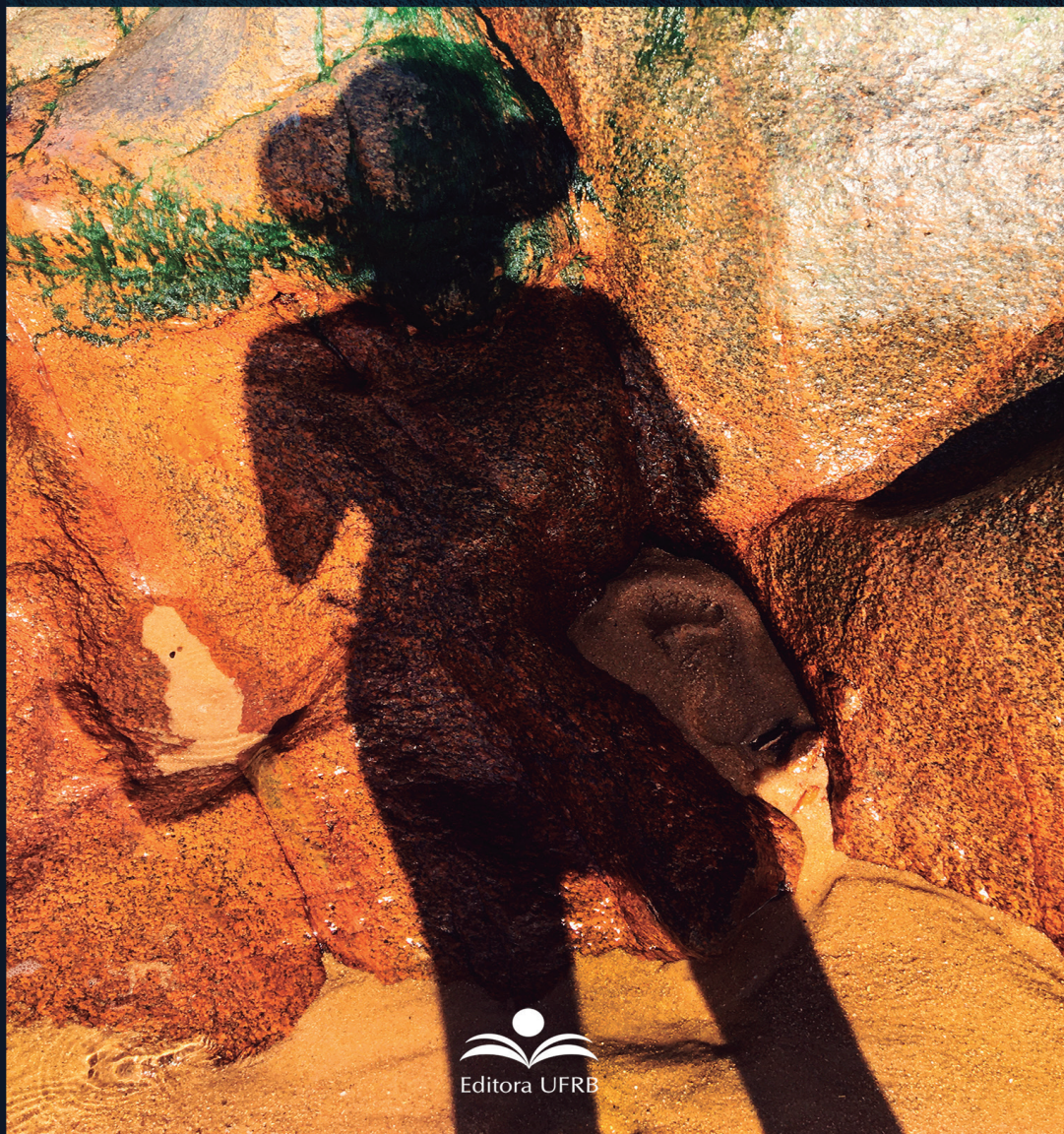


RENATA PITOMBO CIDREIRA (ORG.)

MEMÓRIA E SENSIBILIDADE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA



Renata Pitombo Cidreira
(Org.)

Memória e Sensibilidade na Cultura Contemporânea



Editora UFRB

Cruz das Almas - Bahia - 2020

Copyright©2020 Renata Pitombo Cidreira
Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB.

Projeto gráfico e editoração eletrônica:

Antonio Vagno Santana Cardoso

Capa

Leto Carvalho

Imagem da capa

Renata Pitombo Cidreira

Revisão e normatização técnica:

Renata Pitombo Cidreira e Rosane Rubim

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

M533 Memória e Sensibilidade na Cultura Contemporânea. /
Renata Pitombo Cidreira (Org.), Cachoeira:
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia,
2020. 192 p.

ISBN: 978-65-87743-06-6

1. Cultura. 2. Memória. I. Cidreira, Renata
Pitombo II. Título

CDD: 306

Ficha catalográfica elaborada por Rosane Rubim CRB-5/684



Editora UFRB

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro
44380-000 Cruz das Almas – BA

Tel.: (75) 3621-7672

editora@reitoria.ufrb.edu.br

www.ufrb.edu.br/editora

www.facebook.com/editoraufrb

Sumário

Apresentação

Renata Pitombo Cidreira..... 9

I - PROCESSOS CRIATIVOS E PATRIMÔNIO CULTURAL

Antônio Aleixo e Antônio Vieira: diálogos imaginados

Edilene Matos..... 17

A condição diaspórica da cultura contemporânea

José Maria Silva Rosa 27

II - MEMÓRIA E CONTEXTOS CULTURAIS

Cultura e Memória: o desafio do Antropoceno

Marcos Palacios 57

O Resgate da memória no contexto cultural

Sérgio Mattos..... 75

Salvador em festa: narrativas comemorativas oficiais

Daniela Matos 85

III - DIVERSIDADE CULTURAL E NOVAS NARRATIVAS

Cultura, política e mídia: amálgamas na crise brasileira

Rita de Cássia Aragão Matos 107

A condição diaspórica da cultura contemporânea

José Maria Silva Rosa

Introdução

Começamos com uma pergunta: o que viemos e o que estamos aqui a fazer, em Cachoeira, na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia? Chegamos de muitos lugares e de tantas universidades de Portugal e do Brasil: para fazer o quê? É suposto que o tema deste IV Congresso sobre Culturas constitua desde logo um indicativo de resposta: *Memória e Sensibilidade. Cenários da Experiência Cultural Contemporânea*. Mais adiante iremos aprofundar o enunciado. Mas, para começar, entremos de chofre ao âmago do que aqui nos traz: creio que não viemos para celebrar a Cultura, mas para *fazer* Cultura. Esta, como reza o termo latino, diz *aquelas coisas que devem ser cultivadas*, que *merecem ser cultivadas* porque são tidas como *valiosas*. Cultura é, pois, fruto da nossa vontade. O critério que preside à escolha é a fonte criadora de todos os valores. Estamos aqui, portanto, porque queremos estar juntos, uns com os outros, neste projeto de criação e partilha de valores comuns. Assim, um simpósio como este deixa de ser *sobre* Culturas para passar a ser, ele mesmo, um *ato de Cultura*. Já não devemos dizer, portanto, que são várias as vontades que nos trouxeram até aqui - a da UFRB, da UBI, da UFBA e da UM -, mas sim *uma única e mesma* vontade pois esta realização constitui o foco e

o quiasma onde as mesmas convergem e se tornam uma só. A ação em conjunto tem este condão mágico: realizar a unidade a partir da multiplicidade. Eis assim resolvido *in actu exercito* o magno problema de Parmênides e da filosofia antiga. Diz-nos Nietzsche que houve nisso algo de trágico. Mas já antes de *A Origem da Tragédia*, de *A Gaia Ciência* ou pela *A Genealogia da Moral* se sabia que a vontade é criadora de valores e de cultura em função de interesses vitais. Coube outrossim a outro grande pensador de começos do séc. XX, Ernst Cassirer, operar o que se pode chamar um autêntico *Cultural Turn*: em vez de tentarmos encontrar a essência metafísica do Homem (v.g., como *animal rationale*, *zôon politikón*, desde Aristóteles), olhemos antes para a sua obra, para as marcas que ele tem deixado no mundo e na história, para o *opus* próprio que se manifesta especialmente na sua aptidão para criar e operar com símbolos (*animal symbolicum*).

Eis-nos, então, aqui, na Cachoeira, tão histórica quão promissora cidade brasileira do Recôncavo baiano, para criarmos valor. Nesta cicatrizada cidade forjaram-se muitas realidades, ao longo de séculos. Basta olhar: miscigenação, hibridizações, mestiçagens culturais, sexuais, raciais, linguísticas, religiosas, sociais... A par da violência, da brutalidade, da indignidade, dos grilhões, da ocultação, da dissimulação, dos fuzis e das muitas exações associadas. Importa fazermos hoje o duro trabalho do luto, da justiça e do perdão a pedir. Reconciliar memórias, se possível, para que o futuro continue em aberto. Mas fazer também o trabalho do conceito. Procurar compreender. Olhei há pouco para a vossa cidade a partir de um ponto alto, do outro lado do rio Paraguaçu, da cidade de São Félix. Apetece-me dizer: não só os deuses têm o poder de criar. Os homens criam remisturando

tudo. Ainda bem. É por essa via que a novidade tem lugar. Também os mortais são capazes *do novo*, como dizia H. Bergson em relação ao espaço e ao tempo: Aquiles consegue realmente ultrapassar a tartaruga. Hannah Arendt disse-o de outro modo: que o homem, e só ele, tem o dom de começar e de dar início ao que não existia “milagre de começar”¹ (ROSA, 2006, p.105-129).

A Cultura não é, assim, nem tem de ser esse *saco de pedras do saber* ou *uma massa enorme e indigesta que, às vezes, o homem moderno arrasta penosamente atrás de si e, outras, leva a tropejar no seu ventre* (NIETZSCHE, [1976], p.135). Demasiada história mata. Olhemos menos para trás. Não somos as *mulheres de Lot*, viradas para o passado, como ironizava Nietzsche. E se, pelo canto do olho, ainda nos viramos de relance é porque queremos avançar. Nesta estranha hora *de recuo* na nossa existência coletiva, que nos deixa perplexos quer aqui, no Brasil, nos EUA ou na Europa, dizer “Cultura” tem de continuar a querer dizer um *espaço de resistência* futurante. Como bem viram os homens das Luzes — e não há razão para não os seguirmos nisto — a *Bildung* exprime o processo de emancipação das consciências, de libertação de todos grilhões, interiores e exteriores, e de participação cidadã na construção da *polis*. Aqui, em Portugal, ou onde quer que seja, não podemos nem queremos abdicar de tal cometimento. A Cultura traduz o juízo que formulamos sobre o que mais importa. Demitir-nos disso seria decepar a nossa Humanidade.

Não é a primeira vez que estou na Bahia, mas é a primeira vez que estou na Cachoeira. E nesta circunstância e nesta terra que tanto sangue sugou e tantas lágrimas

1 - Cf. a propósito de “como a novidade entra no mundo”. (RUSHDIE, 2003, p.34)

recolheu, não consigo deixar de pensar no Pe. António Vieira, que sulcou estes mares, subiu por este rio acima e calcorreou tantas terras em demanda de um sonho do Império em torno da Língua Portuguesa. De caminho defendeu índios e negros de muitas exações senhoriais. Importa dizê-lo num tempo que, alarvemente, o ameaça. A sua obra completa foi finalmente publicada, em 30 volumes. Trezentos anos depois já não era sem tempo. Mas nós já não sonhamos com *imperialismos*, já não podemos visionar o futuro como Vieira o profetizava. A nossa ‘ressurreição’ não é a de D. João IV. A língua portuguesa em vez de ‘língua geral’ transformou-se, entretanto, e bem, em várias *línguas portuguesas* em rede, declinadas em variada geografia no meridiano. E não podemos deixar de registar que é bom, muito bom!, que nos entendamos todos, aqui, na língua de Camões. A língua que falamos não é um instrumento inerte ou apenas um veículo de comunicação da Cultura: ela mesma é Cultura, espaço de revelação e de alargamento do nosso mundo. Prognosticam alguns que, no ano 2070, haverá no globo cerca de quatrocentos milhões de falantes da nossa língua, quase todos no hemisfério sul. Quando no hemisfério norte o inglês aparece cada vez mais como uma língua detersiva e predadora (G. Steiner), olho para vós, escuto os vossos muitos sotaques e tenho de confessar: pressinto que as “línguas portuguesas” têm muito futuro. Embora tenhamos convicções, já não é a dilatação da Fé ou do Império que nos move nesta gesta, mas a Cultura em rede. Assim, mais que “nortear-nos” (pela estrela polar), “orientar-nos” pelo sol nascente ou “ocidentalizar-nos” à luz cambiante do ocaso, vamos inventar aqui, em Cachoeira, um verbo que nos faça virar para o Sul. Que o Cruzeiro Sul seja

doravante a nossa bússola: vamos então “meridiar-nos”! Vamos “cruzar-nos” e devotar-nos às relações! Reescrevamos aqui e agora novos *ensaios sobre a dádiva* como M. Mauss. Da mesma maneira que nos jogos em honra de Pátroclo, na *Ilíada* de Homero, emulemo-nos, desafiemo-nos uns aos outros. E longe de nós estejam os desperdícios de qualquer *potlacth* esbanjador.

Diásporas na Diáspora

Quando vi pela primeira vez o tema deste Congresso e o lugar onde o mesmo se iria realizar veio-me imediatamente à mente o rosto escuro e macerado de Stuart Hall, considerado com justiça um dos fundadores dos *Estudos Culturais* na Universidade de Birmingham², nos anos 60 do século passado. Recordei ao mesmo tempo o modo como, por entre a memória pessoal e histórica, a categorização sociológica e filosófica, e a sua apurada sensibilidade literária, o autor pensa o lugar da Cultura e da identidade cultural na pós-modernidade. Achei que Hall, que muito apreciava a Bahia, seria uma voz importante neste Congresso. A sua metodologia, como realça Liv Sovik (com Oswald de Andrade na memória, naturalmente) na sua introdução à obra *Diáspora. Identidades e Mediações culturais*, é “antropófaga”. “Hall é antropófago. [...] Diante de um comentário sobre a importância do seu ensaio “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?”, reforçou a metáfora antropofágica ao dizer: “Help yourself.” Sirva-se!” (HALL, 2003a, p.10, 11). Isto é algo tipicamente brasileiro, alimentando-se omnivoramente de todas as coisas humanas: história, política, literatura, música, arte,

2- Concretamente, com a criação, em 1964, do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), conjuntamente com Richard Hoggart e Raymond Williams.

etc., cozinhando tudo, porque à Cultura, parafraseando Terêncio, *nada do que é humano é alheio*. Devo confessar-vos que também eu procuro ser “antropófago” e onívoro, rememorando aqui um conto de Marcos Palácios, chamado *O Canto do Mambelê*, que começa muito longe, no Brasil guimarãesroseano profundo, num “lugarejo no meio do mundo, chamado Mutum”³.

Embora o último texto da obra de S. Hall seja uma entrevista ao autor, justamente intitulada “A formação de um intelectual diaspórico”, vamos começar pelo início, mais reflexivo: “Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior”. Do princípio ao fim, S. Hall considera a categoria da diáspora como a que pode trazer maior compreensão e luz à cultura atual, dita pós-moderna (HALL, 1992a). O que significa dizer que a pós-modernidade é diaspórica? Significa uma condição em deslocamento contínuo; nunca se sentir em casa, *unheimlichkeit*; jamais poder regressar ao lar por haver sempre algo de permeio. Tal impossibilidade de voltar à origem abala todas as relações de poder que a cultura tradicional veiculava (onde cultura era sinónimo de estabilidade, identidade, domínio e controlo), porque transfere e descentra continuamente todos os dispositivos da sua produção, circulação, globalização, interpretação, consumo e fruição. A este propósito, e embora não seja por ora o seu drama familiar o nosso foco, este é bem exemplificativo da transição do período colonial para o pós-colonial (MELAS, [1999], p.13-28), e da tomada de consciência das contradições que tal processo comportou e continuará a comportar naqueles que por ele passaram. Com efeito, “na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (HALL, 2003a, p.27).

3- Conto ainda inédito; aguardamos avidamente pelo momento em que Marcos Palácios se decida pela publicação dos seus inúmeros ‘contos exemplares’.

Interessa-nos, porém, o percurso que levou Stuart Hall da Jamaica ao Reino Unido, Oxford, no princípio dos anos 50 do século passado, porque nesse desenraizamento / transplante se exprime exemplarmente a diáspora de todos os homens e mulheres que, um dia, assaltados/as pela interrogação por si próprios/as, sentiram que tinham de deixar a sua terra, a sua parentela, e partir para longe, para melhor poderem responder a essa pergunta. Essa saída exprime e refigura também a condição daquelas e daqueles que, durante séculos foram arrancados brutalmente às suas raízes, nas Cos.ta de África, marcados com o ferro em brasa como “escravizados” e deslocados à força para as Américas, reconstruindo aí o que podemos designar como as suas “identidades imaginadas”. Foi isso que nós, portugueses traficantes e negreiros (caso exemplar de Francisco Félix de Sousa (cf. REAL, 2005; REAL, 2007; CHATWIN, 2010)) obrigámos tantas e tantos a fazer, durante séculos, desde 1432, ainda com o Infante D. Henrique, já que cedo se percebeu que sem a escravatura e o esquema da triangulação⁴ as Descobertas portuguesas teriam sido um empreendimento economicamente inviável. Tal violência fundadora e imperialista teve nesta gesta anterior o mesmo papel que S. Hall (2003c, p. 30) denuncia depois no Caribe:

Todos os que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas ruturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil

4- As mercadorias e os produtos manufaturados na Europa eram transportados nos barcos e serviam de moeda para comprar escravos, em África, os quais eram levados para a América para trabalharem e arranjamem matérias-primas, metais preciosos, etc., que depois seguiam para a Europa, perfazendo o triângulo e recomeçando o ciclo.

lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental, nossa “associação civil” foi inaugurada por um ato de vontade imperial. O que denominamos Caribe renasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial.

Não reconhecemos Cachoeira em algo desta descrição?

De forma impressionante, a diáspora forçada tem sido também a condição exposta de muitos outros migrantes, v.g., os atuais refugiados da Síria, do Afeganistão ou de África subsaariana, tentando derrubar as muralhas de uma Europa acastelada, ou ainda o que se passa com as massivas deslocções legais e ilegais de pessoas dentro do grande continente americano (v.g., nestes exatos dias da América Central para os EUA). Neste quadro de migrações regionais e globais, a diáspora é, para Stuart Hall, a categoria que melhor clarifica a complexidade dos processos de construção, de dissolução e de recomposição das identidades em processo de relação (não apenas no espaço, mas também no tempo e nos sistemas de relação religiosa, económica, política, social, sexual, jurídica, universitária...).

A questão da diáspora é colocada aqui principalmente por causa da luz que ela é capaz de lançar sobre as complexidades, não apenas de se construir, mas de se imaginar a nação [nationhood] e a identidade caribenhas, numa era de globalização (HALL, 2003c, p.25-26).

Alargando a perspectiva, não podemos esquecer que uma das “grandes narrativas” diaspóricas fundadoras da cultura judaico-cristã nos veio do Oriente, de Ur da Caldéia, onde uma voz tida como divina ordenou a Abraão:

“Sai da tua terra, deixa os teus parentes e a casa dos teus pais e vai para a terra que eu te indicar” (Gn 12, 1). Tal mandato e promessa ‘circuncidaram’ depois as muitas diásporas judaicas através dos tempos, tornando-a de algum modo exemplar. V.g., no Salmo 136 (137), 1-4:

Junto aos rios da Babilónia nos sentámos a chorar com saudades de Sião. Nos salgueiros das margens dependurámos nossas harpas. Aqueles que nos levaram cativos queriam ouvir os nossos cânticos, e os nossos opressores uma canção de alegria: “Cantai-nos um cântico de Sião”. Como poderíamos nós cantar um cântico do Senhor em terra estrangeira? (BÍBLIA, 2005, p.769).

