

Nacionalismo e globalización:
lingua, cultura e identidade



Editoras

Ana Bringas López

Belén Martín Lucas

SERVICIO DE PUBLICACIONES



UNIVERSIDADE DE VIGO

MANUAIS DA UNIVERSIDADE DE VIGO

Nacionalismo e globalización : lingua, cultura e identidade / editoras Ana Bringas López, Belén Martín Lucas

Vigo : Universidade de Vigo, Servicio de Publicacións, 2003
248 p. ; 17 cm. - (Congresos ; 39)

D.L. VG. -725-2003. - ISBN 84-8158-244-1

1. Galego (Lingua) - Aspecto político 2. Nacionalismo
3. Globalización I. Bringas López, Ana II. Martín Lucas, Belén III. Universidade de Vigo. Servicio de Publicacións, ed.

806.99:323.17
329.17(461.1)

Edición:

Servicio de Publicacións da Universidade de Vigo

Campus das Lagoas, Marcosende

36200 Vigo

Tel. 986812235

Fax: 986813919

© Servicio de Publicacións da Universidade de Vigo, 2003

Printed in Spain - Impreso en España

ISBN 84-8158-244-1

D.L. VG-725-2003

Imprime: Tórculo Artes Gráficas S.A.

Rúa de Álvaro Cunqueiro, 3 baixo - Telf.: 986 213 456

Reservados todos los derechos. Ninguna totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información e sistema de recuperación, sin el permiso escrito del Servicio de Publicacións da Universidade de Vigo.

Nacionalismo e globalización:

lingua, cultura e identidade

Editoras
Ana Bringas López
Belén Martín Lucas



**UNIVERSIDADE
DE VIGO**

Táboa de contidos

Novos parámetros de construción das identidades ante a mundialización <i>Ana Bringas López e Belén Martín Lucas</i>	5
I. Lingua	
As linguas románicas minorizadas e o seu futuro na era da globalización <i>Francisco Fernández Rei</i>	23
A situación do galego: do colonialismo á mundialización. Unha lectura política <i>Gonzalo Constenla Bergueiro</i>	53
A lingua galega en Internet <i>Xavier Gómez Guinovart</i>	71
Identidade, linguas minorizadas e novas tecnoloxías: os novos conflitos lingüísticos na rede <i>Daniel Romero e Isabel Vaquero</i>	89
Lingua e traducción na mundialización <i>Ana Luna Alonso</i>	99
Relocalización, identidades e linguas periféricas: o caso galego <i>Ana Iglesias Álvarez e Fernando Ramallo</i>	117

II. Literatura

O paraugas totalizador no país dos paraugas <i>Helena González Fernández</i>	135
Da crítica narratológica à utopia cultural: sobre o universal e o pós-colonial na obra de José Saramago <i>Burghard Baltrusch</i>	143
El cuestionamiento del discurso nacionalista en <i>Maps</i> de Nuruddin Farah <i>José Santiago Fernández Vázquez</i>	165
Los conflictos armados en la literatura africana contemporánea: el ejemplo de Ahmadou Kourouma <i>Ana Isabel Labra Cenitagoya e Antonio Sánchez García</i>	175
Nacionalismo y ciudadanía cultural en la narrativa puertorriqueña en Estados Unidos <i>Antonia Domínguez Miguela</i>	187
La literatura en Quebec: del nacionalismo a la globalización <i>Carmen Fernández Sánchez</i>	199

III. Cultura

O Outro, globalmente o Mesmo <i>Maria Manuel Baptista</i>	213
Espacios en los que se construye el género: los <i>media</i> , entre lo global y lo local <i>Caterina Molina</i>	221
Reinterpretando el privilegio: estrategias de resistencia cotidiana <i>Carmen Nogueira</i>	241

O Outro, globalmente o Mesmo

Maria Manuel Baptista
Universidade de Aveiro

“Cabo-Verdianos: Etnia proveniente de Cabo-Verde
... empregada especialmente como mão-de-obra na
construção civil”

