

COUTO, MIA. "Meu nome é África". Entrevista ao jornal *Valor Econômico*, em 14 de novembro de 2003. Disponível em [HTTP:WWW.casadasafricanas.org.br/site/index.php?](http://WWW.casadasafricanas.org.br/site/index.php?)

_____. Conferência proferida no Salão de Atos da UFRGS, no encerramento do ciclo "Fronteiras do Pensamento", novembro de 2012.

ELIA, Sílvio. *A Língua Portuguesa no Mundo*. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

FERREIRA, Manuel. *No Reino de Caliban I*. Lisboa: Serra Nova, 1975.

_____. *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Aventura e Rotina: Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e de ação*. Rio de Janeiro: José Olympio Ed., 1953.

_____. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Lisboa, s/d, apud FERREIRA, Manuel. *Aventura Crioula*. Lisboa, Ulisséia, 1967

MARTINS, M.L. "Lusofonia e luso-tropicalismo. In: BASTOS, N.M.B(org) *Língua portuguesa. Reflexões Lusófonas*. São Paulo: Educ, 2006

RANGEL, Jorge. "A Língua e a Cultura Portuguesa em Macau e as Instituições a seu Serviço no Presente e no Futuro". In: *Confluência*. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1953.

LUSOFONIA(S) E 'PORTUGALIDADE': UMA IMPOSSIBILIDADE

Vitor de Sousa

Os conceitos e a sua adaptação interpretativa

As conceptualizações tornam-se, muitas vezes, problemáticas. Não obstante existirem inúmeras publicações que tentam descodificar conceitos – desde os dicionários ditos 'convencionais', dedicados à língua e à correspondência interpretativa de cada palavra, aos que fazem a sua correspondência ao significado numa língua estrangeira –, a não satisfação com uma delimitação explicativa, faz com que se enverede por caminhos em que os termos se tornam polissémicos (fazendo toda a diferença o contexto em que são aplicados), ou declinados no plural, como que a sublinhar um potencial interpretativo que vai para além do que está 'convencionado' na dicionarização.

Já Umberto Eco (1983) chamou a atenção para o facto de os dicionários e as enciclopédias não coincidirem com as noções teóricas enquanto categorias de uma semiótica geral, observando que muitos dicionários contêm informação correspondente a uma enciclopédica e muitas enciclopédias contêm informação que mais parece pertencer a um qualquer dicionário. Não obstante, a dicionarização muitas vezes seja parca nas propostas interpretativas que fornece, deixando de fora palavras que circulam na linguagem corrente, situação que pode ser explicada ou por opção ideológica, ou por mero critério linguístico. Ainda muito antes de Umberto Eco, Almeida Garrett nas suas "Viagens na Minha Terra", mostrava-se céptico no que respeita à relação existente entre as palavras e as coisas, ao pretender "afectar nas palavras a exactidão, a lógica, a rectidão, que há nas coisas", no

que sublinhava ser “a maior e mais perniciosa de todas as incoerências” (Garrett, 1972 [1846]: 171). E, mesmo que o filósofo Ludwig Wittgenstein (1958) sublinhe que o sentido que se dá às palavras seja o seu uso, torna-se necessário uma contextualização para evitar eventuais equívocos, como são os casos da ‘portugalidade’ e da lusofonia. O primeiro, não tipificado pelos dicionários de referência e, o segundo, com múltiplos sentidos interpretativos. Afinal, se os conceitos servem para propor interpretações, o facto de serem constantemente postos em causa pode ter em vista um ajuste à visão de quem tem explicações diferentes das que são propostas pelos manuais.

É perante este quadro que vou abordar a ‘lusofonia. E, quando a ela me refiro, vem de imediato ao de cima toda a parafernália descrita no parágrafo anterior. Mesmo que se afirme que já tudo foi escrito sobre ela, faltando apenas colocá-la em prática como refere Miguel Real (2012), o termo – e tudo o que lhe está associado –, está longe de ser consensual. Desde logo por remeter etimologicamente para uma centralidade portuguesa, sendo que a palavra foi forjada a partir da francofonia¹. Dessa forma, teria ficado de fora um eventual recorte ideológico como possibilidade interpretativa da palavra, mesmo que, no caso português, a descolonização só tenha sido completada em 1975. Mas, na prática, nada dessa lógica aparentemente ‘pueril’ corresponde à verdade uma vez que as clivagens em torno do assunto são grandes e decorrem do período pós-revolução do 25 de abril e, consequentemente, reportam-se ao período pós-colonial português.

A lusofonia e as clivagens etimológicas/ideológicas

Não terá sido, pois, por acaso, que a palavra “lusofonia” ficou de fora do seu próprio espaço-âncora – a Comunidade de Países de

¹ “O termo lusofonia pode, de facto, usar-se tomando como base o neologismo já registado lusófono. Lusófono deve ter-se inventado por analogia com o francês *francophone*, que data de 1949, segundo o ‘Petit Robert’” (Fonseca, 2001: S/P).

Língua Oficial Portuguesa (CPLP) –, criado em 1996. No documento constituinte da instituição, onde se tipificam, a meu ver, de forma arejada, as relações entre os seus países membros, nunca se encontra a palavra “lusofonia” o que, desde logo, permite admitir a existência de um lastro interpretativo sublinhadamente ideológico, de recusa dos ex-colonizados em aceitarem uma palavra que remete etimologicamente para o ex-colonizador. E, parecendo coisa pouca, vai para além da gramática, e tem o seu peso específico em toda a problemática que envolve a CPLP e que, ainda hoje, se faz sentir, bastando olhar, nomeadamente, para os média portugueses, angolanos e moçambicanos para observar esses constrangimentos.

Mas, se a lusofonia for entendida como, a meu ver, ela deveria ser – para além do atalho que constitui uma língua comum, que é a sua interpretação mais básica –, pode avançar-se para um outro patamar, sem que isso constitua qualquer excesso interpretativo. Moisés de Lemos Martins sublinha essa ideia, evidenciando que o sentido de “lusofonia” ficaria amputado se correspondesse, apenas, aos falantes de português espalhados pelo mundo e não consubstanciasse um lugar simbólico e cultural, extravasando a correspondência semântica de proximidade que lhe esteve na origem, num mundo cada vez mais globalizado, que se inscreve no presente (Martins, 2006).

Trata-se de uma observação já antes feita por Eduardo Lourenço, salientando que a lusofonia extravasava uma ideia limitada de espaço linguístico, que já tem subjacente “a genealogia que a distingue entre outras línguas românicas e a memória cultural que, consciente ou inconscientemente, a ela se vincula” (Lourenço, 2004: 174). O ensaísta advertia, também, para o facto de o conceito aparentemente inocente de lusofonia poder arrastar consigo “as mesmas imagens, o mesmo cortejo de fantasmas, os mesmos subentendidos e mal-entendidos, nos diversos espaços que atribuímos, sem uma onça de perplexidade, à ideal e idealizada esfera lusófona” (Lourenço, 2004: 174-175). Talvez

forma leviana, evidenciando que “a sua proposta assenta numa segura genealogia científica” (*idem*: 4). Observa, por isso, que “a busca da convergência das culturas, veio mostrar que ela só pode provar-se claramente quando recorremos a esses dados” (*idem*: 24).

Por outro lado, Cláudia Castelo admite que o caráter científico do luso-tropicalismo tenha sido, desde cedo, questionado, por uma panóplia diversa de atores, havendo quem o defina como ideologia. A historiadora parece estar de acordo com o epíteto, muito embora evidencie que se continuam a esgrimir argumentos contra essa definição: “Parece-nos que ela é pertinente se tivermos em conta a manipulação que o Estado Novo fez da doutrina gilbertiana”, já que parte de pressupostos históricos e lugares comuns sobre um alegado caráter imutável do português e da sua forma ‘de estar no mundo’, anunciando “uma civilização ideal que *está em vias de se concretizar plenamente*” (Castelo, 2011 [1999]: 41). E, não obstante referir que a comunidade luso-tropical de que fala Gilberto Freyre “nunca deixou de ser um mito e uma aspiração”, já que o luso-tropicalismo, a par dos seus sucedâneos portugueses, “foi inventado de ‘costas voltadas’ para os factos históricos e para a realidade concreta” (Castelo, 2011 [1999]: 140), José Carlos Venâncio assume a existência de várias razões para uma releitura da obra do sociólogo, “a quem se deve uma das primeiras interpretações da expansão portuguesa no mundo” e que é responsável pelo estabelecimento dos “alicerces sociais e culturais do que hoje se entende por lusofonia” (Venâncio, 2000: 12). Numa altura em que a globalização atingiu níveis que seriam inimagináveis ainda há poucos anos, e em que “o nosso destino é paulatinamente entregue (...) [a] entidades que tanto têm de poder como de invisibilidade”, o autor sustenta ser pertinente que se fale da lusofonia, “se, de algum modo, funcionar como uma plataforma de entendimento” (*idem, ibidem*). Ou seja: que se os que falam português, “face a um mundo cada vez mais concorrencial, puderem, de alguma forma, rever-se nela em

termos identitários e estratégicos” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, refere que o luso-tropicalismo “poderá também neste domínio contribuir para uma melhor clarificação do que se entende por lusofonia e do que dela se pretende” (*idem, ibidem*).

