

# O passado colonial como problema não encerrado na contemporaneidade. A descolonização mental como possibilidade intercultural. O caso do *Museu Virtual da Lusofonia*

VÍTOR DE SOUSA<sup>1</sup>

Artigo recebido em 13 de Setembro de 2019,  
aprovado para publicação em 27 de Janeiro de 2020

## Resumo

O passado colonial ainda pesa na atualidade, quer nos países ex-colonizadores, quer nos que foram colonizados, vincando um olhar ocidental e unilateral sobre uma narrativa que é diversa, mas que subalterniza os países que estão há anos autodeterminados. Trata-se de um processo que se reporta às mentalidades, consequentemente difícil e longo, pelo que, mesmo que a descolonização tenha sido concretizada em termos administrativos, não teve correspondência ao nível mental, provocando constrangimentos e clivagens evidentes entre as partes.

Neste caso concreto, encontram-se os museus nacionais que narram os feitos heroicos ocidentais, branqueando a dinâmica dos ex-colonizados, cujo papel é remetido para o “outro” do processo. É dessa forma que surge o debate sobre a necessidade de se descolonizarem os museus, num processo que está em pleno desenvolvimento e que se faz sentir, desde logo, em relação ao próprio conceito de museu, na tentativa de o tornar mais inclusivo, aberto à sociedade e promovendo a cidadania, sublinhando o seu recorte intercultural. O que passa pela aposta na diversidade e na reformulação dos caminhos da memória e das identidades forjadas numa época que está desfasada da realidade. E, por se tratar de um processo moroso, a crítica pós-colonial ainda hoje luta por uma visão que se distancie do etnocentrismo europeu.

Este artigo propõe uma abordagem da lusofonia como possibilidade intercultural, transcultural, crítica e inclusiva, em oposição à globalização cosmo-

---

1 Nacionalidade portuguesa, investigador contratado pelo CECS-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho, Braga-Portugal), com financiamento da FCT-Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Governo de Portugal). É Doutor em Ciências da Comunicação (Comunicação Intercultural). A investigação foi desenvolvida no quadro do Projeto “culturespast&present - Memories, cultures and identities: how the past weights on the present-day intercultural relations in Mozambique and Portugal?” (FCT/Aga Khan) e do Museu Virtual da Lusofonia. Correo electrónico: vitordesousa@gmail.com vitordesousa@ics.uminho.pt

polita, sublinhando o *Museu Virtual da Lusofonia* enquanto espaço nascido de raiz, já descolonizado, e tendente ao desenvolvimento intercultural.

**Palavras-chave:** Interculturalidade; Descolonização mental; lusofonia; Museu Virtual da Lusofonia; Diversidade.

## The colonial past as a problem not closed in contemporary times. Mental decolonization as an intercultural possibility.

### The case of the *Virtual Museum of Lusophony*

#### Abstract

The colonial past still weighs heavily on ex-colonizing and ex-colonized countries, observing a different narrative from the unilateral West, paternally subordinating the ex-colonized countries that have been self-determined for years. This is a process that refers to mentalities, which is consequently difficult and long, so that, even if decolonization was implemented in administrative terms, it had no correspondence at the mental level, causing obvious constraints and cleavages between the parties.

In this particular case, there are the national museums that narrate the western heroic deeds, whitening the dynamics of the old colonized countries, whose role is typified as the “other” of the process. This is how the debate arises about the need to decolonize museums, in a process that is in full development and which is felt, in the first place, in relation to the concept of museum itself, in an attempt to make it more inclusive, open to society and promoting citizenship, underlining its interculturality. This involves betting on diversity and reshaping the modes of memory and identities forged in a time that is not in touch with reality. And because it is a lengthy process, postcolonial criticism still seeks a view that distances itself from European ethnocentrism.

This article proposes an approach to Lusophony as an intercultural, trans-cultural, critical and inclusive possibility, as opposed to cosmopolitan globalization, underlining the *Virtual Museum of Lusophony* as a decolonized, born-from-the-roots space that tends towards intercultural development.

**Keywords:** Interculturality; Mental decolonization; Lusophony; Virtual Museum of Lusophony; Diversity.

## 1. Introdução

O passado colonial continua a revelar-se problemático na atualidade uma vez que se trata de um assunto que não está encerrado e onde a força das ideologias e dos reusos poderá alterar profundamente, ou até inverter, os modos da sua evocação (Vecchi, 2018). Como refere Margarida Calafate Ribeiro (2016), não se trata apenas de descolonizar a linguagem das

grandes narrativas europeias, a que apelava Edward Said, mas de descolonizar as pessoas, descolonizar o descolonizador e a sua imagem e descolonizar o descolonizado e a sua imagem, dirimindo ressentimentos, sentidos de superioridade e/ou de inferioridade, bem como de imaginários ideológicos.

A visão do mundo ainda parte de uma lógica ocidental, mesmo que as ex-colónias que estiveram sob o jugo de muitos países europeus sejam há bastante tempo países autodeterminados. Só que o olhar ocidental ainda prevalece, nomeadamente no que diz respeito à musealização, que reflete uma história de superioridade europeia em relação a um “outro” antes colonizado. É por isso que o debate sobre a descolonização dos museus está na ordem do dia, bem como o próprio conceito de museu, na tentativa de os poder abrir à sociedade, de os reformular sempre que possível no que respeita às narrativas que evidenciam, tornando-os mais democráticos, sublinhando a promoção da cidadania.

Neste artigo, apresenta-se o *Museu Virtual da Lusofonia* como um exemplo com base na descolonização mental, que pode dar um contributo importante numa possibilidade intercultural.

## 2. A interculturalidade como alternativa à globalização cosmopolita

### 2.1. A memória, a história, o presentismo e o anacronismo

É com o desenvolvimento dos Estudos Culturais que as teorias sobre a identidade e sobre a cultura se estilçaram. Stuart Hall (2000), por exemplo, observa que a crise de identidade integra um processo mais amplo de mudança que abala os quadros de referência que davam aos indivíduos estabilidade no mundo social. Também Homi Bhabha (1998) colocou em causa o essencialismo de categorias, nomeadamente na definição do espaço da cultura, enquanto detalhe periférico e secundarizado que faz reconsiderar todo o sistema. Ou, como já lembrara Lévi-Strauss (1977) sobre a fé na identidade enquanto reflexo de um estado de civilização delimitado num curto espaço de tempo. O que fez, segundo Claude Dubar (2011), com que da identidade definida se passasse à constatação de uma identidade não tipificada.

