde se inclui a vertente cultural da cultura (e.g., Leslie White, 1959/2009).

Só Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn (1952), por exemplo, encontraram mais de 160 definições diferentes para o termo cultura. Clifford Geertz (1973/1989) olhava para essa multiplicidade de forma negativa, mostrando-se adepto da fixação de um conceito único. Definiu-o, assim, como sendo um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, enquanto “sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 1973/1989, p. 66). Ora, segundo Max Weber (1989), falar dos diversos conceitos de cultura, implica referir que as definições “variam na medida em que se coloca uma tónica sobre a dimensão subjectiva da cultura”, como é o caso da presença dos aspetos referentes aos valores, modelos de comportamento, critérios normativos interiorizados, ou ainda sobre “o carácter ( ...) objectivo”, que as formas culturais assumem enquanto memória coletiva ou tradição codificada e acumulada no tempo (p. 34).

No livro *O Processo Civilizador*, Norbert Elias (1939/1990) analisa a história dos costumes, concentrando-se nas mudanças das regras sociais e no modo como o indivíduo as percebia, modificando o comportamento e sentimentos. Mostra que os hábitos parecem colocar-se num certo estágio de uma determinada evolução, procurando provar que, desde a Idade Média, as classes dirigentes foram lentamente modeladas pela vida social, e a espontaneidade deu lugar à regra e à repressão na vida privada, o que terá possibilitado o surgimento da dicotomia entre “cultura erudita” e “cultura popular”.

Georg Simmel (1911/1988) foi dos primeiros críticos ocidentais a pensar o futuro da cultura na era da técnica, relacionando-o com a crise da própria cultura, para a qual já tinha alertado Nietzsche (1872/1992). Por isso é que, por ter sido fortemente associada ao conceito de civilização no século XVIII, ela se confunde muitas vezes com noções como desenvolvimento, educação, costumes, etiqueta e comportamentos de elite. Essa confusão entre cultura e civilização foi comum, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, em França e em Inglaterra, onde cultura se referia claramente a um ideal de elite. Para Jean Cazeneuve (1976/1978), porém, é necessário precisar o contexto no qual se emprega a palavra “civilização”, para que se precisem, igualmente, as consequentes relações entre civilização e cultura. O que quer dizer que, na linguagem mais corrente, “civilização” associada a um juízo de valor “qualifica favoravelmente as sociedades e supõe que existam, inversamente, povos não civilizados ou selvagens” (Cazeneuve, 1976/1978, p. 27); o que significa que a palavra foi “muito naturalmente empregada num contexto colonialista, até mesmo imperialista, para designar a cultura europeia, ocidental, superior às outras, de uma maneira absoluta” (Cazeneuve, 1976/1978, p. 28).

Através da antropologia foram promovidas diversas tentativas no sentido de libertar a noção de civilização de todos os seus juízos de valor, muito embora Cazeneuve (1976/1978) advogasse que, neste aspeto, isso não terá sido conseguido tão facilmente como no que diz respeito à cultura, salientando ser bastante fácil fazer admitir que todo o povo tem a sua própria cultura. Mas, a menos que se identifique pura e simplesmente cultura e civilização, defende que “é mais embaraçoso aplicar este último termo a qualquer espécie de sociedade” (Cazeneuve, 1976/1978, p. 29). Como assevera António Guerreiro (2018), “a reivindicação da *Kultur* contra a *Zivilisation* (vista com desconfiança como ideia muito francesa)” (para. 3), ou a “a defesa da ‘cultura espiritual’ e enraizada contra o cosmopolitismo e universalismo da ideia de civilização, democrática na sua essência” (para. 3), consubstancia a grande complexidade do par dicotómico civilização/cultura. Ou seja: a civilização por oposição à cultura, através da tradição romântica alemã.