No mesmo sentido vai Moisés de Lemos Martins, ao defender que o luso-tropicalismo não seja reduzido a estereótipos, “com a voz de quem manda a reinar sozinha por cima da cabeça dos países de expressão portuguesa”, preferindo sublinhar os contributos dos diferentes povos integrantes da lusofonia, tendo presente que “a ‘unidade de sentimento e de cultura’ deve sobrepor-se a questões de soberania, podendo florescer no seio de uma entidade transnacional ou supranacional uma federação cultural com lugar para muitos Estados” (Martins, 2004: 11). Refere, a propósito, que a lusofonia decorre da raiz luso-tropicalista, que diz ser uma “composição” e que, “convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais”, tendo presente uma perspetiva pós-colonial, porém “liberta da componente colonialista em que o Estado Novo português enredou o luso-tropicalismo” (*idem*: 11-12). A este propósito, Cláudia Castelo refere que o estudo de receção do luso-tropicalismo em Portugal dá uma ajuda na perceção de como as ideias de Gilberto Freyre “ainda ecoam no actual discurso político e cultural” (Castelo, 2011 [1999]: 140). E, muito embora já não estejam ligadas ao colonialismo, “servem agora para justificar a criação formal de uma comunidade lusófona com propósitos culturais, económicos e de cooperação em matéria de política externa” (*idem, ibidem*). Adverte, assim, que o risco actual reside no facto de o conceito continuar a ser usado de forma acrítica e imobilista. Se, no passado, serviu “para legitimar o colonialismo português”, hoje, é utilizado para dar corpo ao “mito da tolerância racial dos portugueses e até de um nacionalismo português integrador e universalista, em contraponto aos ‘maus’ nacionalismos, fechados, etnocêntricos e xenófobos” (Castelo, 2013: S/P).

por isso Moisés de Lemos Martins, Helena Sousa e Rosa Cabecinhas se referiram à lusofonia como “uma construção extraordinariamente complexa”, desenvolvida num espaço geolinguístico “altamente fragmentado”, através de um sentimento “pleno de contradições”, que decorre de uma memória assente num passado comum “para o bem e para o mal”, para além de património simbólico, “em permanente disputa”, integrando, para além disso, ainda instituições “cujos objetivos políticos são também eles próprios difusos e – não raramente – conflituosos” (Martins, Sousa & Cabecinhas, 2007: 309). No entanto, observam que, perante a crescente globalização, existe uma oportunidade tendente a uma melhor compreensão do ‘Espaço Lusófono’, que poderá contribuir para o desenvolvimento de outro tipo de perspectivas, que reputam de alternativas e mais complexas.

Carmen Maciel observa que, até 1999, “a lusofonia era definida apenas como a adopção da língua portuguesa como língua de cultura, franca ou oficial” (Maciel, 2010: 83), lembrando que para esse estado de coisas contribuiu a criação da CPLP, e que “as noções de ‘colectividade’ e ‘comunidade’ começam a estar integradas nas definições avançadas nos dicionários, tanto brasileiros como portugueses”, defendendo que a lusofonia passa de “fenómeno linguístico” a “fenómeno social” (*idem, ibidem*).

Eduardo Lourenço, por seu turno, refere-se ao recorte ‘lusíada’ da CPLP, pelo que apela a que se deixe cair a hipocrisia e a cegueira em relação ao assunto: “O sonho de uma Comunidade de Povos de Língua Portuguesa, bem ou mal sonhado, é por natureza (...) um sonho de raiz, de estrutura, de intenção e amplitude lusíada” (Lourenço, 2004 [1999]: 162-163). Daí que refira que cada realidade específica deva ser assumida em cada espaço lusófono, observando que “a afirmação identitária subdetermina todos os reflexos e o destino inteiro das respectivas culturas na plenitude das suas diferenças” (*idem*: 179). Tanto mais que, adverte, a lusofonia ou a CPLP só devem ter

interesse em captar “o nosso secular estatuto de nação entre as nações e o mais singular da civilização e de cultura de original perfil que é a nossa” (*idem*: 181). E, como sublinha Maria Manuel Baptista, a ideia de lusofonia e de comunidade lusófona não podem remeter para um imaginário único, já que “não existe um imaginário, mas múltiplos imaginários lusófonos” (Baptista, 2000: S/P). Neste espaço de cultura fragmentado que é o da lusofonia, o sentido de comunidade e de perspectivar os assuntos em comum, só pode acontecer se se tiver em conta a diferença de realidades dos seus membros e pelo conhecimento mútuo: “Se queremos dar sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la (...) como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, guineense, cabo-verdiana, são-tomense ou timorense” (*idem, ibidem*).

A edição de outubro de 2012 da revista inglesa “Monocle” foi dedicada a Portugal e à lusofonia [“Generation Lusophonia: why Portuguese is the new language of power and trade (even if you live in Joanesburg)”. Do prefácio, assinado por Steve Bloomfield e intitulado “Something in common”, refere-se que “a comunidade de língua portuguesa é pesada e dispar, abrangendo diversos países e continentes” (Bloomfield, 2012: 33), existindo, no entanto, um enorme potencial se os vários países que a integram se combinarem. Sobre o declínio de Portugal, enquanto ex-colonizador, Steve Bloomfield diz existirem muitas maneiras de destacar esse facto, a par da ascensão meteórica do Brasil e, em certa medida, de Angola, sendo que o poder global de Portugal pode ter diminuído um pouco desde os séculos XV e XVI, “mas as consequências de ter atravessado os oceanos ainda são sentidas hoje. Cerca de 250 milhões de pessoas (...) falam português” (*idem, ibidem*). Evidencia, no entanto, que o compartilhamento de uma língua comum não é suficiente para criar uma comunidade comum, bastando ter em atenção as relações da França com a África francófona.

Na reportagem que a revista fez sobre a CPLP, destaca-se, desde logo, a existência de problemas internos e grandes disparidades em relação aos assuntos sobre os quais se debruça a comunidade. Na verdade, segundo a revista, as questões de Angola são pouco discutidas no âmbito da CPLP, sendo que a palavra “tabu” é a que melhor caracteriza esta situação no palácio de Penafiel, onde fica a sede da CPLP. Para além disso, as decisões são tomadas por consenso, “um princípio admirável se isso se revelasse prático”, embora assegurando que “o Portugal-pai, ou o *nouveau-riche* Angola não sejam capazes de ditar os termos, o que significa que o processo de decisão pode ser longo e demorar muito tempo para se chegar a um acordo” (Bloomfield, 2012a: 46)².

‘Portugalidade’ e lusofonia

Como já se viu, muito embora a lusofonia possa ter um lastro que vai até aos Descobrimentos portugueses, não deixa de ser um termo pós-colonial, que decorre do fim do Império português, nomeadamente em África. Durante o referido Império – a ‘nação longe’ (Richards, 1993) –, não era possível uma alusão à lusofonia por razões óbvias: isso implicava colocar ao mesmo nível os países falantes de português e, para Portugal, então colonizador, isso significava perder o domínio sobre os outros, “os gentios”, (Santos, 1999), que estariam num patamar inferior. É nesse quadro que é cunhada a palavra ‘portugalidade’, outro termo hiperidentitário, à semelhança de ‘lusofonia’, e que também remete para Portugal, embora tenha a sua origem no colonialismo.

Como constatei através do portal “Ciberdúvidas da Língua Portuguesa” (que tem como parceiro, entre outros, o Ministério da

² Prova disso foi a entrada, em 2014, da Guiné Equatorial na CPLP. Tratando-se de um país liderado por uma ditadura isso não obstou a que os ministros dos Negócios Estrangeiros da comunidade tivessem recomendado a aceitação daquele país como membro da estrutura.

