



## Lusofonia: Um Conceito em Vias de Extinção na Filosofia Portuguesa e na Filosofia Africana

Filipe Abraão Martins do Couto<sup>[1]</sup>

[filipeabraao27@hotmail.com](mailto:filipeabraao27@hotmail.com)

**Resumo:** Pretende-se, através deste artigo, defender o argumento de que a lusofonia é um conceito em vias de extinção no pensamento português e num contexto da filosofia africana contemporânea. Numa primeira fase, analisar-se-á a o estado da arte em que se encontra a ideia de lusofonia de acordo com a literatura produzida no pensamento português contemporâneo; numa segunda fase, refletir-se-á sobre a sua falência intercultural face às contribuições e tendências epistemológicas que estão a ser desenhadas por alguns intelectuais dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Tendo em consideração estas duas fases, na terceira fase apelar-se-á para uma suspensão ideológica do conceito de lusofonia e para a necessidade da criação de um símbolo multicultural e intercultural que represente as diferentes sensibilidades e paisagens epistemológicas da dos países que fazem parte da CPLP.

**Palavras-Chave:** Lusofonia; Pensamento Português; PALOP; Pensamento Africano; Interperiferismo Intelectual.

### Lusophony: An Endangered Concept in Portuguese and African Philosophy

**Abstract:** This article aims to defend the argument that Lusophony is a concept in extinction in Portuguese thought and in a context of contemporary African philosophy. In a first phase, we will analyze the state of the art of the idea of Lusophony according to the literature produced in contemporary Portuguese thought; in a second phase, we will reflect on its intercultural bankruptcy in the face of the contributions and epistemological trends that are being designed by some intellectuals from Portuguese-speaking African Countries (PALOP). Taking into consideration these two phases, the third phase will call for an ideological suspension of the concept of Lusophony and for the need to create a multicultural and intercultural symbol that represents the different sensibilities and epistemological landscapes of the countries that are part of the CPLP.

**Keywords:** Lusophony; Portuguese thought; PALOP; African thought; Intellectual Interperipheralism.

<sup>[1]</sup> Investigador no Instituto de Ciências e Tecnologia de Timor-Leste (INCT). Investigador na Universidade do Minho (NetCult), Portugal. Orcid ID: 0000-0001-6985-3333. Ciência ID: 0717-B34D-E4E0.

## Introdução

É possível afirmar que, numa era global, multicultural, intercultural, secular e pós-colonial, o conceito de lusofonia ainda continua a gerar controvérsias num plano nacional e internacional e a causar algum mal-estar entre vários intelectuais dos países que falam a língua portuguesa. Apesar da designação “lusofonia” encontrar-se, atualmente, mais viva e dinâmica do que nunca, fruto da publicidade de que está a ser alvo<sup>[2]</sup>, considera-se que uma das razões que tem contribuído para a falta de consenso em torno da lusofonia reside na própria verticalidade do pensamento português contemporâneo que, longe de evidenciar qualquer inovação concetual em torno desta temática, se tem revelado incapaz de transpor as fronteiras do nacionalismo e de enveredar por uma necessária construção interepistemológica do próprio conceito em questão.

Neste sentido, grande parte da geração atual de académicos e intelec-

---

[2] Considerado de um ponto de vista de Portugal e dos Portugueses, atualmente é muito comum mencionar as palavras “lusofonia” ou “lusófono” em variadíssimas ocasiões, como, por exemplo, “Igreja Lusófona”, países da “lusofonia”, passaporte “lusófono”, união “lusófona”, revista “lusófona”, entre muitas outras.

tuais ligados à cultura e pensamento portugueses continua a insistir numa ideia de lusofonia demasiado enclausurada em si mesma, monocultural, unilateral, redutora, sem qualquer consideração pela interculturalidade ou pela sua eventual negociação na arena internacional. Em relação à lusofonia, a grande tarefa que se impõe para o pensamento português – vaticinada por Eduardo Lourenço –, ainda está muito longe de se materializar, que é precisamente o desenvolvimento do conhecimento sério e profundo da pluralidade e da diferença em relação à própria temática em questão. Muito longe de qualquer descoberta da riqueza da diversidade cultural e das diferentes paisagens epistemológicas que caracterizam os países que compõem a CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa), a lusofonia ainda se inscreve e resiste na literatura desenvolvida até à contemporaneidade como uma criação essencialmente lusitana, que tem como pano de fundo uma ideologia de carácter utópico, mítico-religioso e de natureza escatológica que, apesar de continuar a sonhar com o outro, com o outro-sul-americano, o outro-asiático e com o outro-afri-



cano, continua, porém, a não lhe conceder qualquer direito à voz.

É nosso propósito analisar não só a falta de originalidade em que se encontra a ideia de lusofonia no pensamento português contemporâneo, como também se pretende refletir sobre a sua falência intercultural face às contribuições epistemológicas que estão a ser desenhadas por alguns intelectuais dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa). Por fim, recomendar-se-á uma suspensão ideológica do conceito de lusofonia e, sobretudo, a necessidade da criação de um símbolo multicultural e intercultural que represente as diferentes sensibilidades e paisagens epistemológicas da dos países que fazem parte da CPLP.

## 1. A Lusofonia e Filosofia Portuguesa contemporânea

### O Estado da Arte Atual da Lusofonia

Defende-se o argumento de que a própria filosofia portuguesa tem sérias responsabilidades em relação à formulação atual da ideia de lusofonia e que esta proposta tem sido uma das causas principais – senão a causa principal – para o mal-estar geral testemunhado por vários

intelectuais dos países que compõem a CPLP, sobretudo intelectuais dos PALOP. Esta perpétua controvérsia filosófica e intercultural tem-se constituído, a nosso ver, como um sério obstáculo para o desenvolvimento das relações político-diplomáticas entre alguns destes países.

A recente obra *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*<sup>[3]</sup>, de Miguel Real, constitui-se como um exemplo paradigmático daquilo que se deve evitar afirmar publicamente se se pretende levar avante um projeto comum entre países de expressão portuguesa. Nesta obra, materializa-se todos os receios africanos que se encontram expressos na história da filosofia africana, através de um discurso onde está presente a apologia de um desejo que articula mitologia e cultura, nostalgia e profecia em relação ao conceito de lusofonia, denotando-se, para além de um descuido grave em termos de sensibilidade intercultural, a perpetuação de um discurso retrógrado, luso-tropicalista e etnocêntrico. É importante referir que esta obra de Miguel Real não apresenta nada de novo, em termos textuais, em relação ao capítulo

[3] REAL, Miguel (2017). *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Grupo Planeta.

da lusofonia, sendo o mesmo uma cópia fiel e exata à publicação do seu livro *A Vocação Histórica de Portugal*, publicado seis anos antes<sup>[4]</sup>, o que também demonstra que não existiu nenhum desenvolvimento em termos concetuais em relação à temática.

Convergingo as principais ideias de António Vieira, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, Miguel Real é apologista de que a lusofonia corresponde a um “genuíno programa civilizacional de fundo” (2017, p.190), que deverá provocar um “choque cultural radicalmente subversor dos valores dominantes no mundo contemporâneo” (2017, pp.190-191), assumindo, desta forma, um “novo rosto cultural no mundo” que passará, entre muitas coisas que o autor defende, por uma harmonização entre “raças” e “espíritos” que conduzirá a uma forte miscigenação. O autor profetiza que “se dentro de duzentos, trezentos anos, o Portugal europeu não for predominantemente mulato, como o é atualmente o Brasil, a lusofonia falhou (...)” (2017, p.191).

Ao concretizar-se desta forma este programa, o autor considera que a

lusofonia “estatuir-se-ia, assim, do ponto de vista cultural, como a realização plena da história de Portugal por via da adoção da língua portuguesa como língua oficial e principal de todas as ex-colónias” (2017, p.192). Para finalizar, o escritor refere o seguinte: “Mais do que o império, e este por necessidade histórica, seria o pós-império lusófono que justificaria e realizaria historicamente a existência de Portugal, fazendo caldear a língua portuguesa com a ostentação de valores telúricos e mágicos tropicais” (2017, p. 192).

Pretendemos contra-argumentar, ponto por ponto, as teses de Miguel Real. Quando Miguel Real considera a lusofonia como um genuíno programa civilizacional, é importante salientar, neste ponto, a perspectiva de um autor propugnador da cultura portuguesa que defende, de novo, que a lusofonia corresponde a um projeto civilizacional que engloba os nove países que fazem parte da CPLP, sem qualquer consentimento do outro e, sobretudo, do outro-africano; considera-se que esta afirmação é, no mínimo, presunçosa, tendo em consideração que Miguel Real é um estudioso da

[4] A obra *A Vocação Histórica de Portugal* foi publicada em 2012.



obra de Eduardo Lourenço<sup>[5]</sup>; através desta afirmação, perpetua-se a missão quinto-imperialista para se continuar a preencher o vazio intercultural da lusofonia com uma só voz, sem qualquer reconhecimento do outro e daquilo que o outro tem para dizer.