Dicionário do imobiliário, Lisboa, 1996

“O que não sabemos prejudica-nos muito menos do
que aquilo que julgamos saber”

*Rousseau, Discurso sobre a origem e fundamentos da
desigualdade entre os homens*

Pensar a questão do Outro no contexto da actual globalização e dos fenómenos de nacionalismo que a têm acompanhado tornou-se ultimamente uma quase urgência. De temática lateral, que nem sequer tinha foros de verdadeira cidadania epistemológica ou de eminente dignidade filosófica, encontramos no presente como que compelidos a tratá-la sem rodeios ou tibiezas.

Mas, colocar o problema do Outro e da sua irreduzível diferença constitui uma nova forma de retomar a já antiga inquietação subjacente à questão da Identidade, a qual a Modernidade, de Descartes a Hegel, reduziu à categoria de Totalidade e de Mesmidade, de onde resultaram formas de saber e de poder eminentemente totalitárias, egocêntricas e niilistas.

Por outro lado, reflectir sobre a questão da identidade a partir da “pura diferença” e do “radicalmente Outro” comporta o risco de um exclusivo exercício de inversão dos termos, conduzindo-nos às mesmas aporias e dificuldades da reflexão identitária tradicional. Assim, o que pode haver de novo e desafiante na

velha questão relativa à Identidade é a possibilidade de encontrar novas vias e caminhos que possam conduzir à (re)elaboração e (re)conhecimento do Eu, através do desafio que constitui o radicalmente Outro.

Na verdade, de um ponto de vista histórico-cultural e filosófico, é forçoso reconhecer que o pensamento e a cultura ocidentais nunca consideraram verdadeiramente nada que se pudesse aproximar do estatuto de um “radicalmente Outro”.¹ Assim, o Outro foi sendo sucessivamente um “outro racional” com os gregos (Aubenque, Bernhardt e Châtelet 1972), um “outro analógico” com Descartes (Descartes 1953), um “outro moral e transcendental” com Kant (Kant 1985), um “outro e o mesmo” com Hegel (Hegel 1939, 1941), uma “outra vontade e subjectividade inefáveis” com o romantismo pessimista (cf., entre outros, Schopenhauer 1942), um “outro folclórico” que a etnografia e a etnologia tornaram “interessantes” (Lévi-Strauss 1962), um “outro sujeito da fala” a que a linguística e o estruturalismo recusam qualquer consistência ontológica (Saussure 1978) ou, com o existencialismo, o “outro como o meu próprio inferno” (Sartre 1943). Com Foucault (1991), na senda de Nietzsche e Heidegger, morre finalmente o homem e, com ele, obviamente, tanto o Eu como o “Outro-Eu”, ambos afinal constituindo a outra face de uma mesma reflexão metafísica em torno da Identidade.

Neste sentido, a história do pensamento e da cultura ocidentais não possuem realmente exterior ou diferença radical com a qual se confrontem e face à qual se constituam. Mas, curiosa e sintomaticamente, é nesta hora crepuscular do Homem, a hora da morte da Subjectividade, que emerge a questão do Outro na sua radical irreduzibilidade, precisamente no contexto da filosofia francesa da “Diferença”.² Ora, rigorosamente, o que morre às mãos de Foucault é especificamente o homem ocidental. A ele sobrevivem a linguagem e uma forma reticular e descentrada de forças e relações, que embora afastando-se do modelo geométrico do primeiro estruturalismo, não deixam de nele se inspirar para minar toda a possibilidade de reconstrução do Sentido. Tal é a essência do pensamento pos-estruturalista.

