

Revista

janeiro 2024



Nº3

PHILOSOPHY

Revista de Filosofia e Cultura

LUSOFONIAS E PÓS-LUSOFONIAS PARA O SÉCULO XXI



Universidade Nacional de Timor Lorosa'e
Centro de Estudos de Cultura e Artes



PHILOROSÆ

Ficha Técnica

Título

Revista Philorosae

Reitor da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Magnífico Reitor Professor Doutor João Soares Martins

Diretor do Centro de Estudos de Cultura e Arte (CECA)

Vicente Paulino

Editor

Filipe Abraão Martins do Couto

filipeabraao27@hotmail.com | revista@philorosae.com

Conselho Editorial

Vicente Paulino

Célia Oliveira

Maria do Céu Baptista

Conselho Científico da Revista *Philorosae*

António dos Santos Pereira – Universidade da Beira Interior, Portugal

Artur Pina – ISCED Uíge, Angola

Artur Manso – IE UMINHO, Portugal

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra – Portugal

Carlos António Saraiva Morais – Universidade Católica Braga

Domingos Alves – Instituto Superior de Filosofia e Teologia Dom Bosco, Timor-Leste

Gonçal Mayos Solsona – Universidade Barcelona, Espanha

João Maria André – Universidade de Coimbra – Portugal

José Cornélio Guterres – INCT – Timor-Leste

José Eduardo Franco – Universidade Aberta/Universidade de Lisboa, Portugal

Luíis Bernardo – Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Mauro Cardoso Simões – Unicamp – Brasil

Manuel Gama – UMINHO, Portugal

Mário Matos – UMINHO, Portugal

Paulo Borges – Universidade de Lisboa – Portugal

Romana Valente Pinho – UFU, Brasil

Renato Epifânio – Presidente MIL

Pedro Páscoa Martins – UMINHO, Portugal

Design e Paginação

Sérgio Oliveira

Imagem da Capa

Image by Sujo26 from Pixabay

Número 3

ISSN 2789-1658 (Print) | E-ISSN 3005-7760 (Online)

Periodicidade Anual

Contactos Editor

revista@philorosae.com | lorosaefilosofico@gmail.com

Portugal: +351 915050268 Timor-Leste +6707704909

Site da Revista Philorosae

https://philorosae.com

Morada

Centro de Estudos de Cultura e Artes

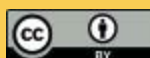
Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Avenida Cidade de Lisboa, D.li | Timor-Leste

revista@philorosae.com | lorosaefilosofico@gmail.com



PHILOSOPHY



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional



É com muito prazer que se anuncia o terceiro número da Revista *PHILOROSAE*, do Centro de Estudos de Cultura e Artes da Universidade Nacional de Timor Lorosae. Esta revista foi criada com o objetivo de promover as sinergias entre a filosofia ocidental e a oriental, promover a epistemologia de saberes, fomentar as pontes de compreensão filosófica e intercultural entre as pessoas, os países e os hemisférios.

Para o ano de 2023, a Revista *Philorosae* teve como tema *Lusofonias e Pós-Lusofonias para o Século XXI*, tendo acolhido sete (7) artigos que espelham a natureza polissêmica, polifônica e multilateral da(s) lusofonia(s).

O primeiro texto, da filósofa Maria Celeste Natário, intitulado *Eduardo Lourenço: Um Modo de Habitar na Filosofia e Poesia*, comemora os cem anos decorridos sobre o nascimento do filósofo Eduardo Lourenço. Tendo passado três anos após o seu desaparecimento, a autora torna público a enorme influência do ensaísta na cultura, na filosofia e na crítica literária – acrescentaríamos, não só portuguesa – cuja importância deve ser investigada. A relação da filosofia com a poesia vai, assim, marcar o pensamento filosófico de Eduardo Lourenço, cuja singularidade estatuirá a heterodoxia como atitude, como caminho e como modo de pensar e de interpretar a existência.

Foi graças a esta heterodoxia e heteronímia, e que Maria Celeste Natário nos apresenta, que foi possível ao ensaísta antever, como mais ninguém conseguiu descortinar, que no contexto dos países que falam a língua portuguesa é possível afirmar que existem várias interpretações sobre a lusofonia. Quando se fala de lusofonia, fala-se em lusofonias, situação que acentua as diferenças em torno deste conceito, podendo-se, desta forma, diagnosticar, como resultado das suas intermináveis discussões, o seu caráter polissémico e multilateral.

Juntamente com a autora natural de Amarante, a Revista *Philorosae* presta, desta forma, homenagem a um dos pensadores mais influentes, singulares, versáteis e fundamentais da cultura portuguesa, Eduardo Lourenço, cujo legado ainda contribui para uma séria e profunda compreensão da cultura

portuguesa e dos portugueses e, sobretudo, para a intensidade das relações interculturais que Portugal e os portugueses têm estabelecido com o outro-periférico ao longo dos séculos. A lusofonia, enquanto conceito pós-colonial, não escapou à sua reflexão, sobretudo numa das suas obras mais importantes para as comunidades dos países que falam a língua portuguesa, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, cuja dimensão cultural, ética e espiritual ainda não encontrou correspondência nos prémios que merece receber. Trata-se, num contexto dos países que falam a língua portuguesa, de uma das mais significativas obras interculturais por excelência. Esta obra é tão importante para a interculturalidade dos países da CPLP como *Os Lusíadas* são fundamentais para a cultura Portuguesa.

Nesta obra, fica patente como a lusofonia se inscreve na contemporaneidade como um termo que não é sinónimo de consensos, porque a sua interpretação varia conforme os diversos imaginários culturais e sociais, e é neste sentido que, numa perspetiva holística, este conceito ou ideia efetiva-se como uma designação disforme e, por isso, controversa. Portanto, a influência que Eduardo Lourenço exerce naturalmente em torno do conceito de lusofonia é de tal magnitude que ninguém pode tratar deste tema sem passar pelo crivo da sua análise. Os autores desta revista, como se poderá constatar, não são exceção.

Nota-se, de facto, que a lusofonia está na moda. Em Portugal, é cada vez mais frequente falar-se da lusofonia. A palavra aparece repetidamente disseminada nas rádios, nos jornais, em anúncios de televisão, em conteúdos *on-line*, em roteiros de viagens, no *marketing* e na publicidade, na religião e na política. A lusofonia não deixa de ser uma designação com a qual muitos portugueses se identificam, mesmo que a interpretem à sua maneira. É uma denominação que, de uma forma ou de outra, vai conquistando a seu ritmo o *mainstream* português.

É neste enquadramento que se situa o segundo artigo, de Renato Epifânio, denominado *A Partir de Agostinho da Silva: Pensar A Lusofonia no Século XXI*, que nos remete para uma questão que se tem constituído como uma preocupação política e cultural desde a Revolução dos Cravos em terras

lusitanas, que é, precisamente, o processo de integração de Portugal na Europa e o seu conseqüente distanciamento em relação aos países outrora colonizados. Segundo o autor, é necessário apostar de novo na convergência lusófona, ou seja, no reforço dos laços com os restantes países e regiões do espaço da lusofonia. Para tal, os estudos filosóficos e as universidades portuguesas têm uma acrescida responsabilidade a este respeito, nomeadamente, na reflexão crítica que devem exercer e promover para ser possível realizar esta renovação estratégica. Recorrendo ao pensamento de Agostinho da Silva e sem voltar costas à Europa, é um imperativo vital apostar de novo na união de todos os países que constituem a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Na convicção de que ainda somos reféns de um olhar enviesado por uma série de complexos históricos em torno dos paradigmas colonialistas e pós-colonialistas, Renato Epifânio aponta para a necessidade de se abraçar definitivamente o pluralismo e a polifonia presentes no conceito de lusofonia e que, na sua opinião, se constitui como um conceito que naturalmente abarca e abraça as especificidades linguísticas e culturais de cada um dos povos desta comunidade.