No ensaio *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (1979), Reinhart Koselleck (2006) foi pioneiro nas referências sobre a aceleração do tempo no quadro da história, teorizando sobre a sua abreviação e aceleração (que integra as três instâncias da temporalidade – passado, presente e futuro) como uma das características centrais da modernidade, utilizando os conceitos de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”. A sensação de perda de historicidade em certos momentos ou no quadro de determinadas visões do mundo que surgem na história – cuja emergência está associada ao pós-modernismo -, podem ter uma explicação plausível a partir destes conceitos de Koselleck. Mais recentemente, Byung-Chul Han, em *O aroma do tempo* (2016), argumenta que a vida contemporânea é dominada por uma dissincronia que não é mais do que a atomização do tempo sem direção, ordem ou conclusão que o impede de durar e que significa que todo o instante é igual a qualquer outro.

Como assinala François Hartog (2003), existe o risco de que tudo que é da história se comprima em história contemporânea – que o próprio tipificou no conceito de “presentismo” –, como acontece na contemporaneidade. O “...regime moderno de historicidade” (teria sido quebrado por volta de 1989 com a ideia de) [...] fim da história (de Francis Fukuyama) [...], seguramente uma censura do tempo” (p. 188), ficando para trás as ideias de Koselleck, sobre a tendência do afastamento da modernidade em relação à experiência e à expectativa, que se configuram enquanto “... os principais traços desse presente multiforme e multívoco: um presente monstro. É ao mesmo tempo tudo (só há presente) e quase nada (a tirania do imediato)” (Hartog, 2003, p. 259). O que quer dizer que a simultaneidade terá sido responsável por um novo regime de historicidade, uma espécie de presente contínuo, caracterizado pela aceleração, e em que o presente e o passado se dão a mostrar de forma disruptiva.

É nesse quadro que Enzo Traverso (em *Observing Memories*, 2018) sublinha a urgência em libertar o presentismo da sua gaiola – como se produzisse um mundo trancado no presente sem capacidade de olhar para o futuro – acomodando as memórias existentes. E, ao contrário do que acontece no caso das ditaduras, sustenta que “...um Estado democrático não deve estabelecer uma visão oficial do passado, (tendo o dever) [...] de reconhecer as suas próprias responsabilidades” (s.p.). Numa sociedade neoliberal, o passado é reificado e a lembrança transforma-se num elemento de consumo moldado e disseminado pela indústria cultural. Traverso refere, ainda, que a política de memória (museus e comemorações) é submetida aos mesmos critérios de reificação (que passam pela rentabilidade, cobertura dos média, adaptação aos gostos predominantes).

Torna-se, assim, necessário refletir sobre questões como cultura e identidade, “...a começar por nos libertar do próprio simulacro – corporativo, pseudo-institucional e autoritário – que é uma espécie de canga. De uma história que permita o mergulho no passado, a começar pelo tempo longo” (Curto, 2018, s. p.), que nos afaste de uma espécie superficial de presentismo, que não atende às diferentes texturas temporais, e que possa sublinhar o papel da história. Permitindo saber, com o estudo do passado humano, que nada começou hoje (Pimentel, 2017; Curto, 2018). E, para além disso, mesmo que o conteúdo do discurso historiográfico possa ser politicamente irrelevante, ter em atenção que o discurso histórico se assume como um ato político. Como assinala António Hespanha (1991) ao dedicar-se à descrição das múltiplas formas de “pulverização” da verdade, da moral, da consciência, do ser humano “o historiador está a descrever-se a si mesmo e ao seu discurso como feridos por esse mesmo estilhaçamento” e, assim, a recusar qualquer cientismo ou essencialismo, pondo em discussão tudo o que escreve. Dessa forma, “...está a abrir espaço para novas alternativas de organização social, política e cultural” (p. 20).

Sobre a relação entre história e memória, Maurice Halbwachs refere que ela “...começa somente do ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixá-la por escrito” (1990, p. 80). Trata-se de uma ideia partilhada por Pierre Nora, embora este historiador observe que a memória se tornou num objeto da história, pelo que equivale à própria história. Destaca que o processo de aceleração verificado na história, decorrente da massificação mediatizada da sociedade, provocou o fim da tradição da memória, como consequência da radical mudança de prática

relativa aos arquivos, que deixaram de ter uma visão crítica, para apenas servirem para uso instrumental, contrariando a “memória viva”. Nesse sentido, refere a cristalização das formas de memória, considerando-as mesmo “memórias prótese”, que se substituem à experiência vivenciada (Nora, 1989). Luciana Soutelo conclui que o presentismo e a memória-prótese “... são as chaves explicativas para compreender a cultura da memória de finais do século XX” (Soutelo, 2015, p. 25).

Ao presentismo, pode acrescentar-se o anacronismo, que se opõe à cronologia e que consiste no desalinhamento e na falta de correspondência entre as particularidades de diferentes épocas, consistindo no erro em atribuir a uma época o que pertence a outra, por decorrer de um erro na data dos acontecimentos.

O historiador Rui Tavares destaca a memória como a mais elementar de todas as características elementares da personalidade, tipificando-a como “...a infraestrutura do nosso edifício enquanto espécie capaz de se organizar politicamente (e a) pedra angular da civilização humana” (2019, p. 40). E, muito embora a nossa memória (coletiva ou individual) seja imperfeita, fragmentária, lacunar e moldável, “...é a nossa principal moeda de curso na política” (p. 40). É nesse quadro que os líderes autoritários construíam o seu poder sobre a memória, exercitando entre o seu povo a memória das humilhações passadas, para de vítimas construírem carrascos. O facto é que, quando rememoramos, criamos uma ficção sobre o nosso passado. A memória é seletiva, complexa e, sobretudo, pensar a história implica deslocá-la do olhar do senso comum, que é linear, e olhá-la com retroatividade de sentido. Como constatou Hegel, em vez do enunciado básico – presente, passado e futuro –, as representações da realidade são dialéticas e, por conseguinte, retroativas funcionando a maior parte das vezes de forma contraditória.

A memória coletiva também não é cumulativa, linear e espontânea, como explicam Francisco Bettencourt e Ramada Curto (1991), o que pode ser observado através de exemplos que evidenciam como se travam lutas simbólicas em torno da designação de ruas, praças e obras públicas, na sequência da colocação, manutenção e substituição de imagens comemorativas, ou em relação a factos, figuras históricas e datas comemorativas. E, na contemporaneidade, com a manutenção do recorte de musealização utilizado no tempo dos colonialismos ocidentais.

Não será por acaso que um ditado africano refira que “...a memória vai ao bosque buscar lenha e traga de lá a lenha que quer”, o que significa que cada um de nós é feito de fragmentos, e a nossa identidade é um somatório de memórias sobrepostas. Sanjay Subrahmanyam rejeita a ideia de que a principal função do historiador seja lembrar, já que o trabalho se desenvolve em sentido contrário à dinâmica de acreditar na memória, indo mesmo contra ela, uma vez que se revela falsa (Meireles, 2016). Mas, voltando a Rui Tavares (2019), o historiador sublinha que a pergunta que devemos fazer é que tipo de relação honesta e historicamente rigorosa devem as democracias ter com a memória individual e coletiva para assim melhor poderem construir o futuro.