Da mesma forma, quando o autor considera que este programa deverá provocar um “choque cultural” nos valores dominantes no mundo contemporâneo, a leitura intercultural que poderá advir destas afirmações, sobretudo para um leitor africano, poderão passar pela nostalgia do antigo império ou um programa civilizacional conjunto presidido pelo antigo colono; se este é o sonho português, resta saber qual é o sonho das nações que compõem a lusofonia<sup>[6]</sup>, que é verdadeiramente o trabalho que se impõe para o intelectual pós-colonial em pleno século XXI; considera-se que o sonho final

de Miguel Real é vago, contingente e comprometedor de uma negociação séria e pluralista em torno da lusofonia.

Em relação à profecia de que a lusofonia falhará se no espaço de duzentos ou trezentos anos Portugal não for predominantemente mulato, verifica-se, mais uma vez, o regresso do luso-tropicalismo em todo o seu esplendor e, através desta ideologia, que é tão cara aos africanos em geral, a imagem do regresso às relações cordiais e equitativas entre “raças” distintas. Apela-se, neste caso, para a necessidade vital do estudo de outras culturas e epistemologias para se evitar este tipo de constrangimentos interculturais.

Quando Miguel Real refere que a lusofonia poderá estatuir-se como a “realização plena de Portugal” através da “adoção” da língua portuguesa nas ex-colónias, considera-se que se trata – mais uma vez – de uma visão extremamente paternalista, imperialista, redutora, banal e unilateral em relação a um programa dito “lusófono”. Esta passagem ilustra a visão proprietária e neocolonialista da língua em todo o seu fulgor, que se constitui como um dos maiores receios da generalidade dos autores

[5] Miguel Real publicou, em 2008, o livro *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, através da Editora Quidnovi.

[6] Recorrendo às palavras de Eduardo Lourenço, a propósito da lusofonia, o mesmo afirmou que sonhar uma comunidade de raiz linguisticamente portuguesa “significa não ser o único sonhador dela e saber que os outros a não sonharão como nós. É assim que estará certo, porque o não será de outra maneira” (2004, p. 165).

africanos e da literatura pós-colonial. Da mesma forma, quando o autor refere que seria o “pós-império lusófono” que “justificaria” e “realizaria” a existência histórica de Portugal, é possível afirmar, numa leitura intercultural, que parece que Portugal precisa do outro para se cumprir historicamente, mas não sabe nem quer saber como o outro se pode cumprir, através de um sonho lusófono que continua, em pleno século XXI, predominantemente monocultural, apesar de se declarar universalista.

A única coisa que seria realmente interessante constatar no texto de Miguel Real seriam as reações de um leitor africano após a leitura destas passagens. É devido ao estado da arte atual lusíada que o pensamento africano rejeita categoricamente a lusofonia (como iremos analisar posteriormente), não só devido à carga pejorativa que o mesmo representa historicamente, mas sobretudo por tudo aquilo a que está associado na contemporaneidade e não consegue de maneira alguma desvincular-se. As características do discurso em relação à ideia de lusofonia não sofreram quaisquer alterações desde o milagre de Ourique e o sonho

quinto-imperialista, pelo contrário, continuam bem vivas, ainda que sem a beleza da prosa de António Vieira, a poesia de Pessoa e a imaginação de Agostinho da Silva.

Num espaço de aproximadamente seis anos após a publicação da obra *A Vocação Histórica de Portugal*, Miguel Real continua a defender que tudo já foi dito sobre a lusofonia, só falta mesmo fazer a lusofonia (2017, p.190). É uma afirmação estranha, proveniente de um dos maiores estudiosos da cultura portuguesa. A literatura e pensamento desenvolvido sobre este assunto tem sido debatido a duas vozes entre Portugal e Brasil, alinhavada com pequenas intervenções de figuras ligadas aos diversos países de expressão portuguesa. No panorama intelectual africano não existe uma só voz, mas várias vozes que começam a expressar-se sobre este tema, e é dever do intelectual pós-colonial e pós-liberal o desenvolvimento de canais de comunicação adequados que permitam ao outro expressar-se livremente – sobretudo o outro periférico. Este sentido de dever pluralista não deve ser compreendido como um ato de piedade ou de misericórdia, mas como uma neces-



sidade humana vital. Considera-se que o erro grave de Miguel Real, em relação a estas duas obras, nomeadamente o tema/problema em causa, é o de acorrentar-se demasiado ao objeto da sua paixão e interesse – a cultura portuguesa – e o de permanecer encerrado no limite das suas fronteiras, dando continuidade a todo um discurso histórico-mítico-messiânico que tem causado polémicas além-fronteiras, sem considerar qualquer tipo de abertura ao outro – e sobretudo, ao outro periférico. Um pensamento que não contempla o outro, sem dúvida, estatui-se como um pensamento redutor e inacabado.

Da mesma forma, Renato Epifânio, criador e presidente do MIL – Movimento Internacional Lusófono e um dos mais acérrimos defensores da lusofonia, no seu mais recente livro *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*<sup>[7]</sup>, desdobra-se em algumas considerações que, de um ponto de vista internacional, poderão ser interpretadas como dúvidas e controversas. Em causa está um conjunto de textos dispersos que, repetidamente, revelam uma abor-

dagem da lusofonia ultrapassada, de um ponto de vista polissémico e intercultural. Quando o autor afirma que é necessário manter uma relação com os restantes países de língua portuguesa, “procurando promover uma comum cultura lusófona – necessariamente plural e polifónica, ou para usar um termo que tem tudo a ver com a nossa história, ‘mestiça’” (2017, p.19), está a cair no mesmo discurso luso-tropicalista, que é tão cara aos africanos em geral. O termo “mestiço”, ainda que esteja bastante disseminado num léxico científico contemporâneo pós-colonial, constitui-se como uma ofensa a muitos africanos dos países de língua oficial portuguesa, não só devido às reminiscências de um passado africano conturbado em torno do luso-tropicalismo, como também pela ligação implícita que possui com os antigos “assimilados” (e de toda a opressão historicamente ligado à palavra). O autor quando apela para a necessidade de uma cultura comum lusófona e necessariamente “mestiça”, está a insinuar que a missão que o outro-africano possui – para se cumprir integralmente – depende da união com outros povos centrais, ignorando as suas reais necessidades identi-

[7] Ver EPIFÂNIO, Renato (2017). *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*, Sintra, Editora Zéfiro.

tárias sociais, políticas e filosóficas. Ainda que defenda uma cultura comum lusófona pluralista e polifónica, este discurso facilmente poderá ser interpretado como o regresso a um passado amargo de “culturas híbridadas”, pois, para muitos africanos, uma “cultura comum” poderá não ser sinónimo de pluralismo e de polifonia no futuro, mas apenas uma repetição do contrato civilizacional de um passado recente, que se revelou singular, unilateral e opressivo. Mais uma vez, o sonho lusiada, sem querer saber em pleno século XXI o que os outros pensam, encomenda as palavras que ficam registadas na laje do seu próprio funeral.

A apropriação de partes da obra *A Arte de Ser Português*, de Teixeira de Pascoaes, para o desenvolvimento do texto *A Arte de Ser Lusófono*, revela, sem rodeios ou máscaras, todo um discurso que faz jus ao subtítulo da obra<sup>[8]</sup> de Renato Epifânio e que postula um carácter etnocêntrico sem precedentes. Apesar da uni-

[8] EPIFÂNIO, Renato (2017). *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*. O que nos interessa é a parte do título *Um Novo Horizonte para Portugal*. Cf. também EPIFÂNIO, Renato (2010). *A Via Lusófona I – Um Novo Horizonte para Portugal*, e EPIFÂNIO, Renato (2015). *A Via Lusófona II – Um Novo Horizonte para Portugal*, ambos da Editora Zéfiro.

versalidade da obra de Pascoaes em relação ao *Homem Português*, o facto de se pretender estender a arte de ser português à arte de ser brasileiro, angolano ou timorense, emprestando-lhes todas as características expressas do ser universal português atribuídas por Teixeira de Pascoaes, constitui-se, no mínimo, uma afronta filosófica e intercultural. Afinal, este universal que cobre todos os particulares de Renato Epifânio é exatamente igual a um casaco *XXL* que cobre todos os corpos. Está aqui patente a falta de reconhecimento do outro, daquilo que ele tem para dizer, bem como o desconhecimento absoluto da sua sensibilidade espiritual, cultural e social, que se estende em todas as diferenças assinaladas nos países de expressão portuguesa. Substituir a palavra “português”, dos textos de Pascoaes, pela palavra “lusófono”<sup>[9]</sup>, constitui-se não só uma

[9] Aqui estão algumas passagens alteradas dos quatro primeiros capítulos da obra *Arte de Ser Português*, de Teixeira de Pascoaes. Os parênteses são notas de Renato Epifânio: “O fim desta Arte é a *Renascença Lusófona*, tentada pela reintegração dos portugueses [e de todos os demais *lusófonos*] no carácter que por tradição e herança lhes pertence, para que eles ganhem uma nova atividade moral e social, subordinada a um objetivo comum superior. Em duas palavras, colocar a nossa Pátria [*lusófona*, não apenas portuguesa] ressurgida em frente do seu Destino (2017, p. 27). Assim,





ofensa gravíssima para com os povos africanos de expressão portuguesa (e todos os outros países de expressão portuguesa), como também compromete a obra e mensagem do filósofo português.