É importante salientar, contudo, que em alguns países que fazem parte da CPLP, prevalece, para muitas pessoas, algumas delas ligadas às ciências, à cultura, às artes e à filosofia, uma desconfiança em relação à lusofonia, tendo em consideração a sua natureza potencialmente neocolonialista. É sabido que o conceito de lusofonia nem sempre tem originado reações favoráveis, identificando-se, em torno da sua leitura, um clima de suspeição e mesmo de rejeição concetual.

No terceiro artigo, *O Percurso Difícil das Lusofonias*, de Vítor de Sousa, é-nos apresentado, tal como o título sugere, o trajeto complexo do conceito de lusofonia, remetendo para as suas especificidades através de diferentes perspetivas de autores contemporâneos como Inocência Mata, Moisés de Lemos Martins, Eduardo Lourenço, Miguel Real, Mia Couto, Venâncio, entre outros, formando-se, através de uma análise lúcida e ricamente detalhada, a ideia, clara e simples, do que aquilo que sustenta a lusofonia não é pacífico e que, por isso, está longe de ser um termo consensual. Para que a lusofonia

descole de uma utopia e possa desenvolver-se, é necessário, segundo o autor, desconstruir os equívocos decorrentes de uma história da relação entre um eu colonial e um outro colonizador, situação que depende inteiramente da aceitação do outro. Neste cenário, só ultrapassando os equívocos em que a lusofonia se circunscreve, será possível dar passos consistentes na construção de uma lusofonia que privilegie a interculturalidade.

O autor apela, por isso, que se opere uma descolonização das mentes dos seus protagonistas e que se re-imagine *uma* lusofonia que ultrapasse esses equívocos e ressentimentos, por forma a que não se caia num imaginário ideológico estéril e insustentável entre os povos que fazem parte da CPLP.

O quarto texto, intitulado *Em Português nos (des)Entendemos: a (des)Necessidade de um Cânone Literário Para a Afirmação da Lusofonia*, constitui uma análise de Paulo Carvalho Ferreira ao capítulo de Annabela Rita que questiona se “Haverá um Cânone Lusófono?” (ou cânones lusófonos).

Neste trabalho, é problematizado o conceito de cânone literário de um ponto de vista lusófono, interrogando as suas delimitações políticas, geográficas e culturais, partindo da exposição da história da literatura lusófona e terminando nas inevitáveis relações de poder e nos vários intervenientes. Se o conceito de lusofonia é híbrido e dúbio, como revelado por Vítor de Sousa no texto anterior, a discussão em torno de um estabelecimento de um cânone lusófono vai encontrar, inevitavelmente, as mesmas complexidades, tramas e desafios. Isto não significa que não se deva tentar. Todavia, Paulo Ferreira vai ao encontro das mesmas conclusões do texto original de Annabela Rita, indicando que também é obrigado a questionar a própria validade do conceito de cânone, dada a sua natureza subjetiva, e que a discussão de um eventual cânone lusófono, independentemente da sua geografia, degenera em atritos entre os intervenientes na discussão, pondo em evidência desequilíbrios nas relações de poder entre os seus intervenientes e gerando discussões infrutíferas que em nada contribuem para a coesão e unidade da diversidade da lusofonia.

O quinto artigo, *África Lusófona: Uma Identidade Prótese Ou Mentis Colonizadas?*, é um trabalho proveniente de **África**, de um dos autores angolanos mais originais, ousados e dinâmicos em relação ao conceito de

lusofonia, António Filipe Augusto, mas menos reconhecidos. A relação que tem estabelecido ao longo dos anos entre lusofonia, francofonia e luso-tropicalismo constitui-se, seguramente, como uma âncora de onde partem todas as suas argumentações, que se apoiam em comparações interculturais e sociolinguísticas dos países vizinhos de Angola, como, por exemplo, a República Democrática do Congo.

O autor considera que o que é usualmente referido como a *África Lusófona* é produto de uma identidade prótese e/ou de mentes colonizadas. Para sustentar esta afirmação, o autor faz uma análise aos fenómenos da exclusão sociopolítica e económica dos povos autóctones africanos que, afinal, se estatuem como o resultado de ideologias, práticas e políticas linguísticas pós-coloniais, como a lusofonia. O autor defende, acerrimamente, que a “África Lusófona” se constitui como uma (re)produção da ideologia, política e prática linguística colonial, apoiada, em primeiro lugar, na imitação da ideologia *France Afrique* (francofonia) de Charles de Gaulle e, em segundo lugar, numa reprodução do luso-tropicalismo.

António Filipe Augusto é apologista de que os herdeiros do poder que foram conduzidos pelos seus mestres colonizadores têm preconizado a *lusofonização* dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), que se trata de um processo político que visa continuar a hegemonizar a língua herdada da colonização, os seus falantes, e vernacularizar as línguas da identidade etnolinguística antropológicamente herdadas, e conseqüentemente, os seus falantes, promovendo, assim, a ideologia eurocêntrica. O académico africano chama a nossa atenção para este problema dos herdeiros do poder, uma situação que tem conduzido a fossos insuperáveis no tecido social dos PALOP, onde o próprio africano, sobretudo aquele que não sabe falar português, continua a ser um estranho na sua própria terra.

O sexto artigo, de Filipe Abraão Martins do Couto, intitulado *Lusofonia: Um Conceito em Vias de Extinção na Filosofia Portuguesa e na Filosofia Africana*, defende 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, o autor analisa o estado da arte em que se encontra a ideia de lusofonia, de acordo com a literatura produzida na filosofia portuguesa contemporânea, onde se sublinha o *esgotamento* do conceito de lusofonia; de facto, a falta de originalidade em torno da ideia lusíada de lusofonia desenvolvida na filosofia portuguesa parece ter encontrado um beco sem saída, sem rumo, sem imaginação, tendo de recorrer sistematicamente aos mestres do passado para encontrar uma voz.

Numa segunda fase, reflete sobre a sua falência intercultural face às contribuições e tendências epistemológicas que estão a ser desenhadas por intelectuais dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), como, por exemplo, as propostas de António Filipe Augusto, em Angola, e José Castiano e Severino Ngoenha, em Moçambique, entre outros.

Tendo em consideração estas duas fases, na terceira fase, apela 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 dos países que fazem parte da CPLP. O autor propõe uma solução intercultural para ir ao encontro dos anseios dos países, das populações e das pessoas e que considera capaz de ultrapassar os constrangimentos e ressentimentos que têm estrangulado o desenvolvimento de um ambiente que favoreça o encontro com o outro e uma comunicação entre iguais.

Por fim, um dos maiores pensadores portugueses da atualidade, Paulo Borges, presenteia-nos com o artigo intitulado *Sintra: Onde a Terra Acaba o Infinito Começa – Para Uma Mitosofia Lusófona*. Com este trabalho, Paulo Borges pretende contribuir para uma renovada compreensão e experiência do espírito do lugar da região de Sintra a partir da sua vivência, sugerindo exercícios práticos de revitalização mitosófica da cultura lusófona. O autor considera que a Serra de Sintra, na Peninha e no Cabo da Roca, é um poderoso indutor do despertar jubiloso do ser-consciência.

Trata-se de uma forma de estar peculiar, que está para além das narrativas lusófonas, das lusofonias e pós-lusofonias presentes nesta revista e mesmo de todos os símbolos interculturais que possam representar as diferentes

sensibilidades e paisagens epistemológicas dos povos dos séculos XX e XXI. Pretende ser uma outra forma de fazer a lusofonia, que se instala num espaço que, embora conhecido por alguns, é desconhecido pela maioria, uma vez que reporta a um tempo intemporal, a um *Tempo do Sonho*, de acordo com os aborígenes australianos, isto é, de um passado que é um futuro se o espírito alojado nos locais for cultivado através de ritos, de cânticos, de caminhadas, da dança, do sonho e da meditação. É por esta última via que surge o convite de Paulo Borges para se ir ao encontro do *sonhar desse lugar natural*, que possui, assim, uma potência própria que o singulariza e vincula à memória da sua origem, podendo, desta forma, a consciência tornar-se uma experiência cósmica que transcende todos os *ismos*, as contingências e particularidades, o oriente e o ocidente, a origem e o fim. A memória dos lugares e do sonho escapa a todas as designações concetuais e linguísticas, não deixando, porém, de ser um excelente instrumento para uma possível experiência significativa da consciência e do encontro privilegiado com o outro. Sem sombra de dúvidas, é esta a direção apontada por Borges que se pretende alinhar para todas as lusofonias e Pós-Lusofonias do século XXI e é este o encontro, de um *Tempo do Sonho* sonhado por todos, que é importante cultivar por todos os países que fazem parte da CPLP.

A equipa editorial da Revista *Philorosae* agradece a todos os autores desta revista, a todos os envolvidos, a todos os simpatizantes, por manterem a revista viva, universal, dinâmica, ousada e com ideias e projetos originais.

Filipe Abraão Martins do Couto

filipeabraao27@hotmail.com

revista@philorosae.com

Célia Maria da Silva Oliveira

celiaoliveira4@hotmail.com

15	Eduardo Lourenço: Um Modo de <i>Habitar</i> na Filosofia e Poesia	<i>Maria Celeste Natário</i> Universidade do Porto Portugal
21	A Partir de Agostinho da Silva: Pensar a Lusofonia no século XXI	<i>Renato Epifânio</i> Universidade do Porto Portugal
47	O Percurso Dificil das Lusofonias	<i>Vítor de Sousa</i> Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro Portugal
67	Em Português nos (Des)Entendemos: A (Des)Necessidade de um Cânone Literário para a Afirmação da Lusofonia	<i>Paulo Carvalho Ferreira</i> Universidade do Minho Portugal
79	África Lusófona: Uma Identidade Prótese ou Mentes Colonizadas?	<i>António Filipe Augusto</i> Instituto Superior de Ciências da Educação de (ISCED/Luanda) Angola
107	Lusofonia: Um Conceito em Vias de Extinção na Filosofia Portuguesa e na Filosofia Africana	<i>Filipe Abraão Martins do Couto</i> Instituto de Ciências e Tecnologia de Timor-Leste Timor-Leste
141	Sintra: Onde a Terra Acaba o Infinito Começa – Para Uma Mitosofia Lusófona	<i>Paulo Borges</i> Universidade de Lisboa Portugal



Eduardo Lourenço: Um Modo de *Habitar* na Filosofia e Poesia

Maria Celeste Natário^[1]

Cem anos decorridos sobre o nascimento de Eduardo Lourenço e três anos depois do seu desaparecimento, parece-nos uma boa ocasião para, ainda que de modo breve, trazer aqui algumas reflexões para debate. A sua influência na cultura, na filosofia e na crítica literária atinge uma importância que deve ser investigada.

Nascido a 23 de maio de 1923, em S. Pedro de Rio Seco, na Guarda, Eduardo Lourenço percorreu uma longa viagem. A sua obra, abrindo-se em inúmeros campos (filosófico, literário, artístico, histórico, político...), vai-se construindo à luz dos encontros que foi tendo e onde o seu pensamento crítico é marca permanente da sua produção literária. O ensaio foi, com algumas semelhanças com António Sérgio, mas sobretudo com Montaigne, não só um modo de expressão, mas a sua particular forma de diálogo consigo próprio e com o mundo.

As suas primeiras obras publicadas, *Heterodoxia* I e II, são, desde logo, um exemplo desse pensamento crítico que, no seu caso, evidencia o “espírito da heterodoxia”, “uma palavra ao mesmo tempo enraizada e livre, uma natural e adulta maneira de habitar a nossa própria casa” (2021, p. 206). Desta “casa” Eduardo Lourenço nunca se afastou, evidenciando o que vem a ser o próprio desenvolvimento do seu pensamento e obra.

É o seu claro espírito heterodoxo (apresentando em 1949), lugar de recusa das ortodoxias, que está na base do seu “humilde propósito de não aceitar um só caminho pelo simples facto de ele se apresentar a si próprio como único caminho, nem de os recusar a todos só pelo motivo de não sabermos em absoluto qual deles é, na realidade, o melhor de todos os caminhos” (*ibid.*, p. 31). Que este caminho não era fácil, sabia-o, por diversas vezes o afirmou, com base nas experiências vividas e nas dificuldades sentidas.

[1] Professora do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Coordenadora do Grupo de Investigação *Roots and Horizons of Philosophy and Culture in Portugal / Instituto de Filosofia* / Faculdade de Letras da Universidade do Porto / RG-PHIL-Norte-Porto-502-1948.

As suas maiores dificuldades iniciais decorreram do convívio com as duas tendências, ou visões, consideradas como “ideologias” na época: o catolicismo e o marxismo. Com a primeira, teve Eduardo Lourenço uma relação natural, inserida no contexto de uma educação recebida desde a infância, mas que vai ser depois ser alvo do seu perscrutar analítico e crítico, sobretudo em Coimbra, onde vai decorrer a sua formação académica e na sequência dos desenvolvimentos da relação e situação política e social portuguesa.

Como sabemos, o Estado Novo, ao ligar-se à Igreja Católica, vai desvirtuar os princípios de uma religião, que deixa de “estar ao serviço” de Deus e do espírito para passar a ficar ao serviço de uma posição política, que não dialogava com uma conceção ética e social-cristã em acordo com um ideal de progresso e evolução humanistas.

Se o grande pólo da cultura portuguesa da época tinha Coimbra como centro – obviamente, e sobretudo, por causa da Universidade –, o mesmo se justifica também por toda uma efervescência de movimentos culturais, onde grupos de intelectuais emergiam, sobretudo em mo-

vimentos de contestação e enfrentamento social, político e cultural de grande expressão.

Boa parte desta geração é influenciada por correntes marxistas, que, como sabemos, tiveram uma importância decisiva, não só na formação intelectual um pouco por todo o país, como sucede um pouco por toda a Europa.

Atento observador e interveniente cauteloso, Eduardo Lourenço encontrava-se muito próximo dessa movimentação de intelectuais, escritores e artistas, com especial importância para o grupo da *Presença*, e designadamente de Miguel Torga, Adolfo Casais Monteiro e Joaquim Namorado. Eduardo Lourenço percorre um caminho paralelo, que reputamos de maior reflexão e autoconsciência, acabando por apontar para o que poderíamos designar como uma via alternativa.

É assim num ambiente de grande convulsão e crítica, com o aparecimento de novas propostas políticas, sociais e filosóficas, que Eduardo Lourenço inicia o seu percurso: o percurso de um pensador heterodoxo. É claramente um pensador que vai emergir no contexto da história da filosofia em Portugal com uma



proposta diferente, seguindo uma matriz filosófica “coimbrã” – não tivesse tido como grande mestre Joaquim de Carvalho –, construída em diálogo com as grandes correntes filosóficas de então, sobretudo a Fenomenologia e o Existencialismo. Tudo isto se adequava ao ensaísmo radicado em Montaigne, ao contributo do existencialismo na sua apologia do valor da singularidade e autenticidade do indivíduo, distante de doutrinas redutoras do humano, bem como à fenomenologia de base husserliana. É por este caminho que a obra de Eduardo Lourenço jamais considerará a existência como redutível a interpretações de sistemas filosóficos, ideológicos ou religiosos, enquanto a filosofia se lhe apresenta como uma indagação racional, e por isso como apreensão do presente e do real efectivo, o que, como sabemos, criticará na sua análise da filosofia hegeliana.

No contexto filosófico português, a influência de António Sérgio não se distancia muito do que acabámos de referir, sobretudo por via do seu idealismo e racionalismo, do qual se veio a afastar. Mas há um outro idealismo, de muito maior abertura e diálogo, que vai chamar a atenção

do jovem Eduardo Lourenço: o de Antero de Quental. E não é apenas o autor das *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* e das repercussões que esta obra vai ter na análise do pensamento e cultura portuguesa finissecular, é o poeta, sobretudo o poeta-filósofo, uma espécie de avesso de Eduardo Lourenço, mesmo que este, em nenhum momento, se considerasse poeta.

A relação da filosofia com a poesia vai assim marcar o pensamento filosófico do autor de *Heterodoxia*, ao mesmo tempo que marca o autor de *Tempo e Poesia*. A heterodoxia do filósofo pode ser interpretada como a razão próxima desta marca indelével do autor de *Tempo e Poesia*, isto é, do autor que escolhe os poetas como companheiros. Entre todos, Fernando Pessoa, o poeta construtor de heterónimos, teve lugar de destaque. E entre a heterodoxia como atitude, como caminho, sobretudo como modo de pensar, de interpretar a existência, e a heteronímia como meio de expressão de uma diversidade contida numa unidade, reside uma das possíveis interpretações do percurso filosófico de Eduardo Lourenço.

A Filosofia, por si só, não fora suficiente ao autor de *Heterodoxias*. E mesmo que a poesia não tenha “a pré-evidência do sol”, “a sua luz é a única que permite distinguir o que dura do que morre, o que é digno do homem e o que não é” (2016, p. 255) – e isso já era bastante.

À posição inicial face à Heterodoxia, base do pensamento de Eduardo Lourenço – “recusar a verdade dos outros ou o espírito com que eles a vivem” (2021, p. 198) –, rapidamente acrescentou a “humildade do espírito, o respeito simples em face da divindade inesgotável do verdadeiro” (*ibid.*, p. 35), nunca entendendo, porém, que isso significaria que ele fosse encontrar a verdade, mesmo que dela nunca tivesse desistido.

Acompanhando Heidegger, Eduardo Lourenço descobriu um grande mestre, o Tempo. Com ele, empreende um grande diálogo da existência, pois é nele que somos, e “se o homem deve algum dia chegar à vizinhança do Ser, tem que aprender antes a existir no que não tem nome” (2016, p. 73). Talvez Eduardo Lourenço tenha aprendido isso.





Referências

LOURENÇO, EDUARDO (2021). *Obras Completas I: Heterodoxias. 3ª edição*. Coord., introd. e notas de João Tiago Pedroso de Lima; coord. científica Carlos Mendes de Sousa; apresent. Emílio Rui Vilar. Fundação Calouste Gulbenkian. FCG: Lisboa.

_____. (2016). *Obras Completas III: Tempo e Poesia*. Coord. e introd. de Carlos Mendes de Sousa. Fundação Calouste Gulbenkian. FCG: Lisboa.



A Partir de Agostinho da Silva: Pensar a Lusofonia no século XXI

Renato Epifânio^[1]

r.epifânio@sapo.pt

Resumo: Depois de, no rescaldo da descolonização, ter apostado tudo na integração europeia, voltando as costas ao espaço lusófono, importa agora que, Portugal, sem voltar as costas à Europa, aposte de novo na convergência lusófona, ou seja, no reforço dos laços com os restantes países e regiões do espaço da lusofonia. Os estudos filosóficos a realizar em Portugal devem ter em conta essa viragem estratégica, promovendo-a na sua área. A Universidade Portuguesa tem, a esse respeito, uma acrescida responsabilidade. Ela deve liderar, no plano reflexivo, essa viragem estratégica. Se não o fizer, a universidade portuguesa condenar-se-á à irrelevância. Não há aqui meio termo – ou ela assume a responsabilidade de liderar, no plano reflexivo, essa viragem estratégica em prol da convergência lusófona ou ela falha, por inteiro, a sua missão. Por isso lembramos aqui o pensamento de Agostinho da Silva.

Palavras-Chave: Portugal; Lusofonia; Europa; Agostinho da Silva.

From Agostinho da Silva: Thinking of Lusophony in the 21st Century

Abstract: Once, in the aftermath of decolonization, have bet everything on European integration, turning his back to the Lusophone space, must now, Portugal, without turning our back on Europe, bet again on Lusophone convergence, ie the strengthening of ties with other countries and regions of the Lusophone space. In our view, the philosophical studies to take place in Portugal should take account of this strategic change, promoting it in your area. A Portuguese University has, in this respect, an increased responsibility. It should lead, in the plane reflective, this strategic change. If you do not, the Portuguese University will condemn ourselves to irrelevance. There is no middle ground here – or she assumes the responsibility to lead, on a reflexive, this strategic shift towards convergence Lusophone or her fault, entirely, to its mission. So here we remember the thought of Agostinho da Silva.

Keywords: Portugal; Lusophony; Europe; Agostinho da Silva.

[1] Professor Universitário; Membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, da Direção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, da Sociedade da Língua Portuguesa e da Associação SILVA; Investigador na área da “Filosofia em Portugal”. Dirige a NOVA ÁGUIA: Revista de Cultura para o Século XXI e a Coleção de livros com o mesmo nome (Zéfiro). Preside ao MIL: Movimento Internacional Lusófono desde a sua formalização jurídica (2010). É, desde 2021, Membro do Conselho Supremo da SHIP: Sociedade Histórica da Independência de Portugal e, desde 2022, Membro da Academia Internacional da Cultura Portuguesa e Presidente da Direcção da PASC: Plataforma de Associações da Sociedade Civil – Casa da Cidadania. orcid.org/0000-0002-8007-1997.

I – Agostinho da Silva: breve roteiro biobibliográfico.

Nascido no Porto, a 13 de fevereiro de 1906, vai logo, no ano seguinte, viver para Barca de Alva (Trás-os-Montes), onde passa toda a infância^[2]. Ao Porto regressa para realizar o Liceu, findo o qual ingressa, em 1924, na Faculdade de Letras^[3] – primeiro em Filologia Românica, depois, por desentendimentos com Hernâni Cidade, em Filologia Clássica^[4]. Durante a Licenciatura, colabora com a Acção Académica, publicação monárquica portuense, e com A Águia, célebre revista da “Renascença Portuguesa”, onde, entre outros, se salientaram Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra.

[2] E aonde ficará para sempre ligado – nas palavras do próprio SILVA: “Fiz o curso no Porto, andei por toda a parte quanto é mundo, mas a minha terra continua a ser Barca de Alva” (SILVA, 1994, p. 16).

[3] Na primeira Faculdade de Letras do Porto, que existiu durante os anos de 1919 e 1931.

[4] Nas palavras do próprio SILVA, contudo, a real Licenciatura que ele obteve na Faculdade de Letras do Porto foi uma Licenciatura em “Liberdade” – e, posteriormente, um Doutoramento em “Raiva” (SILVA, 1989, p. 52) –, dado que, ainda nas suas palavras, essa Faculdade era, sobretudo, “uma escola de liberdade” (Ibid., p. 147), reflexo da “largueza de espírito de Leonardo Coimbra” (Ibid., p. 174) – por isso mesmo, porém, “o governo não gostava dela e fechou-a” (Ibid., p. 31).

Logo após a Licenciatura, concluída em 1928 com a nota de 20 valores, obtém o Doutoramento, igualmente com o “maior Louvor”, com uma dissertação intitulada *Sentido Histórico das Civilizações Clássicas* – sobre esta temática, publica ainda, nos anos imediatamente seguintes, as obras *Breve Ensaio sobre Pérsio* e *A Religião Grega*^[5]. Entretanto, inicia uma prolongada colaboração com a revista *Seara Nova*, onde se salientaram, entre outros, António Sérgio, Raul Proença e Jaime Cortesão, com quem, aliás, Agostinho da Silva privou, aquando da sua estadia entre 1931 e 1933, enquanto bolseiro, em Paris (onde frequentou a Sorbonne e o Collège de France), que aí se encontravam enquanto exilados políticos^[6].

[5] Estas três obras foram recentemente republicadas na colectânea *Estudos sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora, 2002.

[6] Grupo de pessoas às quais, de resto, SILVA se manterá ligado, em particular a António Sérgio, a ponto de o ter reconhecido como “mestre” – isto apesar destas suas considerações: “...Sérgio não ousou afrontar os problemas filosóficos mais profundos, as questões de dúvida. Preferia manter-se na certeza.”; “Mesmo como pedagogo, a sua atitude tendia a ser de grande arrogância intelectual” (SILVA, 1989, p. 55). Como, contudo, o próprio Agostinho reconheceu, o seu discipulato relativamente a Sérgio cumpriu-se, sobretudo, por oposição: “(...) mas ele (Sérgio) não me ensinou o racionalismo: ensinou-me



Regressado a Portugal em 1933, vai para Aveiro onde lecciona no Liceu José Estevão^[7]. Por, contudo, se ter recusado a assinar uma declaração de não pertença a sociedades secretas^[8], é demitido do ensino público, tendo então passado a leccionar no ensino particular. Entre 1935 e 1936, volta a sair de Portugal. Desta vez, Madrid foi o destino – aí esteve como bolseiro do Ministério das Relações Exteriores, por convite de Joaquim de Carvalho, cerca de um ano, tempo durante o qual se debruçou, em particular, sobre o misticismo. Em 1937, regressa novamente ao nosso país – nesse mesmo ano, inicia, na *Seara Nova*, a sua série de *Biografias*^[9].

antes o irracionalismo, por reação minha” (AA. VV., 2000, p. 155).

[7] A experiência enquanto professor do ensino secundário não começou, contudo, aí, já que, em 1929, tinha sido professor no Liceu Alexandre Herculano, em 1930, no Liceu Gil Vicente, em 1931, no Liceu Pedro Nunes, e em 1932, de novo no Liceu Alexandre Herculano.

[8] Nas suas próprias palavras, tão sucintas quanto esclarecedoras: “Pensei bem, e embora não pertencendo a associações secretas e também precisasse de comer, decidi não assinar o papel” (SILVA, 1995, p. 35).

[9] A maior parte delas republicadas em *Biografias*, Lisboa, Âncora, 2003, 3 vols.

Em 1942, publica o opúsculo *O Cristianismo*^[10], que causou uma grande polémica, tendo-o inclusive levado à prisão. Tendo-se tornado insustentável a sua permanência em Portugal, parte, em 1944, para o Brasil – desse ano e do seguinte datam as obras *Parábola da Mulher de Loth*, *Conversação com Diotima* e *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*^[11]. Aí inicia uma série de actividades – não só, aliás, no Brasil, como ainda no Uruguai e na Argentina. Resultado desse seu activismo foi nada menos do que a criação de quatro Universidades – as Universidades Federais de Paraíba, Santa Catarina, Brasília e Goiás –, bem como de diversos Cursos e Centros de Estudos – nomeadamente, imagine-se, o Centro de Estudos Luso-brasileiros na Universidade de Sófia, em 1959, data de uma das suas mais conhecidas obras: *Um Fernando Pessoa*^[12].

[10] Republicado em *Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, Âncora, 1999, vol. I, pp. 67-80.

[11] Igualmente republicadas em *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I.

[12] Republicada em *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Âncora, 2000, vol. I, pp. 89-117.

Naturalizado brasileiro desde 1958^[13], torna-se, em 1961, assessor de política cultural externa de Jânio Quadros, o Presidente da República do Brasil na época, colaborando igualmente com a Direcção Geral do Ensino Superior do Ministério da Educação. Nesse mesmo ano, participa ainda na criação de outros Centros de Estudos: nomeadamente, o de Estudos Goianos na Universidade de Goiás, o de Estudos Ibéricos na Universidade de Mato Grosso, o de Estudos Europeus na Universidade do Paraná e o de Estudos Portugueses na Universidade de Brasília, na qual promoveu igualmente o Centro de Estudos Clássicos. Para divulgar entre nós o Centro Brasileiro de Estudos Portugueses da Universidade de Brasília, vem a Portugal, chegando inclusive a encontrar-se com Franco Nogueira e Adriano Moreira^[14].

[13] Facto por si assumido com a maior naturalidade – daí, a título de exemplo, estas suas palavras: “Porque me naturalizei? Por pensar que a ditadura ia durar para sempre, e como entendi o Brasil e ele a mim, não vi inconveniente na atitude. Para mim, o Brasil traduzia o alargamento tropical das qualidades e dos defeitos dos portugueses” (SILVA, 1989, p. 117).

[14] O segundo, aliás, providenciou, desde logo, o envio de uma biblioteca de cerca de oito mil volumes, tendo vindo igualmente depois a

Ainda e sempre de partida, inicia, em 1963, uma digressão pelo Oriente, que o levará, nomeadamente, a Macau, a Timor e ao Japão – neste último país, funda mais um Centro de Estudos. A Portugal regressa, por fim, em 1969, onde virá a assumir diversos cargos: nomeadamente, o de Director do Centro de Estudos Latino-Americanos do Instituto de Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa e o de Consultor do ICALP (Instituto de Cultura e Língua Portuguesa). Em 1987, é condecorado com a Grã-Cruz da Ordem de Espada. Em 1988, é publicada a primeira grande colectânea de textos seus (Dispersos, ICALP). Em 1990, protagonizou as Conversas Vadias, programa televisivo que lhe granjeou uma significativa popularidade. A 3 de Abril de 1994, num Domingo de Páscoa, falece, não sem antes ter dado à luz

apadrinhar o ingresso de SILVA na Academia Internacional de Cultura Portuguesa – como recordou o próprio Agostinho a este respeito: “...Adriano Moreira me levou, sem dizer nada, o colar da Academia Internacional de Cultura Portuguesa, por ele fundada. Foi uma das suas grandes ideias, posta de parte depois da Revolução de 25 de Abril, absurdamente, pois poderia ter um papel muito interessante no mundo, porque era uma associação de gente de todos os países, interessada em cultura portuguesa” (SILVA, 1994, p. 158).



a obra *Ir à Índia sem abandonar Portugal*. Prova de que a Verdadeira Viagem se cumpre no interior de nós, de cada um de nós...

II – Pensar Portugal

O homem não é, ou não é apenas, uma “pura abstracção”, mas um ser concreto, universalmente concreto, um ser que, de resto, será tanto mais universal quanto mais assumir essa sua concretude, a concretude da sua própria circunstância. Dessa circunstância faz axialmente parte a “pátria”, isso que, segundo José Marinho, configura a nossa “fisionomia espiritual” (MARINHO, 1981, p. 19). Nessa medida, importa, pois, assumi-la, tanto mais porque, como escreveu igualmente Marinho, foi “para realizar o universal concreto e real [que] surgiram as pátrias” (MARINHO, 2001, p. 502). Ainda nesta esteira, propõe-nos Marinho a distinção entre “universal” e “geral” – nas suas palavras: “O geral tem âmbito mais restrito e insere-se na prossecução de conceitos, o verdadeiro universal está já numa relação da intuição para a ideia e vincula o singular concreto e indefinível com o uno ou o único transcendente” (MARINHO, 1972, p. 45). Daí,

enfim, a sua expressa defesa de uma filosofia situadamente portuguesa, não fosse esta “dirigida contra o universalismo abstracto e convencional de escolásticas e enciclopedistas em que têm vivido” (MARINHO, 2007, p. 553).

Os filósofos são, decerto, os grandes pensadores da universalidade. Mas, por isso mesmo, são ou devem ser também os grandes pensadores do “universal concreto”, do “universal situado” – e não apenas do “universal geral e abstracto”. Se se restringirem apenas a este plano, não serão de resto, verdadeiros pensadores do universal – mas apenas do geral. Só o serão se pensarem, se se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”. Nessa medida, pensadores portugueses universais serão aqueles que pensarem, se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”, ou seja, aqueles que pensarem, se pensarem, na situação concreta da nossa História e Cultura.

Se tivéssemos que escolher o filósofo português que mais profundamente pensou a situação concreta da nossa História e Cultura, escolheríamos, sem desprimor para todos os outros, Agostinho da Silva. Nessa me-

dida, será com ele que aqui iremos dialogar^[15], para pensarmos a nossa situação histórico-cultural, em suma, para pensar Portugal.

III – Entre o Espaço Europeu e o Espaço Lusófono

A nosso ver, e também na visão de Agostinho da Silva, Portugal só se pode pensar na complementaridade de dois espaços: o espaço europeu e o espaço lusófono. Na complementaridade, não na exclusão mútua, sublinhe-se – ou seja, nem não apenas no espaço europeu nem não apenas no espaço lusófono. Decerto, no espaço europeu, porque Portugal é, desde sempre, um país europeu – o país europeu com as mais antigas fronteiras definidas, mais do que isso, um país que sempre participou activamente na construção da civilização europeia, por extensão, da civilização ocidental, que depois se alargou, sucessivamente, a África, às Américas e mesmo a algumas regiões do Próximo e Extremo-Oriente. Mas não apenas no espaço europeu – ao contrário do que, na ressaca da descolonização, se propôs,

dado o amontoado de traumas e ressentimentos que então todos nós, directa ou indirectamente, vivemos. Contudo, como se defende no livro *A Via Lusófona: Um Novo Horizonte para Portugal*:

...depois de mais de três décadas de costas voltadas, por um amontoado de traumas e ressentimentos, todas essas feridas estão agora, finalmente, a cicatrizar, assim abrindo caminho para a recriação do espaço lusófono enquanto um verdadeiro espaço cultural e civilizacional. Sabemos que ainda há quem agite fantasmas do passado, mas o nosso paradigma é um paradigma novo, de futuro.

Queremos que esse espaço lusófono seja o lugar, a casa comum, onde todos os lusófonos tenham, numa base de liberdade e fraternidade, uma vida digna, sem mais adjetivos. Para mais, no caso dos portugueses, se de novo nos viramos para o Atlântico, não é para de novo virar as costas à Europa – somos europeus e por isso manteremos todos os laços: desde logo com a Galiza (...), depois, com os demais povos ibéricos (sem procurar ressuscitar guerras do passado); por fim, com todos os outros povos europeus, em especial

[15] Como universo textual, iremos privilegiar as suas entrevistas publicadas em livro, dado que aí SILVA muitas vezes foi mais longe, em termos de propostas, do que nos seus ensaios.



os do Sul (com os quais partilhamos uma história milenar). Mas esses laços não são para nós amarras que impeçam o reencontro com a nossa vocação desde logo mediterrânea e atlântica; por fim, por tudo aquilo que nos liga aos demais países lusófonos, universal. Por isso também defendemos o trans-nacionalismo lusófono – mais do que um sistema, uma dinâmica, através da qual, sem pôr em causa a soberania dos diversos países da CPLP, estes escolham, livremente, cooperar, de modo crescente, nos mais diversos níveis, para benefício de todos (...). Por esse caminho, quem sabe se, mais à frente, não se criará um bloco cultural, social, económico e político – em suma, civilizacional –, que seja um exemplo para outros povos do mundo, num tempo em que o sistema económico e político que nos tem desgovernado se apresenta cada vez mais exangue (EPIFÂNIO, 2010, p. 116-117)^[16].

Daí, também o texto desenvolvido no primeiro número da Nova Águia:

[16] Uma continuação desta obra foi, entretanto, publicada (*A Via Lusófona* II, III, IV e V, Lisboa, Zéfiro, 2015, 2017, 2019 e 2021).

Tese, Antítese e Síntese: por um novo paradigma de Portugal”^[17]

Tese - Paradigma do 24 de Abril: Tenho da História uma visão hegeliana. Por isso, considero que todos os regimes que caem merecem cair. O Estado Novo não foi excepção. A 24 de Abril de 1974 estava em inteiro colapso. Por isso, caiu. E, com ele, o seu paradigma de Portugal: um Portugal que mantinha um império colonial completamente anacrónico, sem qualquer perspectiva de Futuro.

Antítese - Paradigma do 25 de Abril:

Todas as revoluções são, por natureza, antitéticas. A revolução de 25 de Abril de 1974 também não foi excepção. Por isso, se o Estado Novo defendia um Portugal do Minho até Timor, o paradigma saído da revolução defendeu exactamente o contrário: daí que Portugal tenha virado as costas às suas antigas colónias (com as consequências imediatas que se conhecem e que ainda hoje se fazem sentir), tornando-se apenas em mais um país da Europa.

[17] Desenvolvemos esta perspectiva num número posterior da revista *NOVA ÁGUIA: Revista de Cultura para o século XXI*, Lisboa, nº 7, 1º Semestre: “Nos 15 anos da CPLP: a futura pátria de todos nós” (2011, pp. 27-31).

Síntese - Paradigma do 26 de Abril: Passado todo este tempo (mais de três décadas), em que os traumas dos ex-colonizadores e dos ex-colonizados já cessaram (senão por inteiro, pelo menos em grande medida), urge um novo paradigma, que faça a devida síntese: recuperando essa visão maior não já de Portugal, mas do Espaço Lusófono, em Liberdade e Fraternidade (...) (AA.VV., 2008, p. 61).

IV – Agostinho da Silva: prefigurador da Comunidade Lusófona

Agostinho da Silva é, na nossa perspectiva, o grande teórico desta via, da “via lusófona”. Em muitos textos seus, pelo menos desde os anos 50, Agostinho da Silva antecipou, com efeito, a criação de uma verdadeira comunidade lusófona^[18].

[18] Num texto publicado no jornal brasileiro *O Estado de São Paulo*, com a data de 27 de outubro de 1957, SILVA havia já proposto “uma Confederação dos povos de língua portuguesa”. Num texto posterior, expressamente citado no prólogo da Declaração de Princípios e Objectivos do MIL: Movimento Internacional Lusófono, chegará a falar de um mesmo povo, de um “Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália” (SILVA, 1989, p. 117).

De tal modo que, mesmo depois de falecer, Agostinho da Silva tem sido recordado por isso. Eis, desde logo, o que aconteceu quando se instituiu a CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, conforme registámos na nossa obra *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*:

No dia 17 de julho desse ano, criar-se-á finalmente a CPLP, a Comunidade de Países de Língua Portuguesa, facto que será noticiado, com destaque, na generalidade dos jornais. Na maior parte deles, realça-se igualmente o contributo de Agostinho da Silva para essa criação, por via do seu pensamento e acção. Eis, nomeadamente, o que acontece na edição desse dia do *Diário de Notícias* – como se pode ler no texto de abertura da notícia: “A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, hoje instituída em Lisboa, foi premonitoriamente enunciada por Agostinho da Silva em 1956 como ‘modelo de vida’ assente ‘em tudo aquilo que (Portugal) heroicamente fez surgir do nada ou na América ou na África ou na Ásia’”. Depois, aparece a foto de Agostinho, ladeado pelas fotos de Jaime Gama e José Aparecido de Oliveira, com a seguinte legenda: “Pionei-



ros da CPLP: Agostinho da Silva (enunciação original), Jaime Gama (primeiro texto diplomático único dos Sete na língua comum) e Aparecido de Oliveira” (formalização política da proposta) (EPIFÂNIO, 2008, p. 108).

Sabemos que este projecto está ainda aquém, muito aquém, do sonho de Agostinho da Silva. A CPLP não é ainda uma verdadeira comunidade lusófona. Mas nem por isso – já vinte anos após a sua criação – a CPLP deixou de ser um projecto em que Portugal deve apostar enquanto desígnio estratégico. De resto, se há inevitabilidades históricas, a criação da CPLP foi, decerto, a nosso ver, uma delas. Se os países se unem, desde logo, por afinidades linguísticas e culturais, nada de mais natural que os Países de Língua Portuguesa se unissem num projecto comum: para defesa da língua, desde logo, e, gradualmente, para cooperarem aos mais diversos níveis. Se estranheza pode haver quanto à criação da CPLP, decorrerá somente do facto de ter nascido tão tarde. Mas isso deve-se, a nosso ver, a todos os traumas que decorreram da longa guerra e do abrupto processo de descoloni-

zação, que tantas feridas causaram, aqui e lá. Já se sabe que as feridas históricas demoram mais tempo a cicatrizar.

Como ainda hoje é reconhecido, Agostinho da Silva foi, de facto, desde os anos cinquenta, o grande prefigurador de uma

comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, de maneira que não fosse uma renovação do imperialismo português, nem um começo do imperialismo brasileiro. O foco central poderia ser em Angola, no planalto, deixando Luanda à borda do mar e subir, tal como se fizera no Brasil em que se deixou a terra baixa e se foi estabelecer a nova capital num planalto com mil metros de altitude. Fizessem a mesma coisa em Angola, e essa nova cidade entraria em correspondência com Brasília e com Lisboa para se começar a formar uma comunidade luso-afro-brasileira (SILVA, 1994, pp. 156-157).

Na sua perspectiva, assim se cumpriria essa Comunidade Lusófona, a futura “Pátria de todos nós”:

Do retângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. 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^[19] (SILVA, 1998, pp. 30-31).

Daí ainda o ter-se referido ao que “no tempo e no espaço, podemos chamar a área de Cultura Portuguesa, a pátria ecuménica da nossa língua” (SILVA, 2000, p. 139), daí, enfim, o ter falado de uma “placa linguística de povos de língua portuguesa — semelhante às placas que constituem o planeta e que jogam entre si” (SILVA, 1989, p. 171), base da criação de uma “comunidade” que expressamente antecipou:

Trata-se, actualmente, de poder começar a fabricar uma comunidade dos países de língua portuguesa, política essa que tem uma vertente cultural e uma outra, muito importante, económica (Ibid., p. 171).

[19] Conforme afirmou ainda: “Fernando Pessoa dizia ‘a minha Pátria é a língua portuguesa’. Um dia seremos todos — portugueses, brasileiros, angolanos, moçambicanos, guineenses e todos os mais — a dizer que a *nossa* Pátria é a língua portuguesa” (SILVA, 1989, p. 122).

Prefigurando até, com esse horizonte em vista, o “sacrifício de Portugal como Nação”:

esse Império, que só poderá surgir quando Portugal, sacrificando-se como Nação, apenas for um dos elementos de uma comunidade de língua portuguesa (SILVA, 2000, p. 117).

V – Agostinho da Silva: Visão da História de Portugal

Agostinho da Silva não foi, decerto, um historiador, na acepção mais estrita do termo – nem, de resto, jamais reclamou essa condição. Em muitos dos seus textos, podemos, contudo, encontrar uma original visão da História de Portugal^[20].

Provavelmente, nalguns casos a sua visão será excessivamente mítica – como será o caso da sua visão do “Portugal da Idade Média”:

o Portugal da Idade Média, o que era? Eu continuo a achar que era uma federação de repúblicas, que a monarquia portuguesa era uma monarquia federal de repúblicas. Quais eram as repúblicas? Os municípios! Cada um com a sua constituição. Não havia uma constituição para

[20] Conforme desenvolvemos igualmente na obra: *Visões de SILVA*, Lisboa, Zéfiro, 2006.



todo o país. Cada concelho tinha a sua constituição chamada foral (SILVA, 2001, p. 179).

O mesmo se dirá, talvez, da sua visão do início da expansão ultramarina:

a ida para Ceuta não é mais do que a continuação da expansão de Portugal para sul. Os Portugueses tinham empurrado os Mouros, estes passaram o mar para o lado de lá e nós seguindo-os fomos lá fazer a nossa sondagem. Evidentemente, que também havia o trigo, mesmo o bife que se trazia mais barato de Marrocos do que se podia criar em Portugal, e havia muitas outras coisas, desde o espírito de aventura até ao facto de o rei estar longe, o que era bom para muita gente. Eu acho que o Brasil se desenvolveu daquela maneira entre outras razões porque estava a oito mil quilómetros do rei e, portanto, a coisa podia fazer-se de forma muito diferente daquela que agradaria ao rei (SILVA, 2016, p. 13).

Isto apesar de, saliente-se, a sua visão dos chamados “Descobrimientos” não ser nada idílica – Agostinho da Silva chegou a considerar que estes “prejudicaram Portugal”:

Prejudicaram o país, sim, prejudicaram Portugal, porque passou ser fácil enriquecer. Bastava ir e pilhar. Toda a gente que não queria fazer nenhum esforço de trabalho resolveu mudar de vida e lançar-se a essa aventura dos Descobrimientos, essa empresa estatal dos Descobrimientos, e isso levou aqueles que ficam em Portugal a viver daquilo que colhíamos lá fora, portanto a não tomar aqui nenhuma espécie de iniciativa^[21] (SILVA, 2001, p. 76).