Irene Pimentel observa que, quando Paul Ricœur estabelece uma ligação necessária entre a memória e a história, admite que o estudo histórico põe em cena o trabalho da memória. Trata-se, no entanto, de um processo contraditório, “...pois tanto selecciona e transforma expe-

riências anteriores para se ajustarem a novos usos, como pratica o esquecimento, a única forma de dar lugar ao presente” (2013, s. p.). O próprio Paul Ricœur, no livro *A memória, a história e o esquecimento* (2000), ao confirmar a inseparabilidade entre a memória e o esquecimento, observou que este último reveste uma forma negativa e outra positiva. Por um lado, existe uma forma negativa de esquecimento, irreversível e destruidora, que, na história, corresponde à perda de documentos e ausência de fontes e contribui para uma memória patológica. Para o seu desenvolvimento contribuem duas atitudes negativas diversas: a “insuficiência”, que se deve a uma atitude de fuga e negação dos momentos traumáticos do passado, através da qual se está, de forma paradoxal e incessantemente, condenado a revivê-lo. Este reviver incessante, doloroso e traumático, através de um “excesso de memória”, é a outra atitude negativa. Há, por outro lado, uma forma positiva de esquecimento e que Ricœur designou como um esquecimento de “reserva”, que, ao erguer-se “contra o esquecimento destruidor”, tem o condão de “preservar” (Ricœur, 2000). Dessa forma, Irene Pimentel observa que o trabalho de história é um duplo trabalho de recordação e de luto: “Ao dar uma «sepultura» aos mortos e à morte uma materialidade, cria simultaneamente a categoria do «ser-em-dívida», que assegura a ligação entre o futuro e o passado e representa a relação entre as gerações” (2013, s. p.).

É nesse sentido que deixar de considerar as diferenças entre histórias coloniais e processos de colonização pode levar a impor sobre um povo a narrativa pós-colonial de um outro tornando assim esse povo ainda mais invisível, como assinala Ana Paula Ferreira (2007). Já Paul Gilroy assinalara em *Postcolonial Melancolia* (2004), de forma pouco ortodoxa e provocadora que, para negar o efeito contínuo do colonialismo e do imperialismo na vida política contemporânea, foi decretada por todos os lados a sentença de morte para uma sociedade multicultural. Este livro adapta o conceito de melancolia a partir de Freud e aplica-o não ao sofrimento individual, mas à patologia social da política neoimperialista. As reações melancólicas que obstruíram o processo de trabalhar com o legado do colonialismo estão implicadas não apenas na hostilidade e violência dirigidas a negros, imigrantes ou estrangeiros, mas na incapacidade de valorizar a multiculturalidade comum e indisciplinada que evoluiu organicamente e despercebida nas áreas urbanas. Com base nas discussões seminais sobre raça iniciadas por Frantz Fanon, W. E. B. DuBois e George Orwell, Gilroy cria um argumento subtil com implicações de longo alcance, em que, no final, a melancolia pós-colonial vai para além da ideia de mera tolerância ao propor que é possível celebrar a multiculturalidade e viver com a alteridade sem se tornar ansioso, medroso ou violento.

## 2.2. Ocidente, musealização, superioridade cultural e interculturalidade

A ideia de superioridade de culturas está desatualizada, uma vez que implica uma visão hierárquica entre culturas superiores e inferiores. E, como refere Wayne Modest, especialista em cultura material, em entrevista ao *Público* (Canelas, 2019), o nosso mundo é constituído por uma maravilhosa pluralidade, sendo que o erro é pensar que a diferença pode constituir-se em ameaça. No entanto, o que se observa na Europa, na atualidade, é um crescimento dos partidos e movimentos de extrema-direita, em que se incrementa a difusão dos discursos contra o multiculturalismo, assentes num passado histórico “heroico” e decorrente de impérios coloniais. O historiador Francisco Bethencourt (2019), sublinha a viragem à direita do eixo da

política internacional. A esquerda, confrontada com a crise do Estado social, tem demorado a encontrar o seu caminho no mundo pós-União Soviética e, para além disso, a imigração não-europeia tem sido utilizada como bode expiatório pelo renascimento da extrema-direita. Conclui que “...identidade e autoctonia são duas noções arbitrárias e essencialistas deste enredo político que assola a Europa em perda demográfica” (2019, p. 6).

E tudo isso acontece apesar de o discurso oficial da União Europeia assentar numa lógica intercultural, que se distingue claramente da multiculturalidade, que pressupõe apenas o convívio de duas culturas estratificadas e hierarquizadas (Lacerda, 2016). De facto, como assinalam Rosa Cabecinhas e Luís Cunha (2008), a interculturalidade deve ser encarada enquanto processo, que significa que nele participam várias pessoas com desigualdades várias, e que se torna importante perceber “...que os lugares que habitamos e as fronteiras que nos separam constituem realidades que em boa medida são irremovíveis, transcendendo assim qualquer retórica multicultural” (p. 7). O tão em voga diálogo com o “outro”, no entanto, quase que se resume a uma dimensão folclórica, mesmo que a abertura ao “outro” signifique “transformação recíproca”, já que, em todo este processo, a expectativa é que exista uma assimetria assente na ideia de que “o outro deve pensar como nós, porque nós pensamos melhor” (Cabecinhas & Cunha, 2008, p. 9).

É neste contexto que se problematiza de forma crítica a política de musealização, nomeadamente na Europa e nos Estados Unidos da América, por insistir em padrões centrados na área geográfica da infraestrutura, subalternizando outras partes integrantes do processo, deixando de lado, por conseguinte, uma perspetiva intercultural. Referimo-nos ao período colonial de vários países e da forma como são representadas as vidas em sociedade na época. Sendo a maioria dos museus um produto colonial que não foram atualizados ao longo do tempo, o que mostram persiste numa alegada superioridade ocidental em relação aos povos ex-colonizados, contrariando a ideia que lhes esteve na base, que os vê enquanto plataformas de educação cívica, baseadas em cultura material significativa, e que devem ser projetos de reflexão sobre património, história e civilização.