A cultura tem como pressuposto imprescindível a compreensão elaborada da sociedade contemporânea. Para que isso aconteça, Dietrich Schwanitz (1999/2006) sublinha que isso só será possível através do contraste com a sociedade tradicional da Europa, anterior à revolução industrial. “A cultura sempre foi encarada como a forma de nos entendermos a nós próprios”, sendo por isso “imprescindível termos uma ideia aproximada das categorias em que uma pessoa ( ...) se descreve a si própria e justifica a sua actuação” e sem as quais “não ganhamos acesso a formas desenvolvidas

e de auto-reflexão” (Schwanitz, 1999/2006, pp. 512–513). Ou, como refere Isabel Ferin (2009), a cultura não é algo de estático, uma vez que é composta por heranças espirituais, por crenças religiosas, por manifestações da atividade humana, que estão relacionadas de forma direta com as condições económicas, políticas e sociais de cada ser humano e de cada comunidade. Por isso é que defende que os desafios a que esta realidade está exposta são muitos e contraditórios: “se, por um lado, a comunicação - e principalmente a comunicação na sua forma globalizada se apresenta como um grande instrumento para o diálogo entre os homens e as culturas” (Ferin, 2009, p. 148), a concentração e a apropriação desses instrumentos na mão de poucas empresas, “tende a torná-la um instrumento de dominação ideológica, massificação de consumos e estilos de vida, restringindo o direito à diferença cultural e fragilizando as identidades dos menos favorecidos” (p. 148).

Já Homi Bhabha (1994/1998) rejeitara a aceitação do conceito tradicional de cultura que era veiculado pelo mundo ocidental, por se sustentar, na sua totalidade, de conteúdos canónicos, salientando que a cultura carece de ser vista como uma produção desigual e incompleta de significação e valores. Em constante transformação, por conseguinte, constituindo uma estratégia de sobrevivência que é transnacional e tradutória. Neste caso concreto, Bhabha referia-se a uma forma de imitação, embora numa lógica em que a prioridade não seria dada ao “original” para que fosse reforçada, uma vez que o “original” nunca estará acabado, mas aberto à tradução, uma vez que não constitui nunca uma essência totalizante. A própria prática tradutória colabora como importante ferramenta de impulso para que as culturas não se limitem às suas fronteiras geográficas. Bhabha não procura a substituição de um discurso hegemónico por outro marginalizado, mas a instauração de um processo agonístico e antagonístico, trazendo ao de cima um novo modo de conhecimento para a era pós-colonial, assente na heterogeneidade, numa troca dinâmica entre o “eu” e o “outro”, deixando de parte os essencialismos, ou a existência de identidades “puras”, já que todas elas são encaradas como necessariamente híbridas (Bhabha, 1994/1998).

A problemática das identidades constitui, de resto, um modismo, que se observa tanto no discurso sociológico como na prática social, como assinala Albertino Gonçalves (2009), que chama a atenção para algum incómodo no recurso à noção de identidade como ferramenta ou conceito operatório, de que o sociólogo destaca três efeitos: de reificação, de desdialética e de dominação. Que remetem, assim, para essências, estando estas ligadas a Estados (e.g., lusitanidade [portugalidade]) ou a destinos (e.g., V Império), “absolutizam o que é relativo, substantivam o que é relacional, fundamentam na natureza ou no mito o que é histórico”, propiciando efeitos de reificação (Gonçalves 2009, p. 61). Evidencia que, “uma vez (pre)ditada, à entidade resta-lhe cumprir a predição”, o que sustenta através do princípio de W. I. Thomas relativo às predições criadoras, segundo o qual “uma crença falsa nos seus fundamentos, pode revelar-se verdadeira nas suas consequências” (Gonçalves, 2009, pp. 61–62). É nesse sentido que refere que “os discursos de identidade tendem a suspender ou a exorcizar a negatividade”, e “tanto a hétero-identificação, que categoriza o outro, como a autoidentificação, que reconhece o semelhante, diluem e atropelam a diversidade” (Gonçalves, 2009, p. 62). Sendo construídas socialmente, e tendo um

recorte que não é consensual, “as identidades (...) envolvem bricolages ideológicos” (Gonçalves, 2009, p. 63). Sublinha que as construções identitárias podem, por isso, ser mais ou menos bem-sucedidas, o que varia conforme os casos e as circunstâncias, chamando a atenção para que se não esqueça de “que relevam de estratégias de poder que, operando com arbitrários culturais, implicam o recurso à violência simbólica” (Gonçalves, 2009, p. 63). O que quer dizer que, sendo “relativas e questionáveis”, as propostas identitárias tendem a converter-se, pela fé e pela crença, em princípios absolutos; o que faz com que, de novo, se reencontrem “a alquimia da dominação e o efeito de reificação. O meio ultrapassa o fim e a essência trava a potência” (Gonçalves, 2009, p. 63). Sendo que, como facilmente se conclui, as identidades não podem ser reificadas.

Manuel Castells (1997/2007) define identidade como “a fonte de significado e experiência de um povo” observando, no entanto, tratar-se de um conceito que resulta de um “processo de construção de significado com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qua(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado” (pp. 2–3). O que quer dizer que um indivíduo pode ter identidades múltiplas, que fazem com que essa pluralidade seja fonte de tensão e de contradição. Nesse sentido, sublinha que, do ponto de vista sociológico, “toda e qualquer identidade é construída” estando o problema relacionado com a forma como é feita essa construção (Castells, 1997/2007, p. 4). Ou seja, o significado atribuído à identidade será reorganizado em função das tendências sociais e dos caminhos culturais existentes na sua estrutura social. Observa Castells (1997/2007) que a construção social da identidade se realiza, na maior parte das vezes, num contexto que resulta de relações de poder e que é determinada pelo conteúdo simbólico dessa mesma identidade. Assim, propõe três formas e origens de construção de identidades: (a) identidade legitimadora, “introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar a sua dominação”, aplicando-se a várias teorias do nacionalismo; (b) identidade de resistência, “criada por actores que se encontram em posições/condições desvalorizadas (...) pela lógica da dominação”; e (c) identidade de projeto, “quando os actores sociais (...) constroem uma nova identidade capaz de redefinir a sua posição na sociedade” (Castells, 1997/2007, pp. 4–5).

Tendo por base a ideia de que as identidades criadas a partir do Renascimento e do Iluminismo estão em declínio, perante a compressão evidenciada no binómio espaço-tempo, o que provocou a fragmentação do sujeito e a consequente ideia de crise pelo descentramento das identidades, Stuart Hall (1992) avança com três concepções de identidade: a do Iluminismo, centrada no indivíduo; a do sujeito sociológico, traduzida na crescente complexidade do mundo moderno e na interação do indivíduo com a sociedade; e a identidade do sujeito pós-moderno, que encerra a fragmentação do sujeito e as suas várias identidades, que não são permanentes nem fixas.

A maior parte das perspectivas das teorias das identidades assenta na existência de um sentimento cultural comum entre os membros de uma mesma nação, que decorre da existência de um passado que se cruza com e entre eles, podendo mesmo estar ligado a uma etnia dominante, criado sobre tradições (inventadas ou reapropriadas),

mitos e lendas fundadores, bem como da tradição oral. Desde os anos 60 do século XX que se vive numa era assente no desenvolvimento das tecnologias da informação e da comunicação, com o conseqüente incremento da velocidade e da alteração do conceito de tempo. A fragmentação subsequente e a integração de novas realidades desembocou na crise de paradigmas (Lyotard, 1979/1986; Martins, 2011).

## A Identidade Cultural

A identidade cultural é a forma como um indivíduo vê o mundo e como se posiciona em relação a ele, tendo que ver com a formação da identidade do sujeito em relação ao seu contexto cultural. Trata-se de um conceito muito discutido no quadro das ciências sociais e humanas sendo, por isso, bastante complexo. É que, ao mesmo tempo em que são sublinhadas as dimensões interiores do indivíduo, como os seus desejos e vontades, também é interiorizada a sua dimensão exterior, que abrange, por exemplo, valores como as normas e a língua. Já o adjetivo cultural está ligado à ideia de saber, pelo que as duas palavras juntas significam “saber reconhecer-se”. De facto, muitas das questões do mundo cultural contemporâneo estão ligadas à identidade, pelo que não será de estranhar que a discussão sobre a identidade cultural acabe influenciada por problemáticas tidas como adquiridas – sobre o lugar, o género, a raça, a história, a nacionalidade, o idioma, a orientação sexual, a crença religiosa ou a etnia –, mas que se encontram num processo de fragmentação.