O fenómeno da globalização económica, política e cultural é então possível, pois que, do ponto de vista cultural, apenas há que levar em conta a diversidade das “forças” em presença, a crescente complexidade dos sistemas e a particularidade das linguagens que, se devidamente formalizadas ou reconduzidas ao seu carácter único e diferencial (Derrida 1967), deixam de oferecer verdadeira resistência à homogeneização cultural que o fenómeno da mundialização comporta como sua

¹ Exceptua-se o confronto com Deus, que na cultura ocidental foi, em certos momentos, o verdadeiramente Outro, embora, as mais das vezes tenha sido antropomorficamente abordado,volvendo-se numa mesmidade surpreendente e penosa face ao Homem.

² Referimo-nos muito particularmente às obras de Levinas, Deleuze, Lyotard e Derrida.

essência. Encontramo-nos assim, precisamente no âmago daquilo que Eduardo Lourenço, um dos mais eminentes filósofos da cultura em Portugal, designou recentemente como “o esplendor do caos” (Lourenço 1998).

A emergência dos nacionalismos é a primeira contra-resposta limite em termos políticos e culturais a uma tal situação de globalização crescente. Acontece porém que a possibilidade de comunicação entre globalização e nacionalismos está minada desde o início pois que é de um problema de (in)tradutibilidade cultural que se trata. No primeiro caso, a globalização, já não é de homem ou de humanismo que se trata, mas da lógica ou lógicas internas aos sistemas reticulares, as quais se vão desenhando pelo seu modo peculiar de funcionamento. Enquanto no segundo caso, os nacionalismos, é ainda uma dada concepção de homem, com conteúdo histórico-cultural e consistência ontológica que se erige, com veemência, e violência na maior parte dos casos, como uma aposta total e exclusiva no domínio ético-antropológico e político-cultural.

Deste modo, os diversos fenómenos de nacionalismo emergentes são eminentemente “invisíveis” e “incompreensíveis” no âmbito de uma lógica de globalização. Olhados, no melhor dos casos, como mera diversidade e riqueza zoológico-antropológica, são fenómenos incómodos politicamente, e, culturalmente, tratados de forma “museológica”, quer dizer, como espectros de um género de humanismo cultural que o movimento de globalização actual não tem sequer meios de compreender ou mesmo memória histórica que permita conferir o mínimo de sentido a realidades racionalmente incompreensíveis, pois participam de uma “lógica” eminentemente afectiva e simbólica. De facto, a linguagem de parte a parte é a da violência, embora tendencialmente ela se expresse em termos mais tradicionais e visíveis no caso dos nacionalismos, e de modos mais subtis, invisíveis e complexos, no caso das forças de crescente globalização. Na verdade, mesmo quando verdadeiramente se vêm e mutuamente se reconhecem nas suas diferenças, nacionalismos e forças tendentes a uma crescente globalização dificilmente sabem ou podem instituir um diálogo profícuo e um convívio pacífico, pois constituem, em última análise, dois mundos filosóficos e culturais radicalmente diferentes.

Ciências como a sociologia estruturalista, a psicologia social sistémica ou a culturologia antropológica não podem deixar de contribuir para aprofundar o equívoco, pois começam desde logo por considerar estarem face a apenas mais uma questão de “diversidade cultural”, “pontos de vista” diferentes ou “pontuação diferenciada de acontecimentos”, quando na verdade, o que está em causa é uma profunda e radical mudança de paisagem cultural, cujo fulcro essencial reside na emergência de um novo género de paradigma teórico e prático, o da pós-modernidade, onde a diferença que o Outro constitui se tornou temática central de

reflexão e consideração, e que, paradoxalmente, por essa mesma razão, foi perdido de vista de forma absolutamente irremediável e penosa.

Com efeito, não basta convocar discursivamente o Outro para que ele aí esteja presente nas nossas reflexões como objecto central e decisivo do nosso interesse. As mais da vezes, os discursos sobre o Outro servem para nos procurarmos a nós mesmos e nisto constitui, em nossa opinião, o principal equívoco da pós-modernidade: não é o Outro ainda quem procuramos, mas o Eu do Outro, numa estratégia que Lacan muito bem referenciou e descreveu (Lacan 1978), mas sem imaginar o alcance cultural de que uma tal metáfora poderia vir a revestir-se, e ainda menos o carácter trágico que ela poderia assumir no nosso actual mundo globalizado.