Educação e Ciência de Portugal), a palavra ‘portugalidade’ (a par de “portugalismo”) é usada pelo Estado Novo e que por isso hoje está conotada com essa ideologia³, avançando mesmo com a possibilidade de o termo ter surgido no decénio de 50 ou 60 do século XX⁴, período em que foram enaltecidos, através da propaganda, os feitos dos portugueses, com destaque para os Descobrimentos. A primeira vez que a palavra ‘portugalidade’ aparece escrita é, no entanto, em 1947, num opúsculo de Alfredo Pimenta, intitulado “Em defesa da portugalidade” (onde tece grandes elogios a Salazar, em que se revela antiparlamentar, antidemocrático e monárquico, e ainda hoje faz furor nos blogues de extrema-direita).

O conceito ‘portugalidade’ assentava na ideia de que as ex-colónias fossem vistas pela ONU não como territórios autónomos, mas como parte integrante de Portugal. Uma dinâmica que avançou de forma sublinhada após a revogação, em 1951, do Ato Colonial, em que as colónias passaram a denominar-se províncias ultramarinas. Num regime ditatorial, de partido único, é importante observar a dinâmica política constante de um parlamento que servia de caixa de ressonância da ação do executivo. A minha investigação corroborou essa lógica através da observação dos discursos dos deputados da Assembleia Nacional (AN), que tinha iniciado funções 12 de Janeiro de 1935, mas que só em 27 de abril de 1951 é que vê a ‘portugalidade’ entrar no discurso dos deputados. O objectivo era combater os movimentos independentistas que emergiam nas antigas colónias, defendendo a pertença desses territórios a Portugal, por via do seu ‘destino histórico’. Esse facto seria sublinhado no discurso político da ‘portugalidade’, com a assunção de Portugal como um país uno e indivisível, sustentado pela ideia “Portugal do Minho a Timor”, numa

³ Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de Conceição Duarte, 14/02/2005 (Duarte, 2005: S/P).

⁴ Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de João Carreira Bom, 07/04/2000 (Bom, 2000: S/P).

espécie de interculturalidade invertida, que mais não era do que uma homogeneidade construída (Stoer & Cortesão, 1999).

Foi intensificada a partir daí, toda uma retórica destinada a sustentar um mito que apoiasse a ideia de que não haveria razões para o desenvolvimento de movimentos de independências, nos territórios portugueses de África e da Ásia, esbatendo as diferenças que pudessem existir.

Para a mudança de política por parte do Estado Novo terá contribuído a aprovação, em 1945, da Carta das Nações Unidas, em que se fixavam os princípios de administração dos territórios não autónomos. O Estado Novo procurava um estatuto especial para as ‘colónias ultramarinas’ que sustentasse a tese de que elas integravam uma nação multirracial, ainda que em vários continentes. Portugal tentou por diversas vezes entrar para a ONU, sendo sucessivamente vetado desde 1946 até que, em 1955, foi aceite a candidatura.

As alterações legislativas introduzidas por Portugal, para atingir esse desiderato limitaram-se, no entanto, segundo Reis Torgal (2009), a uma mera cosmética. As “colónias” foram substituídas por “províncias ultramarinas” e o Ministério das Colónias passava a chamar-se Ministério do Ultramar. No contexto das alterações constitucionais, a Carta Orgânica do Império Colonial Português era substituída pela Lei Orgânica do Ultramar Português (1953), com uma descentralização mais ampla, alargando-se também os poderes do Ministério do Ultramar.

A construção do mito da homogeneidade foi feita em diversas alturas, adaptando-se as suas justificações ao momento em causa. Durante os primeiros tempos do Estado Novo, a ideia assentava na existência de um império colonial português. As preocupações decorriam da ignorância existente nos ‘territórios ultramarinos’, assente na condição de “selvagem” dos indígenas, o que justificava, desde logo, “a missão civilizadora do português branco através da imposição da sua

cultura e do seu saber” (Stoer & Cortesão, 1999: 58). Na sequência da eclosão dos movimentos de libertação um pouco por todo o mundo, o Governo português passa a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível, do Minho a Timor, como já foi referido.

Por via das pressões internacionais e das primeiras ameaças à presença portuguesa, em 1961 é extinguido o decreto-lei que põe termo ao “Estatuto do Índigena Português”, da autoria do então ministro do Ultramar, Adriano Moreira, em que era determinado que os que antes eram designados como “portugueses de segunda’ (os portugueses brancos nascidos em África), e mesmo os até então rotulados de ‘indígenas’ passassem a ser considerados cidadãos portugueses” (Stoer & Cortesão, 1999, 59). Esta foi, segundo Reis Torgal, uma forma hábil destinada a provar “que se estava a avançar no sentido da ‘assimilação’” (Torgal, 2009: 489), tentando mostrar-se o contrário relativamente às críticas evidenciadas em relação ao estatuto dos indígenas. A redação do novo estatuto “tinha apenas como finalidade, dentro da ‘tradição portuguesa’, respeitar o ‘direito privado das populações’ e não propriamente negar a ‘cidadania’ aos indígenas”, o que não deveria ser confundido com “a capacidade de gozo e exercício de direitos políticos relacionados com as novas formas dos órgãos de soberania” (*idem, ibidem*).

Os dicionários de referência da língua portuguesa, como são os casos do “Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa” (Houaiss & Villar, 2002 [2001]) e do “Novo Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea”, da Academia das Ciências de Lisboa (Casteleiro, 2001), não dispõem de qualquer entrada com a designação de ‘portugalidade’. O sinónimo de ‘portugalidade’ pode, no entanto, ser encontrado em edições mais acessíveis e vulgares, como é o caso no Dicionário da “Porto Editora”, onde se pode ler: “qualidade do que é português”, e, numa dimensão mais ampla, “sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa” (Costa & Melo, 1994: 1432) sinónimo este muito

embora subjetivo, confirmado pela utilização do advérbio de modo “verdadeiramente”, cuja inerência qualitativa não permite a assunção, *tout court*, da sua (eventual) amplitude⁵.

Segundo Eduardo Lourenço, “aquilo que permitiria atribuir a verdadeira realidade e sentido à tão evocada lusofonia –, não pode, nem sequer metaforicamente, ser pensado e imaginado como espaço de portugalidade” (Lourenço, 2004 [1999]: 186). A ideia de reunir num corpo “quase místico” a dispersa e diversificada “realidade histórico-cultural de conotação lusófona”, deve deixar de lado o recorte centralista, “historicamente unificador” e que “era seu enquanto a nossa missão no mundo se resumia, primeiro, como expansão de Portugal e, depois, como decantada criação de novos Portugais” (*idem*: 188). Muito embora forjada em equívocos, Lourenço afirma que, dessa forma, “a assimilação de lusofonia e portugalidade podia ter então algum sentido”, muito embora sublinhe que “o espaço da lusofonia, não tanto o seu óbvio sentido linguístico, mas como espaço cultural, é um espaço se não explodido, pelo menos multipolar, intrinseca-

⁵ A palavra “portugalidade” entrou, pela primeira vez, na dicionarização da “Porto Editora” em 1994, na sétima edição do “Dicionário da Língua Portuguesa”. De então para cá, a palavra sofreu um ajuste que estreita a sua dimensão subjetiva, e pode ser vislumbrado pela proposta interpretativa constante do portal “Infopédia” (associado à “Porto Editora”): “Qualidade do que ou de quem é português; conjunto de traços considerados distintivos da cultura e história de Portugal; sentimento de afinidade ou de amor por Portugal” (Infopédia, 2014: S/P). Já o termo “portugalizar” constante da quinta edição do mesmo dicionário (1965), e que foi incluído na publicação 19 anos antes da palavra “portugalidade”, começou por ser interpretado como “tornar parecido com as coisas e usos de Portugal; trazer para a civilização metropolitana os indígenas das províncias ultramarinas” (Costa & Melo, 1965: 1130) e que, na atualidade, o portal “Infopédia” atualizou para “tornar(-se) parecido com a cultura, os usos e os costumes de Portugal” ou “tornar(-se) semelhante aos portugueses, sobretudo os nativos de países colonizados por Portugal” (Infopédia, 2014: S/P), o que, convenhamos, no que concerne à última ideia, se assume com um recorte algo problemático, mais a mais tendo presente que a descolonização foi feita em 1975. O Novo Dicionário Compacto da língua Portuguesa (mais conhecido por “Dicionário Morais”), não foge muito a esta interpretação. Na sua segunda edição, datada de 1980, replicava o que vinha escrito na sua primeira edição (1961): “Procurar trazer à civilização de Portugal o indigenato das suas possessões” (Silva, 1980 [1961]: 337).

mente descentrado” (*idem, ibidem*). E, querer uni-lo, pode afigurar-se paradoxal e assente numa lógica eurocentrada, mais a mais quando os portugueses foram “os primeiros agentes, inconscientes embora, da descentração europeia, é a melhor maneira de cortar pela raiz o sonho de comunhão, de expansão de nós mesmos como cultura que se quer vincular à ideia-programa, agora ideológica, da lusofonia” (Lourenço, 2004 [1999]: 188-189).