No desenvolvimento das sociedades modernas, houve muitos teóricos que associavam ao avanço das transformações económicas, tecnológicas e políticas uma grande perigosidade sobre determinados grupos sociais, propondo, como combate a essa ameaça, a preservação de certas práticas e tradições. Porém, o conceito de identidade cultural começou a ser questionado por algumas teorias culturais desenvolvidas no quadro das ciências sociais e humanas, colocando em causa essa perspectiva. Dessa forma, a ideia de que a identidade cultural não pode ser reificada, entendida como um conjunto de valores fixos e imutáveis que definem o sujeito e os grupos do seu meio social, passou a ser uma ideia que, embora não seja totalmente pacífica – bastando observar as dinâmicas constante dos média –, é hoje aceite na academia, sublinhado que a identidade não pode ser reificada. E, tal como a cultura, não é algo que seja imutável, estando em constante evolução e mutação de acordo com as experiências vividas por um indivíduo em sociedade.

Para a sociologia, a cultura é formada por um conjunto de características que o sujeito aprende em convívio social. É frequente discutir-se a cultura e a sociedade como se fossem dimensões desligadas, apesar de Anthony Giddens (2001/2009) defender que estão claramente interligadas. O conceito de cultura refere-se aos aspetos das sociedades humanas apreendidos e não herdados, sendo certo que as normas e os valores culturais mudam frequentemente ao longo do tempo. O sociólogo salienta mesmo que o que une as sociedades é o facto de os seus membros se organizarem em relações estruturadas segundo uma cultura única, pelo que “as culturas não po[ssam] existir sem sociedades” (Giddens, 2001/2009, p. 22). Mas, do mesmo modo,

nenhuma sociedade pode existir sem cultura, sendo certo que as normas e os valores culturais mudam frequentemente ao longo do tempo. A cultura de uma sociedade engloba, por conseguinte, tanto os aspetos intangíveis – as crenças, as ideias, os valores que constituem o teor da cultura – como os aspetos tangíveis – os objetos, os símbolos, ou a tecnologia que representam esse conteúdo. Podendo os valores, mesmo no seio de uma sociedade ou comunidade, ser contraditórios e entrarem em conflito.

É por causa da globalização que Anthony Giddens (2001/2009) sustenta que as mudanças por que o mundo passa estão a tornar as diferentes culturas e sociedades muito mais interdependentes do que se pensava antigamente: “à medida que o ritmo da mudança acelera, o que acontece em determinado ponto do mundo pode afectar directamente outras regiões” (p. 45). Nesse sentido, o sistema global não é apenas um contexto no qual determinadas sociedades mudam e se desenvolvem, sendo que os laços económicos, sociais e políticos que ligam entre si os países condicionam decisivamente o destino dos cidadãos de qualquer deles.

No passado, as identidades eram mais conservadas devido à falta de contacto entre culturas diferentes. Com a globalização, isso mudou, fazendo com que as pessoas interagissem mais entre si e com o mundo ao seu redor, incrementando uma aparente diversidade, mas que acaba por ter um recorte monolítico já que é mimetizado em qualquer parte do globo. Stuart Hall (1992) já sublinhara a ideia de que as identidades nacionais estão em processo de desintegração em consequência da homogeneização. O que veio consubstanciar a ideia de Berger e Luckmann (1966/1999) de que a identidade de um indivíduo está sujeita a uma luta de inscrição em realidades por vezes conflitantes. Zygmunt Bauman (1999/2001) referiu-se a uma “modernidade líquida” em que as identidades também são instáveis, tornando-se híbridas e deslocadas de qualquer vínculo local. Para minimizar o problema da crise de identidade, Francis Fukuyama (2018) vaticina ser necessário alargar o espectro conceptual das próprias identidades, definindo “identidades nacionais mais amplas e mais integradoras que tomem em conta a real diversidade das sociedades democráticas existentes” (p. 147).