Neste contexto, a questão do Outro ou é mera diversão alimentada pela busca do exótico e do inesperado ou não é mais do que a tentativa de recuperar, agora por outros meios mais enfiados e distorcivos, a eterna busca do sujeito por si próprio, numa lógica que nada tem de inovador ou surpreendente, mas que pode ser toda encontrada já na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Em última instância, não há compreensão do Outro, mesmo a mais consciente, reflectida e eticamente bem intencionada, sem que ela suponha, em maior ou menor grau, uma concepção quer do Eu, quer do Sujeito em geral. Assim, a tarefa de compreender o Outro só pode realizar-se no âmbito da complexa relação Eu/Outro, mediada pelas múltiplas auto e hetero-representações que aí se originam. Mas, como tudo isto ocorre no âmbito mais lato de uma concepção de Sujeito, e de Homem, que, do ponto de vista da cultura ocidental se encontra morto desde Foucault, não nos resta se não uma espécie de tactear às escuras pelos meandros de onde supomos encontrar-se o Outro, talvez ainda capaz de nos revelar a nossa própria Humanidade perdida. Assim, em nossa opinião, do que se trata é de ultrapassar tanto as “filosofias da diferença” como o “pensamento débil” de que nos fala Vattimo (Vattimo e Rovatti 1990), superando a oposição paralisante e paradoxal entre “modernidade” e “pós-modernidade”.

É que, verdadeiramente, no actual momento cultural, o Outro não existe, pois que morto o Homem, não pode, a não ser num plano simbólico-ficcional, sobreviver-lhe de forma ontologicamente autónoma senão uma sua imagem, ténue e “débil”. É por isso, igualmente, que a busca da compreensão do Outro se encontra desde logo comprometida numa reflexão eminentemente especular, onde apenas a imagem existe e conta, mesmo quando não se trata sequer de neo-colonialismo ou neo-imperialismo.

Assim, se num plano concreto a questão tem soluções políticas e económicas que relevam de um neo-pragmatismo feroz, de um ponto de vista teórico ela constitui no presente uma questão sem solução, porque, pura e simplesmente o Outro não existe na sua proclamada diferença e irreducibilidade. Dele apenas compreendemos o que de alguma forma é já parte de nós mesmos. Todo o silêncio, todo o não dito ou não pensado é já negação, consciente ou inconsciente, do Outro.

De resto, toda a tentativa de compreender o Outro a partir de uma perspectiva “científica”, “objectiva” e “neutral” do ponto de vista ético e político é ainda uma negação do Outro que assim procuramos reduzir a *objecto de estudo*, concedendo-lhe uma atenção e uma centralidade nas mais recentes áreas das Ciências Humanas, que mais têm contribuído para o obscurecimento da questão do que para o seu esclarecimento. É que o Outro, seja ele quem for (o outro em mim, o outro homem, o homem outro, o outro do homem, Deus ou o super-homem) só pode ser acedido, não a partir da epistemologia e talvez nem mesmo de uma qualquer hermenêutica, mas da ética.

De resto, o topos genético dos estudos Pós-coloniais está marcado precisamente por uma inquietação de género ético, mas sofrendo ainda a dificuldade de imaginar que a solução se pode encontrar no domínio de um impossível conhecimento científico, pretensamente mais objectivo e aprofundado do Outro. Cientificamente, o Outro escapar-nos-à sempre, porque o Outro só existe enquanto projecção da nossa imagem nele. Na verdade, só aí há a possibilidade de compreender verdadeiramente alguma coisa: apenas que aí não estamos senão a contemplar-nos a nós próprios.