A revisão dos discursos dos museus é um debate que se faz há décadas, alargando-se ultimamente à esfera pública, existindo opiniões/posicionamentos muito diferentes entre si. Há quem defenda, como é o caso do diretor do *Museu Nacional de Arte Antiga (Portugal)*, *Joaquim Caetano*, a lógica que vigorou até hoje, não vislumbrando mudanças significativas: “Posso democratizar o acesso ao passado num museu, mas não posso democratizar o passado” (Caetano, 2019, p. 23); há quem sustente que os museus não poderão integrar uma dinâmica crítica sem que, primeiro, eles-próprios se configurem como agentes do conhecimento científico, cumprindo a sua missão principal ao serviço da sociedade, como é o caso do diretor do *Museu Nacional de Etnologia (Portugal)*, *Paulo Costa*, que defende que se deve “...assegurar a salvaguarda das coleções, que constituem património de toda a sociedade, e que fundamentam a (sua) existência como garante da preservação do património e da memória da sociedade” (Costa, 2019, p. 23); ou, então, encarar como determinante que os museus mudem a sua forma de comunicação, no sentido de “...compreender melhor a sociedade e imaginar o futuro” (Vlanchou, 2019, p. 23), como defende *Mara Vlanchou*, museóloga e diretora executiva da associação portuguesa *Acesso à Cultura*. Uma perspetiva que assenta na ideia de que um museu não pode ser fechado sobre si próprio, devendo estar aberto à sociedade, mesmo



que o padrão comportamental dos profissionais dos museus indicie um sentido contrário, decorrente de um pensamento sustentado na ideia de que preservar e estudar está acima de tudo o resto (Vlanchou, 2019).

Na mesma senda, Chris Whitehead, professor de Museologia na Universidade de Newcastle (Inglaterra), refere que os museus nacionais têm de saber falar do que se passa hoje, se quiserem manter-se relevantes. E de aprender a lidar com o passado, por mais incómodo que ele seja. Um dos exemplos que dá é a associação da história de um império colonial a uma sociedade contemporânea, multicultural, e procurar explicar as tensões que nela existem a partir daí. Se se pretende que os museus nacionais continuem a ser relevantes, terá de existir a garantia da existência de um equilíbrio entre a enunciação identitária, mas também onde ela pode ser criticada de forma descomplexada: “Há muitas maneiras de olhar para a história que é dura, que é difícil, como parte da identidade das nações; é preciso é fazê-lo, se queremos que aquilo que contamos sobre nós esteja próximo do que realmente aconteceu” (Canelas, 2016, s. p.).

Este debate tende a ser atualizado com frequência, como se constata na entrevista que Wayne Modest concedeu ao jornal *Público*, em que defende a existência de museus mais inclusivos e mais intervenientes no debate público, tendo em mente que a história deve ser contada “...de uma maneira menos simplista em que os «heróis» também podem ser «vilões»” (Canelas, 2019, p. 16), partindo do princípio de que só a partir da admissão da culpa pela colonização, se pode permitir uma revisão do papel social dos museus, em que os profissionais do sector pensem também para fora dos próprios museus.

Costuma, assim, referir-se que o primeiro passo para uma discussão séria sobre a descolonização do discurso sobre os museus passa pelo reconhecimento das responsabilidades (a palavra que habitualmente usa é “culpa”) no próprio processo de colonização, ideia que é comungada por Chris Whitehead (Canelas, 2019). Modest assinala que “...os museus têm de reconhecer, antes de mais, que estiveram implicados neste processo de dominação”, e explica que usa a palavra “culpa”, muito embora não veja problemas na utilização de uma outra: “responsabilidade”. Sem esse reconhecimento, diz não saber que trabalho se pode fazer nos museus para promover a mudança, mesmo tendo presente que a maioria deles depende do poder político vigente, sendo este a determinar as eventuais mudanças (Canelas, 2019).

Não é por acaso que o ICOM-Conselho Internacional de Museus, a maior organização internacional de museus, debateu o assunto, em assembleia realizada na primeira semana de setembro de 2019, em Quioto (Japão), tendo estado em questão a redefinição do próprio conceito de museu. A definição vigente no ICOM refere que “...o museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos, ao serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público, que adquire, conserva, investiga, comunica e expõe o património material e imaterial da humanidade e do seu meio envolvente com fins de educação, estudo e deleite” (Canelas, 2019, p. 22).

O ICOM justificou a necessidade de mudança salientando que este conceito “...não reflete nem expressa adequadamente as complexidades do século XXI, nem as responsabilidades e compromissos atuais dos museus”, que precisam urgentemente de dar resposta à diversidade social e de chegar a todos os públicos. Na proposta de alteração, os museus estão definidos como:



...espaços democratizados, inclusivos e polifônicos para o diálogo crítico sobre o passado e o futuro (sem deixar de) [...] reconhecer e abordar os conflitos e desafios do presente”. (São, ainda, incluídas expressões como) desigualdade humana, justiça social e igualdade global (sem deixar de sublinhar que os museus), [...] trabalham em parceria ativa com e para as diversas comunidades para colecionar, preservar, pesquisar, interpretar, expor e melhorar diversas compreensões do mundo (Canelas, 2019, p. 22).

Trata-se de uma discussão que não está fechada e que promete polémica, como se pode perceber pelo posicionamento de Luís Raposo, líder do ICOM-Europa, que já fez notar que a nova definição está “carregada de ativismo e ideologia”, refletindo “agendas” que querem manter na ordem do dia temas como a integração das minorias, os efeitos do colonialismo ou a igualdade de género. Temas que importa discutir, sublinha o arqueólogo, mas sem com isso hipotecar “...as funções originais e principais dos museus” (Canelas, 2019), ligadas à preservação, ao estudo e à divulgação das suas coleções .

O economista senegalês, Felwine Sarr, coautor do relatório sobre *a restituição de obras de arte africanas* entregue, em 2018, ao presidente da república francesa, Emmanuel Macron, reflete no jornal *Le Monde*, sobre a transmissão da memória cultural e sobre uma nova ética baseada no respeito mútuo entre a África e o Ocidente. Observa que, na Europa, os museus são os herdeiros dos gabinetes de curiosidades, sendo pensados como o lugar onde o grupo se constitui e enuncia a sua identidade através dos objetos, sendo desde logo, “um museu do «nós»” (Sarr, 2019, s. p.). Seguiu-se o momento das conquistas coloniais, em que Paris, por exemplo, se considerava o centro do universo e decidiu que todas as belezas do mundo deveriam lá encontrar-se. Ora, durante o período colonial constituíram-se os museus etnográficos, que fabricaram um discurso estereotipado sobre os outros, pelo que Felwine Sarr questiona se não estarão as suas funções primordiais comprometidas pela obsolescência. É por isso que salienta se não será necessário repensar radicalmente as funções de um tal lugar e acabar com a categoria do “etnográfico”, renovando-lhe as perspetivas (Sarr, 2019).

Há alguns museus que vão integrando nos seus processos dinâmicas de descolonização, nomeadamente junto das comunidades mas, como questiona Wayne Modest, o que significa e quem tem o conhecimento certo em toda esta temática? Para além disso, pergunta como se podem abrir as coleções às pessoas dos países de onde os artefactos expostos são oriundos? (Canelas, 2019, 23 de agosto). Modest lembra que o que impede os museus de terem uma política mais séria de conteúdos em relação à temática da descolonização, decorre de uma forte crença nos sistemas de salvaguarda do património existentes, “...na maneira como nos dizem que as coisas têm de ser preservadas, inventariadas, estudadas” (Canelas, 2019, p. 18). E, apesar de tudo, evidencia que os museus e os seus curadores têm feito um trabalho importante, apesar de serem pouco criativos a imaginar outros futuros para as suas coleções.

O facto é que, na maior parte dos museus, parece ser consensual um discurso que ratifica que os objetos expostos pertencem aos brancos europeus, muito embora isso não corresponda inteiramente à verdade. No entanto, a lógica dominante, segundo Wayne Modest, mostra que “...muitos museus europeus vêem-se como espaços cívicos, mas para eles os cidadãos

européus continuam a ser os brancos -o que não é diferente de dizer que os europeus não brancos são cidadãos de segunda-” (Canelas, 2019, p. 18), evidenciando práticas coloniais que excluem muitas pessoas. Os erros de hoje, não têm que se manter no futuro, como é o caso de certos museus de etnologia que estão desenhados na perspectiva de um “nós” e de um “eles”. Nesse sentido, a descolonização dos museus permite, “...desmantelar a estrutura existente e fazer de forma diferente, com base num quadro de pensamento e numa estratégia distintos do passado” (Canelas, 2019, p. 19). Ou, como assinala o historiador António Camões Gouveia, numa conversa conduzida por Marta Lança publicada no portal *Buala*, “...aquilo que existe nos museus e nos arquivos pode ser dito de outra maneira” (Lança, 2019). Nesse quadro, uma abordagem trans-histórica poderia constituir-se num encontro:

...entre o antigo e o novo, objetos do passado e do presente, ligando herança e tradição, arte contemporânea e questões sociais; (e que) novas abordagens aos nossos pressupostos históricos, são espaços que permitem reacender as interpretações de objetos individuais em relação com os seus contextos e narrativas; (permitindo corrigir) o olhar histórico e ainda assombrado pelo arquivo colonial (Lança, 2019, s. p.).

Achile Mbembe, um dos intelectuais africanos mais reputados da atualidade, num artigo de opinião no jornal *Le Monde*, mostra-se mais radical, propugnando para que aqueles que “perderam o grosso da sua criação”, que o ponto de partida da reflexão deveria talvez ser não o museu, “mas aquilo a que deveríamos antes chamar o anti-museu” (Mbembe, 2019, s.p.). Seria sensato que os africanos (ex-colonizados, que viram os seus artefactos a serem expostos nos museus ocidentais pelos países ex-colonizadores) deveriam aprender a viver com a perda, o que não significa dizer que “o que lhes foi roubado” não tem preço e nunca lhes poderá ser restituído signifique uma cedência ao derrotismo. É por isso que sustenta que um dos desafios deste debate talvez seja o de saber “...como sair do espartilho de uma história da derrota e aprender novamente a ganhar (e) como criar as condições para que os espoliadores de ontem aprendam a dizer a verdade sobre dos ganhos fraudulentos de que são hoje os beneficiários” (Mbembe, 2019, s. p.). Para Mbembe, “...essa dívida de verdade é a dívida mais urgente que o Ocidente deve saldar com a Humanidade, e não apenas com África (sendo ela o fundamento) sem o qual não haverá nem restituição verdadeira nem reparação que valham a pena” (2019, s. p.). É nesse sentido que advoga que este debate constitui uma ocasião de ver que um novo ciclo da crítica e da reinvenção da instituição museológica está em curso.

### 2.3. O caso do *Museu Virtual da Lusofonia*

A lusofonia é aqui entendida como uma visão pós-colonial que decorre da colonização portuguesa em relação aos países hoje autodeterminados (Angola, Brasil, Cabo Verde Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste). Apesar dos equívocos em que navega, não a olhamos numa dinâmica lusocêntrica uma vez que não tem o jugo da ‘portugalidade’ a pesar-lhe sobre seus ombros, como acontecia no período colonial. Trata-se de um termo inscrito na área cultural, mesmo que seja necessário um exercício tendente a desmantelar os seus mal-entendidos:

(i) quando se refere a uma centralidade portuguesa; (ii) quando promove a reconstrução das narrativas do antigo império português; (iii) quando se baseia no luso-tropicalismo apropriado pelo Estado Novo e na ideia de “colonização doce”; (iv) ou quando se baseia na narrativa de uma história de ressentimento de ambos os lados da colonização (Martins, 2014).

Para que a lusofonia não se torne numa “lusotopia” (Cahen, 2013) ou numa “lusofonia” (Couto, 2009), urge imaginá-la descolonizando as mentes dos seus protagonistas (Thiong’o, 1986; 2017).

É a partir deste conceito que surge, em 2016, o *Museu Virtual da Lusofonia*, promovido pelo CECS-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho, Braga – Portugal), no quadro do seu projeto estratégico financiado pela FCT-Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Governo de Portugal), aproveitando o facto de a Língua Portuguesa ser a quarta língua mais falada no mundo, sendo utilizada por mais de 260 milhões de pessoas. De acordo com projeções das Nações Unidas, em 2050 haverá perto de 400 milhões de lusofalantes, número que crescerá para os 500 milhões no final do século (Reto, Machado & Esperança, 2016). (Figura1)

**Figura 1.**  
**Progressão comparativa da língua portuguesa com outras línguas.**  
**Crescimento do número de falantes da língua materna, por ano**



Fonte: Novo Atlas da Língua Portuguesa, (Reto, Machado & Esperança, 2016)

**Figura 2.**  
**Dados disponíveis sobre usos e penetração de Internet nos países da CPLP**

|                     | Utilizadores de Internet (milhões) | Taxa de penetração Internet (% por população total) | Crescimento (2016-2017, comparação em mês homólogo/Janeiro) |
|---------------------|------------------------------------|-----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| Angola              | 5,95                               | 23%                                                 | 10%                                                         |
| Brasil              | 139                                | 66%                                                 | 16%                                                         |
| Cabo Verde          | 0,23                               | 43%                                                 | 5%                                                          |
| Guiné-Bissau        | 0,09                               | 5%                                                  | 29%                                                         |
| Moçambique          | 2,62                               | 9%                                                  | 56%                                                         |
| Portugal            | 7,2                                | 70%                                                 | 3%                                                          |
| São Tomé e Príncipe | 0,05                               | 26%                                                 | 4%                                                          |
| Timor Leste         | 0,4                                | 34%                                                 | 38%                                                         |

Fonte: Compilação própria a partir de Special Reports - Digital in 2017: Global Overview (HootSuite)

Por outro lado, o português é a terceira língua do mundo mais utilizada na internet, facto que valoriza a língua no contexto das novas tecnologias do presente e do futuro. São dados que pesaram no desenho do *Museu Virtual da Lusofonia* enquanto plataforma virtual, aproveitando o lastro que a digitalização permite no encontro de culturas no quadro da lusofonia, desenvolvida com o olhar centrado na promoção da interculturalidade, tendo emergido, por conseguinte, de forma já descolonizada e em consonância com a proposta de definição de museu do ICOM. (Figura 2).

O *Museu Virtual da Lusofonia* surge como uma plataforma de cooperação académica em ciências, ensino e artes, no espaço dos países de língua portuguesa e suas diásporas, que se estendem à Galiza e Macau. Tem como missão promover o conhecimento por parte dos países lusófonos das suas inúmeras formas de expressão artística e cultural, que devem ser reunidas, preservadas e difundidas, quer dentro do contexto lusófono, quer a nível internacional. Rata-se de um espaço descolonizado que pretende ser um mecanismo que convida à participação ativa dos cidadãos, disponibilizando registos, comentando as 'obras' preservadas no museu e (re) construindo uma memória coletiva. O que passa pela problematização da forma como o passado colonial pesa nas relações interculturais nos dias de hoje, quer no lado do colonizador, quer do dos ex-colonizados, permitindo que os seus habitantes olhem para o passado como forma de construir dinâmicas de futuro.

Tem como objetivos a articulação das competências da tecnologia digital com a preservação, pesquisa e divulgação do património histórico-cultural lusófono e a contribuição para a ampliação do conhecimento recíproco entre os países lusófonos, aproximando os seus povos e permitindo a construção de um futuro mais informado, onde prevaleça o diálogo intercultural e o respeito pela herança cultural e singularidade do outro.

A participação dos cidadãos começará na fase de construção das coleções do museu. Espera-se que a recolha de 'obras' a registar no museu (fotografias, registos sonoros, registos audiovisuais, textos, músicas, registos dos patrimónios arquitetónico e etnográfico, entre outras) seja feita junto das populações dos países lusófonos com a sua participação ativa; o registo de histórias e estilos de vida seja feito na maior aproximação possível a todos os grupos sociais dos países lusófonos; todo o trabalho de levantamento e análise envolva ativamente profissionais da educação, políticos, agentes culturais e artísticos, jornalistas e outros profissionais dos média, historiadores, sociólogos e investigadores de comunicação<sup>2</sup>.

### 3. Considerações finais

Os museus com coleções etnográficas estão cheios de fragmentos do mundo. Como refere Joaquim Pais de Brito (2016), com eles se construiu parte do conhecimento que deu corpo à antropologia, a disciplina que lhes está na origem e que com eles se desenvolveu. As coleções tinham um recorte evolucionista, evidenciando os estágios de evolução das culturas e dos povos, sendo que, a cultura europeia era colocada num patamar superior, uma vez que se

---

2 Informações constantes do portal do *Museu Virtual da Lusofonia*.

partida do princípio que já tinha atingido o nível máximo de civilização. Mostrava-se a vida dos “selvagens”, daqueles que eram considerados como não-civilizados, através do desenvolvimento de uma narrativa única, branca, masculina, eurocentrada e heteronormativa (Barreto, Turra & Brito, 2019). Nos últimos 30 anos, porém, alguns dos museus mais importantes do mundo foram alterando a sua designação, deixando de ser conhecidos pelas especialidades de antropologia, etnologia e etnografia, ou mesmo de artes e tradições populares, para passarem a designar-se por museus das culturas do mundo, ou museus da ou das civilizações: “São esses os fragmentos de um mundo fragmentado que uma reflexão sobre os museus ajuda a entender no longo percurso que da expansão do Ocidente veio até ao mundo globalizado dos nossos dias” (Brito, 2016, p. 509). A teoria evolucionista foi caindo por terra, mas a crítica pós-colonial ainda hoje luta por uma visão que se distancie do etnocentrismo europeu, nomeadamente, sublinhando que os desafios com os museus e a suas representações ainda permanecem. “É a própria instituição museu e sua relação com o colonialismo que precisa ser desconstruída” (Barreto, Turra & Brito, 2019, s. p.). É a própria ideia de museu tal como foi construído pelo olhar do Ocidente, e no modo como foi acumulado o seu acervo, que é posta em causa. O que parecia impossível, tornou-se mesmo necessário para a própria legitimidade do museu. Invertem-se os sentidos dos discursos.

Num quadro de grande complexidade do mundo, que é diretamente proporcional à sua desigualdade, a questão que se coloca, na atualidade, é de que forma é que os museus vão representar o “outro”. E o cenário é, também ele, complexo pois, como assinala Mónica Ferro, diretora do Fundo Populacional das Nações Unidas: “A grande crise dos nossos tempos é esta incapacidade de nos pormos no lugar do outro” (Carvalho, 2019, s. p.), o que faz com que o diálogo intercultural sofra ainda mais constrangimentos. O que não obsta a que a descolonização dos museus tenha que passar, necessariamente, por dar voz ao “outro”, seja ele quem for, o que enfatizará o papel que o ativismo curatorial, levando em consideração a aprendizagem de que todo o processo de descolonização não acontece por si só, tratando-se de “...um trabalho em camadas e atravessado por esforços paralelos de despatriarcalização, de diminuir a desigualdade entre as classes e de repensar as relações de gênero e raça, dentre outras” (Barreto, Turra & Brito, 2019, s. p.). Que vão no sentido contrário a uma visão colonialista, assentes num tempo único e global, tendo em mente a possibilidade de construção e reformulação das identidades e que possa contemplar, por exemplo, o direito ao esquecimento, num movimento que se pode afirmar como renovação ou refundação do museu, numa lógica contrária à que está instituída nos museus atuais. De resto, as questões da identidade e da alteridade, estando sempre presentes no que respeita aos museus de etnografia, parece estar a deslocar-se para um espaço mais afirmativo de pertença comum, em que a clivagem entre “nós” e o “outro” é menos evidente. Trata-se de um movimento acontece num quadro de globalização, e em que os museus estarão sempre no eixo desta dificuldade e desta inquietação, “... onde a atenção que nos é exigida não permite dizer que não vemos e onde no entanto continua a ser difícil lidar com aquilo que estamos a ver” (Brito, 2016, p. 514).

Trata-se, no entanto, de um processo que não pode configurar-se numa dinâmica a-histórica, tendo em conta que o seu desenvolvimento tem que ter em atenção o tempo em que os acontecimentos tiveram lugar, dando passos em frente mas promovendo uma contextualização

que evite o presentismo – “uma sociedade sem história”, como sentencia Luís Reis Torgal, sublinhando que o tempo social está dominado pelo presentismo, de fácil consumo, contrário a uma necessária dimensão cultural, que implica uma maior profundidade (Torgal, 2015), para além do anacronismo. Como refere Margarida Calafate Ribeiro (2016), não se trata apenas de descolonizar a linguagem das grandes narrativas europeias, a que apelava Edward Said (1994), mas de descolonizar as pessoas, descolonizar o descolonizador e a sua imagem e descolonizar o descolonizado e a sua imagem, dirimindo ressentimentos<sup>3</sup>, sentidos de superioridade e/ou de inferioridade, bem como de imaginários ideológicos.

Urge desconstruir junto dos seus protagonistas os equívocos decorrentes de uma história da relação entre um “eu” colonial e um “outro” colonizador. É, de resto, a aceitação do “outro” que há-de determinar o começo de uma dimensão ética (Eco, 1998), assumindo-se a ideia de “outro”, de forma onnipresente, que já não é abstrato nem distante, o que não significa que seja mais familiar ou compreensível (Wolton, 2003). Para tanto, há que destacar a ideia de que uniformidade não é o mesmo que homogeneidade (Bayly, 2004), e que apenas uma “globalização multiculturalista” poderá contrariar a “globalização cosmopolita”, enquadrando assim uma Lusofonia inclusiva, assente numa globalização do que é diverso, do que é diferente, feita pela mistura, pela miscigenação de etnias, línguas, memórias e tradições (Martins, 2017), e em que só a afabilidade com o “outro” permitirá despertar o sentido da humanidade (Kapuscinsky, 2006).

No livro *A expulsão do outro* (2018), Byung-Chul Han assinala a uniformização da globalização e o esbatimento do “outro”, seja ele qual for. Não vislumbra coisas positivas na disseminação daquilo que é igual e que reage aos estímulos que o capitalismo determina da mesma maneira. Refere, por exemplo, que o tempo em que existia o “outro”, vai-se transformando numa raridade, já que todo(s) o(s) outro(s) – como amigo, como inferno, como mistério, ou como desejo – estão a ser substituídos pelo igual. E a proliferação do igual, apresentada como crescimento, faz com que o corpo social se torne patológico. Nesse sentido, a expulsão do diferente e o inferno do igual traduzem-se em fenómenos como o medo, os movimentos identitários e nacionalistas, a globalização e o terrorismo, partes integrantes de um processo marcado pela depressão e autodestruição.

Neste contexto, o *Museu Virtual da Lusofonia*, enquanto criação pós-colonial, nascido de forma descolonizada, pode contribuir para a promoção da diversidade e reconfigurando identidades, pode contribuir para o incremento das relações interculturais no século XXI. Porque decorre de uma visão da lusofonia inclusiva e descentrada, longe de dinâmicas lusocêntricas, mas assentes na diversidade. Trata-se de um processo que não é linear, nem simples, já que

3 Marc Ferro (2009) refere-se à existência de uma reciprocidade dos ressentimentos, observando que o ressentimento não é apanágio, apenas, daqueles que no início eram identificados como vítimas. A investigação descobre que, simultânea ou alternadamente, o ressentimento pode afetar, inibir não apenas uma das partes em causa, mas as duas. O caso da reação que se segue a uma revolução é óbvio, mas os percursos deste tipo são múltiplos e variados. E, estando cada vez mais estão em questão as noções de vítima e de perpetrador, no sentido de fazer face à falta de um quadro teórico no que concerne às discussões sobre privilégio, poder, violência e injustiça, o historiador Michael Rothberg (2019) propôs a noção de “sujeito implicado”. O que não tem em vista deitar por terra as categorias de vítima e de perpetrador, mas inverter a tendência de, com apenas estas possibilidades, mesmo que antagónicas, e se olhe para a história de uma forma mais aberta.

o peso do passado colonial ainda se faz sentir na atualidade e é visível nas partes que o integram. Daí a necessidade de descolonização mental, que se faz sentir de forma prática nos museus, mas que, em Portugal, também salta à vista nos manuais escolares de história, que refletem uma visão luso tropicalista de excecionalidade lusa, que não deixa afinal de refletir o que se passa na sociedade.

## Referências

- Barreto, V. H.; Turra, R. & Brito, Sarah (21 de junho, 2019). *Artivismo curatorial. Como descolonizar museus?* [Online]. Disponível em: <https://medium.com/toruscx/artivismo-curatorial-como-descolonizar-museus-45d609122592>
- Eco, U. (1998 [1997]). *Cinco escritos morais*. Algés: Difel.
- Bayly, C. (2004). *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell.
- Bethencourt, F. (2019). A extrema-direita europeia. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/01/opiniao/opiniao/extremadireita-europeia-1884741>
- Bethencourt, F. & Curto, D. R. (1991). Nota de Apresentação. (Pp. 7-14). In: F. Bettencourt & D. R. Curto (Orgs.). *A Memória da Nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Minas Gerais: Ed. UFMG.
- Cabecinhas, R. & Cunha, L. (2008). Introdução. Da importância do diálogo ao desafio da interculturalidade. (Pp. 7-12). In: R. Cabecinhas & L. Cunha (Eds.). *Comunicação intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios* (Porto: Campo das Letras).
- Caetano, J. (1 de setembro, 2019). Não posso inventar um passado democrático. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/01/culturaipsilon/noticia/nao-basta-definicao-nova-tornar-museus-inclusivos-1884969>
- Cahen, M. (2013). Portugal is in the Sky: Conceptual Considerations on Communities, Lusitanity, and Lusophony. (Pp. 297-315). In: E. Morier-Genoud & M. Cahen (Eds.). *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Canelas, L. (6 de dezembro, 2016). É preciso pôr os museus a falar do presente e explicar por que não se pode caçar pokémons em Auschwitz, entrevista com Chris Whitehead. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2016/12/06/culturaipsilon/noticia/e-preciso-por-os-museus-a-falar-do-presente-e-explicar-por-que-nao-se-pode-cacar-pokemons-em-auschwitz-1753719>
- Canelas, L. (1 de setembro, 2019). Os museus devem promover a igualdade ou a sua missão é outra? *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/01/culturaipsilon/noticia/nao-basta-definicao-nova-tornar-museus-inclusivos-1884969>
- Canelas, L. (24 de agosto, 2019). A descolonização dos museus (Entrevista a Wayne Modest, especialista em cultura material). *Público (suplemento Ípsilon)*, 16-19.
- Carvalho, C. (10 de setembro, 2019). A crise do nosso tempo é esta incapacidade de nos pormos no lugar do outro. *Diário de Notícias*. [Online]. Disponível em: <https://www.dn.pt/mundo/interior/a-crise-do-nosso-tempo-e-esta-incapacidade-de-nos-pormos-no-lugar-do-outro-11275877.html>