É a partir de um conceito de fronteira como espaço de articulação que Homi Bhabha (1994/1998) promove a reformulação de vários outros conceitos como nacionalismo, representação e resistência e define a complexidade da relação colonial com base em categorias como ambivalência, hibridação e intersticialidade. A influência do autor foi crescendo através das lógicas de descentramento que põem em causa o essencialismo de categorias, nomeadamente, na definição do espaço da cultura como um “entre-lugar” (*in-between*).

Neusa Bastos et al. (2008) olharam para a diversidade dos países lusófonos privilegiando o hibridismo desenvolvido por Bhabha, sublinhando-o em relação à identidade, mas também face à possibilidade de existência de “outros hibridismos, uma vez que as identidades são construídas através de relações das diferenças, sem uma hierarquia imposta” (p. 9). As autoras chamam a atenção para o facto de todas as formas de cultura estarem, de alguma maneira, relacionadas, sendo que todas são articuláveis. Nesse

sentido, é rejeitada a possibilidade de haver culturas que se completem a si mesmas, uma vez que todas as outras podem contrariar a sua autoridade: “o original, se existe realmente algum, estará sempre aberto à translação, é sempre inconclusivo, é sempre passível de imitação” (Bastos et al., 2008, p. 9). Utilizam o conceito de “tradução cultural” (caro a Bhabha, como já vimos), no sentido de permitir a descodificação “das diásporas multiculturais do mundo pós-colonial” e justificam-no com o facto de que os seus integrantes “têm um sentimento de ‘estar dentro/estar fora’, pois implica um processo interminável de apropriação, assimilação, adaptação, acomodação, além de, talvez o mais difícil, o processo de negociação das diferenças do outro” (Bastos et al., 2008, p. 9). Dessa forma, a cultura lusófona é entendida como uma totalidade que abarca os padrões sociais e comportamentais transmitidos e que, “refletidos na língua portuguesa, influem não só na cultura, mas também nas diferenças linguísticas” (Bastos et al., 2008, p. 10). Em direção contrária segue Michel Cahen (2013), que defende que a cultura lusófona não existe, pois não existem culturas que possam ser assim classificadas (enquanto lusófonas) pelo simples facto de “utilizarem a mesma língua” (p. 297).

## A Lusofonia Enquanto Possibilidade Intercultural por Oposição à Globalização Cosmopolita

Na mitologia grega, Dédalo teria sido um dos homens mais criativos e habilidosos de Atenas. Foi ele quem projetou, por exemplo, o Labirinto de Creta, a pedido do rei Minos, que serviu para aprisionar o Minotauro. Só que Dédalo entrou em choque com o monarca, tendo este ordenado que ele e seu filho, Ícaro, fossem colocados numa ilha de onde não podiam fugir sem a sua autorização. Dédalo começou então a imaginar uma fuga, tratando de construir umas asas para ambos poderem escapar pelo ar, uma vez que por terra e por mar isso se revelaria impossível. Logo que o trabalho ficou pronto e, depois de experimentar o invento, ensinou Ícaro a voar, advertindo-o de que deveria fazê-lo nem muito próximo do sol, para que o calor não derretesse a cera que colava as penas, nem tão baixo, de forma a que elas não se molhassem. Só que Ícaro ficou deslumbrado com o sol, voando em sua direção, esquecendo-se rapidamente das orientações de Dédalo. A cera das asas derreteu e logo Ícaro se estatelou no mar, morrendo afogado.

O pintor renascentista Pieter Bruegel, que ficou conhecido como “o velho”, pintou um quadro que batizou de *Paisagem Com a Queda de Ícaro* (cerca de 1558), que retrata o drama de Dédalo a observar, impotente, a morte do filho<sup>1</sup>. Homi Bhabha (1994/1998) sustenta que a pintura nos deve fazer pensar, ou não fosse o lugar de testemunha um dos lugares de sempre da cultura. No quadro, retrata-se a morte de Ícaro, caído do céu a afogar-se solitariamente no mar sem que se dê conta do que está a acontecer, num pormenor quase impercetível. A obra está feita, supostamente, na terrível perspectiva de Dédalo, a observar impotente, a desgraça do seu próprio filho. Através do

<sup>1</sup> Trata-se de uma pintura a óleo sobre tela (73,5 × 112), que está patente nos Museus Reais de Belas-Artes da Bélgica, Bruxelas (“Paisagem Com a Queda de Ícaro”, 2020).

quadro, Bhabha refere que uma das perguntas que a própria cultura pode lançar ao mundo é sobre quem é hoje, afinal, a testemunha moral do sofrimento humano. Para além disso, pergunta se a cultura não será o detalhe periférico e secundarizado que nos faz reconsiderar todo o sistema (Rato, 2015).

Como assinala Guilherme d'Oliveira Martins (2007), a memória deve ser preservada de forma equilibrada, a fim de evitar que a amnésia e a indiferença não se tornem perigosos ingredientes de uma qualquer barbárie, partindo do pressuposto de que identidade e diferença são faces da mesma moeda. Ou, como lembra Lévi-Strauss (1977), a fé na identidade talvez seja apenas o reflexo de um estado de civilização delimitado num curto espaço de tempo, pelo que a crise adquire, dessa forma, um outro significado. Motivando o questionamento das ideias preconcebidas sobre a noção de si próprio, sobre o outro e sobre o mundo: da identidade definida (tida como “definitiva”), passou-se à constatação de identidade não tipificada e que sai da esfera da visão centrada em “nós” próprios (Dubar, 2011). Em consequência, destaca-se a ideia de que uniformidade não significa o mesmo que homogeneidade (Bayly, 2004), sendo que apenas a afabilidade com o “outro” permitirá despertar o sentido de humanidade (Kapuscinsky, 2006/2009), para que o ressentimento, que não é unilateral, sobressaia (Ferro, 2009).

É a aceitação do “outro” que, de resto, há de determinar o começo de uma dimensão ética, como refere Umberto Eco (1997/1998). Para tanto, na conceção de Dominique Wolton (2003/2004), assumir-se-á um “outro” omnipresente, que já não é abstrato nem distante, o que não significa que seja mais familiar ou compreensível. Trata-se, por conseguinte, de um “outro” que será entendido como uma realidade sociológica, que integre todos os elementos resultantes da diversidade cultural, mas também aqueles que estabelecem laços, à escala das sociedades.

É nosso entendimento que a “globalização intercultural e transcultural” – assente numa globalização do que é diverso, do que é diferente –, pode contrariar a “globalização cosmopolita”, que remete para uma metafísica da unidade, que supõe racionalismo, etnocentrismo, imperialismo, colonialismo e produtivismo –, como se propõe no caso da lusofonia (Martins, 2017; Sousa, 2013, 2015, 2017), com base numa dinâmica crítica e inclusiva que não passará, certamente, pelo apagamento ou negação das partes integrantes da história. Ou seja, como assinala Moisés de Lemos Martins (2018), apesar de a expansão marítima europeia dos séculos XV e XVI ter sido um processo que se abriu à alteridade, à diversidade e ao conhecimento do outro, fracassou ao assimilar e destruir toda a diferença e produzir o colonialismo. É nesse sentido que deixar de considerar as diferenças entre histórias coloniais e processos de colonização pode levar a impor sobre um povo a narrativa pós-colonial de um outro, tornando assim esse povo ainda mais invisível, como assinala Ana Paula Ferreira (2007).

Urge, por isso, imaginar a lusofonia descolonizando as mentes dos seus protagonistas (Mbembe, 2014/2017), de forma a permitir ultrapassar equívocos (Martins, 2014) e dirimir ressentimentos, sentidos de superioridade e/ou de inferioridade, bem como

de imaginários ideológicos, para que ela se não torne numa “lusotopia” (Cahen, 2013) ou numa “lusofonia” (Couto, 2009).

## Agradecimentos

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020. É também apoiado no âmbito da “Knowledge for Development Initiative”, pela Rede Aga Khan para o Desenvolvimento e pela FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia, IP (n.º 333162622) no contexto do projeto *Memories, cultures and identities: how the past weights on the present-day intercultural relations in Mozambique and Portugal?*

## Referências

- Bastos, N. M. O., Brito, R. H. P., & Hanna, V. L. H. (2008). Identidade lusófona e globalização. In *Atas do 3.º Encontro Açoriano da Lusofonia, Açorianidade e Lusofonia* (pp. 1-14). Câmara Municipal dos Açores. [https://www.academia.edu/13156741/Identidade\\_lus%C3%B3fona\\_e\\_globaliza%C3%A7%C3%A3o](https://www.academia.edu/13156741/Identidade_lus%C3%B3fona_e_globaliza%C3%A7%C3%A3o)
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida* (P. Dentzien, Trad.). Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1999)
- Bayly, C. (2004). *The birth of the modern world, 1780-1914: Global connections and comparisons*. Blackwell.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1999). *A construção social da realidade* (F. de S. Fernandes, Trad.). Dinalivro. (Trabalho original publicado em 1966)
- Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1994)
- Boas, F. (1982). *Race, language and culture*. The University of Chicago Press.
- Cahen, M. (2013). ‘Portugal is in the sky’: Conceptual considerations on communities, lusitanity, and lusophony. In E. Morier-Genoud, & M. Cahen (Eds.), *Imperial migrations. Colonial communities and diaspora in the Portuguese world* (pp. 297-315). Palgrave Macmillan.
- Castells, M. (2007). *A era da informação: Economia, sociedade e cultura* (Volume II – O poder da identidade; A. Lemos & R. Espanha, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 1997)
- Cazeneuve, J. (1978). *Dez grandes noções da sociologia* (A. M. Rabaça, Trad.). Moraes. (Trabalho original publicado em 1976)
- Couto, M. (2009). *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*. Caminho.
- Dubar, C. (2011). Entre crise global e crises ordinárias: A crise das identidades. *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, 18(1), 175-184.
- Eco, U. (1983). L’antiporfirio. In G. Vattimo & P. Rovatti (Eds.), *Il pensiero debole* (pp. 52-80). Feltrinelli.
- Eco, U. (1998). *Cinco escritos morais* (J. C. Barreiros, Trad.). Difel. (Trabalho original publicado em 1997)
- Eliás, N. (1990). *O processo civilizador. Uma História dos Costumes* (Vol. 1; R. Junomann, Trad.). Zahar. (Trabalho original publicado em 1939)
- Ferin, I. (2009). *Comunicação e culturas do quotidiano*. Quimera.
- Ferreira, A. P. (2007). Specificity without exceptionalism: Towards a critical lusophone postcoloniality. In P. de Medeiros (Ed.), *Lusophones literatures and postcolonialism* (pp. 21-40). University of Utrecht, Portuguese Studies Center.

- Ferro, M. (2009). *O ressentimento na história*. Teorema.
- Fukuyama, F. (2018). *Identidades: A exigência de dignidade e a política do ressentimento* (M. F. da Costa, Trad.). Dom Quixote.
- Garrett, A. (1972). *Viagens na minha terra*. Publicações Europa-América. (Trabalho original publicado em 1846)
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. LTC. (Trabalho original publicado em 1973)
- Giddens, A. (2009). *Sociologia* (A. Figueiredo, A. P. D. Baltazar, C. L. da Silva, P. Matos, & V. Gil, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 2001)
- Gonçalves, A. (2009). *Vertigens: Para uma sociologia da perversidade*. Grácio Editor. [http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs\\_ebooks/issue/view/173/showToc](http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/issue/view/173/showToc)
- Guerreiro, A. (2018, 16 de novembro). A civilização contra a cultura. *Público*. <https://www.publico.pt/2018/11/16/culturaipilon/opiniao/civilizacao-cultura-1850952>
- Hall, S. (1992). *A identidade cultural na pós-modernidade* (T. T. da Silva & G. L. Louro, Trad.). DP&A Editora.
- Hall, S. (1997). The centrality of culture: Notes on the cultural revolutions of our time. In K. Thomson (Ed.), *Media and culture regulation* (pp. 208–238). The Open University.
- Kapuscinsky, R. (2009). 'O outro' (W. J. Szymaniak & I. P. de Leão, Trad.). Campo das Letras. (Trabalho original publicado em 2006)
- Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. The Museum.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Bernard Grasset.
- Linton, A., & Wagley, C. (1971). *Ralph Linton*. Columbia University Press.
- Lyotard, J.-F. (1986). *O pós-moderno* (R. C. Barbosa, Trad.). José Olympio. (Trabalho original publicado em 1979)
- Malinowski, B. (2009). *Uma teoria científica da cultura* (J. Auto, Trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1944)
- Martins, G. d'O. (2007). *Portugal – identidade e diferença. Aventuras da memória*. Gradiva.
- Martins, M. L. (2011). *Crise no castelo da cultura*. Grácio Editor.
- Martins, M. L. (2014). Língua portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (Org.), *Língua portuguesa e lusofonia* (pp. 15–33). EDUC; IP-PUC-SP.
- Martins, M. L. (Ed.). (2015). *Lusofonia e interculturalidade - promessa e travessia*. Húmus.
- Martins, M. L. (2017). Da obsessão da portugalidade aos equívocos e possibilidades da lusofonia. In V. Sousa, *Da 'portugalidade' à lusofonia* (pp. 9–20). Húmus.
- Martins, M. L. (2018, 6 de abril). Descobertas/descobrimientos e expansão. Viagem e travessia. Portugalidade e lusofonia. *Correio do Minho*. <https://correiodominho.pt/cronicas/descobertas-descobrimientos-e-expansao-viagem-e-travessia-portugalidade-e-lusofonia/9812>
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão negra* (M. Lança, Trad.). Antígona. (Trabalho original publicado em 2014)
- Nietzsche, F. (1992). *O nascimento da tragédia* (J. Guinsburg, Trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1872)
- Paisagem com a queda de Ícaro. (2020, 20 de abril). In *Wikipédia*. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Paisagem\\_com\\_a\\_Queda\\_de\\_%C3%8Dcaro](https://pt.wikipedia.org/wiki/Paisagem_com_a_Queda_de_%C3%8Dcaro)

- Rato, V. (2015, 18 de abril). A cultura, esse detalhe que nos faz repensar todo o sistema. *Público*. <https://www.publico.pt/2015/04/18/culturaipilon/noticia/a-cultura-esse-detalhe-que-nos-faz-repensar-todo-o-sistema-1692787>
- Schwanitz, D. (2006). *Cultura. Tudo o que é preciso saber* (L. Nahodil, Trad.). Dom Quixote. (Trabalho original publicado em 1999)
- Simmel, G. (1988). *Sobre la aventura: Ensayos filosóficos* (M. Salvador & M. Gustau, Trad.). Península. (Trabalho original publicado em 1911)
- Sousa, V. (2013). O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da 'portugalidade'. *Configurações*, 12, 89-104. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.2027>
- Sousa, V. (2015). *Da 'portugalidade' à lusofonia* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho]. RepositórioUM. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/38461>
- Sousa, V. (2016). Lusofonia(s) e portugalidade: Uma impossibilidade. In R. P. Brito, N. B. Bastos, & M. V. Bridi (Eds.), *Estudos lusófonos: Múltiplos olhares*. (Vol. III, pp. 31-63). Editora Terracota.
- Sousa, V. (2017). *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Húmus.
- Tylor, E. (1871). *Primitive culture: Research into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom* (Vol. 1). John Murray.
- Weber, M. (1989). *Textos seleccionados*. Abril Cultural.
- White, L. (2009). *O conceito de cultura* (T. Carneiro, Trad.). Contraponto. (Trabalho original publicado em 1959)
- Wittgenstein, L. (1958). *The blue and brown books*. Blackwell.
- Wolton, D. (2004). *A outra globalização* (P. E. Duarte, Trad.). Difel. (Trabalho original publicado em 2003)