O Império português e o caso específico do Brasil

Na investigação desenvolvida, foi observado que a temática sobre a qual os deputados da AN mais utilizaram a palavra ‘portugalidade’ foi em relação às então colónias e ex-colónias ultramarinas. No caso das ex-colónias, há bastantes discursos de deputados referindo-se à necessidade de levar a ‘portugalidade’ àqueles territórios (Sousa, 2015). Não obstante, mesmo que o Brasil já fosse independente desde o século XIX (1822), não deixa de ser interessante a forma como são feitas referências ao antigo território português.

O deputado Júlio Evangelista, por exemplo, fazia uma intervenção no plenário da AN em que se referia ao modo como tinha sido comemorado o século e meio que decorrera desde a abertura dos portos do Brasil ao comércio internacional, bem como às homenagens que no Rio de Janeiro tinham sido prestadas à memória de D. João VI. Chamava a atenção para a necessidade de uma retificação gradual dos planos de estudo portugueses: “Quanto melhor apetrechados estivermos [sobre o] Brasil [mais] poderemos ser justamente considerados autênticos cidadãos da comunidade” e, por conseguinte, “participar com igual justiça no desenvolvimento do Brasil, como os Brasileiros, ‘licenciados em Portugalidade’, participarão na moldagem e na prossecução do Portugal que idealizamos”. Terminava referindo que “a Pátria comum da luso-brasilidade, projectada nos cinco continentes, poderá vir a

ser o visionado Quinto Império, tão possível e tão gloriosamente sedutor!”⁶.

Aparentemente fora da lógica da ‘portugalidade’ – por sair, por sua vez, da lógica em que foi forjado o termo que, como já referido, teve em mente combater a ONU e a sua postura em relação aos territórios não autónomos –, estava o Brasil, uma vez que já era independente há bastante tempo. No entanto, a retórica sobre a ‘portugalidade’ em relação àquele território esteve sempre muito presente, uma vez que foi incluído como diáspora portuguesa, sendo encarado como ‘país-irmão’, o que acontece mais do lado português, devido a um paternalismo destinado a conferir ao ex-território colonizador um estatuto especial relativamente ao seu irmão-filho.

O livro “Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade”, de António Ferronha, faz a listagem da vasta retórica e ideologia do Estado Novo sobre a temática da ‘portugalidade’ e, tal como o título anuncia, parte desse pressuposto para chegar ao conceito de ‘lusotropicalidade’. O livro foi publicado numa altura em que decorria a guerra colonial (que tinha tido início, em Angola, em 1961) e com Portugal já como membro da ONU. O autor associa a ‘portugalidade’ ao Império, salientando que o conceito é ideológico e promove a construção da sua unidade política e cultural: “Portugal é moralmente um Império, constituído de diversíssimos territórios e etnias variadas e portador de uma ideologia que é a Portugalidade, construtora da unidade política e cultural daquele” (Ferronha, 1969: 256). A ‘portugalidade’ assentava, assim, num ideal de convivência lusotropical, assumindo-se como mística, ética e política onde seria aceite a igualdade dos homens dentro do “mesmo território pátrio a fim de prosseguirem na sua jornada para o seu objectivo transcendente, que é, por meio da nação portu-

guesa, a conservação e perfeição do corpo e do espírito de cada um” (Ferronha, 1969: 266).

A publicação inclui um capítulo intitulado “Um exemplo de portugalidade: formação e desenvolvimento da sociedade multirracial do Brasil” (Ferronha, 1969: 211-214), em que se refere que o Brasil não existia, tendo sido Portugal o criador dessa realidade política, recorrendo-se sobre o descobrimento do Brasil, dos primeiros ensaios de organização administrativa e colonização do território, bem como da criação do próprio Brasil, enquanto unidade política concedida por Portugal. Refere-se, a propósito, que não existia nenhuma nação brasileira, mas apenas um vasto território composto por “gentes paleolíticas e neolíticas, divididas em tribos independentes que não se compreendiam nem eram animados de nenhum ideal político unitário, capaz de forjar o Brasil”, tendo sido a presença efetiva “da autoridade governativa portuguesa quem deu unidade política à região” (*idem*: 212). Aborda-se, também, “A miscigenação – metropolitanos, negros, ameríndios uma sociedade multirracial”, traçando a história de como o território foi ocupado, começando pelos negros da Guiné, em 1538, e atingindo “em três séculos de tráfico os amplos e bojudos porões dos Tumbeiros” cerca de 4.300.000 negros, pelas vias legais e 2 milhões, através de “contrabando” (*idem, ibidem*). Quanto à sua origem, o autor refere que procediam de várias regiões de África, muito embora a maioria pertencesse às múltiplas tribos sudanesas e etnias bantos (Ferronha, 1969: 212-213). Para além disso, devido à “miragem” do ouro, emigraram, a partir da ‘metrópole’, no século XVIII e em menos de 50 anos, cerca de 800 mil homens para o Brasil. Ferronha trata de sublinhar a convivência saudável das raças, promovida pelos portugueses, responsáveis por cimentar “a unidade moral e política do território, depois chamado nação”, conseguindo “forjar na cabeça, no coração e nos músculos de todos eles, a mesma comunhão de ideias e de sentimentos, constituindo-se assim um

⁶ VII Legislatura, sessão 1, nº 33, de 27-03-1958, incluída no diário de 28-03-1958, p. 620 [Disponível em <http://www.parlamento.pt/>. Acesso em 4/7/2012.

único povo: o povo luso-tropical da América do Sul ou brasileiro” (Ferronha, 1969: 214).

O luso-tropicalismo

A concretização de toda esta política por parte do Estado Novo contou com o apoio daqueles que João da Costa Pinto apelida de “cães de guarda’ do Império” (Pinto, 2009: 451), entre os quais destaca as figuras de Adriano Moreira e Sarmento Rodrigues, que aponta como “responsáveis diretos pela presença institucional do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre junto às práticas reformistas de Salazar no pós-guerra” (*idem, ibidem*). Para justificar uma nação com fronteiras extensas, que iam do Minho a Timor, Salazar socorreu-se da propaganda, sendo que é nessa altura “que a obra e o pensamento de Gilberto Freyre tornaram-se instrumentos da máquina de propaganda salazarista” (Pinto, 2009: 452), situação que não aconteceu à revelia de Freyre, já que “em alguns momentos foi percebido como um dos mais eficientes *cães de guarda* do Império” (*idem, ibidem*).

A doutrina de Gilberto Freyre atinge o seu apogeu entre o fim da década de 1950 e o início da de 1960, altura em que o ‘seu’ luso-tropicalismo já fazia parte da ideologia do próprio Estado Novo. Após a publicação, em 1933, do livro “Casa Grande & Senzala”, o sociólogo dá uma série de conferências na Europa, que virão a dar corpo à publicação do livro “O mundo que o português criou”, em 1940, coincidindo com a “Exposição do Mundo Português”. Em 1951, a convite do Estado Novo, Gilberto Freyre vai desenvolver um périplo pelos territórios ultramarinos e, no livro “Um brasileiro em terras portuguesas”, que escreveu na sequência dessas viagens, diz ter visto confirmada uma realidade que já adivinhava: “a de que existe no mundo um complexo social, ecológico e de cultura, que pode ser caracterizado como ‘luso-tropical’” (Freyre, 1953:10). E ia mais longe, sustentando a sua lógica luso-tropical direcionada a portuguesas e

brasileiros como “um complexo em expansão. (...) sem exagero: em triunfante expansão” (*idem, ibidem*). Para que se concretizasse tal desiderato, sublinhava ser necessário que tanto os portugueses como os brasileiros não se deixassem envolver “por uma retardatária ou arcaica mística arianista”, mas antes se entregassem à aventura de se desenvolverem “em povos de cor, para neles (...) sobreviverem os melhores valores portugueses e cristãos de cultura num Mundo porventura mais livre de preconceitos de raça, de casta e de classe que o actual” (Freyre, 1953: 10-11).