- Costa, P. (1 de setembro, 2019). Priorizar a salvaguarda das coleções é uma obrigação dos museus. *Pressreader*. [Online]. Disponível em: <https://www.pressreader.com/>
- Couto, M. (2009). Luso-afonias – a lusofonia entre viagens e crimes. (Pp. 183-198). In: M. Couto. *E se Obama fosse africano? E outras intervenções*. Lisboa: Caminho.
- Curto, D. R. (7 de maio, 2018). *Atraso da História*. [Online]. Disponível em: <http://expresso.sapo.pt/blogues/2018-05-07-Atraso-da-historia#gs.xt=EdoU>
- de Brito, J. P. (2016). Museus e interrogações num mundo global. (pp. 509-515). In, D. R. Curto (org.). *Estudos Sobre a Globalização*. Lisboa: Edições 70.
- Dubar, C. (2011). Entre crise global e crises ordinárias: a crise das identidades. *PLURAL*, 18 (1), 175-184.
- Eco, U. (1998). *Cinco escritos morais*. Algés: Difel.
- Ferreira, A. P. (2007). Specificity without exceptionalism: towards a critical Lusophone postcoloniality. (Pp. 21-40). In: P. de Medeiros (Ed.), *Lusophones literatures and postcolonialism*. Utrecht: University of Utrecht, Portuguese Studies Center.
- Ferro, M. (2009). *O ressentimento na história*. Lisboa: Teorema.
- Gilroy, P. (2004). *Postcolonial Melancholia*. Columbia: Columbia University Press.
- Halbwachs, M. (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Hall, S. (2000). *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Han, B. C. (2016). *O Aroma do Tempo. Um ensaio filosófico sobre a arte da demor*. Barcelona: Herder.
- Han, B. C. (2018). *A expulsão do outro*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Hartog, F. (2003). *Regimes d'Historicité: presentisme et experiences du temps*. Paris: Seuil.
- Hespanha, A. (1991). A emergência da História. *Penélope*, 5, 9-25.
- HootSuit. (2017). *Special Reports - Digital in 2017: Global Overview*. [Online]. Disponível em: <https://wearesocial.com/special-reports/digital-in-2017-global-overview>
- Kapuscinsky, R. (2006). *O Outro*. Porto: Campo das Letras.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio.
- Lacerda, T. (2016). Interculturalidade. (Pp. 588-593). In: F. C. Domingues (Dir.). *Dicionário da expansão portuguesa (1415-1600)*. Volume 2. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Lança, M. (2019, 14 de janeiro). Aquilo que existe nos museus e nos arquivos pode ser dito de outra maneira, conversa com António Camões Gouveia. *Buala*. [Online]. Disponível em: [http://www.buala.org/pt/vou-la-visitar/aquilo-que-existe-nos-museus-e-nos-arquivos-pode-ser-dito-de-outra-maneira-conversa-c?fbclid=IwAR3DC3uWTzRDuIbmTr8L1\\_GjX97qHaXM8KzkSuARv-FyOC6OvX2ghBUkxg](http://www.buala.org/pt/vou-la-visitar/aquilo-que-existe-nos-museus-e-nos-arquivos-pode-ser-dito-de-outra-maneira-conversa-c?fbclid=IwAR3DC3uWTzRDuIbmTr8L1_GjX97qHaXM8KzkSuARv-FyOC6OvX2ghBUkxg)
- Lévi-Strauss, C. (1977). *L'Identité* (Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss). Paris: Bernard Grasset.
- Martins, M. L. (2014). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. (Pp. 15-33). In N. Bastos (org.). *Língua Portuguesa e Lusofonia*. São Paulo, EDUC - IP-PUC.
- Martins, M. L. (2017). Da obsessão da portugalidade aos equívocos e possibilidades da lusofonia. (Pp. 9-20). In: V. Sousa. *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Fimalicção: Húmus/CECS.
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão Negra*. Lisboa: Antígona.

- Mbembe, A. (13 de agosto, 2019). Achille Mbembe: L'Afrique, laboratoire vivant où s'esquissent les figures du monde à venir. *Le Monde*. [Online]. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/13/achille-mbembe-l-afrique-laboratoire-vivant-ou-s-esquissent-les-figures-du-monde-a-venir\\_5498991\\_4415198.html](https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/13/achille-mbembe-l-afrique-laboratoire-vivant-ou-s-esquissent-les-figures-du-monde-a-venir_5498991_4415198.html)
- Meireles, L. (27 de agosto, 2016). Entrevista Sanjay Subrahmanyam. O império português era um império em rede. *Expresso*, 50-58.
- Museu Virtual da Lusofonia. (2016). *Museu Virtual da Lusofonia*. [Online]. Disponível em: <http://www.museu-virtualdalusofonia.com/>
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: 'Les Lieux de Mémoire'. *Representations*, 26, 7-24.
- Observing Memories. (2018). Expert's view, Interview to Enzo Traverso: About the complexity of the past. *Magazine of the European Observatory on Memories, second issue*, 2, 20-35. Disponível em: <https://view.joomag.com/observing-memories-2/0021412001544464183>
- Pimentel, I. F. (2013). *Será que a História nos pode fornecer algo de preventivo e 'anular o destino'?* [Online]. Disponível em: <http://irenepimentel.blogspot.com/2013/02/>
- Pimentel, I. F. (21 de setembro, 2017). Opinião 'Cartas ao diretor' [Entrevista a Filipa Raimundo]. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2018/09/21/opiniao/opiniao/cartas-ao-director-184467>
- Reto, L.; Machado, F. & Esperança, J. (2016). *Novo Atlas da Língua Portuguesa*. Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Ribeiro, M. C. (2016). A Casa da Nave Europa – miragens ou projeções pós-coloniais? In: A. S. Ribeiro & M. C. Ribeiro (org.). *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento.
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rothberg, M. (2019). *The implicated subject. Beyond victims and perpetrators*. Stanford: Stanford University Press.
- Sarr, F. (12 de agosto, 2019). En finir avec le musée 'ethnographique' qui fabrique un discours sur 'les autres'. *Le Monde*. [Online]. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/12/felwine-sarr-en-finir-avec-le-musee-ethnographique-qui-fabrique-un-discours-sur-les-autres\\_5498649\\_4415198](https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/12/felwine-sarr-en-finir-avec-le-musee-ethnographique-qui-fabrique-un-discours-sur-les-autres_5498649_4415198)
- Soutelo, L. C. (2015). *A memória pública do passado recente nas sociedades ibéricas. Revisionismo histórico e combates pela memória em finais do século XX* (tese de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal). Porto: Universidade do Porto (Portugal).
- Tavares, R. (2 de agosto, 2019). Memória. *Público*. [Online].
- Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Portsmouth: Heinemann Educational.
- Torgal, L. R. (2015). *História, que História? Notas Críticas de um historiador*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Vecchi, R. (2018). Depois das testemunhas: sobrevivências. *Jornal Memoirs*. [Online]. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/MEMOIRS-encarte.pdf>
- Vlanchou, M. (1 de setembro, 2019). Os museus têm negligenciado a sua relação com a sociedade. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/01/culturaipsilon/noticia/nao-basta-definicao-nova-tornar-museus-inclusivos-1884969>
- Wolton, D. (2004 [2003]). *A Outra Globalização*. Lisboa: Difel.