De maneira que, e na senda de Levinas (1961 e 1982), não nos resta senão o Outro enquanto instância ética, essa sim, realidade irreducível e que nos interpela sem cessar, numa exigência que a sua autêntica presença real não pode deixar de constituir para cada de um de nós. Mas o que Levinas não poderia prever é o grau de indiferenciação com que os fenómenos de globalização nos levam a considerar o Outro. Na verdade, trata-se de uma “diferença” sem rosto (metafórica e realmente), de um Outro geral e abstractamente considerado que não permite vislumbrar o “outro puro” na sua radical diferença.

Nesse aspecto, a história da reflexão ética ocidental não pode deixar de nos continuar a inquietar e interpelar. E dizemos “reflexão ética ocidental”, ou mais concretamente europeia e até peninsular, porque é a partir de uma tradição histórica e cultural bem precisa que é a nossa, que podemos olhar o Outro na sua diferença, da qual menos importa conhecer a mecânica do que compreender o seu Sentido existencial e ético.

E é a partir desta perspectiva de exigência ética (que não necessariamente moral, moralista ou moralizante) que faz parte da tradição cultural europeia desde os gregos, que o Outro pode e deve ser entendido como o Mesmo em dignidade e condição. Quer dizer, aos recentes fenómenos da globalização e concomitantes reacções nacionalistas que pugnam pela especificidade e singularidade do Outro, só uma resposta de carácter ético, e talvez ainda de uma certa hermenêutica, possa fazer algum sentido, evitando, quer a pura miragem de um Outro que nos escapa completamente, quer a redução científica e tecnológica do Outro ao estatuto objectal de uma tradicional mesmidade que funciona, epistemológica e gnoseologicamente, por analogia identitária, mas sem quaisquer consequências para o domínio axiológico.

Apenas deste modo poderá o Outro deixar de ser *objecto* de conhecimento para a área dos Estudos Pós-coloniais, para se tornar em *sujeito*, simultaneamente sujeito-outro e sujeito-o-mesmo, para o domínio de uma certa reflexão hermenêutica e da acção eticamente condicionada.

Assim, talvez devamos correr, com Derrida (1987), o risco de dizer o Outro a partir do Mesmo, pois que se a *contaminação* do Outro pelo Eu é inevitável, ela constitui uma oportunidade única, e incontornável, para tentar a não-contaminação do Outro pela regra da mesmidade identitária.

Bibliografia

- Aubenque, P., J. Bernhardt e F. Châtelet (1972): *A Filosofia Pagã do séc. VI a.C. ao séc. III d.C.* Lisboa: Pub. D. Quixote.
- Derrida, J. (1967): *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1987): *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée.
- Descartes, R. (1953): *Oeuvres et lettres*. Paris: NRF (ed. aumentada e revista).
- Foucault, M. (1991): *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. António Ramos Rosa, com Prefácio de Eduardo Lourenço (1967) e Vergílio Ferreira. Lisboa: Ed. 70.
- Hegel, G.W.F. (1939, 1941): *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Paris, Aubier: Ed. Montaigne.
- Kant, E. (1985): *Oeuvres Philosophiques*. Paris, Gallimard.
- Lacan, J. (1978): *Le Séminaire—Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Paris: Éd. du Seuil.

- Levinas, E. (1961): *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff.
- Levinas, E. (1982): *Éthique et infini*. Paris: Fayard.
- Lévi-Strauss, C. (1962): *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lourenço, E. (1998): *O esplendor do caos*. Lisboa: Gradiva.
- Sartre, J.-P. (1943): *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Saussure, F. de (1978): *Curso de linguística geral*. Trad. J.V. Adragão. Lisboa: Pub. D. Quixote.
- Schopenhauer, A. (1942): *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. Jean Hyppolite. Paris: PUF.
- Vattimo, G. e A. Rovatti, eds. (1990): *El pensamiento débil*. Trad. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra.