

Justiça Cognitiva, Identidades e Diásporas

Teresa Cunha

2005

*O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e
Doutoramento do CES/ FEUC/ FLUC, N° 1, 2006.*

<http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/ensaios.php>

Quem nunca saiu do mato não entendeu a importância do trabalho dos que trabalham fora da terra, para a luta dentro da terra.
Cabral, 1976: 147

1. Introdução

Os movimentos independentistas que se formaram contra o colonialismo português em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste, contaram com uma forte oposição e repressão do regime colonial. A progressiva organização destes movimentos e a consolidação das suas lideranças levou a que se produzissem Diásporas, ou seja, comunidades auto-exiladas em territórios estrangeiros. Estes grupos de pessoas, normalmente dirigentes destes movimentos, agiam quer como postos avançados da organização de diferentes iniciativas de luta no interior do território colonizado, quer como “frentes” diplomáticas no relacionamento com instituições como a ONU e com os governos dos países nos quais procuravam apoio para os seus propósitos independentistas.

No período que se seguiu à revolução democrática em Portugal e que antecedeu a proclamação da independência de Timor-Leste, vários dirigentes da FRETILIN¹ deslocaram-se ao estrangeiro, nomeadamente a Portugal, na tentativa de negociar os termos da sua descolonização e independência. No sentido inverso e quase em simultâneo, retornam a Timor as/os estudantes timorenses que estavam a fazer a sua formação na Austrália, em Portugal, Moçambique e Angola. Constituiu-se, assim, o grupo que levará por diante o projecto de autodeterminação do país actuando dentro e fora do território no sentido de consumir a independência política e o fim da presença colonial de Portugal (Horta, 1994). No caso de Timor-Leste não houve uma

“Guerra de Libertação” no sentido bélico do termo contra a presença colonial portuguesa. Esta foi, com certeza, uma das razões que justifica que o movimento de fuga para o exílio ocorresse mais tarde e num outro contexto nacional e internacional. De facto, o principal movimento pela autodeterminação de Timor-Leste, a FRETILIN, declarou a independência do país em 28 de Novembro de 1975 após mais de 400 anos de presença colonial portuguesa. É no seguimento deste facto que começa um período prolongado de Guerra de anexação neo-colonial levado a cabo pela República da Indonésia.

A “Guerra Fria” e a conjuntura regional não eram favoráveis à autodeterminação de Timor-Leste. Por um lado, pela importância geoestratégica da ilha no sudeste asiático essencial às manobras militares aí desenvolvidas pelos Estados Unidos da América em estreita cooperação com a Indonésia e a Austrália. Estas manobras visavam manter o controlo militar do estreito de Malaca e, assim, poder *vigiar* o extremo oriente, particularmente a China e o Japão. Por outro lado, as pretensões expansionistas da Indonésia, a sua preocupação em não alimentar *sonhos* independentistas internos² e a sua firme política anti-comunista determinaram a “absorção” da parte oriental de Timor na extensa e poderosa República da Indonésia³ através de uma invasão e ocupação militares.⁴

Na eminência de uma invasão militar em massa por parte da Indonésia, que de facto ocorreu no dia 7 de Dezembro de 1975, foi decidido pelo Comité Central da FRETILIN enviar para o estrangeiro alguns dos seus dirigentes no sentido de estes poderem, por um lado, procurar apoios políticos e, por outro lado, articularem a luta no interior com o trabalho diplomático e político no exterior. Pode-se dizer que a

*Diáspora*⁵ timorense começa com este grupo restrito de pessoas que deixam o seu país num momento de fractura crucial, pois jogava-se nele a realização do ansiado projecto nacionalista, ou seja, da constituição da *identidade nacional* timorense. Parafraseando Werbner (1997: 227), é importante reter que a experiência da separação, como um sofrimento comum a muitas pessoas devido à Guerra, teve muita importância na produção de uma identidade colectiva nacional em Timor-Leste. Esta experiência de *ruptura catastrófica* (Almeida, 2000: 235) foi essencial para a constituição de comunidades de sentimento e interpretação do que deveria ser a Nação Timor.

Ao longo da Guerra, que durou vinte e quatro anos, alguns milhares de pessoas conseguiram deixar Timor-Leste e instalar-se em países estrangeiros, nomeadamente a Austrália e Portugal.⁶ Este fluxo de pessoas, fugidas da Guerra, constituiu-se naquilo que se auto-denominou como a *Diáspora timorense*. Estas comunidades exiladas ou auto-exiladas permaneceram fora do seu território de origem durante mais de duas décadas, mantendo com o país e a sua *identidade nacional* uma relação próxima e longínqua e, nesse sentido, problemática. As/os timorenses *na Diáspora*, como se denominavam a si mesmas/os, ao longo deste período de tempo e sob a jurisdição dos acontecimentos da Guerra e da resistência a esta, resignificaram a sua relação identitária e de pertença com o país através de uma experiência concreta de afastamento físico e simbólico.

Longe de se tratar de um caso único, a experiência das mulheres e dos homens de Timor que viveram na *Diáspora* coloca, no actual contexto de reconstrução pós-bélica e construção de um Estado nacional, alguns dilemas e problematiza algumas

questões epistemológicas interessantes. No momento de retorno ao país, esta experiência de ressignificação da identidade feita no afastamento tem vindo a ser motivo de amplas discussões e nem sempre tem sido considerada como uma potencialidade para a sociedade. Neste trabalho, é pois meu objectivo reflectir sobre a experiência diaspórica como um elemento de construção de uma *outra* identidade que, no momento da independência política e do retorno, se pode apresentar dilemática e complexa.

Procurarei fazer uma breve incursão epistemológica sobre a construção crítica e situada do conhecimento, para em seguida procurar reflectir sobre conhecimento e construção da identidade (ou construção de identidades). Farei esta reflexão a partir da literatura, das narrativas dominantes das lutas de libertação e dos discursos de mulheres que viveram exiladas, procurando problematizar as contradições e fracturas que se estabelecem quando, no horizonte, se tem uma Nação que se quer ver soberana e única.

2. O paradigma moderno de produção do conhecimento

A ordem produzida pela modernidade nos últimos duzentos anos funda-se no princípio de oposição entre a teoria e a prática, entre as ideias gerais e a investigação empírica, entre a experiência e a política. A teoria saída das Luzes é aquela que separa, de forma *clara e distinta*, objecto e sujeito, que implica e aplica *critérios de fiabilidade e de validade, estritos e rigorosos*. A teoria é aquele acto que prossegue com êxito, mediante a aplicação sistemática de métodos e critérios universais de modo a

distinguir o que é conhecimento científico e opinião, prova e valor, epistemologia e estética, ciência e política.

O discurso teórico, isto é, as narrativas científicas, tomam assim, determinadas formas e apresentam-se segundo determinadas representações que estão sujeitas a determinados constrangimentos e convenções que lhe conferem uma estrutura que reivindica a sua *natural* neutralidade face aos contextos e às variâncias próprias de uma existência situada. A modernidade criou formas de dizer e formas de poder dizer; limitou os objectos do conhecimento ao que podia ser dito através do *olho normalizador* da teoria e da experiência sancionada pelos métodos que determina como convenientes.⁷ Produziu um discurso totalizante, que procura descrever e explicar de forma completa e definitiva a realidade (Nunes, 2001: 298-299). Desta forma, a modernidade é sempre uma forma de oposição ao *Outro*, àquela ou aquele que não é pensada/o através do *rigor* metodológico da teoria e não se sujeita ao olhar regulador e explicador.

A ciência moderna como recurso da globalização hegemónica assenta no universalismo e na necessidade de trabalhar com aquilo que considera serem os factos empiricamente comprováveis, verificáveis e, muitas vezes, quantificáveis. O papel desta obsessão universalista é torná-la numa vocação essencialista. É uma maneira de construir uma oposição às diferenças, ao diverso, ao heterogéneo, que são qualidades subversivas ao projecto de ver o mundo de uma só forma, explicado por um só conjunto de teorias universais e de um modo só de produção de conhecimento único e capaz de tudo explicar, ou seja, a monocultura do paradigma moderno de ciência, como nos lembra Isabelle Stengers (1996: 7).

Esta obsessão pela universalidade é uma das faces do princípio antropotópico da ciência moderna: tudo no mundo se deve ao observador e o universo existe e tem como finalidade as explicações de si, feitas por aqueles que o descrevem. Tudo o que estiver fora desta *centralidade*, do humano masculino, não pode ser pensado apropriadamente e, por isso, enquanto conhecimento, é irrelevante, inútil, insuficiente e, portanto, substantivamente, inexistente. Os idealistas procuraram sempre sustentar que a existência de uma coisa deriva da ideia dela. Tudo o que fica para lá deste logocentrismo, tudo o que é outra racionalidade, que não conduza à ideia geral, que se queria ver como incompletude, não cabe, portanto, no conhecimento moderno. A ciência rompe com o mito, com a *sageza*, porque esta diz coisas *não provadas com matérias de facto*; rompe com as/os sofistas, porque se quer ver livre da imaginação e do seu poder de forjar e inventar explicações. O conhecimento moderno não pode conviver, por estas razões, com as maleabilidades e as ambiguidades da linguagem (Ibidem: 11) que tão bem representam os sofistas, hábeis na arte da argumentação e da retórica sem que esta esteja vinculada à “verdade”, enquanto arquétipo ideal e total, referencial alfa e ômega da realidade.

O cânone moderno e a desqualificação de *Outros* conhecimentos

De facto, a hegemonia da ciência moderna consiste na sua capacidade em produzir “matéria de facto”, generalizando e aplicando em seguida os resultados obtidos através de métodos análogos e avaliados por critérios comuns. Esta unicidade, esta obsessão por um corpo fechado, não contaminado, rigorosamente vigiado, é própria do

conceito de ciência, digamos, pura e dura, que a modernidade do iluminismo nos legou.

Esta ciência encontrou por isso modos de produzir hierarquias, de estabelecer funções de poder no seu seio. As dicotomias, como Paula Meneses nos lembra (2004: 357), são sistemas de separação e que, por oposição, fundam desigualdades. Estas desigualdades são profundas, porque nelas a diferença imposta entre os termos é já a afirmação da inferioridade ontológica e epistemológica de um relativo ao outro. Estas hierarquias são traduzíveis nas dicotomias que a narrativa científica constantemente produz e que de alguma maneira se apresentam como reveladoras de uma hierarquia mais fundamental: a da verdade *versus* o belo e o bom. É neste sentido que este processo de desqualificação localiza exotizando os objectos, produtos ou conhecimentos: estes são algo que está sempre para *baixo* da qualidade primordial que é determinada pela dicotomia. Esta capacidade para *localizar* separa a acção das/os suas/seus autoras/es, como diz Paula Meneses (2004: 363), vulnerabiliza, torna frágil, invisibiliza; esta hierarquia investe os objectos, as experiências, as práticas, as visões, os entendimentos, as compreensões, de uma incapacidade intrínseca para conseguirem aceder, sequer, à possibilidade de um dia deixar de ser *franja* ou periferia. Os *Outros* são sempre subsidiários, como nos faz ver Boaventura de Sousa Santos (2001: 14). A ciência moderna, como nos lembra Amina Mama, acaba por simbolizar a última fronteira entre a selvajaria e a civilização. Ser cientista, ser reconhecida/o enquanto tal é como que entrar no *coração da brancura* (Mama, 2003), ou seja, entrar no âmago do poder hegemónico colonial que sobredeterminou, à escala global, o destino e os conhecimentos que temos sobre a maioria dos Povos do planeta.

Many of us took this path in pursuit of the collective hope that we might penetrate the mystery of our conquest by people who knew to be at once less mannered and more fragile than ourselves, and perforce, acquire their scientific power for our own ends (*Ibidem*).

Se o cânone científico significa construir os critérios de inclusão ou de exclusão, descanonizar pode significar reconhecer os limites da ciência, dos seus discursos, dos seus resultados; descanonizar é, deste modo, cruzar fronteiras e pôr em causa a pretensão de total centralidade do discurso científico moderno e transgredir essa centralidade. Descanonizar deve assumir duas dimensões que se relacionam dialecticamente: interrogar, pôr em causa e desconstruir, e a capacidade de construir, o que quer dizer ensaiar e realizar novas relações e novas articulações.

As novas articulações implicam novas formas de reflexividade, de representação e multivocalidade, assim como um carácter dialógico constante. Isto pode proporcionar objectos híbridos quer discursivos quer representacionais, assim como conhecimentos mestiços. Este movimento de descanonização permite, em última instância, prosseguir uma estratégia de emergência de uma ecologia de saberes (Santos, Meneses, Nunes, 2004: 21). Aliás, a multivocalidade e uma ecologia de saberes são condição para que o conhecimento

se transforme em solidariedade, [para] que garanta a libertação e a igualdade de cada cultura, [e para] [...] dar a essa cultura, ao “outro”, o estatuto de sujeito (Meneses, 2004: 358).

A crítica à teoria *da necessidade de uma teoria geral* e os conhecimentos situados: *todo o conhecimento é um conhecimento social*

Assim, precisamos de postular que diferentes culturas, quaisquer que sejam, perguntam coisas diferentes sobre a natureza e a sociedade, criando hierarquias e marginalizando umas experiências relativamente a outras. Por exemplo: o que perguntam as pessoas que vivem uma Guerra sobre si, as suas relações sociais, a sua convivência com a natureza é, claramente, muito diferente do que perguntarão quando, as mesmas pessoas, deixarem de viver numa atmosfera bélica. O mesmo se passa quanto às respostas que formulam para as suas perguntas. Nesta medida, a experiência existencial, o contexto social fazem-nos considerar que quer as perguntas quer as respostas que se podem fazer são sempre parciais e incompletas.

Segundo Sandra Harding (1998), a combinação da proximidade e do afastamento traz uma possibilidade de maximização da objectividade. Por exemplo, durante uma Guerra, as pessoas que estão na Diáspora são, relativamente a muitos aspectos, funcionalmente estranhas à cultura e práticas dominantes que estruturam, durante o tempo da Guerra, as vidas das pessoas. Estes grupos exilados não estão, porém, completamente fora porque sofrem, no mínimo, os efeitos indirectos da Guerra, interpretam as causas e lutam de uma outra maneira para que a Guerra termine. Deste modo, pode-se dizer que o laço subjectivo-identitário que as prende ao

lugar, ao território físico do sofrimento e da perda, às pessoas e à ficção do que será o tempo da paz, as transforma, simultaneamente, em sujeitos e objectos da Guerra. Estas pessoas assumem um estatuto ambíguo porque participam na Guerra sem serem suas fazedoras ou vítimas directas. Estão nas margens, nas periferias físicas, subjectivas e simbólicas da experiência da Guerra.

No eito dos trabalhos desenvolvidos por Boaventura de Sousa Santos (1995), é necessário distinguir entre objectividade e neutralidade e esta é uma questão central neste debate. Neste sentido, ouvir estas pessoas torna possível uma maior objectividade (Harding, 1998: 157) porque aumenta o leque de perspectivas presentes na construção do conhecimento e na tomada das decisões políticas subsequentes. A falta de objectividade é quando consideramos um aspecto parcial da realidade como sendo a sua globalidade (Narayan, 1993: 33). De facto, estes conhecimentos situados nas franjas e nas periferias são dinâmicos, emergem, expandem-se e povoam enormemente a vida social contemporânea. Não é, portanto, possível prescindir deles.

A epistemologia crítica propõe que se precisa de ter em consideração aquilo a que Harding (1998) designa de *standpoint*,⁸ ou seja, aquele espaço-tempo em que se articulam diferentes racionalidades e epistemologias para se poder ter em conta *outras* configurações sociais e, correlativamente, os seus conhecimentos. Este é um tipo de racionalidade que inclui novas dimensões, que se questiona a partir de novas realidades, que constrói espaços dialógicos com aquilo e aquelas/es com as/os quais parecia não ser possível. É que, segundo várias/os autoras/es, as diferentes culturas quase nunca tiveram o mesmo estatuto político entre si (Santos, Meneses, Nunes,

2004; Meneses, 2004; Harding, 1998: 149); algumas sempre foram consideradas subalternas por aquelas que se impuseram como hegemônicas. Apesar de muitas vezes se recuperarem *vozes silenciadas*, as formas de pensar e processar estas fontes de conhecimento não romperam, na maior parte dos casos e no fundamental, com os paradigmas dominantes que são perspectivas constitutivas do conhecimento dominante. Nesta medida, a *geopolítica do conhecimento* não é apenas mais uma abordagem epistemológica mas é o lugar político da ciência.⁹ O postulado da diferença, da heterogeneidade, da mestiçagem, da hibridização, da contingência, é profundamente político e tem que ser levado a sério, sob pena de se estabelecerem apenas outras trocas desiguais.

A preocupação pelo carácter socialmente construído e, portanto, político, tem que ficar bem explícito no que diz respeito à consideração de que estas novas configurações de saberes contêm mapas de conhecimento que se confundem com mapas estéticos e trazem para o estatuto de conhecimento, coisas e realidades (saberes, sabedorias) onde ele parecia não estar (Nunes, 2001: 306). São trazidas à luz novas formas de cultura e de conhecimento incorporado, ou seja, torna-se inevitável admitir o carácter incorporado do conhecimento e, portanto, a subjectividade situada.

Uma ciência social que se envolva no diálogo com outras formas de conhecimento está em condições de ser socialmente comprometida; está atenta às implicações éticas e políticas da sua prática e do carácter intersubjectivo do conhecimento e da reversibilidade das posições de sujeito e de objecto. As construções mútuas feitas de conhecimentos diferentes são o encontro de racionalidades diversas, co-produção e incorporam vários tipos de transgressão

relativas à definição de objectos e sujeitos, metodologias de investigação, assim como aos modos de representação e de comunicação (Nunes, 2001: 310). Esta poli-racionalidade (Masolo, 2003) é a admissão de uma pluralidade de formas textuais e expressivas, que se revela no interesse por dimensões estéticas da racionalidade, produzindo novas relações entre o conhecimento cognitivo e a estética, trazendo para a arena da produção do conhecimento também novas tensões.

Das constelações de práticas às ecologias de práticas

A multiplicidade (in)disciplinar, metodológica de objectos e produtos, aponta, não para uma unicidade científica como pretendia a ciência moderna, mas para constelações de práticas científicas que se cruzam e se usam em diferentes tipos de “laboratórios”. A crítica à pretensão da universalidade da ciência moderna passa pelo processo de desnaturalizar a sua irredutibilidade a outras formas culturais, práticas sociais e modos de conhecimento. Estes, ao revelarem a sua heterogeneidade, transformam-se em discursividades autorais, em complexidades epistemológicas com espessura histórica e dinamismo próprio. Pôr a ciência em cultura significa ecologizar os saberes, usar modos heterogêneos de construção de saberes, usar conceitos que possam viajar sem subalternizar *outros* e ouvir os silêncios provocados pelo ruído das narrativas totalizantes. As constelações de práticas transformam-se, deste modo, em novas articulações, que emanam dos ingredientes que constituem as diferentes formas de produzir conhecimentos. Elas produzem novas relações, aliás uma multiplicidade de relações, e estas por sua vez, constroem novos significados e valores.

A referência ecológica designa uma problemática processual que pode integrar opostos, contradições que não são separáveis de um regime temporal e espaços próprios. A referência à ecologia nas práticas e formas de produção de conhecimento, investe-as de intencionalidade, não se podendo, deste modo, separar a ciência da sua representação estética e da sua importância sócio-ética. A memória histórica e cultural passa a ser um ingrediente do presente porque mais importante do que a teoria geral e as ideias gerais, são os processos e as vozes diferentes que as constituem. E nesta memória não se podem apagar as motivações políticas, coloniais e imperialistas que presidiram e que constituíram o nosso conhecimento moderno.

Sigo Miguel Vale de Almeida quando ele afirma que “tradição” não é o oposto de “moderno” (2000: 235) porque são coisas diferentes, têm autonomias próprias, alguns referenciais comuns mas memórias diferentes. A operação da comparação, criando um centro ao qual o outro termo se refere, é que inventa e legitima a desigualdade. O conceito de *ecologia dos conhecimentos* permite resgatar a dimensão de autodeterminação reorganizando o pensamento, reconstruindo novas narrativas e produzindo novas possibilidades de acção. É nesse sentido que podemos falar num estreitamento entre o estudado e as lutas pelos valores, ou seja, a transformação de uma relação parasitária numa relação simbiótica. (Stengers, 1996: 59)

O *local*, o *Outro* e o *Outro* do *Outro* que ao longo de toda a modernidade foram vistos como remotos, irrelevantes, desacreditados, frágeis e, por isso, foram sendo silenciados podem emergir como *locus* de conhecimentos, resistências e negociação de espaço e poder, através da nossa atenção epistemológica e de uma justiça cognitiva, como nos sugere Paula Meneses (2004: 364).

3. Conhecimentos e a construção das identidades na *Diáspora*

A justiça cognitiva é fundamental, do meu ponto de vista, para intentar compreender a reconstrução identitária que está presente nas Diásporas nacionalistas originadas pelos movimentos de descolonização e libertação. Ou seja, o reconhecimento da complexidade e do dinamismo relacionado com a construção de *identidades diaspóricas* é crucial para esta reflexão. É neste contexto que me pareceu ser importante estabelecer uma base epistemológica para, em seguida, procurar analisar como a construção dos conhecimentos e identidades se relacionam.

Como ficou acima dito, a Guerra de Libertação da ocupação indonésia em Timor-Leste, tal como as Guerras de Libertação do colonialismo português em África, produziram grupos *diaspóricos*, ou seja, grupos de pessoas que se afastaram fisicamente do seu país, permanecendo por períodos significativos ausentes do seu lugar de origem. Essa ausência, mais ou menos prolongada, mais ou menos politicamente motivada, traçou as condições de reconfiguração da sua identidade que passou a incorporar as memórias do tempo passado na sua Terra, as experiências que a sua condição de afastamento, necessariamente, lhes impôs e a ficção do futuro como uma escatologia própria da Diáspora.

Durante todo o processo do exílio, a hibridização social da experiência cultural foi-se intensificando, enquanto que, ao mesmo tempo, se foram cristalizando alguns dos *artefactos culturais originais* considerados mais representativos: a língua reproduzida em canções, a literatura escrita ou oral, as fotografias que fixam no tempo e na memória as pessoas e as paisagens, certas regras de conduta e valores

tidos como próprios e singulares. As razões que levam ao afastamento e dispersão coerciva constituem-se numa história fundadora da diferença crucial entre as pessoas exiladas e a comunidade de acolhimento e têm, normalmente, um grande significado político tendo em consideração as suas causas (Alpers, 2001). Essa diferença deve ser mantida como modo de sobrevivência e de antecipação do retorno que acontecerá um dia. Efectivamente, os processos traumáticos e violentos que forçam as pessoas ao deslocamento não lhes retiram capacidade de resiliência e criar, por isso, culturas de resistência. Este carácter dinâmico na construção da identidade diaspórica pressupõe e sobrepõe vários movimentos que coexistem, que conjugam processos locais e internacionais, que atravessam fronteiras, o tempo, a geografia, a classe e o género. Enfim, a *cultura da Diáspora* tem uma enorme potencialidade para colocar em causa a unidade de análise que é Estado-Nação porque há muitas outras coisas que unem ou separam os Povos (Alpers, 2001: 13).

Usando para o meu propósito as ideias de Amina Mama (2003), a separação da Terra e do País é transfigurada ao longo dos anos. Nesse processo, as memórias, ou seja, os arquétipos idealizados do que se deixou, passam a processar-se como se fossem condições desterritorializadas colocando o problema da incerteza da reprodução cultural fora do Estado-Nação ou paisagens culturais estáveis (Ong, 1999: 11). A *comunidade nacional imaginada* é, regularmente, invocada através de performances subjectivas e retóricas que permitem manter, até certo ponto, a ligação e a pertença identitária à “nação” que teve que se deixar (Werbner, 1997: 230). Contudo esta *comunidade de origem* torna-se cada vez mais problemática e flexível,

como Aihwa Ong refere, ou seja, é formada, em simultâneo, por dinâmicas de escape e de disciplina (1999: 19).

Os diferentes locais a partir dos quais se constrói a identidade

As pessoas, ao longo da sua vida, estão expostas a diversas dinâmicas, regras, normas, valores e representações. É com e nessa diversidade que os sentimentos de pertença se vão estruturando, adquirindo formas e conteúdos, também eles diversos e dinâmicos. O afastamento de uma determinada matriz identitária obscurece, em grande medida, a multivocalidade dos elementos e dos recursos que ela possui, através da qual a cultura, ou as culturas, vão progressivamente evoluindo (Yuval-Davis, 1997: 194). No entanto, este obscurecimento não evita que a experiência da Diáspora seja o reconhecimento da heterogeneidade e que as identidades que lhe estão associadas convivam, necessariamente, com a diferença e o hibridismo (Alpers, 2001).

De facto, as culturas não são coisas imóveis e fixas e, como tal, as identidades também o não são. A Diáspora é um tempo de intensas interacções quer ao nível subjectivo quer ao nível social. Ao deixar a sua casa na aldeia onde se passou a infância e ao ter que se deslocar-movimentar-viajar por diferentes lugares e culturas, esse deslocamento provoca um efeito duplo. Por um lado, a cristalização das memórias sobre o lugar que se deixou e tudo o que nele fazia sentido e, por outro lado, uma enorme aprendizagem de *outras coisas* que mais cedo ou mais tarde passam a ser constitutivas do modo de vida e valores pessoais e sociais. Parece-me pertinente

o argumento de que ao definir Diáspora como dispersão-deslocamento isso pressupõe a existência de um centro (o espaço-tempo de origem) e abre caminho a um efeito paradoxal que é o seguinte: estando num determinado lugar, deseja-se um outro lugar e, com ele, assume-se uma ligação de solidariedade e de exclusividade intensas (Alpers, 2001: 17).

As histórias de vida das pessoas que se sentem parte de uma Diáspora são exemplares desse ponto de vista e revelam bem que as descrições genéricas sobre uma determinada identidade/cultura sobre a qual se projectam determinados atributos (Mama, 2003) são apenas pedaços incompletos da complexidade cultural e identitária presente em cada uma delas. A este propósito as narrativas das diferentes Diásporas apresentam um padrão consistente com esta ideia de uma identidade viajante.

Por causa da Guerra, Susy¹⁰ foi obrigada a fugir da sua aldeia no Ruanda quando tinha apenas oito anos em direcção ao Congo. Para trás deixou a família, a sua casa, as suas roupas e até a sua língua. Acolhida por missionárias belgas no Congo passa a falar francês todos os dias e a sua religião passa a ser o catolicismo. Durante a adolescência outro conflito armado obriga-a a fugir novamente. Desta vez refugia-se na Bélgica com a ajuda das mesmas missionárias. Ali completa os estudos secundários e superiores e começa a sua vida profissional como secretária. Decide regressar ao Ruanda mas não consegue e acaba por se instalar no Burundi onde casa, tem os filhos e continua a sua vida profissional, desta vez como secretária de um departamento governamental. A Guerra em 1994 impede-a, de novo, de entrar no Ruanda ao mesmo tempo que mobiliza o seu filho mais novo entretanto formado em medicina. Só em 1998, Susy consegue entrar em segurança no Ruanda, seguir até à sua aldeia e

reencontrar alguns dos membros da sua família, mais de quarenta anos depois. Ela fala desta *viagem* desagregadora e, ao mesmo tempo, cosmopolita desta forma:

Quand je suis retournée tout été différent et la même chose au même temps.
Sauf la dame, ma voisine, la vieille femme qui habitait depuis toujours auprès
de notre maison de famille. Elle a pris soin de notre maison, elle a empêché
qu'elle soit brûlée et me l'a rendue lorsque que j'étais l'aîné de la famille.

Esta mulher, Susy, ao longo deste percurso de fuga e, auto-nomeado, de diaspórico,¹¹ foi incorporando formas de vida, valores e até visões do mundo marcadas pela multiplicidade, não apenas das suas experiências mas também das culturas onde viveu.

Je me sens Rwandaise ainsi que Burundaise et je me sens aussi bien en
Belgique qu'au Congo. Je suis tout cela.

As identidades são coisas frágeis e, ao mesmo tempo, de uma elevada espessura subjectiva, societal, territorial e histórica. Género, raça, lugares, idade, etnicidade, agendas políticas, sistemas de valores e outras dimensões mais específicas, devem ser tidas em consideração quando falamos de identidades (Yuval-Davis, 1997: 204).

A nativização como um essencialismo e o silenciamento do *Outro*

Contudo, as Diásporas sendo movimentos por um lado, são imobilidades por outro. É necessário compreender que cada grupo ou pessoa sofre o impacto da Diáspora dentro de um determinado conjunto de condições que contribuem para a significação dessa experiência. Sendo plausível pensar que a maioria da humanidade fugida à Guerra está fora das vantagens da mobilidade física, cognitiva e mental (Ong, 1999: 11), as estratégias de sobrevivência e de alimentação do projecto de retorno, valem-se de um conjunto de operações, simultaneamente mentais, sociais e cognitvas que conduzem à fixação e essencialização. É a partir deste postulado que pretendo discutir neste trabalho como se comporta, paradoxalmente, a Diáspora, ora como movimento, flexibilidade e hibridização, ora como nativização, rigidez e imobilismo.

Não existem culturas homogéneas, opacas e incapazes de interagir com o mundo e com outras culturas. Na realidade pode-se questionar até que ponto alguém é puramente nativa/o, ou seja, tem uma relação de pertença exclusiva e unívoca com uma determinada matriz cultural. Narayan alerta para o facto de a ideia de “nativa/o” estar associada à ideia de autenticidade, de originário, representando mais uma categoria ontológica, fixa e rígida do que representa a complexidade, a diversidade e a ambiguidade que as culturas e as identidades comportam (1993: 29). Neste contexto, ser nativa/o não implica apenas uma rigidez em termos culturais mas também uma “prisão” no espaço, no tempo e nas ideias.

Como argumentei em cima, um dos efeitos da Diáspora é a cristalização na memória de algumas das representações identitárias. As pessoas na Guerra, em fuga ou vivendo na Diáspora, criam sujeitos, objectos, relações que ficam como que

encarceradas no espaço geográfico enquanto tudo à sua volta se movimenta e se vai transformando. Efectivamente, o que acontece é uma objectivação dessas memórias, transformando-as em um *Outro* que deve permanecer rigidamente à espera, sem vida própria. Esta operação permite, em parte sobreviver ao sentimento da perda mas, ao mesmo tempo, impossibilita ouvir o *Outro* enquanto sujeito com uma voz, com ideias, com dilemas. Servindo-me das ideias de Narayan, a impossibilidade da alteridade é um dos resultados desta “nativização”, ou seja, resulta na fixação e na objectivação do *Outro*.

A Guerra, tema que aqui me preocupa enquanto razão principal da Diáspora, é na sua essência uma operação de negação do *Outro* através de uma antinomia violenta: progressivamente, o *Outro* torna-se num objecto que, desejavelmente, se deve poder eliminar. Neste processo, a reciprocidade e a capacidade de criar laços são elementos obliterados. As relações transformam-se em dicotomias perigosas porque os seus termos são mutuamente excludentes. Transformar alguém ou alguma coisa no *Outro* é sempre a base de legitimação para a exclusão, a subordinação, a exploração e a eliminação de uma determinada comunidade, grupo ou pessoa (Yuval-Davis, 1997). A Guerra agudiza a separação entre o pertencimento e o despertencimento, a legitimidade e a ilegitimidade fundadas numa relação de autenticidade que serve para distinguir e opôr a/o aliada/o à/ao inimiga/o. Durante uma Guerra que obriga à Diáspora de um determinado grupo de pessoas numa sociedade, ocorrem dois processos de objectivação que, não sendo absolutamente simétricos, alimentam uma rigidez cultural e identitária. Por um lado, as pessoas fccionam o passado como sendo

o lugar da paz, da tranquilidade, da ausência de contradições como mostram as palavras de Mafa:

As pessoas não acreditam que Timor era um lugar de paz mas é verdade. Dantes havia muita paz e muitas festas. Nós éramos muito felizes.¹²

As perdas ocorridas durante a Guerra reforçam esta ideia de um passado feliz e impedem, muitas vezes, de pensar e imaginar o futuro, e muito menos o presente, como um processo dinâmico de múltiplas identificações incluindo as que ocorrem em pleno tempo e espaço da Guerra. O *Outro* é tudo o que é trazido pela Guerra e é, também, quem não partilha os horrores e as inseguranças que ela gera. O segundo processo é a fixação numa imagem mumificada, a Terra, as pessoas e os costumes, por quem é obrigado a partir. Trata-se pois de ficcionar o futuro em função do passado. O presente é pensado como um trânsito, uma coisa provisória desprovida do sentido principal da vida. A projecção dá-se para a frente mas ancorada num passado *congelado*. A sua própria Terra, que se transforma devido à Guerra, torna-se no *Outro*.

Durante a Guerra, a dicotomia entre observador e observado é levada ao paroxismo. As palavras de Mana Lu exprimem essa profunda contradição que parece estar imbuída de uma invocação de autenticidade e legitimidade.

Eu sou timorense, tenho muito orgulho em ser timorense mas não penso como eles, não gosto do que eles gostam, não quero nada do que eles querem.¹³

Pertencer a um grupo, sentir que se partilha um conjunto de características cria a ideia de etnicidade, ou seja, uma fronteira que divide o mundo em *nós* e *eles*; *nós* somos quem tem/partilha mitos de origem e de destino comuns (Yuval-Davis, 1997: 193). No entanto, sabe-se que a ideia de etnicidade está permanentemente comprometida em processos de negociação e de sobreposição. Desse ponto de vista é interessante sublinhar o alerta de Almeida (2000) quando este afirma que a experiência multi-cultural pode gerar contra-narrativas culturais e identitárias que não são, necessariamente, progressistas no sentido do reconhecimento de *Outros*; frequentemente a experiência multi-cultural tende a gerar um reforço de uma visão monolítica e imóvel de cada identidade atribuindo-lhe *vozes representativas* e qualidades que só existem essencializadas (Yuval-Davis, 1997). Assim, nos processos de essencialização das identidades, das etnicidades e das culturas que ocorrem durante as Diásporas são quase sempre eliminadas as contingências, as fracturas, as relações de poder, o sexo, enfim, todos os elementos perturbadores de uma visão totalizante do grupo ou da sociedade. É uma distorção do real, é um modo de silenciamento e de supressão das vozes das/os oprimidas/os, de um lado ou do outro. Neste sentido, o essencialismo cultural é performativo, isto é, é um modo de acção que pode imobilizar a emancipação de quem é dominado, quer no território de origem quer no lugar da Diáspora (Werbner, 1997: 228-229).

O carácter performativo da essencialização das identidades é, normalmente, bem aproveitado pelas narrativas épicas nacionalistas em contexto de Guerras de Libertação. A importância do sofrimento partilhado na construção das identidades colectivas, a história comum, o destino/futuro comum (Werbner, 1997; Almeida,

2000), o inimigo enquanto o *Outro* fazem parte das “políticas de fronteira” que são epitomizadas no discurso de libertação. O colonialismo inventou o *Outro*, o hibridismo, a etnicidade (Almeida, 2000: 233); as Lutas de Libertação com as suas Diásporas invertem, frequentemente, o observado e o observador mas não se libertam da dicotomia, permanecendo esta como um recurso, simultaneamente, subjectivo e político de resistência.

Esta minha reflexão permite-me afirmar que a Guerra nunca é nem será um recurso, uma causa, um meio de conseguir justiça cognitiva, ou seja, o reconhecimento dialógico dos múltiplos sujeitos e dos seus conhecimentos nem a resolução solidária das relações identitárias.

As culturas geram formas de homogeneização mas também formas de resistência

Como afirmo acima, a experiência da Diáspora é, em grande medida, uma “experiência de fronteira” e de *identidades viajantes*, parafraseando James Clifford (1997). Por outro lado, tanto a Guerra como a Diáspora são marcadas pela ideia de margem, uma vez que a maioria das pessoas são parte porque sofrem, mas não são parte do centro porque não processam nem executam as decisões respeitantes a si mesmas. É-se margem também porque se está nessa fronteira, vivendo no risco permanente da perda, na ambiguidade constante de estar fora e dentro. Estas dinâmicas de fronteira, *in between*, para usar uma expressão de Bhabha (apud, Almeida, 2000) são potencialmente *lugares* de resiliência, de dissenso, de conhecimento crítico e de mudança (Kraak, 1999). Ou seja, as culturas são portadoras

de movimentos homogeneizadores mas também libertadores. Substituir a unicidade e a homogeneidade pelo diálogo que permite o reconhecimento de posições específicas das/os que nele participam, assim como de conhecimentos infundáveis que cada posição pode oferecer (Yuval-Davis, 1997: 204), é condição para a construção de alternativas às políticas essencialistas que exarcebam as etnicidades, a autenticidade em prol de projectos regulatórios não-emancipatórios.

Na Diáspora, também estas políticas de diálogo e de dissenso podem ser elas propiciadoras de uma unidade que se apoia no reconhecimento de que qualquer projecto colectivo tem que contar com a diversidade das experiências ancoradas, talvez, num passado mais ou menos comum mas alicerçadas em experiências profundamente *Outras*. Hersa¹⁴ explica desta maneira o confronto e como este se pode começar a transformar num diálogo:

Por isso é que eu digo, que os timorenses que estão fora, que têm amor por Timor, como é o meu caso, devem ter coragem de voltar para Timor para enfrentarem a cultura que os indonésios deixaram lá. Quando eu cheguei muitas pessoas me viram com maus olhos:

- Pois vocês não voltaram, nós é que sofremos estes vinte e tal anos, vocês foram para um sítio melhor.

Mas nós dizíamos:

- Olhe que não é assim, nós saímos daqui mas não tivemos no bem bom, se calhar até sofremos mais que vocês. Tudo bem vocês estavam aqui e não podiam dizer nada senão eram logo mortos, torturados. Nós estávamos num país livre, podíamos falar à vontade, que ninguém nos proíbe, mas nós lutamos muito, porque senão fossemos nós a chamar

a atenção, fora de Timor, ainda hoje estava cá a Indonésia. Vocês sozinhos não conseguiam chamar à atenção o mundo, nem os jornalistas cá podiam entrar há uns anos atrás. Nós saímos de Timor, mas nunca parámos, nunca nos calávamos, onde quer que a Indonésia estivesse a fazer uma reunião, lá estávamos nós, a fazer barulho, ninguém nos proibia; se a polícia nos apanhasse não éramos presos, só nos perguntava o que estávamos a fazer, mais nada.

E a pessoa ficava mais convencida. Mas quem não sabia, nós até tínhamos medo de sair à rua, principalmente os jovens, olham-nos com uns olhos, até mete medo sair de casa.

Alguns deitam piadas: “

- Ah Timor agora está a florir, estes agora voltam!

Nós fazemos de conta que não ligamos, como se não ouvíssemos. Se eles vierem falar directamente, eu sei-lhes responder:

- Olhe se eu hoje estou aqui, é porque contribui também para que isto esteja assim.

Yuval-Davis afirma que a mudança obriga a um auto-descentramento (1997: 204) que não deverá ser corrosivo das *raízes* a que se sente ligada uma identidade individual ou colectiva mas que é condição para que cada pessoa ou sociedade possa mudar e sentir-se bem com essa mudança. Miguel Vale de Almeida fala de *raízes e rotas*¹⁵ como metáforas que permitem desconstruir a ideia que as identidades se consolidam na homogeneização. Pelo contrário, o surgimento de alteridades, de diferenças, de processos dinâmicos em vários sentidos, é o que pode, efectivamente, produzir *processos de mutação cultural e descontinuidades que são cruzamentos* que vão nos múltiplos sentidos (2000: 234-235).

A Diáspora é realmente uma *rota* que se cruza com diferentes *raízes* e diferentes *rotas* e, nesses cruzamentos, as identidades vão adquirindo outras fontes de legitimação e de pertença. A/O sujeito da Diáspora mobiliza pois várias identidades fluidas e que estão constantemente a ser revistas. Amin Maalouf exprime essa complexidade e essa ambivalência na sua obra, *Les Identités Meurtrières*.

Quiconque revendique une identité plus complexe se retrouve marginalisé. Un jeune homme né en France de parents algériens porte en lui deux appartenances évidentes, et devra être en mesure de les assumer l'une et l'autre. J'ai dit deux, pour la clarté du propôs, mais les composantes de sa personnalité sont bien plus nombreuses (1998: 11).

Deste modo, com carácter matricial, a ideia de “dupla consciência” (Almeida, 2000: 234) pode vir a ser primordial na conciliação de múltiplas experiências identitárias, o que contraria qualquer narrativa totalizante e imperial de uma existência paroquial mas que se vê como universal. Este descentramento, não apenas discursivo mas também existencial, além de contrariar a ideia de identidades adversárias entre si,¹⁶ também pode desconstruir os termos das dicotomias coloniais, promovendo alguns pressupostos críticos úteis à reconstrução de ecologias de saberes silenciados pela modernidade colonial.

A Diáspora, as identidades e as mulheres

Numa nota final desta reflexão quero fazer alguns apontamentos sobre as mulheres na construção e reconstrução das identidades durante a Diáspora.

Em primeiro lugar, é necessário precisar que as mulheres são usadas, pelos projectos hegemónicos nacionalistas, para representarem a própria ideia de Nação. É comum a Nação ser associada a uma figura feminina que cristaliza em si mesma os valores, a forma “correcta” de se ser Nação e, por interposta personagem, ser Mulher (Yuval-Davis, 1997). Por outro lado, os interesses ou as contribuições específicas das mulheres são dominadas pelo discurso dominante da “Libertação”, não constituindo, na maioria dos casos, uma preocupação política e nem sendo reconhecidos como primordiais para a construção da nação. Esta dupla condição de subalternidade é vivida de par com todas as outras a que o sexo feminino está normalmente sujeito. Se aos homens está associada a ideia e a capacidade da mobilidade transnacional mesmo em condições difíceis e traumáticas como são as Diásporas, às mulheres é atribuída a disciplina familiar, ou seja, a sua fixação física e social dentro do aparelho familiar privado (Ong, 1999: 20-21).

Durante os períodos diaspóricos, as mulheres, mais fragilizadas ainda pela condição ambivalente em que vivem, são, contudo, chamadas a cumprir algumas das tarefas necessárias à épica nacionalista e à sua identidade correspondente, reproduzindo valores, imagens e comportamentos. Sendo representadas como as transmissoras e reprodutoras intergeracionais por excelência (Yuval-Davis, 1997: 196), elas servem o propósito de, ao longo do tempo, servirem como salvaguarda dos valores e dos artefactos culturais necessários à manutenção de uma ideia e de uma

experiência de pertença. São elas as responsáveis por passar a “cultura de casa” às novas gerações e manter, assim, a coesão do grupo e a sua relação às “origens”. Apesar de não serem ouvidas no decurso dos processos de tomada de decisão, elas costumam ser chamadas a estar na linha da frente da essencialização e da etnicização das culturas, tão caras aos projectos nacionalistas, como se viu acima. Como se torna evidente, esta tarefa de elevado valor político para as Lutas de Libertação nacional cumpre um outro papel: a recriação dos modos de subalternização do sexo feminino e dos seus papéis sociais (Yuval-Davis, 1997; Ogden, 1996). Elas, ao reforçarem os laços com a sua “origem”, reforçam todos os modos de regulação, conservam todos os costumes que tendem a discriminá-las ou a fixá-las estritamente ao espaço doméstico, à discricção, ao silêncio, à subalternidade intelectual e social.

Porém, é necessário tornar complexa esta avaliação. Os estudos feministas muitas vezes, apesar de lançarem as suspeitas necessárias sobre as narrativas sexistas e totalizantes do nacionalismo, não capturam bem, como refere Ong, a concretude e a diversidade real da vida e das estratégias das mulheres (Ong, 1999: 12). O papel que fica reservado ou é atribuído às mulheres na Diáspora é, frequentemente, transgredido, subvertido, transformando-se em actos de rebelião (Mama, 2003). Quando elas encontram na nova situação as condições de renegociação da sua identidade enquanto membros do grupo e enquanto mulheres, elas regateiam o seu estatuto de mulheres encontrando novas formas de sobrevivência, e reinventam, reflexivamente, os seus papéis sociais. A ambiguidade e a complexidade que enfrentam durante a Diáspora permite-lhes a inovação e a experimentação; os costumes e as regras são relativamente indefinidas e, por isso, mais negociáveis

(Ogden, 1996). Passam a fazer parte dos partidos políticos e a participar nas decisões; reconfiguram as suas vidas pessoais e familiares subvertendo muitas vezes os costumes ou simplesmente contornando-os. Para algumas, a estada longe do seu país permites-lhe estudar, escrever, adquirir um outro estatuto social com base no seu trabalho intelectual e/ou profissional. Com isso vem a independência económica e os dissensos com normas discriminatórias de carácter público ou privado (Ibidem: 172). Ao criarem rupturas, elas abrem caminhos que farão parte das novas identificações com as quais se construirá a cultura da nova Nação ou da Nação libertada.

Este elemento, obscurecido e remetido sistematicamente para um plano inferior da narrativa épica nacionalista, torna-se incontornável quando a disputa pelo espaço público ocorre no momento do retorno ao País. Não sendo uma luta fácil nem igual, é uma das lutas em que as mulheres entram sem receio. As palavras de Micató¹⁷ expressam essa segurança, ou seja, os dissensos que as diferentes identidades femininas trazem para o discurso e para a prática pós-diaspórica.

Elas participam em todos os aspectos da vida social e política, trabalham nas ONGs, são agricultoras e comerciantes. Isso também está a contribuir para a paz e para a luta na conquista da igualdade. Durante o primeiro congresso da mulher, souberam identificar os dez aspectos principais para construir a paz, não descurando da reconciliação, do problema da violência, do problema da participação económica, da decisão política, da agricultura e dos Direitos Humanos. Tudo isso foi decidido e teve um grande impacto na apresentação da Plataforma de Acção que resultou desse Congresso para o Governo de Transição e teve muita repercussão no Governo actual.

No que se refere à participação das mulheres na vida política, temos 27 % das mulheres no Parlamento e temos 5 mulheres a nível do Governo, nas posições ministeriais mais altas. Temos também 25% das mulheres a trabalhar na Administração Pública e temos mulheres a liderar ONGs.

4. Considerações finais

Para finalizar esta reflexão parece-me útil tentar fazer algumas articulações entre a crítica da epistemologia moderna, a análise sobre a problemática da construção das identidades culturais, a Diáspora e as suas consequências.

O discurso da legitimidade que desperdiça experiências, como a modernidade o faz. Os Movimentos de Libertação trazem consigo uma visão de comunidade nacional que se traduz, não raramente, na homogeneização cultural suficiente para que se constitua como uma entidade interpretativa e representativa de uma ou várias sociedades. É reconhecido pelas lideranças nacionalistas um substrato comum que advém do dinamismo da história que inclui, necessariamente, o período colonial e o sofrimento comum que este infligiu a todas/os.

Eduardo Mondlane, Amílcar Cabral e Xanana Gusmão, apenas para citar três dos mais conhecidos líderes nacionalistas das ex-colónias portuguesas, anunciam nas suas obras este aspecto fundador da comunidade que pretendem venha a ser a Mãria do respectivo Estado-Nação independente e, portanto, pós-colonial. Escolho a este

propósito, um excerto de um texto de Eduardo Mondlane bastante representativo desta ideia.

O movimento nacionalista não surgiu numa comunidade estável, historicamente com uma unidade linguística, territorial, económica e cultural. Em Moçambique, foi a dominação colonial que deu origem à comunidade territorial e criou as bases para uma coerência psicológica, fundada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos da dominação colonial (Mondlane, 1995: 87).

Contudo, esta assunção não evita que a partir da história¹⁸ ou da experiência comum do sofrimento perpetrado pelo colonialismo se prossiga até à essencialização de uma identidade nacional. A determinação de um território identitário simétrico à criação da Nação, traz consigo, por isso, uma ideia bem moderna: a exclusividade, ou seja a impossibilidade da ambivalência e da multivocalidade. Nesta operação determina-se que sujeito é quem conhece a Nação, e quem conhece a Nação é quem domina este objecto cognoscível, ou seja, quem com ela comungar o passado histórico colonial e précolonial assim como a mesma visão de futuro. A “legitimidade” é o argumento moderno que os poderes pós-coloniais ou em processo de libertação usam para criar a primeira fronteira que presidirá à política de exclusão ou inclusão no corpo totalizante que é a Nação. Tudo o que é remoto, instável, diferente, que se veja a si mesmo como margem ou incompletude, não cabe, não serve à Nação: é o *Outro*. Por isso as identidades fracturadas ou ambivalentes da Diáspora, as identidades cruzadas com o colonialismo são identidades problemáticas, vistas e consideradas

como fora do controlo do “olho normalizador” que é a função homogeneizadora do Estado-Nação.

Apesar do fim do colonialismo político, a Nação pós-colonial não deixa de ser um facto político e discursivo moderno em que as partes apenas fazem sentido na totalidade que se lhes impõe como um fechamento escatológico de sentido. Como alerta Boaventura de Sousa Santos (2002), a *razão metonímica*, aquela que toma a parte pelo todo, está bem presente na retórica da legitimidade nacionalista. Esta discursividade sócio-política desperdiça, frequentemente, muitas experiências ocorridas dentro do seu *território*, por ignorância ou incapacidade para as reconhecer, como também muitas das experiências que ocorreram fora do seu *ethos* nacionalista. Todas as gramáticas, as biografias e as estórias, que são expressão das dinâmicas e das interacções culturais que todos os processos históricos contêm, contrariam estas narrativas da legitimidade exclusiva em que *alguns* estão em condições de representar *todos*, instaurando mais uma relação identitária de desigualdade. É a acção regulatória do Estado-Nação que determina quem é considerado voz legítima ou ilegítima. Parafraseando os conceitos de legal e ilegal de Paula Meneses (2004: 361), o Estado-Nação pós-colonial normativiza e consolida as diferenças identitárias em desigualdades primordiais.

Apesar da clarividência histórica do pensamento destes líderes, os seus recursos cognitivos são essencialmente modernos. Resgatam nos seus escritos práticas e visões políticas muito pouco abertas aos saberes, *outros conhecimentos* e identidades presentes nas sociedades que ajudaram a libertar do colonialismo moderno.

O discurso da autenticidade que inviabiliza a ideia de ecologia de práticas e identidades

Ser nativa/o, ser autenticamente nativa/o é uma vocação essencialista que constrói de imediato uma oposição às diferenças, ao heterogéneo. A autenticidade é a representação da unicidade, é uma obsessão por um corpo fechado. Os discursos sobre a/o autêntica/o nativa/o de um lugar qualquer reconduzem à questão da totalidade, à ideia de que as culturas são um conjunto fixo de regras, costumes e valores e que é possível determinar quem está dentro e fora.

A reivindicação nacionalista de que apenas as/os autênticas/os nativas/os estão em condições de lhe pertencerem e de a construírem, leva a pensar nos limites e nos critérios que devem presidir à selecção das/os que serão excluídas/os e das/os que serão incluídas/os. Tal como a ciência moderna criou o discurso da autenticidade acerca dos conhecimentos, ou seja, aqueles conhecimentos verdadeiramente científicos e, para isso, desqualificou, marginalizou, silenciou ou exotizou todos os saberes e epistemologias que não podia dominar, o discurso da autenticidade cultural étnica procede de igual forma, afastando qualquer possibilidade de se imaginarem constelações identitárias fluidas, plásticas, que recorrem a múltiplos universos e referências.

Como foi dito acima, a ciência moderna transformou-se a si mesma no critério, na fronteira entre civilização e selvajaria; de um modo paralelo, o discurso da autenticidade cultural determina a fronteira entre a cidadania e a exclusão. A ideia de Cabral de que a cultura é um lugar por excelência de resistência, e ainda que “a libertação nacional é, necessariamente um acto de cultura” (1976: 225), é subvertida

em um modo de alienação incapaz de dar conta, não apenas do dinamismo de cada cultura, como também da sua própria diversidade interna.

As Diásporas provocam uma intensa turbulência nestas concepções de autenticidade pois questionam a partir do interior da cultura - uma vez que as pessoas exiladas se sentem parte da cultura de "origem" - a sua permanência e unicidade. A Diáspora realiza o efeito de ficcionamento de certos elementos identitários como se viu acima mas traz, ao mesmo tempo, de forma amplificada, as dinâmicas relacionais que todas as identidades e culturas suscitam. A Diáspora é a experiência da contaminação e a experiência da constelação que se faz, apesar dos mitos. Tanto Alpers como Ong, entre outras/os autoras/es, alertam para a agência e as potencialidades emancipatórias dos sujeitos diaspóricos e do seu carácter profundamente crítico, tão necessário à redefinição das funções regulatórias e do conceito de Estado-Nação (Alpers, 2001; Ong, 1999). Neste sentido, a experiência diaspórica parece estar em condições de poder usar a ideia de "Nação" enquanto conceito dominante de uma forma contra-hegemónica, assim como revelar que a governação é uma zona de confronto epistemológico e não se reduz a uma só visão política sobre a sociedade.

O discurso pós-colonial como uma possibilidade de descanonização

Talvez uma das rebeliões pós-coloniais mais interessantes seja o reconhecimento de que as identidades, sobretudo aquelas que são sujeitas às Diásporas, são constelações, de facto. São constelações na medida em que incorporam a sua posição de sujeito exilado numa história concreta de sofrimento, assim como todas as experiências de

contacto com o *Outro* - tantas vezes longínquo e primeiramente exótico - que entretanto a fuga ou a viagem lhes proporcionam. Estas constelações identitárias permitem reconhecer as incompletudes de cada cultura, as suas formas de ignorância e representam, necessariamente, novas formas de reflexividade e de representação da multivocalidade epistemológica. Estas constelações identitárias são, nesta medida, uma forma de dar ao *Outro* o estatuto de sujeito, pois partilha-se com este *Outro* uma parte do seu mundo da sua cultura, enfim, é-se o *Outro*.

As potencialidades de ruptura que a Diáspora comporta são muito interessantes para o debate epistemológico que aqui tento abordar. Em primeiro lugar, porque permitem enunciar a possibilidade de que o discurso pós-colonial se poderá conceber a si mesmo como diaspórico, ou seja, integrando e reconfigurando elementos *outros*, resignificando e descanonizando a sua própria ideia essencializada e descontaminada de cultura nacional. Como diz Miguel Vale de Almeida,

ser uma narrativa não imperial multipolar em nome de humanismos e modernidades não necessariamente ocidentais (2000: 232).

Sendo que por pós-colonialismo não se deverá entender o tempo político que se segue à independência dos países colonizados (Santos, 2004; Meneses, 2004; Almeida, 2000) mas sim à reorganização do conhecimento sobre o mundo, à procura do lugar político do conhecimento e da ciência e, em consequência, a procura de uma justiça cognitiva, esta ideia de narrativa pós-colonial como sendo diaspórica e multipolar parece adquirir um interesse metodológico, epistemológico e político redobrado.

Interessou-me neste debate resgatar as experiências que o afastamento provocado pelas Guerras de Libertação Nacional e que, muitas vezes, se auto-denominam Diásporas, trazem para uma discussão epistemológica mais profunda. Efectivamente, o que procurei discutir a partir dessas experiências é que a narrativa pós-colonial nacionalista pode ser tão moderna quanto as narrativas mestras burguesas ou marxistas, essencializando as culturas descolando-as da história; ilude, frequentemente, as relações de poder entre sujeitos, grupos e sociedades; substitui, muitas vezes, o eurocentrismo por outro centrismo tão redutor quanto o primeiro; esquece que as interacções locais contam na construção das identidades como contam as estruturas globais; pode ser tão sexista e excludente como o sistema capitalista-colonial.

Este debate pretendeu abrir um caminho crítico e construtivo para aprofundar e densificar as problemáticas das identidades pós-coloniais e os seus impactos na construção de sociedades mais justas, mais solidárias e, com certeza, paritárias.

¹ Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente

² Como no Aché ou nas Molucas

³ Constituída por um arquipélago de cerca de 13 600 ilhas.

⁴ A este propósito ler, entre outras obras, Gusmão, Xanana (1994), *Timor-Leste - Um Povo, Uma Pátria*. Lisboa: Edições Colibri; Horta, José Ramos (1994), *Amanhã em Díli*. Lisboa: Publicações Dom Quixote; Magalhães, A. B. (1983), *Timor-Leste: Mensagem aos Vivos*. Porto, Lumiar; Magalhães, A. B. (1990), *Timor-Leste: Terra de Esperança - II Jornadas de Timor da*

Universidade do Porto. Porto: Universidade do Porto; Magalhães, A. B. (1999), *Timor-Leste na Encruzilhada da Transição Indonésia*. Lisboa: Gradiva; Pires, Mário Lemos (1991), *Descolonização de Timor: Missão Impossível?*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

⁵ É interessante notar que a comunidade timorense exilada em consequência da Guerra de ocupação indonésia determina como sendo este o momento primordial da sua *Diáspora*. Como se verá adiante, este facto traumático, que foi o começo de uma Guerra de ocupação neo-colonial, consitui-se como causa e como determinante da construção de uma *certa identidade*

⁶ Calcula-se que a Portugal tenham chegado cerca de três mil pessoas, sobretudo antigas/os funcionárias/os públicos da administração colonial e à Austrália perto de vinte mil. Em Angola e Moçambique existiam pequenos grupos de dirigentes sobretudo com funções de representação diplomática. No final dos anos 90, algumas pessoas chegaram a países como os Estados Unidos da América, Reino Unido e Canadá estabelecendo-se e estudando aí. A este propósito ler, Cunha, Teresa (2002), *De dentro para fora da ilha de Timor*. Coimbra: Faculdade de Economia, (mimeo).

⁷ Para este debate é interessante retomar os conceitos de 'epistemologia da cegueira' como aquela que exclui ignora e silencia e a 'epistemologia da visão' como sendo aquela que postula os conhecimentos são potencialmente infinitos, desenvolvidos por Boaventura de Sousa Santos, Paula Meneses e João Arriscado Nunes (Santos, Meneses, Nunes (2004), 'Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo', Santos, B. S. (Org.), *Semear outras Soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto : Afrontamento, pp. 19-101).

⁸ O conceito de *standpoint* alerta para o facto de que todo o conhecimento é social, ou seja, tem história, geografia e sexo.

⁹ A este propósito há uma densa literatura. Entre outras/os autoras/es pode-se destacar as obras de Arturo Escobar, Boaventura de Sousa Santos, João Arriscado Nunes, Paula Meneses, Shiv Visvanathan, Vandana Shiva, Walter Mignolo.

¹⁰ Susy é o nome atribuído a uma mulher Ruandesa cuja história de vida me foi contada em Dezembro de 2004. Uso deliberadamente a história de uma Ruandesa e não uma Timorense para mostrar que esta é uma questão transversal nas Diásporas e à construção das identidades nesse quadro existencial.

¹¹ Alpers chama repetidamente a nossa atenção para a ideia de que, frequentemente, a Diáspora é uma *coisa* imaginada e simbolicamente construída pelas subjectividades e/ou grupos. Somos nós (no sentido individual ou colectivo) que chamamos a esta experiência traumática e desagradadora como tal (Alpers, 2001: 18).

¹² Palavras de uma mulher timorense entrevistada por mim em 2005.

¹³ Palavras de Mana Lu, uma mulher timorense, refugiada em Portugal durante 24 anos, depois de regressar a Timor-Leste e a viver lá há três anos. Entrevistada por mim em 2005.

¹⁴ Mulher timorense entrevistada em 2002. Tinha estado ausente de Timor-Leste durante 24 anos e havia regressado ao país há dois anos.

¹⁵ Boaventura desenvolve os conceitos de “raízes” e “opções” também úteis a este debate, nomeadamente em *A Queda do Angelus Novus*. Ver nas referências bibliográficas.

¹⁶ Amin Maalouf fala mesmo de identidades assassinas, aquelas que se constroem sempre transformando o *Outro* no inimigo a eliminar. Ver Maalouf, Amin (1998), *Les identités meurtrières*. Paris: Editions Grasset.

¹⁷ Micató é uma mulher timorense entrevistada por mim em 2003. Esteve presa e exilada em Timor Ocidental durante a Guerra em Timor-Leste. É a actual Assessora do Primeiro Ministro timorense para a Igualdade.

¹⁸ Xanana Gusmão explicita assim aquilo que ele considera ser a identidade secular do chamado ‘Povo Maubere legítimo herdeiro de Timor-Leste’: *Apesar do domínio português, o Povo de Timor-Leste não perdeu a consciência de que a sua história não estava apenas sujeita,*

dependente de uma força exterior mais poderosa que ele. Nos seus 'estilos' [festas], o nosso Povo não evoca a chegada dos portugueses mas recorda, pela boca dos anciãos, todo um passado de gerações e os vínculos de sangue entre os diferentes reinos (Gusmão, 1994:180).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Miguel Vale de (2000), *Um Mar da Cor da Terra - Raça, Cultura e Política de Identidade*. Oeiras: Celta.

Alpers, Edward A. (2001), "Defining the African Diaspora", Paper presented to the Centre for Comparative Social Analysis Workshop: University of California, Los Angeles, October 25.

Cabral, Amílcar (1976), *Unidade e Luta*. Lisboa: Seara Nova.

Clifford, James (1997), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. London: Havard University Press.

Cunha, Teresa (2002), *De dentro para dentro da ilha de Timor*. Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, mimeo.

Gusmão, Xanana (1994), *Timor-Leste: Um Povo, Uma Pátria*. Lisboa: Colibri.

Harding, Sandra (1998), *Is Science Multicultural? Post Colonialisms, Feminisms and Epistemologies*. Bloomington Indiana: Indiana University Press.

Horta, José Ramos (1994), *Timor-Leste: Amanhã em Dili*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

Kraak, Andre (1999), "Western Science, Power and the Marginalisation of Indigenous Modes of Knowledge Production". Interpretative minutes of the discussion held on *Debates about Knowledge: Developing Country Perspectives*. Co-hosted by CHET and CSD, Wednesday, 7 of April.

Maalouf, Amin (1998), *Les identités meurtrières*. Paris: Editions Grasset.

-
- Magalhães, A. B. (1983), *Timor-Leste: Mensagem aos Vivos*. Porto, Lumiar
- Magalhães, A. B. (1990), *Timor-Leste: Terra de Esperança - II Jornadas de Timor da Universidade do Porto*. Porto: Universidade do Porto
- Magalhães, A. B. (1999), *Timor-Leste na Encruzilhada da Transição Indonésia*. Lisboa: Gradiva
- Mama, Amina (2003), "Why We Must Write: Personal Reflections on Linking the Alchemy of Science With the Relevance of Activism" <http://www.agenda.org.za/Amina.htm> (13-06-2003)
- Masolo, D. A. (2003), "Philosophy and Indigenous Knowledge: An African Perspective", *Africa Today*, 50, 2. Research Library Core, pp.20-38.
- Meneses, Paula (2004), "'Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas", in Boaventura de Sousa Santos (Org.), *Semear Outras Soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais*. Porto: Afrontamento, pp. 357- 391.
- Mondlane, Eduardo (1995), *Lutar por Moçambique*. Maputo: Centro de Estudos Africanos.
- Narayan, Kirin (1993), "How Native is a 'Native' Anthropologist?", *American Anthropologist*, Vol. 95, nº 3, September, pp.23-41.
- Nunes, João Arriscado (2001), " Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização", in Boaventura de Sousa Santos (Org.), *Globalização, Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Afrontamento, pp. 297-338.
- Ogden, Jessica A. (1996), "'Producing' respect: the 'proper woman' in postcolonial Kampala", in Richard Werbner and Terence Ranger (Org.), *Postcolonial Identities in África*. London: Zed Books Ltd, pp. 165-192.
- Ong, Aihwa (1999), *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. London: Duke University Press.

Pires, Mário Lemos (1991), *Descolonização de Timor. Missão Impossível?*. Lisboa: Círculo de Leitores e Publicações D. Quixote.

Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a new common sense*. New York: Routledge.

Santos, Boaventura de Sousa (1996) "A Queda do *Angelus Novus*: para além da equação moderna entre raízes e opções", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 45, Maio, pp. 5-34.

Santos, Boaventura de Sousa (1997), *Pela Mão de Alice*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa, (1999), "O Oriente entre Diferenças e Desencontros", *Notícias do Milénio, Diário de Notícias*, 8-7-1999, pp. 44-51.

Santos, Boaventura de Sousa (org.), (2001), *Globalização, Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro, pp. 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Paula; Nunes, João Arriscado (2004), "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo", *in* Boaventura de Sousa Santos (Org.), *Semear Outras Soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivals*. Porto: Afrontamento, pp.19-101.

Santos, Boaventura de Sousa (2004) "Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial. E para além de um e outro". Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais (Coimbra, 16-18 de Setembro).

Stengers, Isabelle (1997), *Cosmopolitiques I: La Guerre des Sciences*. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.

Werbner, Pnina (1997), "Essentialising essentialism, essentialising silence: ambivalence and multiplicity in the constructions of racism and ethnicity", *in* Pnina

Werbner and Tariq Modood (Org.), *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books, pp.226-254.

Yuval-Davis, Nira (1997), "Ethnicity, gender relations and multiculturalism", in Pnina Werbner and Tariq Modood (Org.), *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books, pp. 193-208.