Segundo Gilberto Freyre, em termos genéricos, o que se podia afirmar do processo português de dominação das terras das colónias e de assimilação de valores orientais e tropicais é que tinha sido um processo em que participaram, de início, “com uma complexidade que faltou aos demais esforços europeus de dominação daquelas áreas, a mulher, o velho, o menino, o adolescente, o mestiço cristianizado e às vezes afidalgado pela condição do pai”, e não apenas “o branco adulto do sexo masculino” (Freyre, 1953: 92). Segundo o sociólogo, é “nessa complexidade [que] está a principal singularidade do processo português de assimilação daqueles valores (*idem, ibidem*).

A posição de Gilberto Freyre colheria inúmeros aplausos, embora fosse também alvo de violentas críticas. O mundo imaginado pelos portugueses, como refere Lorenzo Macagno, tanto podia ser “o paraíso de ‘harmonia racial’ que muitos pretendiam encontrar no Brasil, como o inferno de exploração, segregação e violência que outros notavam na África portuguesa” (Macagno, 2002: 102). Já Jorge Borges de Macedo salienta a “vivacidade proponente” como um dos grandes méritos da obra de Gilberto Freyre, chamando a atenção para que, “depois do questionário de Gilberto Freire, a História do Brasil deixou de poder ser escrita nos mesmos moldes e na mesma problemática em que antes dele o era” (Macedo, 1989, 3-4). Acrescenta que o luso-tropicalismo não surgiu no espírito de Freyre de uma

Agostinho da Silva e a 'portugalidade' no mundo lusófono

Agostinho da Silva foi um dos grandes pensadores portugueses contemporâneos, cujo trabalho teve um recorte bastante multifacetado, sublinhando a ideia de 'portugalidade' numa comunidade que integrasse, para além de Portugal, o Brasil e os territórios africanos de expressão portuguesa.

Referindo-se especificamente ao Brasil afirmava que, ao contrário dos espanhóis, oriundos da aristocracia, o português fora encontrar o índio que não era muito diferente de si, "que não levava uma vida muito diferente daquela que ele tinha nas terras do interior de Portugal", embora fosse muito mais livre (Silva, 1998 [1994]: 95). E, quem dera um novo impulso ao Brasil, fazendo lá o que em Portugal não tinham conseguido, tinham sido os estrangeirados, fugidos das invasões napoleónicas. Dizia que fora no Brasil que se dera conta do que havia sucedido a Portugal, compreendendo esse fenómeno que apelidava de 'português', que assentava no não arrependimento "da tarefa que havia empreendido com os Descobrimentos e as tentativas da construção do Império" e de perceber que, naquela altura, "fora como que um burro carregado com uma mercadoria que tinha de se transportar para longe, uma mercadoria que seria valiosa para o desenvolvimento de um lugar, mas que magoa o animal e lhe faz feridas" (Silva, 1998 [1994]: 107). Tudo isso se refletiu na vida dos europeus e na própria Europa que, segundo Agostinho da Silva, terá exportado "a sua europeidade, a sua cultura para o resto do mundo", vendo isso como uma "consequência boa, a consequência certa, deste transporte do Direito Romano para o mundo" (Silva, 1998 [1994]: 108). Nesse sentido, a 'portugalidade', como integrante da europeidade, teria sido, também, uma coisa boa, enquanto exportação da cultura portuguesa para outras paragens, como fora o caso do Brasil.

Agostinho da Silva referia-se recorrentemente à ideia sobre a transformação das colónias e de Portugal numa comunidade de

língua portuguesa. Já numa comunicação apresentada em 1959, no IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, que teve lugar em Salvador-Brasil, reproduzida na revista "Nova Águia" nº 3 (2009), discorria sobre as "Condições e missão da Comunidade Luso-Brasileira" rejeitando, desde logo, a sua associação a um plano económico ou político, ou por pretender ligar regiões com ligações óbvias, apenas devido a uma lógica sentimental. A criação daquela estrutura teria que ser, não outra espécie de império, "uma força concorrendo com outras forças, uma outra centralização que siga a monótona corrente das centralizações, mas realmente o começo de uma vida nova para a Humanidade" invocando, a propósito, o seu misticismo através da ideia de que "a linha mística e religiosa [teria] que ser aqui mais importante do que as argúcias dos realistas que manejam homens como se eles não fossem à imagem e semelhança de Deus" (Silva, 2009 [1959]: 102).

A propósito desta Comunidade Luso-Brasileira, convocava de novo o misticismo e a sua crença no Espírito Santo, para sugerir que a sua criação podia ser uma semente para o seu culto. E referia-se a Portugal como sendo o país menos europeu dos que compunham a Europa, o que significava uma reserva de não-europeísmo nos territórios de África e da Ásia, "em que o seu colonialismo foi sempre, malgrado as imposições capitalistas da Europa, um colonialismo em que alguma coisa ficou de fraternidades medievais à volta do Espírito Santo" (Silva, 2009 [1959]: 106).

Um Império sobrevivente à descolonização?

Conforme defende Edward Said (1994), a ideia de 'imperialismo' é controversa, evidenciando que as suas práticas assentam, por exemplo, em atitudes originárias de um centro metropolitano dominante em relação a um governo num território distante. E, mesmo com o fim do colonialismo, advoga que o imperialismo continua a persistir

no plano cultural, repercutindo-se nas práticas políticas, ideológicas, económicas e sociais, sendo que nem o imperialismo nem o colonialismo representam atos de simples acumulação e aquisição. É por isso que assinala que, “do mesmo modo que nenhum de nós está fora ou para além da geografia, também nenhum de nós está completamente livre da luta pela geografia”, reputando essa luta de complexa, apesar de interessante, “porque não diz apenas respeito a soldados e canhões, mas também a ideias, formas, imagens e imaginações” (Said, 1994: 6).

É no mesmo trilho que segue Michel Cahen, constatando que vários conceitos coloniais, como ‘lusitanidade’ [‘portugalidade’] e ‘império’, “sobreviveram perfeitamente à descolonização”, uma vez que, “o que foi condenado com o salazarismo foi bem mais o seu colonialismo, como política, do que a colonização como obra”, defendendo que a lusofonia é um conceito eminentemente político e ideológico (Cahen, 2013: 298). Refere, por isso, que o imaginário português foi apenas parcialmente descolonizado e defende, assim, que o conceito de “lusofonia” (como o de “francofonia”) “apaga numa única palavra realidades sociais extremamente diferentes e *status* sociais incomparáveis”, sendo que “a língua pode ser materna ou afetiva, quer dizer, identitária e fundadora” (*idem*: 303).

Muito embora Jessica Falconi refira que o mapa desenhado no tempo dos colonialismos já não esteja em vigor, observa que a duração das antigas fronteiras “foi interiorizada pelos projectos das nações independentes, aliada à reprodução e ao surgimento de antigos e novos vectores de desigualdade, que (re)fragmentam a ‘unidade’ do mundo” (Falconi, 2013: 277), o que constitui uma ‘herança’ problemática que continua a desafiar a imaginação de projectos de reconfiguração pós-colonial (Falconi, 2013).

Uma pista para esse estado de coisas pode ser dado pelo *modus operandi* do Estado Novo, mormente pela via dos mitos que lhe estavam associados, na sequência da apropriação de alguns ‘mitos de ori-

gem’ do país, numa lógica assente na propaganda do regime, para o fazer vangloriar e transmitir uma imagem positiva dentro e fora de portas (Alves, 1997). Fernando Rosas destaca que um dos mitos ideológicos fundadores do Estado Novo é o “mito imperial”, no seu duplo aspeto de colonizar e evangelizar. Nessa perspetiva, o historiador cita o “Ato Colonial de 1930”, que refere que era da essência orgânica da ‘nação’, “desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas” (Rosas, 2001: 1034). Rosas sublinha mesmo que “o desígnio mítico da raça” constituía um aspeto ideologicamente desenvolvido pelo Estado Novo, concretizado no ideal reencontrado do império “como entidade ontológica e natural-organicista concretizadora dessa vocação” (*idem*: 1035). É à luz desta ideia que se pode compreender a vocação imperial da nação e que, “deste mito imperial se [possa] deduz[ir] como dogma indiscutível a ideia da nação pluricontinental e plurirracial, una, indivisível e inalienável” (*idem, ibidem*). O que pressupunha a diferenciação hierárquica entre a metrópole e as colónias e entre os civilizados e os não-civilizados, sendo que a administração colonial estava centrada em Lisboa e transformava os territórios do ultramar em partes integrantes da nação, ao mesmo tempo que separava as instituições metropolitanas das coloniais. Uma ideia também defendida por Luís Reis Torgal, ao reputar o multirracismo como o “grande mito da política colonial ou ultramarina portuguesa” (Torgal, 2009: 493).

Não é, por isso, de estranhar que as referências sobre a diáspora relativas a Portugal conduzam, quase que inevitavelmente, ao ex-Império (Sousa, 2013), pelo que, a fim de evitar equívocos sobre essa matéria, Eric Morier-Genoud e Michel Cahen sublinham ser necessário discutir esses conceitos-chave – “Império” e “diáspora” –, que se tornaram tão populares e prevalentes que hoje são polissémicos e, nesse sentido, “muito problemáticos para os utilizar de forma estrita e precisa” (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 7). Os mesmos autores

referem que o facto de o Império português ter sido construído sobre uma longa tradição de impérios, com traços culturais específicos (e.g. uma cultura nacional singular, um catolicismo forte e muitos mitos imperiais), com personagens sociais e demográficas exclusivas, conduz à questão da diáspora e das comunidades coloniais. Defendem também que a concretização do terceiro Império Português⁷ “não foi apenas um trabalho de heróis e sátrapas, de políticos, bispos, empresários ricos e militares, mas também do trabalho das comunidades e das diásporas” (*idem*: 8).

Adiantam que três dos subtipos de diásporas a que se refere Robin Cohen (1997) se revelaram importantes para a discussão concretizada no livro “Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World”, que organizaram, destacando em primeiro lugar, a diáspora imperial (ou quase-imperial), em segundo lugar, a diáspora do comércio; e, por último, a diáspora do trabalho (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 10). Trata-se de subtipos que correspondem ao Império Português, especialmente se permitirem uma combinação entre si, já que “existem muitos tipos de diásporas e que cada tipo é geralmente variado, com divisões ao longo de género, geração, ou linhas de castas (para citar apenas alguns)” (*idem, ibidem*).

Os autores referem não existir uma resposta definitiva para a questão sobre se houve um espaço português imperial, social e autónomo, distinto do império formal, embora afirmem que, em muito aspetos, isso nunca chegou a acontecer, dado que a maioria dos homens e mulheres portugueses preferia ir para o Brasil, Europa, ou África do Sul ao invés de rumarem para as colónias. O que significa

⁷ Valentim Alexandre salienta que a historiografia tem vindo a marcar a existência de três impérios distintos na expansão ultramarina portuguesa: “O do Oriente, que, formado nos inícios de Quinhentos, declina rapidamente nos finais do mesmo século; o do Brasil, que arranca por esta mesma altura, tendo o seu auge no século XVIII e o seu fim no primeiro quartel do seguinte; e o africano, que abre dificilmente caminho no decurso de Oitocentos, ganha consistência territorial nas primeiras décadas de Novecentos e termina com a descolonização, em 1975” (Alexandre, 2000a: 11-28).

que “o Estado tinha que ter uma ‘mão visível’ para fazer as pessoas irem para os seus territórios imperiais e tornar-se colonos”, observando-se que o segundo e terceiro Impérios portugueses “deram à luz um tipo de dependência que criou a autonomia de um espaço social da migração após os impérios desmoronarem” (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 22). Assim sendo, as diásporas e as comunidades moveram-se no espaço pós-imperial, referindo a título de exemplo, a ida dos portugueses para o Brasil até à década de 1950, dos brasileiros para Portugal depois de Portugal se ter tornado membro da União Europeia, dos de origem árabe de Moçambique para Portugal, principalmente depois de 1974, dos chineses de Moçambique para o Brasil, dos retornados de Angola e de Moçambique para Portugal e Brasil depois de 1974, e dos cabo-verdianos para Portugal, depois de 1974 mais do que nunca (*idem, ibidem*). Outros tentaram, no entanto, permanecer dentro do espaço imperial após a independência, como foi o caso dos cabo-verdianos em São Tomé e Angola, e os indianos em Moçambique. Hoje, algumas pessoas estão de volta às ex-colónias regressando, nomeadamente, a Angola e a Moçambique.

Além da própria descolonização, após a independência continuaram presentes alguns elementos ideológicos, mesmo entre as diásporas, não obstante terem sido manipulados e reinventados durante o período de submissão formal, altura em que, acrescentam, o Terceiro Império não tinha falta de rentabilidade, embora fosse pouco povoado. Nesse sentido, os autores perguntam se isso não fez com que se inaugurasse um tipo de vitória que apelidam de “postmortem” (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 22-23), o que pode sugerir, ainda que lateralmente, uma dinâmica de “regresso das caravelas”, assente numa ideia nostálgica do imperialismo, que consubstancia de certa forma o que Miguel Real (2012) escreve sobre a lusofonia que, mesmo que assumida como espaço cultural, é encarada enquanto ‘vocação’ histórica portuguesa. Como escreve este autor, logo na apresentação

da obra “A vocação histórica de Portugal” (2012): “Contra a tese de Jorge Borges de Macedo [1990] “considera-se não existir um destino histórico para Portugal, antes uma vocação histórica segundo a vontade das suas elites e a tendência conjuntural europeia e internacional” (Real, 2012: 27). Nesse sentido, essa vocação passa por “cruzar a nova experiência europeia com a antiga provação imperial, gerando um novo e exemplar espaço político internacional de igualdade e prosperidade – a Lusofonia” (*idem, ibidem*), o que constitui um novo espaço, mais importante do que o espaço europeu. O ensaísta refere que o “espírito europeu” definiu a atual configuração do mundo; que a Europa se encontra “em estado de esgotamento histórico”, reque-rendo a rápida revitalização das suas nações constituintes; e que hoje se procede a uma separação entre o “lugar natural” de Portugal, que é aquele conservado na comunidade dos estados europeus, e o seu “lugar histórico” (realizado na dimensão da ‘Lusofonia’) (*idem, ibidem*). O que não deixa de ser questionável.

As lusofonias

É por isso que defendo que a palavra “lusofonia” deve ser decli-nada no plural, à semelhança de José Carlos Venâncio, que observa que a lusofonia traduz “a condição dos que se exprimem na língua portuguesa: tenham-na como língua materna, oficial ou de patrimó-nio” (Venâncio, 2013: 85), o que condiciona mesmo para os que não a tenham como língua materna, “a vivência cultural dos falantes, de forma a que parte da sua identidade se espelhe precisamente no uso que fazem da língua” (*idem, ibidem*). É, assim, que diz entender que seria mais apropriado “falar-se de Lusofonias, em vez de Lusofonia”, que corresponderá, dessa forma, “à maneira como os grupos com enquadramento local, regional ou nacional se posicionam perante a língua portuguesa, o que, além de outros fatores, depende da sua par-ticularidade histórica” (*idem, ibidem*).

Ao contrário do que defendem Moisés de Lemos Martins (2006a) e Eduardo Lourenço (2004), Michel Cahen afirma que a lusofonia não representa uma área cultural, mas um espaço pós-colonial específico, que apelida de “espaço ‘relativo’” (Cahen, 2013: 309), o que não a impede de funcionar “favorecendo a expansão do neopentecostismo, aqui, ou a contratação prioritária de brasileiros no comércio, acolá (...) porque, certamente, segundo o mito luso-tropicalista, ‘os brasileiros sorriem’” (*idem, ibidem*). O que signifi-ca, segundo o autor, que existem culturas nas lusofonias, “mas não constituem um plano global da comunidade cultural lusófona, a não ser que se reduza à área luso-brasileira” (*idem, ibidem*). Trata-se de uma ideia que afirma poder ser aplicada à hispanofonia, francofo-nia ou à anglofonia. Contudo, no caso português, Cahen observa que “o imaginário foi aguçado pelo sentimento de fraqueza da antiga metrópole”, sendo por isso “incapaz de se constituir uma ‘pré-base’ neocolonial do tipo francês (não há LusÁfrica como há uma Fran-çÁfrica)” (*idem, ibidem*), o que significa que “Angola e Moçambique não sentem Portugal como uma metrópole”, o que poderá revelar-se benéfico e fundar “um novo tipo de relação Norte-Sul”, mesmo que alimente algumas inquietações por parte de Portugal, “em face da intromissão na África Nossa de outras potências mais ricas” (*idem, ibidem*). Paradoxalmente a ausência de uma “LusÁfrica” permite afir-mar que a língua portuguesa foi descolonizada: “há muitas línguas em português, utilizadas de Timor ao Brasil, passando por Maputo e o Minho, mas não há uma pátria linguística comum fora dos meno-res meios sociais globais ‘afro-luso-brasileiros’” (*idem, ibidem*). Essa “identidade superficial” da lusofonia, que Michel Cahen apelida de “supra-identidade”, que é reforçada pela mercantilização da língua, é levada adiante pelas pessoas implicadas, quando lhes interessa, como acontece no caso dos brasileiros ou cabo-verdianos que imigram para Portugal.

Michel Cahen destaca o “efeito das gerações” sobre todo este processo, observando que a juventude portuguesa atual parece estar mais desligada das “caravelas” do que os seus avós da época do salazarismo ou mesmo dos pais contemporâneos da Revolução do 25 de abril, “cujo terceiro-mundismo tinha rimado perfeitamente com um luso-tropicalismo modernizado”, com Portugal a poder ter uma “relação excepcional” com África, mesmo já sem fascismo, já que “a sua pequenez o teria sempre impedido de ser imperialista” (Cahen, 2013: 310). Este afastamento da juventude portuguesa em relação à temática dos Descobrimentos ainda não permitiu, no entanto, “uma ampla mudança do discurso relativo a África, nem da grande narrativa nacional portuguesa” (*idem, ibidem*). Michel Cahen destaca, porém, que a ideia de “identidade superficial” que é a lusofonia “é típica de situações fluidas que alguns qualificam de pós-modernas”, não podendo ser “reificada” numa comunidade humana unificada” (*idem, ibidem*).

Lusotopia e luso-afonia

Michel Cahen realça a herança do imaginário nacional português, exemplificando com o caso de Moçambique em que o português corresponde à língua materna de uma pequena minoria de moçambicanos, muito embora a ideia de nação seja “muito ‘portuguesa’, talvez até salazarista”, existindo, assim, “uma herança nacional que não se pode negligenciar” (Cahen, 2013: 307). É por isso que diz preferir a expressão “lusotopia” à de “lusofonia”, mesmo que no seu esforço de desconstrução não pretenda negar ou relativizar as heranças. O conceito de lusotopia, recorda, foi proposto em 1992 pelo geógrafo Louis Marrou para designar o conjunto de espaços e comunidades, qualquer que tivesse sido a sua língua do passado e atual, mais ou menos forjadas ou constituídas pela história da expansão portuguesa. O mesmo poderia aplicar-se aos antigos impérios francês ou inglês,

muito embora sublinhe que a especificidade portuguesa inviabilizou essa perspetiva, já que é portadora de um domínio colonial mais antigo e espacialmente mais importante, evidenciando “um longo desenvolvimento e um lento declínio da primeira era colonial que produziu mais meios sociais ligados a este período particular da colonização” (*idem, ibidem*). É por isso que defende que “a lusotopia se impregnou muito mais do que as franco e anglotopias”, sem no, entanto, desenhar “um espaço identitário, nem mesmo linguístico” (*idem, ibidem*). O que, aparentemente, parece ser contraditório.

Pronunciando-se sobre a ideia do que pode e não pode ser a lusofonia, Michel Cahen afirma que a visão estritamente linguística faz com que se defina uma comunidade em função de uma única marca identitária (muito embora existam muitas mais), para além de ter de se preocupar com os estatutos sociais da língua (materno-afetiva, segunda língua ou estrangeira). O que quer dizer que tudo é reduzido à ideia de “considerar a lusofonia contemporânea como o resultado de um processo histórico de dilatação da lusitanidade” (Cahen, 2013: 308). De outro modo, “ela seria a continuação de um imaginário imperial, certamente sem o colonialismo como política, mas com a colonização como fenómeno sociocultural de aculturação” (*idem, ibidem*). É que, assinala que ao contrário da Bélgica, da Dinamarca, da Suíça ou da Noruega, devido a uma história assente no imaginário nacional, “Portugal é incapaz de ‘viver tranquilamente pequeno’” (Cahen, 2013: 308) e a expansão “não é mais militar, embora a portugalidade tenha a necessidade de um espaço de projeção, predefinido e tranquilizador: a ‘lusofonia’” (*idem, ibidem*). É, no fundo, um “avatar da velha tendência lusotropicalista” que Cahen refere assentar num imaginário que nunca coloca a questão de saber “como é que os ‘outros lusófonos’ sentem a maneira portuguesa”, sugerindo um estudo sobre as reações da criação da CPLP nos países africanos “para ver que tudo isso são águas passadas e não ajuda à estabilização de uma

relação saudável com um país que, queira-se ou não, teve uma importância na história dos novos Estados africanos” (*idem, ibidem*).

No seu ensaio, “Luso-afonias – a lusofonia entre viagens e crimes” (2009), o escritor moçambicano Mia Couto forja o seu entendimento sobre o conceito de lusofonia a partir da experiência plurilinguística do seu próprio país: “lança luz ao conceito de lusofonia, quando este é produzido fora das fronteiras africanas e se distancia das realidades empíricas de países em que o plurilinguismo é elemento identitário” (Costa, 2014: 76). Para o escritor, fala-se hoje mais português em Moçambique do que na época colonial, sendo que o governo moçambicano fez mais pela língua portuguesa do que os 500 anos de colonização. Nota, contudo, que este contributo para o aumento do universo de falantes de português não decorre de um projeto chamado lusofonia, nem da demonstração fosse do que fosse aos outros ou para lançar culpas ao antigo colonizador. Isso foi feito a nível governamental pelo interesse nacional, em defesa da coesão interna, e pela construção da sua própria interioridade. Nesse sentido, refere que lusofonia não pode ser olhada como qualquer coisa em função de Portugal, ou de interesses de grupos portugueses, já que o engrandecimento do lugar do antigo colonizador pode constituir numa atitude de colonizado. Dessa forma, sublinha que esse projecto só pode valer se ele ajudar a construir o futuro. E, no que respeita aos moçambicanos, a condição produtiva da ideia será resolvida dentro de portas. Dessa forma, observa que a língua portuguesa ainda não é a língua de Moçambique, exercendo-se, no entanto, como a língua da moçambicanidade (Couto, 1999: 192-193). O que também pode ter um recorte conceptual problemático.

A lusofonia: equívocos e utopia

A minha convicção é de que não é possível pensar a existência da lusofonia com ‘portugalidade’, sendo mesmo um contrassenso avan-

çar com tal associação. A(s) lusofonia(s) não se pode(m) compaginar com criações essencialistas nem míticas que remetem, neste caso concreto, para uma alegada ‘portugalidade’ que lhe esteve na base, não dando o passo em frente que é necessário dar quando se olha para este assunto na contemporaneidade, em que a interculturalidade deve ser apanágio das relações sociais, rejeitando eventuais centralidades, como é o caso da ‘portugalidade’.

Em resultado da minha investigação (Sousa, 2015), pode concluir-se que, sendo a lusofonia uma construção de difícil concretização, um processo prenhe de clivagens entre os países falantes de português, ela pode desembocar numa utopia, caso não se desfçam os equívocos em que navega. De resto, Moisés de Lemos Martins evidencia quatro equívocos que enredam a lusofonia e que há que ter em conta quando se trabalha a problemática a ela ligada, para que se desmontem, se se quiser que ela funcione. Um deles é exactamente o equívoco da centralidade portuguesa [portugalidade], sendo que os restantes são o equívoco da reconstrução de narrativas do antigo império; o equívoco do luso-tropicalismo, enquanto ideia de colonização doce; e o equívoco da narrativa de uma história do ressentimento contante de alguns discursos pós-coloniais (Martins, 2014).

Mesmo que os políticos ligados à lusofonia insistam em adiá-la, preferindo o taticismo geoestratégico e financeiro⁸, a lusofonia deve ser feita por quem a encara com uma dinâmica cosmopolita resultante da globalização, de forma a permitir combater um dos *outputs* dessa mesma globalização: a homogeneização cultural, aproveitando a vantagem da existência de uma língua comum. O que não significa

⁸ Luís Reto (2012) coordenou um livro que resulta de um estudo académico encomendado pelo Instituto Camões ao Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), intitulado “Potencial Económico da Língua Portuguesa”, em que é defendida a ideia de que a língua constitui um ativo intangível que beneficia de economias de rede, sendo o português património comum de muitos milhões de pessoas, cujo potencial está longe de ser otimizado.

que passe a integrar especificidades voltadas para alegados essencialismos, como é o caso da 'portugalidade'. Para concretizar esse desiderato, é necessário que quem pretenda colocá-la em prática, esteja mentalmente 'descolonizado' para que os equívocos que lhe estão associados possam desaparecer. A lusofonia deverá ser construída, assim, diariamente.

Referências

- Alexandre, V. O Império Africano (séculos XIX-XX) – As Linhas Gerais. In V. Alexandre (coord.), *O Império Africano. Séculos XIX e XX* (p. 11-28). Lisboa: Edições Colibri/IHC-FCSH (UNL), (2008a [2000]).
- Alves, V. M. Os etnógrafos locais e o Secretariado da Propaganda Nacional. Um estudo de caso. *Etnográfica*, I (2), 1997, p.237-257. Disponível em <http://tinyurl.com/2ftzk2y>. Acesso em 11/11/2010.
- Baptista, M. M. O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para Além do Multiculturalismo 'pós-humanista'. *III Seminário Internacional "Lusografias"*, Évora, 2000. Disponível em <http://tinyurl.com/cecls78>. Acesso em 3/3/2012.
- Bloomfield, S. Something in Common. *Monocle*, 2012, n. 57, 6, 33-34.
- Bloomfield, S. Talk it out. *Monocle*, 2012a, n. 57, 6, 45-47.
- Bom, J. C. Portugalidade, pergunta-resposta. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 7/4/2000 Disponível em <http://tinyurl.com/2uanuhv>. Acesso em 11/11/2010.
- Cahen, M. Portugal Is in the Sky': Conceptual Considerations on Communities, Lusitanity, and Lusophony. In E. Morier-Genoud & M. Cahen (eds.), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*, 2013 (p. 297-315). Hampshire/Palgrave Macmillan.
- Casteleiro, J. M. (coord.) *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa/Verbo, 2001.
- Castelo, C. *O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio*, 2013. Disponível em <http://preview.tinyurl.com/p2kyd9r>. Acesso em 15/7/2014.
- Castelo, C. *O Modo Português de Estar no Mundo*. Porto: Edições Afrontamento, 2011 [1999].
- Cohen, R. *Global Diasporas. An Introduction*. Routledge: London, 1997.
- Costa, J. A. & Melo, A. S. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 1994 e 1965.

Couto, M. Luso-afonias – a lusofonia entre viagens e crimes. In M. Couto, *se Obama fosse africano? E outras interinvenções* (p. 183-198). Lisboa: Caminho, 2009.

Duarte, C. Portuguesismo, portugalismo, portugalidade, pergunta-resposta. In *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 14/2/2005. Disponível em <http://tinyurl.com/2ueratv>. Acesso em 11/9/2010.

Eco, U. L' Antiporfirio. In G. Vattimo & P. Rovatti (eds.). *Il Pensiero Debole* (p. 52-80). Milano: Feltrinelli, 1983.

Falconi, J. Literaturas Africanas, Língua Portuguesa e Narrativas da Lusofonia: Alguns Parágrafos em Torno da Invenção das Narrativas da "Lusofonia". In A. M. Leite; H. Owen; R. Chaves & L. Apa, *Nação e Narrativa Pós-Colonial-1. Angola e Moçambique. Ensaios*. (p. 277-289). Lisboa: Edições Colibri, 2013.

Ferronha, A. *Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade*. Porto: Tipografia Marca/Angola: António Ferronha, 1969.

Fonseca, F. V. P. Qual a origem histórica e linguística do termo lusofonia?, pergunta-resposta. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 14/12/2001. Disponível em <http://tinyurl.com/nanovms>. Acesso em 12/1/2013.

Freyre, G. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Lisboa: Livros do Brasil, 1953.

Garrett, A. *Viagens na Minha Terra*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972 [1846].

Houaiss, A. & Villar, M. S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002 [2001].

Infopédia Dicionários Porto Editora (Dicionário online de Língua Portuguesa), 2014. Disponível em <http://tinyurl.com/kspf7gn>. Acesso em 13/8/2014.

Lourenço, E. *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*. Lisboa: Gradiva, 2004.

Lourenço, E. *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 2004 [1999].

Macagno, L. Lusotropicalismo e Nostalgia Etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique. *Afro-Ásia*, 2002, v. 28, p.99-124. Bahia: Universidade Federal da Bahia.

Macedo, J. B Portugal: um Destino Histórico. *Primeiras Jornadas Académicas da Espanha e de Portugal. 25 a 27 de Maio de 1988* (p. 263-318). Lisboa: Academia Portuguesa de História.

Macedo, J. B. O Luso-Tropicalismo de Gilberto Freire — Metodologia, Prática e Resultados. *Revista ICALP*, 1989, n. 15, p.131-156.

Maciel, C. *A Construção da Comunidade Lusófona a Partir do Antigo Centro: Micro-Comunidades e Práticas da Lusofonia*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia. Lisboa: FCSH/UNL, 2010.

Martins, M. L. Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (p. 15-33). São Paulo, EDUC – IP-PUC, 2014.

Martins, M. L. A Lusofonia como Promessa e o seu Equívoco Lusocêntrico. In M. L. Martins; H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.), *Comunicação e Lusofonia – Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (p. 79-87). Porto: Campo das Letras/CECS-Universidade do Minho, 2006.

Martins, M. L. Continente imaterial. In M. L. Martins; H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.), *Comunicação e Lusofonia – Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (p. 15-18). Porto: Campo das Letras/CECS-Universidade do Minho, 2006 a.

Martins, M. L.; Sousa, H. & Cabecinhas, R. Lusocom: Estudos das Políticas de Comunicação e Discursos no Espaço Lusófono. In M. Ledo Andió (ed.), *Comunicación Local no Espazo Lusófono* (p.301-310). Santiago de Compostela: Agacom, 2007.

Morier-Genoud, E. & Cahen, M. Introduction: Portugal, Empire, and Migrations – Was There Ever an Autonomous Social Imperial Space?. In E. Morier-Genoud & M. Cahen (eds.), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (p.1- 28). Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.

Pimenta, A. *Em Defesa da Portugalidade*. Guimarães: Editadas pelos que as ouviram e aplaudiram, 1947.

Pinto, J. A. C. Gilberto Freyre e a Intelligentsia Salazarista em Defesa do Império Colonial Português (1951–1974). *História*, 2008, v. 28 (1), 445-482. Disponível em <http://tinyurl.com/82ungj4>. Acesso em 4/4/2012.

Real, M. *A Vocaçào Histórica de Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2012.

Reto, L. (coord.) *Potencial Económico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Texto Editores, 2012.

Richards, T. *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*. London/New York: Verso, 1993.

Rosas, F. O Salazarismo e o Homem Novo: Ensaio Sobre o Estado Novo e a Questão do Totalitarismo. *Análise Social*, 2001, XXXV (157), 1031-1054.

Said, E. W. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1994.

Santos, B. S. O Oriente: Entre Diferenças e Desencontros. In *Notícias do Milénio* (“Diário de Notícias”, 8-7-1999), 44-51.

Silva, A. Condições e Missão da Comunidade Luso-Brasileira. *Nova Águia – Revista de Cultura para o Século XXI*, 2009 [1959]. 3, 102-108.

Silva, A. *Vida Conversável*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998 [1994].

Silva, A. M. *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte/Confluência, 1980 [1961].

Sousa, V. *Da ‘portugalidade’ à lusofonia*. Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação – Teoria da Cultura. Braga: UMinho, 2015.

Sousa, V. O Conceito de Diáspora em Tempo de Globalização. A Relação Entre Império, Lusofonia e ‘portugalidade’: Um Contrassenso?. In M. Ledo; X. López & M. Salgueiro (eds.), *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona – Comunicación na Diáspora e Diásporas na Comunicación* (p.17-29). Santiago de Compostela: Lusocom/Agacom, 2013.

Stoer, S. R. & Cortesão, L. “Levantando a Pedra” – *Da Pedagogia Inter/Multicultural às Políticas Educativas Numa Época de Transnacionalização*. Porto: Afrontamento, 1999.

Torgal, I. R. *Estados Novos, Estado Novo*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

Venâncio, J. C. Introdução. In A. Moreira & J. C. Venâncio, *Luso-tropicalismo – Uma Teoria Social em Questão* (p.11-14). Lisboa: Vega, 2000.

Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackw, 1958.