No mesmo sentido, apesar do autor refugiar-se na afirmação de Agostinho da Silva, quando este afirmou que “Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. Os brasileiros poderão chamar-lhe Brasil e os moçambicanos poderão chamar-lhe Moçambique. É uma pátria estendida a todos os homens, aquilo que Fernando Pessoa julgou ser a sua pátria: a língua portuguesa. agora, é essa a pátria de todos nós” (Silva *apud* Mendanha, 1996, pp. 30-31), para sustentar as alterações à obra de Teixeira de Pascoaes, o autor demonstra que ainda

---

“A *Lusofonia* é uma Pátria porque existe uma Língua Portuguesa, uma Arte, uma Literatura, uma História (incluindo a religiosa) – uma atividade moral; e, sobretudo, porque existe uma Língua e uma História” (2017, p. 28). “A *Pátria Lusófona* é um ser espiritual que depende da vida individual dos *Lusófonos*. Por outra: as vidas individuais e humanas dos *Lusófonos*, sintetizadas, numa esfera transcendente, originam a *Pátria Lusófona*” (2017, p. 28). Por fim: “Nuno Álvares, por exemplo, morreu como homem para viver como Portugal. Do mesmo modo, Portugal e as demais ações e regiões *lusófonas* devem sacrificar-se em prol da *Pátria Lusófona*” (2017, p. 29).

permanece acorrentado a um discurso quinto-imperialista, próprio de séculos passados, um pensamento, portanto, que não oferece nada de substancial nem nada de novo ao panorama “lusófono”, dando continuidade a um tipo de discurso que é reprodutor e uma cópia fiel ao do seu “mestre”, sem imaginação ou qualquer tipo de inovação numa era pós-colonial e secular. Não se pretende afirmar que o pensamento de Agostinho da Silva e de Teixeira de Pascoaes sejam obsoletos – muito pelo contrário. Ambos se estatuem como figuras incontornáveis do pensamento português, cada um com contribuições originais, paradigmáticas e atemporais. O perigo reside quando se perpetua o pensamento destes autores num outro contexto, e que não se desenvolva a originalidade do pensamento face às exigências de um mundo da informação, da globalização, da interculturalidade e da multiculturalidade.

É necessário, para o pensamento português e, sobretudo, para uma determinada tendência do pensamento espiritual português, libertar-se das tipologias discursivas presentes em autores do século passado. A noção de Quinto Im-

pério, presente no conceito lusíada de lusofonia, ainda não conheceu nenhum desenvolvimento significativo desde Agostinho da Silva e se a mensagem deste pensador já era controversa no seu tempo – atualmente, numa era pós-colonial, já não se constitui como uma novidade, sendo perspectivada, por muitos agentes, como a apologia de um discurso saudosista e melancólico, que caracteriza, na globalidade, a tendência do pensamento português contemporâneo que, demasiado enclausurado em si próprio, continua a apregoar em todas as direções a universalidade do seu ser.

No fundo, é este tipo de discurso que floresce nos textos de Miguel Real e de Renato Epifânio, a propósito da lusofonia. Mesmo que estes autores sejam apologistas de uma verdadeira convergência social, política, cultural e económica entre todos os países que falam a língua portuguesa – o que não se coloca em causa nem se duvida – afirmações inadvertidas como “tudo já foi dito sobre a lusofonia” ou “Se defendemos (...) [a lusofonia] não é pois, de todo, por imposição de Portugal (ou de qualquer outro país), mas porque tal desígnio corresponde aos interes-

ses estratégicos de cada um desses países e regiões” (Epifânio, 2017, p.56), acentuam e dão fôlego à crítica internacional sobre a ideia lusíada da lusofonia<sup>[10]</sup>.

De certa maneira, a falta de originalidade em torno da ideia lusíada de lusofonia desenvolvida na filosofia portuguesa parece que encontrou um beco sem saída, sem rumo, sem imaginação, tendo de recorrer sistematicamente aos mestres do passado para encontrar uma voz. Afinal, talvez Miguel Real tenha razão quando defende que tudo já foi dito sobre o conceito de lusofonia: a história de Portugal e a própria evolução de uma tendência do pensamento espiritual português consumou-o até à exaustão. O termo lusofonia encontra-se demasiado deturpado devido à evolução do próprio conceito, já em si gasto pela história mítica de Portugal e pela usurpação absoluta e unilateral de narrativas lusíadas. Já não há espaço, na própria ideia

[10] Prevalece outro tipo de afirmações muito controversas, como, por exemplo: “Como não nos cansamos de defender, a lusofonia cumprir-se-á em todos esses planos ou não se cumprirá de todo. Pela nossa parte, continuaremos a pugnar por esse horizonte” (Epifânio, 2017, p. 61). Ou então: “Chegará – estamos certos disso – o dia em que, naturalmente, nos assumiremos, todos, como cidadãos lusófonos” (2017, p. 67).



lusíada de lusofonia, para o preencher com o contributo indispensável de outras vozes interculturais, senão apenas para auscultar a sua clamorosa e universal rejeição.

Se o conceito de lusofonia se encontra saturado de narrativas monofónicas (lusíadas), o termo “união lusófona”, abordado por Renato Epifânio, constitui-se como o desfecho final de um diálogo intercultural que ainda nem sequer começou. Afinal, união lusófona significa, para muitos, um programa civilizacional comum a todos os países de expressão portuguesa. Para muitos intelectuais africanos, um programa civilizacional exige uma voz de comando, um centro de coordenação e de decisão. Se o termo lusófono está demasiado conotado negativamente com a história e cultura de Portugal e os portugueses, o termo “união lusófona”, proposta por um intelectual português, corre sempre o risco de ser perspetivado pelo outro como uma iniciativa neocolonialista com o desejo de assumir o poder do seu antigo império. Embora Renato Epifânio defenda – sustentado as suas teses em Agostinho da Silva – que uma união lusófona “constituirá uma força alternativa

mundial, a nível cultural, social, político e económico” e que tal união não afetará “a soberania dos estados e regiões nela incluídos, mas antes reforçando-a, a união lusófona será um espaço privilegiado de interação e solidariedade entre eles<sup>[11]</sup> (...) (2017, p. 76)”, a abordagem desta proposta é, no mínimo, descuidada, porque se não existe um consenso generalizado em torno da ideia de lusofonia (cultura), como é possível avançar com a proposta de uma “união” lusófona? (política). Sobressai nesta proposta alguma inocência intercultural, que se caracteriza pelo registo demasiado comum de quem não conhece outras culturas e outras formas de estar, sobretudo se realmente prevalece o desejo lusíada de se cumprir um programa civilizacional nos países que compõem a CPLP. Se o termo lusófono é,

[11] A união lusófona prefigura-se na Declaração dos Princípios do MIL (Movimento Internacional Lusófono): “A vocação histórico-cultural da comunidade lusófona terá expressão natural na União Lusófona, a qual, pelo aprofundamento das potencialidades da atual Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, constituirá uma força alternativa mundial, a nível cultural, social, político e económico. Sem afetar a soberania dos estados e regiões nela incluídos, mas antes reforçando-a, a União Lusófona será um espaço privilegiado de interação e solidariedade entre eles que potenciará também a afirmação de cada um nas respetivas áreas de influência e no mundo”.

de uma forma geral, rejeitado, ou não apreciado na generalidade, a sugestão de uma “união lusófona” nem sequer merece resposta de uma grande maioria intelectual. Desta forma, expressões inadvertidas como “união lusófona”, “passaporte lusófono”, “programa civilizacional lusófono”, “cidadania lusófona”, constituem-se como manifestações últimas de um pensamento lusíada que se criou e se revigorou ao longo do tempo, sem barreiras, sem diálogos ou consensos com outras culturas e formas de estar e que reflete, por isso, uma epistemologia eurocêntrica demasiado elaborada para o desenvolvimento de um diálogo pluridimensional, um pensamento, portanto, que se tem revelado incapaz de refletir sobre si próprio e sobre os próprios fundamentos filosóficos que suportam estas afirmações. Mesmo que não prevaleça o mínimo de intenções neocolonialistas, tendenciosas ou etnocêntricas, a perpetuação deste tipo de discurso estatuiu-se, perante o panorama internacional, como solipsista, arrogante, centralista, paternalista e neocolonialista, entre outras designações, que afastam qualquer possibilidade de diálogo intercultural.