Stuart Hall reconhece bem o significado e a importância da diáspora do povo judeu, especialmente a saída da escravidão do Egipto e o Êxodo, exemplares depois para todas as narrativas de libertação *das negritudes*. Mas também sabe tudo aquilo a que ela conduziu, ao longo dos séculos, em especial no séc. XX, com a *Shoah*.

Contudo, devo também dizer, há certas relações muito estreitas entre a diáspora negra e a diáspora judaica — por exemplo, a experiência de sofrimento e exílio, e a cultura da libertação e da redenção que resultam daí. [...] Portanto, toda a narrativa da colónia, da escravidão e da colonização está reinscrita na narrativa judaica (HALL, 2003b, p. 417).

Pelo que, ao mesmo tempo, nota o facto de hoje, conseguido um território, ser esse mesmo povo judeu a gerar outras e paradoxais *diásporas*, como a do povo palestiniano, suspenso no tempo, emparedado e atirado para trás de um muro de vergonha, exaço que outros repetem no continente norteamericano.

É uma versão dessa concepção da diáspora judia e de seu anunciado “retorno” a Israel

que constitui a origem da disputa com seus vizinhos do Oriente Médio, pela qual o povo palestino tem pago um preço tão alto, paradoxalmente, com sua expulsão de uma terra que, afinal, também é sua (HALL, 2003c, p.28-29).

Atente-se outrossim na etimologia da palavra *América* (*ameres*, inteira, sem partes, ...) para alcançarmos toda a ironia trágica que se esconde por detrás do muro de Trump e do *slogan* “Let’s make America great again.” (cf. por analogia *Ibid*, p.30).

Significativamente, como já observara Espinosa, a diáspora judaica, ao invés de fragmentar, reforçou a narrativa e a identidade de Israel como “povo eleito”. Uma ambiguidade insanável está, pois, latente na categoria de diáspora.

Assim, a dimensão pretensamente excepcional do *ju-deu errante* como que confiscou e lançou para a sombra outras diásporas tão cruentas como aquela, as quais, como as dos afro-caribenhos ou dos afro-brasileiros, já sem a voz de nenhum deus (no seu caso, pois aqui outros continuam aqui ligados ao consolo das *vozes antigas* dos Orixás, aos deuses e aos espíritos ancestrais que descem ao terreiro da Irmandade da Boa Morte...), partiram como ele para a metrópole dos antigos senhores e colonizadores, para aí exorcizarem fantasmas e descobrirem — talvez melhor, reconstruírem (*Vide* o filme de Pedro Costa, *Cavalo Dinheiro*, 2014) —, não quem são (como se a sua identidade já existisse antes como essência escondida a encontrar), mas quem ainda *podem* ser, quem *querem* a ser. Numa expressão filosófica que fez época: muito mais lançados para a frente, para a *existência*, que virados para trás, para a *essência*; mais voltados para o futuro que para o passado. A este respeito Stuart Hall mobiliza e torna sua toda a pregnância da categoria de *différance* de Derrida (1967). Com efeito,

[...] o conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundada sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sintetizadas da identidade cultural caribenha [e cremos que este esquema também é válido para a Bahia e não só] requerem a noção derridiana de *différance* - uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura (HALL, 2003a, p.33).

Não *mesmidade*, portanto; não uma identidade fixa de uma vez por todas, mesmo na diáspora por referência a uma comunidade ideal e imaginária, projetada lá, na origem, em África ou alhures, mas contínuo deslizamento, deslocação, processo em aberto. Stuart Hall reconhece, quase tragicamente, que, no seu caso, só soube que era *negro* e *caribenho* em Inglaterra. “Lamming afirmou uma vez que a sua geração – e, incidentalmente, a minha – tornou-se “caribenha” não no Caribe, mas em Londres.” (*Ibid*, p.27). Assim, teve de passar, também ele, por esse detestado ‘retorno’ imaginário ao Caribe. Ademais, só muitos anos depois conseguiu articular em linguagem tal invisibilidade recalcada. Mas também isso foi apenas lugar de passagem. E nós, hoje, em Cachoeira? *Estamos aqui* ou *passamos*? E para onde vamos? Para onde queremos ir? Que velas ainda não erguemos ao vento? Estamos prenhes de quê? Que palavras ainda trazemos retidas, amarradas, abortadas, amordaçadas, fragmentadas den-

tro das dobras da nossa alma e que resistem em vir à luz? Perguntamo-lo aqui, na Universidade do Recôncavo Baiano, na Cachoeira, diante de Vós, alunos, professores, investigadores, colegas.

Recentemente, a propósito da situação da língua portuguesa no mundo, publiquei um texto intitulado “*Estar em Diáspora: Um Modo de Ser Português*”. Aí defendi que a *diáspora* é o operador da diferença e também da relação / pertença entre os verbos *ser* e *estar*. E depois de desenhar a traço largo referida diáspora lusíada, tive de reconhecer que

[...] a *diáspora* traduz também a consciência, bem presente no pensamento contemporâneo, de errância, itinerância ou de trauma da existência humana, sempre insegura do que adquiriu, consciente da sua situação radicalmente histórica e efêmera. Desparecido o reino da substância [...], tudo o que existe parece que se esgota em processos de troca, de miscigenação, de mestiçagem. O ser humano é concebido, assim, como *homo viator*, nômade em transumância cultural e linguística — *After Babel*, diz Steiner —, a caminho de uma terra que nunca viu nem sequer sabe se existe (ROSA, 2016, p.245-246).

Na diáspora ficamos sem território, sem *este chão* e sem *este terreno*, como diriam P. Freire ou A. Boal, porque semeados e despedaçados por muitas terras. Com efeito, *diasporá* também pode significar *semeadura*, *disseminação*; *speirô* (em grego) também significa *semear*, *lançar à terra*... Deste modo, as categorias a que Stuart Hall recorre para dar inteligibilidade à sua diáspora singular têm aplicação em outros paralelos. Efetivamente, importa reconhecer que essoutras diásporas portuguesas por terras e mares do Sul e do Oriente, ao categorizar, classificar e

fixar as identidades do *Outro* (negro, índio, mulato, cafuzo, mameluco, pardo, etc.; mas devemos ter em conta muitas outras formas não-raciais de categorização da alteridade) também criaram diásporas dentro das próprias diásporas, como aconteceu com Hall (2003b, p.431).

[...] lembre-se: a diáspora veio até mim. Acabei participando da primeira onda de diáspora por aqui. Quando vim para a Grã-Bretanha, os únicos negros aqui eram estudantes e todos eles queriam voltar para seus países depois da faculdade. Aos poucos, durante minha pós-graduação e o início da Nova Esquerda, uma população negra trabalhadora se fixou aqui e essa se tornou a diáspora de uma diáspora. O Caribe já é a diáspora da África, da Europa, da China, da Ásia e da Índia, e essa diáspora se re-diasporizou aqui.

Questão ainda presente, aliás, nos atuais debates culturais, no Brasil, em torno das noções de *raça* e da *etnia*. Pode talvez dizer-se, pois, que antes da atual pós-modernidade, já os portugueses, os espanhóis, os holandeses e os ingleses, pelo comércio⁵ e os empreendimentos capitalistas de quinhentos e seiscentos, rapidamente globalizados, forjaram a ferro e fogo identidades pós-modernas *avant la lettre*, com os seus inúmeros deslocamentos, *différences* e duplas consciências.⁶

Importa, pois, questionar os *lugares* a partir dos quais produzimos sentido ou determinamos as identida-

5- *Comércio* em sentido amplo: mercadorias, artefactos, «escravizados», produtos, sim; mas também modos de produção, de aforro, de capital, cultura, ciência, língua, religião, etc.

6- Este fenómeno de dupla consciência é natural em situação de escravatura ou de perseguição, como se pode ver em *A Cabana do Pai Tomás*, em 1852, de Harriet Beecher STOWE (Leo Strauss e Yirminyahu Yovel, entre outros, também escreveram sobre tal duplicidade de consciência, mas a propósito da diáspora judaica, na modernidade) (YOVEL, 1992; GILROY, 2001, p.33-100; HALL, 2003d, p.32, 335; STRAUSS, 2015).

des em presença, porque esses procedimentos nunca são linguisticamente inocentes. Dou um exemplo pessoal que não será familiar à maioria de Vós. A minha esposa, aqui presente, é “alentejana”, ou seja, natural da região sul de Portugal, que está para lá do rio Tejo: Alentejo, além-Tejo. Mas a partir de que lugar (isto é, de que “aquém-Tejo”) é que se projeta um “além-Tejo”? Geograficamente, é a partir da Beira, mais a norte, de onde sou natural. Ou pode ser a partir do olhar de Lisboa para a outra banda do rio... É sempre de fora, é sempre de longe, do outro lado que se ‘categoriza’ outrem (isto é, que ‘se aponta’), criando uma distância. Deste ponto de vista, paradoxalmente, podemos dizer que no Alentejo não existem alentejanos. De modo análogo: que *homem* inventa os vários estereótipos de *mulher*? (e vice-versa) Que *branco* inventa os estereótipos de *negro*? (e vice-versa), etc. A questão é esta: o que é que obstaculiza ou mesmo inviabiliza os processos de subjetivação? O que é que os facilita e torna possíveis? Por outras palavras: como nos tornamos ‘sujeitos’ da nossa própria História e não apenas ‘objetos’ alienados do pensamento e da ação de outrem sobre nós?

Stuart Hall insiste que os *topoi* da linguagem são sempre lugares de “dominação colonizadora” que se reproduzem e metamorfoseiam sem cessar entre os próprios colonizadores e nos colonizados entre si. A gramática nunca é inocente. A este propósito, o Reino Unido dos anos 50 e 60 do séc. XX era já ao tempo um *case study*, uma vez que as comunidades caribenhas expatriadas tendiam a repetir entre si as mesmas lógicas de dominação de que haviam sido vítimas no Caribe. Por isso Hall considera que a categoria de “comunidades diaspóricas” abre uma pauta muito diferenciada e altamente complexa en-

tre os “dominadores” e os “dominados”, uma pauta muito mais rica e com maior poder heurístico e explicativo que a clássica e cristalizada categorização marxista de “classes” e de “luta de classes” (HALL, 2003b, p.419).

À flor da pele

“Estas reminiscências, estas criações de formas abreviadas, correspondem à exigência de construir uma morada onde o homem possa sentir-se em casa”
(RANCIÈRE, 2011, p.129)

Começemos pela superfície. As suas poéticas, como reconhece J. Rancière, são sempre as mais complexas. A cor da pele é uma das nossas primeiras aparições para os outros. Assim, para melhor compreendermos o que o levou Stuart Hall a sair da Jamaica e a querer ir para Inglaterra e, depois, entendermos o seu percurso *diaspórico* subsequente, temos de compreender as profundas divisões de estamento, muito em especial as que ele refere como «fracções da cor da pele» que, ao tempo, marcavam a ilha como ferro em brasa e recortavam por dentro a sua própria família (*Ibid*, p.407). O seu pai era de cor mais escura e da classe média baixa, tendo sido o primeiro jamaicano a conseguir um emprego na *United Fruit Company*, já que até aí esse tipo de empregos era reservado para os cidadãos americanos. Esta pequenina “ascensão social” era inconscientemente retribuída pelo pai com uma deferência subserviente e servil aos patrões, tentando assim agradar e ser aceite pelos brancos nos seus clubes privados. Para desconforto silencioso do filho, o pai nunca percebeu, ou nunca quis perceber, que eles apenas o toleravam, pois havia certas coisas no ar que simplesmente *não se viam* nem eram faladas (*Ibid*, p.409). Constituíam

como que ângulos mortos da linguagem. Além disso, na genealogia familiar do lado paterno havia uma longa história de variegada mestiçagem onde tinham entrado genes de índios, africanos, portugueses e judeus.

Pelo outro ramo da linhagem genealógica, a mãe de Stuart Hall era de uma família da classe média-alta, mas de uma cor ou tom de pele bem mais claro, quase branca: eram os chamados “branco locais”. Ainda em criança, a sua mãe tinha sido adotada por uma tia que era possuidora de um engenho, e os filhos desta, um advogado e um médico, tinham ido estudar para o Reino Unido, onde se tinham formado e concluído os seus graus académicos. Outrossim, quer fruto da educação da sua tia quer por temperamento e devido um imenso desejo de reconhecimento social, a mãe de S. Hall era uma anglófila intransigente e acritica, totalmente rendida às grandezas do Império britânico como se elas fossem *também suas*. “Ela pensava que a Inglaterra era a sua pátria e se identificava com o poder colonial” (HALL, 2003b, p.409). Assim, pelo menos pela parte dominante, parental, as relações do espaço familiar traduziam e mimetizavam esquizofrenicamente as do espaço social e simbólico evolventes. A família de Stuart Hall era, assim, um microcosmo onde se encontravam em tensão a cultura local e tradicional por parte do pai, que se esforçava por ascender e ser reconhecida, e a cultura imperial e colonizadora assumida e justificada por parte da sua mãe.

Para cúmulo destas tensões, aconteceu que, pelos acasos do jogo entre genótipos e fenótipos ao longo de gerações, Stuart Hall nasceu com um tom de pele muito mais escuro que todos os seus irmãos. Era uma espécie de “patinho feio” da família, embora nunca ninguém jamais

se referisse a isto; ninguém jamais lhe dizia que ele era “mais negro” que os outros. Era simplesmente, impossível falar disto, era intolerável trazer isto à palavra dentro do seio familiar. *Tal não existia!* De facto, aquilo de que não se pode falar *não existe* -- e vice-versa. As cores da pele eram, pois, um tabu familiar. Numa palavra: Stuart Hall “era invisível” para os seus. E é caso para dizer que *sofria na pele* tal invisibilidade, porque durante o seu percurso escolar (segundo o modelo inglês, numa escola muito boa, como ele reconhece), todos aqueles seus amigos que eram mais negros do que ele não podiam vir brincar lá para casa: estavam proibidos disso de forma explícita pelos pais! Eles não queriam tais tipos de relacionamento. Desejavam e incentivavam, ao contrário, que o menino Stuart fizesse as suas amizades entre “as pessoas certas” (*Ibid*, p.408), ou seja, entre os brancos da classe média-alta.

Tal situação criou nele reações visceralmente contrárias, de rejeição e mesmo de ódio aos *modelos dominantes*. Assim, confessa-nos Hall, “passei [toda] a minha adolescência negociando espaços culturais” (*Ibid*, p.409), tentando escapar àquele círculo de contínua *humilhação ontológica* que negava continuamente o que ele era, e a ter continuamente de negociar e *pedir licença* para existir. Não se podia identificar com o antigo mundo esclavagista do engenho, que a mãe tanto elogiava como sendo uma “época de ouro”, nem podia acompanhar o seu mundo quase-paranoide. Tornou-se assim anti-imperialista e começou a simpatizar com os movimentos independentistas. Mas isto afastou-o ainda mais do pequeno mundo familiar, que não alinhava com esse desejo libertador das peias da média burguesia local. Enfim, era como se todas as “tensões coloniais clássicas” tivessem convergido nele

(HALL, 2003b, p.409). Deste modo, perdido no seu próprio processo de evolução e alienado em processos de tradução cultural, linguística, política, social mais amplos, S. Hall procurava o seu lugar, a sua *posição subjectiva* dentro daquela cultura, mas não o encontrava, porque o espaço para a construção da subjetividade simplesmente não existia. Muitos movimentos a que teria podido aderir então, como o rastafarianismo, ainda não tinham nascido. S. Hall confessa que, nessa altura, se sentia a asfixiar, a sufocar, dilacerado por dentro e por fora. Os “meus pais, a minha mãe especialmente, lamentaram mais que tudo o fim daquele antigo mundo colonial. Havia uma grande distância entre o que eles queriam para mim e como eu me identificava” (Ibid, p.410).

Como rezava a antiga lição da tragédia grega *Agamémnon*, “aprende-se pelo sofrimento”. Stuart Hall foi lentamente ganhando consciência de si, das contradições que o perpassavam, do que queria ser, no meio de um mais amplo processo de revolução cultural e política descolonizadora e de independência que atravessava então o Caribe e a Jamaica dos anos 50. As duas autonomias parece que caminhavam a par. Pelo meio, refugiava-se na Biblioteca do Instituto da Jamaica e devorava Eliot, Joyce, Marx, Freud, Lenine, e muitos filósofos. Foi nesta Biblioteca que descobriu também muita literatura sobre a escravatura e uma literatura caribenha propriamente dita. Alguns dos colegas preparavam-se para entrar em cursos de Economia. Ele ponderava antes entrar para Advocacia por causa do seu interesse crescente pela política. Além disso, durante a Segunda Guerra Mundial, através de jogos de guerra, aprendera muito de geopolítica. Assim, com a ajuda de alguns professores, S. Hall ia-se preparando para voos mais altos.

Mas para isso seria preciso sair do Caribe, pois lá não havia universidades. Era isso mesmo que ele mais desejava: sair, fugir do Caribe! E mais uma tragédia familiar íntima, totalmente decorrente desta situação, acaba por decidi-lo.

Quando fiz dezassete anos, minha irmã teve um colapso nervoso. Ela começara um relacionamento com um estudante de medicina que viera de Barbados para a Jamaica. Era de classe média, mas era negro e os meus pais não permitiram o namoro. Houve uma tremenda briga na família e ela, na verdade, recuou da situação e entrou em crise. De repente tomei consciência da contradição da cultura colonial, de como a gente sobrevive a experiências da dependência colonial, de classe e cor e de como isso pode destruir você, subjetivamente. Estou contando esse fato porque ele foi muito importante para o meu desenvolvimento pessoal. Isso acabou para sempre com a distinção entre o *ser público* e o *ser privado* para mim. Aprendi, em primeiro lugar, que a cultura era algo profundamente subjetivo e pessoal, e, ao mesmo tempo, uma estrutura em que a gente vive (HALL, 2003b, p.412-413).

Na releitura posterior que faz, Hall reconhece que as aspirações e as ambições contraditórias dos pais tinham acabado por destruir totalmente a sua irmã. Esta precisou de tratamento psiquiátrico intenso, doloroso e prolongado, e nunca mais saiu de casa⁷. A contradição entre as dimensões de cultura subjetivo-ativa, por um lado, e a objetivo-passiva, por outro, pode de facto destruir e matar-nos. Deu-se então em S. Hall uma revolta visceral. Quase a fazer anos, decidiu que não podia ficar na Jamaica. Ia ao encontro dos desejos da mãe, mas pelos piores

7- Foi a irmã quem, depois, que ficou a cuidar do pai, da mãe e de um irmão cego até à sua morte, o que agrava ainda mais a tragédia do próprio Stuart Hall.

motivos. Precisava salvar-se daquele mundo às avessas, que incensava os grilhões invisíveis, precisava de fugir da sua própria destruição e da sua família. Mas escapar e fugir para onde? Tinha de ‘regressar’ aonde nunca estivera, ir à gênese da *sua* própria contradição; viajar para Inglaterra, para o coração do Império colonial. Só mais tarde o compreenderá bem, mas pressentia que, a travar-se, a batalha tinha de travar-se lá, no Reino Unido. É verdade que sempre acalentara o sonho de um dia ir para lá estudar. E será a sua própria mãe quem o vai levar, num barco a vapor carregado de bananas o qual, em 1951, aporta em Bristol. Daí, de comboio, a sua mãe levá-lo-á até um Colégio em Oxford, entregando-o aos cuidados de um porteiro como se trouxesse o filho de volta à casa. E é aqui, estudando Literatura, lentamente, silenciosamente, dolorosamente, que vai ganhando consciência de que, afinal, era tão-só um caribenho negro (*Ibid*, p.414). Mas pelo menos as coisas começavam a ser chamadas pelos nomes. Mas a muito custo. Em primeiro lugar, no meio oxfordiano começou a politizar-se e a relacionar-se com outros caribenhos como ele, que sonhavam regressar ao Caribe para colaborar na libertação. “Naquela época, [porém,] sempre tinha problemas com o pronome ‘nós’. Eu não sabia de quem falava quando dizia ‘nós devemos fazer isso ou aquilo’” (HALL, 2003b, p.420). Esta hesitação pronominal é muito significativa e reveladora. Faz par com uma desestabilização das noções de “autor” e de “eu” narrativo / narrador que ele próprio ia encontrando e aprofundando em escritores como Henry James, Joyce, Musil, etc. (*Ibid*, p.426). No final da graduação, não regressou ao Caribe, como muitos colegas fizeram. Uma bolsa manteve-o ligado a Oxford. Aí conheceu protagonistas da

Nova Esquerda emergente no Reino Unido; aí conheceu *compagnons de route* como Alan Hall, Raymond Williams, Charles Taylor, Richard Hoggart, etc., tão decisivos nas posteriores itinerâncias pelos Estudos Culturais, pela crítica ao estalinismo, ao imperialismo, pelo reconhecimento do papel da libertação feminina na cultura, etc.

Deixem-nos aqui fazer um breve excursão. Como sabem, neste momento há um forte fluxo migratório estudantil do Brasil e de Angola para Portugal, o que se verifica tanto na graduação como na pós-graduação. Os estudantes estrangeiros e internacionais, por exemplo, na UBI, são cada vez mais. Várias vezes pergunto aos meus doutorandos/as brasileiros na Universidade da Beira Interior (e me pergunto a mim mesmo, também eu): por que razão vieram para a Europa, para Portugal e para a UBI? De *onde* vêm? O *que* buscam aqui? De que é que vêm à procura? Quais as interrogações, as contradições, as revoltas, as expectativas, etc., que transportam convosco? Portugal foi metrópole (madrasta?) durante séculos: que sentido tem tal retorno à pátria colonizadora? Para que vêm? Para se encontrarem? Para fugirem? Se sim, de quê? Vêm à procura de saber? De que tipo saber? Do saber dominador no regresso? Ainda acham que a Europa é *centro*? De quê? Vêm para se (re)conhecerem melhor? Para ganharem consciência? Para se legitimarem, no retorno, aos olhos dos colegas que ficaram e não saíram? Sim, por que razão saíram / saímos da nossa terra? O que vos / nos move?

Nem sempre é fácil responder a estas interrogações. Por vezes as questões ainda nem brotaram. Mas as contradições estão lá há muito, mais ou menos latentes. Por isso estes percursos dos nossos alunos me interessam tanto. Eles traduzem concretamente a condição migrante

pós-moderna (esse novo *homo sacer*) de deslocamento de todo um conjunto, não apenas de um ponto, como insiste S. Hall. E deste modo quando se regressa (se alguma vez se regressa...), descobre-se que o nosso *lugar*, o nosso *chão* e a nossa *terra* já não existem mais. Não há regresso, porque tudo mudou em conjunto; e o que foi conosco, perdeu-se conosco e no final já só sobra na nossa memória e na nossa imaginação.

Quando S. Hall finalmente voltou e visitou a Jamaica, vinte anos depois, a seguir aos pais terem morrido, descobriu isso mesmo: que a *sua* Jamaica já não existia. Agora era assumidamente negra, pós-escravocrata, pós-colonial, pós.... E ele próprio, filho da terra, não passava de mais um estrangeiro apenas, vagamente familiar. “É impossível ‘voltar para casa’ de novo” (HALL, 2003b, p.416). Quem ficara na ilha tivera outros percursos, outras experiências, diferentes *différences*. Repensara-se o lugar de África, sugira o rastafarianismo, etc. Mas ele estava alhures, perdera tudo isso sem recuperação possível. E significativamente a cisão inicial em vez de suturar, alargara-se ainda: de modo nenhum se sentia inglês; de modo nenhum se sentia *assim* jamaicano. Só à distância somos quem somos.

Não sou nem nunca serei um inglês. Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertencço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica: longe o suficiente para experimentar o sentido de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma “chegada” sempre adiada (Ibid, p.415).

Portanto, *estar dentro e estar fora* ao mesmo tempo; *pertencer e não pertencer* simultaneamente; desenraizamento contínuo: eis a condição diaspórica permanente da

cultura na pós-modernidade.

De uma forma curiosa, o pós-colonial prepara o indivíduo para viver uma relação “pós-moderna” ou diaspórica com a identidade. Trata-se, paradigmaticamente, de uma experiência diaspórica. Desde que a migração se tornou o grande evento histórico-mundial da modernidade tardia, a experiência diaspórica se tornou a experiência pós-moderna clássica (*Ibid*, p.416).

Assim os portugueses, traficantes e negreiros, nas emigrações forçadas e escravizadoras que impuseram a partir das costas de África para as das Américas, e nas comunidades diaspóricas que desse modo geraram, foram de certo modo os ‘iniciadores’, na modernidade, da pós-modernidade. Porque eles produziram (des)identidades híbridas, miscigenadas, provisórias (*Ibid*, 432-433), identidades em contínuo deslocamento, reencontro e recomposição, como tão ricamente, afinal, estamos experienciando aqui, em Cachoeira. Estranhas heranças estas, estranhas teias e estranhos paradeiros da nossa memória.

Considerações finais

Uma ideia que a leitura interessada de Stuart Hall confirma, e deixa em nós muito viva, é a de que é preciso libertar o futuro do excesso de carga de passado que o onera. A sua história de vida pessoal evidencia isso de modo exemplar. E uma meditação mais ampla sobre a importância da História como disciplina dedicada à vida das comunidades corrobora tal conclusão. Paul Ricoeur, numa obra muito oportuna que, aliás, S. Hall aqui não refere, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (RICOEUR, 2003), procura justamente transferir para narrativas históricas mais alar-

gadas essa operação de libertação do futuro das grilhetas mortíferas de um passado prisioneiro de uma identidade fixa ou fixada de uma vez por todas. Em contraponto com a imediatez de uma identidade abstrata e não-narrada, Ricoeur propõe a ideia de uma *identidade narrativa* e em construção, que não destrói os traços e as marcas concretas que os indivíduos deixam no espaço e no tempo, à maneira das coisas, mas que constrói e privilegia a cada momento o processo de reinterpretação e reapropriação dos traços e acontecimentos passados em função de uma intencionalidade aberta e futurante. Como vemos S. Hall fazer. Procura, deste modo, Ricoeur, equilibrar os excessos de uma identidade-*idem* (própria das coisas) com outra vertente, dinâmica, a identidade-*ipse* (própria de ipseidades que *podem* falar, ser imputadas, narrar-se, etc.) onde somos sujeitos ativos do sentido da nossa existência tanto passada como futura. Procura com isso fugir às armadilhas do excesso e da falta: por um lado, os abusos e as “tirantias da memória”, tanto a nível pessoal como coletivo, que aprisionam o nosso passado e não dão espaço à irrupção da novidade no mundo e no tempo; e, por outro, à amnésia ou seletividade dos que não olham para trás, não querem acertar quaisquer contas, destruindo traços, revendo e omitindo fatos, sem se importarem com os que caíram como vítimas. Penso que este esquema de leitura de Ricoeur — *dever de lembrar para não repetir, mas antes para reconciliar* — é muito fecundo no contexto dos estudos pós-coloniais, onde facilmente se pode cair, de forma maniqueia, para um lado ou para o outro: os antigos colonizadores tendem a ficar amnésicos e não querem lembrar, nem pedir perdão; os povos que, entretanto, se libertaram das tutelas políticas não querem nem podem esquecer

- e repetem agora na sua circunstância o pior de que foram vítimas. A tragédia alguma vez terá fim? Importa dizer que temos de dar um decisivo passo em frente. Ao impasse responde o uso crítico da memória (ROSA, 2006, p. 217-228). Isto é, um uso que tanto nos impede de ficar amnésicos e paralisados, como nos liberta da opressão de um passado congelado que prende a nossa memória à fatalidade irreversível do que passou. Usar criticamente a memória, como nos parece que Stuart Hall tenta fazer, quer dizer recordar ativamente (e não mecanicamente ou oniricamente) o que aconteceu, de modo a escapar às armadilhas da vitimização compulsiva e/ou do esquecimento ultrajante. Numa palavra, fazer justiça fazendo memória: não esquecer o passado, mas reabri-lo ao futuro das suas possibilidades ainda não-fechadas. Não é a insistência na identidade que liberta, como Amin Maalouf bem viu nas *Identidades Assassinas*, mas sim mudar a tônica para o processo de relação. Deste modo, e enquanto estamos vivos, o sentido do nosso passado — de tudo o que nos aconteceu e tudo o que fizemos (tenhamos sido pacientes ou agentes, vítimas ou carrascos) — aguarda ainda pelo seu sentido derradeiro. O mais importante neste processo, alerta Ricoeur, é que queiramos e estejamos disponíveis para ouvir e contar a(s) história(s) de outra maneira, a partir de outras perspetivas, a partir do ponto de vista do “outro” e, se possível, pôr-se no lugar dele em imaginação e simpatia (o que por vezes é muito difícil). E aí, de modo sempre muito frágil, pode advir o espaço para o “milagre que salva o mundo”: o reconhecimento, o perdão quer pedido quer concedido, e até mesmo a promessa e a aliança. A alternativa é retornar à História como violência que gera violência, à tragédia mil vezes repetida. A um beco sem saída. Ao inferno.

Segundo Stuart Hall, a condição diaspórica da cultura contemporânea pode ser uma excelente aliada no sentido da abertura relacional contra o fechamento substancial e identitário das culturas e das subjetividades pois, embora paradoxalmente, as nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada que assumam, estão ainda e sempre à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2003a, p.44). É este é o *Sal da Terra* diria Sebastião Salgado.

Referências

BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: Luís Stadelmann. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

CHATWIN, Bruce. **O Vice-Rei de Ajudá**. Tradução: Carlos Leite. Quetzal Editores: Lisboa, 2010.

DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Édition du Seuil: Paris, 1967.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes / Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001a.

_____. O Atlântico Negro como contracultura da modernidade *In*: GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes / Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001b. p. 33-100.

HALL, Stuart. **Diáspora. Identidades e Mediações culturais** (Org. Liv Sovik), UFMG: Belo Horizonte, 2003a.

_____. A formação de um intelectual diaspórico. Uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan-Hsing Chen. *In*: _____. **Diáspora. Identidades e Mediações culturais** (Org. Liv SOVIK), UFMG: Belo Horizonte, 2003b.

_____. The Question of Cultural Identity. *In*: ____.; HELD, David; MCGREW, Tony Grew. (Eds.) **Modernity and Its Futures**, Open University Press: Cambridge, 1992a.

_____. Pensando a Diáspora. *In*: _____. **Diáspora. Identidades e Mediações culturais**. Org. Liv SOVIK, Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG: Belo Horizonte; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003c.

_____. Estudos Culturais: dois paradigmas. *In*: _____. **Diáspora. Identidades e Mediações culturais**. Org. Liv SOVIK, Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG: Belo Horizonte; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003d.

____.; HELD, David; MCGREW, Tony Grew. **Modernity and Its Futures**. Open University Press: Cambridge, 1992b.

MELAS, Natalie. Humanity / Humanities: Decolonization and the Poetics of Relation. *In*: **Topoi** 18 (1999), p. 13-28.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações Intempestivas**, Presença: Lisboa, [1976], p. 135.

RANCIÈRE. **O Destino das Imagens**. Orfeu Negro: Lisboa, 2011.

REAL, Miguel. **Atlântico**. As Viagens e os Escravos. Lisboa, Círculo de Leitores, 2005.

_____. **O Último Negreiro**. QuidNovi: Lisboa, 2007.

RICOEUR, Paul . **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Seuil: Paris, 2003.

ROSA, José Maria Silva. Destruição da fatalidade: Para um uso crítico da memória. *In*: HENRIQUES, Fernanda (Coord.). **A Filosofia de Paul Ricoeur**. Ariadne Editora: Coimbra, 2006a. p. 217-228

_____. Do milagroso poder de começar. Hannah Arendt leitora de Santo Agostinho. *In*: **MEDIÆVALIA**, Textos e estudos, n. 25 (2006b), p.105-129

_____. ‘Estar’ em Diáspora: um modo de ‘ser’ português. *In*: LUÍS, Alexandre António da Costa; LUÍS, Carla Sofia Gomes Xavier; OSÓRIO, Paulo (Orgs.). **A Língua Portuguesa no Mundo: Passado, Presente e Futuro**. Colibri: Lisboa, 2016. p. 245-246.

RUSHDIE, Salman. **Imaginary Homelands**. London: Granta Books, 1990.

STRAUSS, Leo. **Perseguição e a Arte de Escrever - E outros ensaios de filosofia política**. Tradução: Langone, Hugo. É Realizações: São Paulo, 2015.

YOVEL, Yirminyahu. Spinoza and Other Heretics: **The Marrano of Reason**. Princeton: Princeton University Press, 1992 (Espinosa e Outros Hereges. Tradução portuguesa: Maria Elisabete Costa e Maria Ramos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993).