Desta forma, ser favorável ou dar continuidade a um discurso imperialista e quinto-imperialista através do termo lusofonia, paradoxalmente, continua a asfixiar qualquer tipo de negociação internacional e intercultural do próprio conceito em questão, ao mesmo tempo que paralisou o pensamento português no campo da filosofia intercultural.

## 2. A Lusofonia e as Tendências Filosóficas dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa – O Interperiferismo Intelectual

É face a este tipo de investidas eurocêntricas provindas do ocidente que se está a fomentar o desenvolvimento de uma determinada tendência de pensamento nos países africanos que também falam a língua portuguesa, que se articula e está em sintonia com a própria história do pensamento africano. No fundo, trata-se de uma convergência epistemológica em termos conceituais e terminológicos entre vários intelectuais africanos dos PALOP, que não se deve considerar como uma simples coincidência. As propostas filosóficas da escola filosófica de Moçambique, da Guiné-Bissau, e os recentes contributos da filosofia



angolana podem ser descritas, numa perspectiva intercultural, como uma resistência intelectual interperiférica que se opõe a qualquer intenção ou interesse teórico-prático da ideologia ocidental nos países africanos.

É claro que reduzir as contribuições filosóficas destas escolas a uma simples resistência intelectual ao eurocentrismo não só seria ofensivo, como decerto não corresponderia à verdade. As suas propostas tendo em vista a subjetivação, a intersubjetivação, a comunicação interperiférica e uma filosofia da reconstrução ilustram uma originalidade reflexiva ousada que pactua, implicitamente, com os ideais longínquos e utópicos do pan-africanismo. Por isso mesmo, pretende-se denominar esta convergência filosófica entre alguns PALOP de “interperiferismo intelectual” ou “pan-africanismo intelectual<sup>[12]</sup>”, respeitando, porém, as diferenças intelectuais.

[12] É importante esclarecer que, de uma forma geral, considera-se que a filosofia africana é caracterizada por um pan-africanismo intelectual. No entanto, se quisermos designar os principais momentos do pan-africanismo intelectual na filosofia africana, consideraríamos, em primeiro lugar, o movimento intelectual que se verificou no apelo ao regresso dos africanos da diáspora à sua terra-mãe e a necessidade do desenvolvimento da consciência e orgulho negro, que culminou no próprio pan-africanismo e na negritude.

Em traços gerais, o interperiferismo intelectual resume-se em quatro pontos fundamentais: o primeiro ponto visa a confirmação da edificação eurocêntrica da objetivação africana, que tende a coisificar os africanos na história ocidental, desde a colonização até à contemporaneidade; o segundo, a validação da passagem da objetivação para os processos de subjetivação: só através da recusa da subalternidade africana na história ocidental (objetivação) é que será possível para os países africanos desenvolverem a sua própria história (subjetivação); o terceiro ponto está relacionado com a procura da sua própria identidade e o desenvolvimento de pensamento próprio, que deverá partir da inspiração dos valores genuínos das culturas africanas (sem cair nos essencialismos da etnofilosofia) e da própria autenticidade da antropolo-

Em segundo lugar, no afrocentrismo, de Asante. As propostas dos processos de subjetivação, intersubjetivação e comunicação interperiférica por autores africanos de expressão portuguesa são também, na nossa leitura, caracterizadas por um pan-africanismo intelectual, ainda que de forma totalmente diferente. Desta forma, para separar esta tendência que se verifica em alguns autores africanos de expressão portuguesa de outros movimentos intelectuais pan-africanistas, passaremos a designá-la por interperiferismo intelectual que não se divorcia, porém, de um pan-africanismo intelectual.

gia africana; por fim, os processos de subjetivação não farão sentido se permanecerem encerrados em cada cultura e em cada país; só através dos processos de intersubjetivação e de comunicação interperiférica é que permitirão a disseminação do conhecimento produzido nos países do hemisfério sul, por forma a confrontar, desenvolver, complementar e consolidar os saberes, da mesma forma que permitirão a criação de mecanismos que permitam o escrutínio rigoroso das propostas, sobretudo as submetidas pelos países centrais, através de agentes intelectuais dispersos em África e nos países do hemisfério sul<sup>[13]</sup>.

Esta leitura das tendências filosóficas de alguns PALOP só fará sentido se nos permitir apurar, de forma mais clara, como a ideia de lusofonia se inscreve no interperiferismo intelectual contemporâneo.

## **A Primeira Rejeição da Lusofonia**

O reconhecimento de que a imagem do africano sempre foi alvo de uma distorção por parte do ocidente

[13] Para se compreender na totalidade algumas das tendências filosóficas dos países africanos de expressão portuguesa, recomenda-se a leitura do livro intitulado “A Relação entre o Pensamento Português e o Pensamento Angolano: que lusofonia?”, da Editora Húmus, 2023.

é uma leitura consensual entre vários pensadores africanos dos PALOP, entre os quais, Severino Elias Nogueira, Muanamosi Matomona, Filomeno Lopes, José Castiano e José Manuel Imbamba, entre outros. É unânime a interpretação entre variadíssimos intelectuais africanos que, perante a história ocidental, o africano sempre foi visto como um selvagem, um primitivo, um atrasado. Por outro lado, as imagens que o ocidente tem fabricado de si próprio relacionam-se com a civilização, racionalidade, dignidade, a cidadania, direitos humanos, entre outros.

O outro-africano, ao longo da história da colonização portuguesa, foi sempre um subalterno do colono, uma figura subordinada a um mero objeto no seu país e reduzida a uma mercadoria nos cinco continentes do mundo. É comum a leitura entre africanos de que a crença dos portugueses de uma missão providencialista na história condenou milhões de africanos à subalternidade, à opressão, à miséria e ao analfabetismo, que se concretizou através dos disfarces do luso-tropicalismo e de uma política exclusiva de assimilados africanos, que levou à a pilhagem de terras, a violação cons-



tante da dignidade negra, a tratamentos físicos desumanos e à escravatura global[14].

Porém, esta imagem eurocêntrica ainda prevalece atualmente no pensamento africano, embora sob outros moldes, em relação a África e às culturas africanas, consideradas atrasadas. Na percepção de Severino Elias Ngoenha, a configuração mundial está desenvolvida e mecanizada de tal forma que “tudo é feito para aprisionar povos e culturas em posições de atrasados, sem que eles possam modificar o *statuos quo* (...)” (2014, p. 19). Esta posição permite-nos constatar o tema em foco, o conceito de lusofonia. Conforme foi referido, atualmente apenas prevalece um conceito lusíada de lusofonia, desenvolvido por pensadores portugueses e brasileiros, que se constituiu através de uma literatura que nunca ou raramente contemplou o outro, desde a formação da crença de um messianismo luso à colonização e às independências

políticas africanas. É importante referir que antes da revolução de 25 de Abril, em Portugal, todos os países colonizados eram considerados territórios portugueses e, mais tarde, províncias ultramarinas. É normal que, de acordo com a conjuntura histórico-política da colonização portuguesa, não houvesse espaço nem liberdade para se pensar na subalternidade ou no outro-africano, sobretudo, no contexto ditatorial do Estado Novo.

Contudo, mesmo com a revolução política que se deu em Portugal, e através dela, as independências africanas, o sonho quinto-imperialista nunca desabou. Pelo contrário: formatou-se e acomodou-se numa nova designação, a lusofonia (que até soa bem como marca internacional), uma nova ideia em que se acreditava que jamais iria causar indignação ao outro-periférico, devido à sua origem simbólica e mitológica. Desta forma, sem jamais contemplar o outro e, sobretudo, a voz do outro-periférico, este conceito lusíada, numa nova era de paz em Portugal, preencheu-se com todas as narrativas quinto-imperialistas e sebastianistas, saturando-se com novas contribuições luso-brasileiras até à contemporaneidade.

[14] A este propósito, confirmar estudo de Gerald Bender intitulado “Angola sob o Domínio Português – Mito e Realidade”, da editora Mayamba, Angola, e também o artigo de Elísio Macamo “A Moral da História: adiar conversa como intervenção epistemológica”, em *REALIS* – Revista de Estudos Anti Utilitaristas e Pós-Coloniais.

Quando Severino Elias Ngoenha se refere à incapacidade para os povos e culturas periféricas africanas de alterarem os cânones da ideologia ocidental (2014, p. 116), a nosso ver, a sua afirmação não pode ser desconsiderada do contexto da lusofonia. Ao outro-periférico nunca lhe foi dado a possibilidade de contribuir criticamente para o paradigma lusíada de lusofonia, sobretudo em pleno século XXI. Ao outro-africano nunca ou raramente lhe foi concedido qualquer reconhecimento ou contemplado qualquer voz neste tema. Pelo contrário, o léxico da ideia lusíada de lusofonia aumentou vertiginosamente desde a revolução de 25 de abril até à presente data, com a introdução de novos termos no dicionário “lusófono”<sup>[15]</sup>. Se prevaleceu uma descolonização política na revolução portuguesa de 25 de abril, certamente nunca existiu uma descolonização do conceito lusíada de lusofonia.

Segundo Ngoenha, se os africanos considerarem que existe apenas a história ocidental e a ideologia ocidental, os africanos serão sempre os eternos subalternos dessa história,

[15] Expressões como “passaporte lusófono”, “união lusófona”, “comunidade lusófona”, “cidadania lusófona”, entre outros.

sobretudo numa época pós-moderna e pós-colonial (2004, p. 53). Propõe, por isso, uma intervenção epistemológica, que visa a passagem da objetivação africana da história para um referencial de subjetivação (2004, p. 189). A subjetivação pressupõe o reconhecimento, em primeiro lugar, que os africanos jamais serão atores principais na história ocidental; em segundo lugar, e mais importante, ao recusar o papel de figurantes na história ocidental, terão de assumir a sua própria dimensão histórica no contexto africano, responsabilizando-se pelo seu destino, situação que ainda não se concretizou desde as independências políticas africanas. O processo de subjetivação é uma renúncia absoluta à objetivação africana na história ocidental, e o reconhecimento do africano enquanto sujeito da sua própria história. Por outras palavras, a renúncia absoluta à objetivação africana na história ocidental consiste numa rejeição categórica da ideia lusíada de lusofonia, isto é, num absoluto não à coisificação negra que ainda perdura na lusofonia.

É importante assinalar que a proposta para esta alteração epistemológica se apoia no conceito de afrocent-





tricidade de Molefi Asante, que, na opinião de muitos autores africanos, constitui-se como o primeiro referencial de subjetivação em África<sup>[16]</sup>. Por sua vez, a afrocentricidade inspira-se no ideário pan-africanista e nas narrativas mitológicas que postulam África como a mãe da civilização ocidental<sup>[17]</sup>. Como já foi referido, a afrocentricidade significa “colocar os ideais africanos no centro de toda e qualquer análise que envolva a cultura e o comportamento africanos” (Asante, 1998, p. 2). Caracteriza-se, por um lado, pela desconstrução dos “mitos eurocentristas”, de que é necessário abandonar, e pela crítica que é necessário levar a cabo ao eurocentrismo de índole científica e positivista, que se recusa a reco-

[16] Sobretudo para os pensadores da “escola filosófica de Moçambique”.

[17] A afrocentricidade “é um modo de pensamento e ação no qual predomina a centralidade dos interesses, valores e perspetivas africanos. Em consideração à teoria, é a colocação do povo africano no centro de qualquer análise de fenómenos africanos (...)” (Asante, 2003, p. 2). Convém referir que a afrocentricidade constitui-se como uma das grandes teorias filosóficas africanas contemporâneas e que Molefi Asante foi considerado, nos EUA, como um dos “100 leading thinkers” da atualidade. Com efeito, é notório o acolhimento desta teoria na “escola moçambicana de filosofia” e também em alguns PALOP, onde se pode constar o seu acolhimento em autores como José Castiano, Ergimimo Mucale e Filomeno Lopes.

nhecer qualquer discurso que se lhe oponha.

O discurso filosófico da escola filosófica de Moçambique, com base numa diretriz afrocentrista, alega a necessidade para África e para os africanos descentralizarem-se da história dos países centrais e da própria ideologia ocidental, para se centram neles próprios, por forma a serem sujeitos da sua própria história e do pensamento sobre si mesmo. É interessante constatar que este discurso tem encontrado correspondência em outros PALOP.

O paradigma desconstrucionista africano em relação aos mitos e pretensões eurocentristas inclui, obviamente, o conceito lusíada de lusofonia. Como já foi referido, a lusofonia estatui-se como um conjunto de narrativas lusíadas que se estendem desde o milagre de Ourique à ideia de quinto-império, perfilando-se, num cenário intercultural, como uma prorrogação deste ideário cristalizado com outra designação. Constituindo-se como um conjunto de narrativas lusíadas, criado e desenvolvido pelo pensamento português, não deixa de ter a sua própria história, com duas versões antagónicas: a perspetiva lusíada e a visão

africana (que se constituem como várias versões da história). A perspectiva africana sobre a sua própria história é consensual, embora com algumas variações, dependendo do país e culturas abordadas: o homem negro, ao longo da história da colonização do seu país, sempre foi objetivado. A escravatura e a colonização sempre trataram o homem africano como um objeto, coisificando-o. O conceito de lusofonia contemporâneo não escapa a esta associação, uma vez que contém a propensão para continuar a objetivar o outro-africano e as culturas africanas. A lusofonia constitui-se, do ponto de vista africano, como um bom conceito para abandonar<sup>[18]</sup>, de acordo com a premissa da subjetivação histórica, porque nela a maioria dos africanos não se revêem, a não ser

[18] Utilizamos aqui uma expressão de Maria Manuel Baptista, na sua comunicação “O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para além do multiculturalismo ‘pós-humanista’”. Comunicação apresentada no III Seminário Internacional *Lusografias*, promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora, Évora, 8-11 de novembro de 2000. A lusofonia compreendida como um bom conceito para abandonar encontra correspondência em diversos autores africanos, entre os quais, por exemplo, Filipe Zau. Cf. ZAU, Filipe, “A Palavra ‘Lusofonia’ e os Conceitos que Utilizamos no nosso Quotidiano”, in *Jornal de Angola*, 13 de julho de 2012.

como os eternos objetos de um sonho de aspiração lusíada.

Isto não significa que África e, concretamente, o pensamento africano renuncie ao diálogo intercultural e a concertação político-diplomática, social e cultural com Portugal. Mas, no caso da lusofonia, de acordo com o representa para com maioria dos seus críticos, prevalece uma indisponibilidade intelectual para o acolher, não só por aquilo que representou no passado, mas por aquilo que ele significa no presente, constituindo-se como uma séria ameaça para a liberdade epistémica e reflexiva que pretendem alcançar no futuro. Assim, através do processo de subjetivação histórica, que é uma forte tendência intelectual em alguns PALOP, é possível constatar a primeira rejeição da lusofonia, uma vez que a visão lusíada de lusofonia contemporânea ainda contempla o outro como um mero objeto, sendo plenamente incompatível, portanto, com o referencial de subjetivação histórica que se está a desenhar entre agentes intelectuais dos PALOP.

Considera-se que os processos de subjetivação estão presentes, por exemplo, não só na escola filosófica de Moçambique, mas também em



Angola, através da proposta de uma filosofia da reconstrução, de Muamamasi Matumona, que tem como objetivo a reconstrução de Angola em todas as suas dimensões, éticas, sociais, culturais, educativas e políticas, apostando, por isso, numa forte componente pragmática (2004, p. 113); esta diretriz é proveniente da sugestão para a necessidade de uma nova cultura com homens e mulheres novos, de José Imbamba e também de Raúl Tati, que visa o desenvolvimento de um trabalho de reconstrução e renovação da sociedade e da cultura angolana, que só será possível através de uma regeneração integral do homem angolano.

Esta linha de pensamento, de teor instrumentalista, pressupõe não só um olhar atento para os defeitos que assolam o país, como também procura determinar em que medida é possível combater estes males, nunca esquecendo, porém, a natureza especulativa da filosofia, que deverá determinar o tipo de Homem e de sociedade os angolanos pretendem ter. Considera-se que esta tendência intelectual se centra na ideia daquilo que os angolanos são capazes de delinear e de fazer, assumindo-se desta forma como atores principais da sua própria história.

### **A Segunda Rejeição da Lusofonia**

A sugestão para uma descentralização da história ocidental, proposta por Ngoenha, José Castiano e Filomeno Lopes, também pressupõe, na nossa análise, uma descentralização da filosofia ocidental. Esta descentralização, contudo, não significa a despromoção da abertura para um diálogo intercultural e filosófico entre países e raças diferentes, como os próprios autores fazem questão em sublinhar. Através de grandes nomes da filosofia, a filosofia ocidental sempre teve a tendência de objetivar África e os africanos, ao longo dos séculos, remetendo-os como criaturas irracionais e selvagens, incapazes, portanto, de produzir pensamento original e crítico. Se permanecerem enclausurados na sua história e no seu pensamento, os africanos jamais terão a liberdade epistémica que tanto anseiam. Assim, a história da filosofia africana comprova o processo de descolonização mental que os pensadores africanos têm vindo a levar a cabo em relação à filosofia ocidental, que se tem vindo a desenvolver desde o ideal pan-africanista até à corrente filosófica hermenêutica contemporânea.

O processo de descolonização mental tem-se vindo a concreti-

zar a partir do momento em que se reconheceu, entre várias escolas do pensamento africano, que o diálogo filosófico unidirecional África-Ocidente – que prevaleceu sobretudo na corrente etnofilosófica africana – constituiu-se como um diálogo de intelectuais africanos que pretendiam apenas o reconhecimento da legitimidade da filosofia e intelectualidade africana, cujas consequências foram nulas, sobretudo para o povo africano. Neste ponto muito importante da história da filosofia africana, ficou demonstrado que o debate filosófico unidirecional sul-norte não trouxe qualquer benefício para os africanos e para a própria filosofia africana, que continuava dependente da aprovação do “centro”. Neste cenário, os conceitos de afrocentricidade, de descolonização mental, de abertura concetual e descentralização do pensamento tornaram-se fundamentais para algumas escolas filosóficas de vários países africanos – entre os quais alguns PALOP, ao ponto de se tornarem premissas que se incorporaram no trabalho filosófico africano, em que se incluí o pensamento moçambicano e angolano. É neste enquadramento, por exemplo, que a

proposta de António Filipe Augusto se insere e se materializa, quando invoca a necessidade de uma radical descolonização mental angolana em relação à lusofonia, uma vez que as consequências da prótese identitária lusófona são visíveis no povo angolano, com efeitos devastadores em todas as dimensões (2015).

Da mesma forma, Jorge Macedo lamenta que “o tão falado neocolonialismo vem-se instalando década após década nas mentes estrangeiradas dos ex-colonizados distraídos e, por isso, adiando a conquista da independência mental perdida” (2014, p. 110). Na mesma frequência, Ergimino Pedro Mucale considera que os “africanos ainda não são efetivamente livres” enquanto “não desmantelarem as ruínas da mentalidade colonial que ainda jaz nas suas mentes” (2013, pp. 21-22).

Neste sentido, considera-se que, no panorama intelectual de alguns PALOP, que se insere profundamente no ideário pan-africanista e de afrocentricidade, haverá a tendência de definir a proposta da lusofonia como uma “ocidentalização” na filosofia africana e no pensamento africano, uma vez que é uma noção, portanto, que representa uma “desa-



fricanização” dos modos de pensar africanos, podendo ser perpetuamente invocada a necessidade de se promover um corte epistémico ou uma descolonização concetual com uma ideia que representa todo um passado amargo colonial e um presente demasiado subversivo. Aliás, o discurso proferido por vários intelectuais africanos apresenta claramente esta tendência, quando rejeitam a possibilidade de uma negociação da lusofonia com base na história, cultura e língua partilhadas, bem como na derivação etimológica da própria palavra<sup>[19]</sup>. Este segundo ponto, o processo de subjetivação filosófica, que está articulado com o primeiro ponto, confirma claramente a segunda rejeição da lusofonia, uma vez que este conceito se constitui como um conceito filosófico lusíada por excelência que jamais contemplou a existência da voz reflexiva africana, nem nunca reconheceu as diferenças epistemológicas do outro-africano, mesmo numa era caracterizada pela informação, multiculturalidade e interculturalidade.

[19] Mais uma vez, recomenda-se a leitura do artigo de Elísio Macamo “A Moral da História: adiar conversa como intervenção epistemológica”, em *REALIS* – Revista de Estudos Anti Utilitaristas e Pós-Coloniais.

### A Terceira Rejeição da Lusofonia

Se a desilusão do debate filosófico sul-norte, que se concretizou no auge da etnofilosofia africana, permitiu a abertura para a proposta da subjetivação em algumas escolas filosóficas dos PALOP, é certo que esta noção filosófica tem vindo a ser aperfeiçoada por forma a serem criadas alternativas em torno da necessidade de se reforçar a construção do conhecimento em África e o debate filosófico entre agentes intelectuais dispersos em África e no hemisfério sul.

Se, por um lado, a proposta filosófica de alguns países africanos de língua oficial portuguesa tem-se voltado para si própria para se libertar dos constrangimentos da centralização do pensamento ocidental, por forma a desenvolver por si própria novas epistemologias e soluções que permitam resolver os seus próprios problemas, por outro lado, só através de um processo de intersubjetivação é que permitirá a disseminação do conhecimento entre agentes intelectuais africanos, por forma a que o pensamento não se enclausure a si próprio, mantendo-se fechado em cada país africano. A ideia é que o pensamento dos países africanos

de expressão oficial portuguesa seja difundido para outros países e por outros pensadores africanos por forma a comparar, desenvolver, complementar e solidificar os saberes, tornando o debate filosófico fértil, universal e não local. Por outras palavras, o trauma ainda sentido do debate filosófico vertical sul-norte abriu caminho para um referencial de intersubjetivação (diálogo sul-sul) nos países africanos de expressão portuguesa, tendência que se pode definir como interperiferismo intelectual.

O interperiferismo intelectual, em primeiro lugar, abraça os processos de subjetivação histórica e filosófica; em segundo lugar, privilegia o trabalho filosófico em equipa pela vertical, ou seja, entre pensadores africanos e de países do hemisfério sul, por forma a disseminar e colocar à prova os vários saberes criados em África; em terceiro lugar, esta partilha de experiências interculturais entre sujeitos do mesmo hemisfério é fundamental para que se crie mecanismos que permitam o escrutínio rigoroso das propostas, sobretudo as submetidas pelos países centrais, através de agentes intelectuais dispersos em África e nos países do hemisfério sul.

A ideia que subjaz neste referencial é a de que, em primeiro lugar, se deve trabalhar e fortalecer cada vez mais os saberes endógenos, promovendo um enriquecimento comum a nível concetual. Em segundo lugar, este referencial de intersubjetivação serve, simultaneamente, como escudo e proteção contra as ameaças e interesses do paradigma neoliberal global.

Esta posição é defendida por José Castiano que diagnostica, à semelhança de Hountondji, que há uma necessidade real de se falar entre africanos, isto é, de envolver mais sujeitos num diálogo intercultural e que, para isso, é fundamental a partilha de experiências entre sujeitos do mesmo hemisfério, para posteriormente dialogar com o outro hemisfério (2010, p. 200). Só assim é que será possível determinar com mais exatidão a honestidade e qualidade das propostas dos países centrais, filtrando e eliminando tudo aquilo que represente uma ameaça para os referenciais de subjetivação e intersubjetividade africana. Esta ideia encontra correspondência em Severino Ngoenha, para quem os pensadores devem procurar uma nova filosofia, filosofando em equipa, ou seja, en-



tre africanos, mas também com os filósofos de outras raças e continentes” (2014, p. 117), sobretudo, os do hemisfério sul.

Para o filósofo guineense Filomeno Lopes, a falta de comunicação interperiférica é um dos grandes problemas dos países denominados “periféricos”. Isto porque, na sua perceção, o diálogo que tem prevalecido em África tem tido quase sempre o ocidente como referência. Tendo em consideração a influência que os países centrais ainda exercem nos países africanos, oferecendo uma visão e pensamento do mundo de sentido único, Lopes reivindica uma era da “terceira-mundialidade” apoiada numa comunicação interperiférica (1997, p. 25). A preocupação excessiva da filosofia africana em pretender comunicar unilateralmente com a filosofia ocidental, negligenciando os seus pares periféricos, em nada tem favorecido a filosofia africana, em termos históricos. Assim, afigura-se imprescindível o desenvolvimento de uma plataforma comum que permita a comunicação entre agentes intelectuais africanos e do hemisfério sul por forma a se desenvolverem novas soluções e novas epistemologias.

Este tipo de tendência intelectual, o interperiferismo intelectual, que se está a desenhar em alguns PALOP, negligencia qualquer proposta ocidental que não esteja enquadrada nos referenciais de afrocentricidade e subjetivação. Esta rejeição, porém, ganhará novos contornos através dos referenciais de intersubjetivação. Assim, é nos referenciais de intersubjetivação e comunicação interperiférica da filosofia africana que se encontra a terceira rejeição do conceito de lusofonia: mesmo que surja um diálogo sul-norte em torno deste tema, a ideia lusíada de lusofonia estará sempre condenada, no mínimo, a um escrutínio crítico subjetivo entre vários agentes intelectuais nos PALOP e não só. Por outras palavras, haverá sempre um número considerável de intelectuais africanos que a irão rejeitar, seja no plano político, histórico, cultural, linguístico e etnológico, uma vez que esta ideia é oposta ao ideário da afrocentricidade e da subjetivação e, sobretudo, ao sonho africano do pan-africanismo. Considera-se que o interperiferismo intelectual é uma tendência do pensamento em alguns países africanos de expressão portuguesa que vai encontrar cada

vez mais correspondência entre intelectuais africanos de expressão oficial portuguesa. Esta afirmação tem em consideração que esta tendência do pensamento africano se constitui como um passo sério, lógico e dialético da filosofia africana em direção à afrocentricidade e ao mito do pan-africanismo e à sua consequente revitalização através da forma de uma união africana.

## **Primeira Proposta para a Filosofia Portuguesa e Filosofia Africana dos PALOP: A Suspensão Ideológica da Lusofonia**

É através deste ponto de vista epistemológico que o termo lusofonia perfila-se como uma prorrogação de um ideário luso-tropicalista e neocolonialista, cristalizado com outra designação, em pleno século XXI, motivo pelo qual muitos intelectuais africanos não o podem acolher. A ideia lusíada de lusofonia constitui-se como inaceitável e inegociável, pelas seguintes razões:

- Em termos históricos, porque haverá sempre novas versões africanas da história, correndo-se o risco de se adiar perpetuamente o diálogo intercultural.
- Em termos culturais, porque nem todos os países e agentes

partilham da mesma língua, sobretudo nas periferias e nos centros rurais.

- Em termos etimológicos, porque a palavra lusofonia não representa as diferenças culturais, sociais e históricas da maioria dos países africanos, nem é sinónimo de um bem comum e transversal a todos os países da CPLP.
- Porque a nomenclatura lusofonia não reflete a identidade angolana e moçambicana, constituindo-se como uma palavra hostil nos respetivos imaginários culturais e sociais.
- Porque se constitui, numa leitura angolana, como uma reprodução da francofonia (ainda que com variações diferentes), um termo que se apresenta como um trauma na filosofia africana.
- Porque é uma ideia oposta ao ideário de afrocentricidade da filosofia africana.
- Porque não se coaduna com a visão e sonho pan-africanista e da união africana.
- Porque é incompatível com os processos de subjetivação histórica e filosófica da filosofia dos países africanos de expressão portuguesa.





- Porque estará sempre sujeita ao escrutínio rigoroso dos referenciais de intersubjetivação africana e de comunicação interperiférica entre os agentes intelectuais africanos de expressão portuguesa.

É neste enquadramento da literatura e pensamento contemporâneo português que a solução para a lusofonia passa por uma desconstrução total e radical do conceito, apoiada numa epistemologia afrocêntrica de descolonização mental e concetual. Se a ideia lusíada de lusofonia não é negociável, de um ponto de vista de muitos pensadores africanos, por razões históricas, culturais, etimológicas, por ser uma cópia da francofonia, por ser oposta aos ideais pan-africanistas e da afrocentricidade, e porque não se coaduna com os processos de subjetivação histórica, filosófica e de intersubjetivação africana, será que é necessário “acabar de vez com a lusofonia”, tal como propõe António Pinto Ribeiro? O autor defende que a “lusofonia é a última marca de um império que já não existe”, constituindo-se como o “último impedimento a um trabalho adulto sobre as múltiplas identida-

des dos países que falam português”, sendo, por isso, necessário uma “diplomacia de direitos e igualdades” e não uma “diplomacia lusófona” (2013).

Por um lado, concorda-se com todas estas afirmações de António Pinto Ribeiro, porque a lusofonia encontra-se estagnada a partir do momento em que Fernando Cristóvão rotulou a lusofonia de “utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulado à volta do quinto império” (2008, p.61), dando origem a um conjunto de variadíssimas interpretações depreciativas em torno do termo. Neste cenário, a mensagem “lusófona” não tem encontrado correspondência em alguns países africanos de expressão portuguesa, tanto num plano intelectual como diplomático, antevendo-se a continuidade de um cenário apático nestas áreas.

Por outro lado, em que medida é possível acabar de vez com a lusofonia? Considera-se que não é possível eliminar definitivamente este termo, pelo menos num contexto português e de Portugal. Etimologicamente, a palavra diz respeito à fala do luso e é apenas neste campo que a palavra deve ser compreendi-

da: a fala do português, de Portugal e nada mais. O autor António Pinto Ribeiro não menciona – a nosso ver de forma errada –, que a palavra lusofonia deve ser preservada no contexto de Portugal e dos portugueses porque representa a língua da comunidade portuguesa, de que se devem orgulhar e que deve ser respeitada.

Da mesma forma, em termos filosóficos e interculturais, a palavra deve apenas restringir-se, igualmente, à fala dos portugueses de Portugal. Este ponto, que representa a identidade e diferença em termos filosóficos e interculturais, poderá ser o início para o estabelecimento de um horizonte fundido de critérios entre o pensamento português e o pensamento angolano. Neste sentido, para que este acordo seja coerente, a lusofonia não poderá ser definida como correspondente “a um campo geográfico-histórico e cultural abrangido por todas as nações, países, povos e comunidades falantes da língua portuguesa ou de um dialeto desta diretamente derivado” (REAL, 2017, p.189), nem poderá ser compreendida como “utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”

(Cristóvão, 2008, p.61), ou ser preservada com qualquer outra definição espiritual, filosófica ou política do termo.

Se a palavra lusofonia apenas for compreendida em relação ao seu significado etimológico, dificilmente poderão ser geradas novas versões da sua história de um ponto de vista africano, nem poderá advir críticas em relação ao seu suposto significado híper-identitário em termos culturais e linguísticos, nem poderá ser mais interpretada como uma derradeira tentativa da filosofia portuguesa em querer impor novamente a ideia de quinto império e a prorrogação do luso-tropicalismo em terras africanas, nem poderá ser mais compreendida como uma reprodução da francofonia ou como uma ideia antagónica aos ideais de afrocentricidade, pan-africanismo, subjetivação e intersubjetivação.

Assim, defende-se que o conceito de lusofonia, contemporaneamente, face a tantas críticas, não corresponde nem à diversidade de culturas, nem a nenhuma forma de unidade partilhada pelos agentes, pelo que se deve apelar à sua “suspensão ideológica”. Por “suspensão ideológica” compreende-se a retirada de qual-



quer premissa que envolva unilateralmente “Portugal e os Portugueses e o Quinto Império”, bem como qualquer outra forma de discurso que possa representar para o outro uma imposição ideológica. Isto é, defende-se uma suspensão ideológica do conceito de lusofonia, não enquanto a “fala” do “lusó”, mas todas as narrativas lusíadas subentendidas como “utopia criadora”, “quinto-império”, “lusó-tropicalismo”, “miscigenação”, “mestiçagem”, “civilização”, “solidariedade e fraternidade”, entre muitas outras, que contribuíram para a paralisação do próprio termo em termos interculturais e que têm gerado um mal-estar geral em alguns países africanos e na filosofia africana. Neste caso, o discurso de um messianismo lusó, tal como é entendido na ideia lusíada de lusofonia, deve ser suspenso, não porque não seja pertinente, mas porque, em primeiro lugar, de um ponto de vista da filosofia portuguesa, o seu pensamento está consumido; em segundo lugar, porque tem originado contestações, desconfianças e ressentimentos no seio de algumas nações, constituindo-se como a principal entrave para a concertação cultural, social e político-diplomá-

tica com alguns países africanos de expressão portuguesa.

Desta forma, a suspensão ideológica compreende-se como um processo que visa eliminar o pensamento refém dos genes quinto-imperialistas e lusó-tropicalistas que estão imbuídos na lusofonia, não somente porque os outros nos dizem ou porque através dela não se consegue construir pontes interculturais, mas porque a ideia lusíada de lusofonia já não é capaz de albergar um novo discurso polissémico, uma vez que tudo já foi dito sobre ela. A suspensão ideológica, por um lado, vai ao encontro das exigências intelectuais africanas, mas, por outro lado, não visa a sua total eliminação, num contexto lusitano, permitindo, desta forma, uma total nivelção comum em termos concetuais.

Considera-se, aliás, que o termo “lusofonia” deveria deixar de existir nos meios de comunicação social, em todas as formas de propaganda e publicidade nacional, no discurso político internacional, da mesma forma que não deveria ser mencionado no seio da CPLP, a não ser apenas e só para denominar a fala dos lusos. Esta tarefa, contudo, será excecionalmente complexa.

## **Segunda Proposta para a Filosofia Portuguesa e Filosofia Africana dos PALOP – A Criação de um Símbolo Intercultural**

Por um lado, a aceitação da suspensão ideológica da lusofonia traz consigo um vazio filosófico, sobretudo para Portugal e para os portugueses. Talvez seja precisamente este vazio filosófico que muitos países africanos têm sentido e suportado em relação à ideia lusíada de lusofonia, ao longo de todos estes anos.

Por outro lado, considera-se que é através deste vazio filosófico – herdado por uma presumível e necessária suspensão ideológica da lusofonia – que posicionará os PALOP e todos os países da CPLP ao mesmo nível concetual. O legado da suspensão ideológica da filosofia remete o pensamento para zonas de desconforto, para o confronto com o vazio de ideias e a ausência de conteúdo em termos filosóficos e interculturais, situação que se constitui, a nosso ver, como o terreno fértil que pode gerar a criação de algo totalmente distinto.

Neste sentido, é provável que a própria CPLP não consiga colmatar este vazio “existencial”, uma vez que as suas operações são de natureza

política e dependem da vontade das nações que a estruturam. Embora se considere que a CPLP possa vir a ter um papel fundamental no futuro em relação à concertação político-diplomática entre os países que a compõem, é importante esclarecer que as suas operações deixarão pouco espaço para o debate filosófico intercultural. Por outras palavras, se este vazio filosófico intercultural der lugar apenas ao pioneirismo e empreendimento político da CPLP, que está à mercê de várias agendas políticas e económicas, o papel da filosofia decairá, assim como o debate académico, crítico e construtivo em torno das nações que falam a língua portuguesa.

Talvez por isso seja necessário criar um termo que seja consensual entre os países, que substitua a lusofonia – um símbolo de natureza multicultural e intercultural – capaz de exprimir a abertura para a redescoberta do outro, das culturas e dos países, sem qualquer dogmatismo e/ou qualquer forma de neocolonialismo. A ideia lusíada de lusofonia, numa era secular, polissémica e multicultural, esgotada em si mesma, já não consegue escapar a um conjunto de críticas inflamadas pós-coloniais.



É necessário redescobrir este conceito, que a nosso ver terá de ter um outro termo, que seja sinónimo de consensos em torno de uma estratégia política, cultural e social comum. Assim, apela-se a uma suspensão ideológica do conceito de “lusofonia”, tal como é entendido pelo pensamento espiritual português, para dar lugar a uma designação intercultural que simbolize as diferentes sensibilidades culturais e epistemológicas, longe das ideias preconcebidas e da desconfiança mútua de outros tempos.

A CPLP também pode promover e apelar para a substituição da ideia lusíada de lusofonia por uma nova designação – um símbolo de natureza multicultural e intercultural que represente as diferentes sensibilidades culturais e epistemológicas – que seja sinónimo de consensos em torno de uma estratégia política, cultural e social comum. Este processo não poderá ser concretizado como uma simples operação de cosmética – por forma a disfarçar a ideia lusíada de lusofonia com outra designação – devendo constituir-se como um compromisso sério e transparente, criado, trabalhado, amadurecido e levado a cabo por to-

dos os representantes dos países da CPLP.

Talvez seja possível, através da criação comum de um novo símbolo multicultural, desenvolver a tão ambicionada ponte intercultural para o outro, sem preconceitos, sem máscaras de ambas as partes e sem qualquer operação de cosmética contida em ideias unilaterais ou em conceitos pseudo-interculturais. Este poderá ser o primeiro passo para um encontro entre iguais que se singularizam pelas suas diferenças. A variedade e a riqueza concetual só poderão advir da contribuição polissémica e plural de agentes que se identifiquem plenamente com um projeto, seja ele qual for, o que pressupõe o reconhecimento genuíno desses mesmos agentes como parte fundadora e fundamental para o desenvolvimento, operacionalização e concretização desse mesmo projeto.

A obsessão dos portugueses com a lusofonia sobrecarregou o próprio conceito de narrativas lusíadas que nunca reconheceram de forma autêntica o outro, bem como a sua voz, que ainda permanece nas trevas. Esta situação, por si, asfixiou o pensamento filosófico português, pelo menos de um ponto de vista

intercultural, que ainda se mantém exageradamente dependente das sombras do pensamento dos antigos mestres. Da mesma forma, como ainda não existe o reconhecimento autêntico do outro na ideia lusíada de lusofonia, quanto mais se insistir nesta ideia (ou ideal) mais se reforçará, na filosofia africana e no pensamento africano, uma duradoura resistência intelectual interperiférica guiada pelos ideais de afrocentricidade, subjetividade, intersubjetividade e de comunicação interperiférica. A lusofonia, constituindo-se como uma ideia sublime inspirada pelos ideais quinto-imperialistas, tem sido firmemente recusada pelos novos atores que se recusam, novamente, a ser uma nota de rodapé na história ocidental.





## Referências Bibliográficas

- ASANTE, Molefi (2003). *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Illinois: African American Images.
- \_\_\_\_\_, (1998). *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press.
- AUGUSTO, António (6 de novembro de 2015). “África Lusófona: Uma Identidade prótese ou Mentres Colonizadas (I)”. In *Jornal O País*.
- BAPTISTA, Manuel Maria (2000). “O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para além do multiculturalismo ‘pós-humanista’”. Comunicação apresentada no III *Seminário Internacional Lusografias*, promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora, Évora, 8-11 de novembro.
- BENDER, Gerald (2013). *Angola Sob o Domínio Português – Mito e Realidade*. 3ª Edição. Luanda: Editora Mayamba.
- CRISTÓVÃO, Fernando (2005). *Dicionário Temático da Lusofonia*. Lisboa: Texto Editores.
- CRISTÓVÃO, Fernando (2008). *Da Lusitanidade à Lusofonia*. Coimbra: Almedina.
- \_\_\_\_\_, (2012). *Ensaios Lusófonos*. Direção e Coordenação de Fernando Cristóvão, Coimbra: Edições Almedina.
- COUTO, Filipe Abraão (2023). *A Relação entre o Pensamento Português e o Pensamento Angolano: Que Lusofonia? Ribeirão: Editora Húmus*.
- EPIFÂNIO, Renato (2010). *A Via Lusófona I – Um Novo Horizonte para Portugal*. Sintra: Editora Zéfiro.
- \_\_\_\_\_, (2015). *A Via Lusófona II – Um Novo Horizonte para Portugal*. Sintra: Editora Zéfiro.

- \_\_\_\_\_, (2017). *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*. Sintra: Editora Zéfiro.
- CASTIANO, José (2010). *Referenciais da Filosofia Africana. Em Busca da Intersubjetivação*. Maputo: Editora Ndijira.
- CRISTÓVÃO, Fernando (2008). *Da Lusitanidade à Lusofonia*. Coimbra: Almedina.
- IMBAMBA, José Manuel (2003). *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos. Um Projeto Filosófico para Angola do III Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*. Luanda: Edições Paulinas/Universidade Católica Portuguesa.
- LOPES, Filomeno (1997). *Terzomondialità. Riflessioni Sulla Comunicazione Interperiferica*. Turim: Ed. Harmattan.
- LOURENÇO, Eduardo (2004). *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Edições Gradiva.
- MACAMO, Elísio (2012). “A Moral da História: adiar conversa como intervenção epistemológica”. In *REALIS – Revista de Estudos Anti Utilitaristas e Pós-Coloniais*. Vol. 2, nº.1, 8-15.
- MACEDO, Jorge (2014). *A Dimensão Africana da Cultura Angolana*. Luanda: Mercado de Letras Editores.
- MENDANHA, Victor (1996). *Conversas com Agostinho da Silva*. Lisboa: Editora Pergaminho.
- MATUMONA, Muanamosi (2004). *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*. Uíge, Edições Sedipu.
- MUCALE, Pedro Ergimino (2013). *Afrocentricidade – Complexidade e Liberdade*. Moçambique: Editora Paulinas.





- NGOENHA, Severino (2014). *Das Independências às Liberdades – Filosofia Africana*. Moçambique: Editora Paulinas.
- PASCOAES, Teixeira (1998). *Arte de Ser Português*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- RIBEIRO, António Pinto (18 de janeiro, 2013). “Para acabar de vez com a lusofonia”. in *Jornal Público*.
- REAL, Miguel (2012). *A Vocação Histórica de Portugal*. Prefácio de José Eduardo Franco. Lisboa: Esfera da Caos Editores.
- \_\_\_\_\_, (2017). *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*. Lisboa: Grupo Planeta.
- WIREDU, Kwasi (1996). *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Indiana University Press: Bloomington.
- ZAU, Filipe (13 de julho, 2012). “A Palavra ‘Lusofonia’ e os Conceitos que Utilizamos no nosso Quotidiano”. In *Jornal de Angola*.