Ainda assim, Agostinho salvaguardou sempre a singularidade da colonização portuguesa relativamente às demais colonizações europeias – como defendeu a respeito, por exemplo, do Senegal:

Os Senegaleses, de acordo com a documentação portuguesa da época, sabem hoje como se comportavam os homens que lá ficavam a comerciar e que ali constituíam família africana entrando na mestiçagem.

[21] Daí ainda estas passagens: “Sob o ponto de vista comercial e económico, o Sérgio tem razão, que empresa desastrosa! Portugal só perdeu dinheiro com aquele negócio!” (Ibid., p. 133); “o português preferiu a poesia da aventura, do sonho, a ser impelido para as coisas ao trabalhinho que teve o holandês, que teve o inglês... Agora Portugal vai ter problemas” (Ibid., pp. 139-140).

Acham eles que essa gente compreendeu muito bem o Africano, que não os olhava de cima para baixo, que os achava decerto diferentes, mas como muita coisa que constituía uma plataforma em que se podiam entender perfeitamente uns com os outros e entrar em empreendimentos comuns (SILVA, 2016, p. 22).

De resto, Agostinho da Silva chegou a pôr em causa o termo “colonização”, nomeadamente quanto ao Brasil:

temos de dizer nunca ter sido o Brasil uma colónia senão no sentido grego da palavra. Quando alguém, numa Pátria grega, numa cidade grega, não estava contente com o quanto lá se passava, emigrava tranquilamente para outro lugar com o objectivo de aí viver segundo as suas ideias. Creio ter sido isso que aconteceu no Brasil.

O mesmo sucedeu, no início do século XV, na Costa da Guiné. Os portugueses, descontentes com o rumo tomado por Portugal no século XIV, mas, sobretudo, no século XV, emigraram tranquilamente e foram fazer, lá fora, aquele Portugal que não encontravam aqui

dentro e que não existe aqui dentro mesmo hoje” (SILVA, 1998, p. 30).

Para tal, invocou o testemunho do Presidente Jânio Quadros, de quem foi assessor, no início dos anos sessenta:

O presidente Jânio Quadros, numa entrevista que deu, quando lhe perguntaram se ele censurava alguma coisa na colonização portuguesa — esta palavra colonização é perigosa quando se trata do Brasil, eu acho que não houve colonização! —, mas quando lhe perguntaram o que é que ele censurava à colonização portuguesa, Jânio disse: censuro que eles não tivessem subido os Andes, descido do outro lado e tomado conta do Pacífico! Eu estou inteiramente de acordo com o presidente Jânio, a quem assessoriei em muita coisa de política africana do Brasil (SILVA, 2001, p. 34).

VI – Agostinho da Silva: Visão do Futuro de Portugal

Apesar de ter chegado a considerar que Portugal havia cumprido a sua “missão histórica” com a descolonização^[22], em muitos outros depoi-

[22] Cf., nomeadamente: “Considero que a missão daquele Portugal que foi, principalmente, um rectângulo situado numa península



mentos diz-nos, Agostinho da Silva, precisamente o contrário. Simplesmente, doravante, nunca é já apenas de Portugal que Agostinho da Silva fala, mas de toda a comunidade lusófona:

Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa. A missão de Portugal, agora, se de missão poderemos falar, não é a mesma do pequeno Portugal, quando tinha apenas um milhão de habitantes, que se lançou ao Mundo e o descobriu todo, mas a missão de todos quantos falam a língua portuguesa. Todos estes povos têm de cumprir uma missão extremamente importante no Mundo (SILVA, 1998, p. 29-30).

E que “missão” é essa? Ouçamos, uma vez mais, o que Agostinho da Silva nos diz:

Os portugueses levaram a Europa ao Mundo, mas, agora, todos aqueles que falam a língua portuguesa, têm o dever de trazer o Mundo à Europa. E espero que tragam esse

geograficamente, e apenas geograficamente, pertencente à Europa, foi cumprida e terminou quando acabou aquilo a que se chamou o Império ou as colónias, palavras suscetíveis de muitas interpretações” (SILVA, 1998, p. 29-30).

Mundo tão diferente da Europa, que não deseja aniquilar a Europa como muita gente supõe, mas, isso sim, humanizar essa mesma Europa, restituir-lhe aquela força interior e aquela capacidade de imaginação por ela perdida por só imaginar num determinado sentido, por se restringir a um certo campo (Ibid., pp. 57-58).^[23]

Obviamente, esta é uma visão tendencialmente negativa da Europa – facto, que, contudo, Agostinho da Silva nunca escamoteou:

Realmente, não morro muito de amores por ela. Mas será que a Europa julga que pode governar sem a Península, sobretudo sendo ela, como é, duplamente mediterrânica e atlântica? É bom lembrarmo-nos que foi essa Península que construiu o Bundesbank e outras coisas de grande dimensão; o Delors vem de vez em quando com um pacote e oferece-nos 10%, esquecendo-se que muito mais que esses dinheiros roubaram-nos eles no Tejo, aquando do negócio da pimenta, e mais tarde também ficaram com o dinheiro que veio do Brasil, a pri-

[23] Cf., igualmente: “vamos ser médicos e enfermeiros da Europa ou não seremos nada” (Ibid., p.58).

meira grande exportação do açúcar. Mas depois ainda veio o ouro, e os diamantes, e a madeira da Amazônia, foi tudo isso que construiu a Europa. Talvez seja realmente menos pró-europeu, porque entendo que cabe à Península comandar essa união, sem a menor hesitação, e não só deve como pode fazê-lo” (SILVA, 1995, p. 50).

Daí, também, a sua visão da União Europeia, então CEE: Comunidade Económica Europeia:

organização inútil, doente, que não se entende, que dificilmente resolve os seus problemas pois levou anos, até, para saber qual deveria ser a cor do passaporte europeu (...). A Comunidade Económica Europeia encontra-se, continuamente, em desacordo consigo própria pois trata-se de pequenas nações provincianas a tentarem agregar-se numa Nação grande.

Nós, que fizemos o Brasil, sabemos o que isso é há muito tempo, há centenas de anos. Além do mais a CEE não é a Europa, como se costuma erradamente dizer, mas apenas o departamento económico da Europa. Qualquer departamento económico deve ser, sempre, secundá-

rio porque o que devemos ter é uma Europa cultural onde a economia seja o sustento, mas nunca o objetivo (SILVA, 1998, p. 60).

Com efeito, Agostinho da Silva distingue bem as várias acepções de “Europa” – ainda nas suas palavras:

Há uma Europa, uma Europa geográfica que vem nos livros, que é a que os meninos aprendem na instrução primária. A Europa que vai do Cabo da Roca até aos Urais é uma. Depois há uma segunda Europa, a que deu a cultura europeia para lá dos Urais e para lá do mar, que do lado do mar deu uma cultura europeia que foi sobretudo para a América do Norte, Estados Unidos e Canadá, e que é hoje, num certo sentido, a mais importante, a mais avançada da cultura europeia de descobrimentos de meios de vida, técnicas, por exemplo, muito mais avançadas do que na própria Europa. Mas também foi para outro lado, como para o Japão. Tecnicamente, hoje o Japão é Europa, os Japoneses são europeus durante doze horas por dia, das oito às oito, e depois são Japoneses o resto do tempo. E, além dessa Europa que se estendeu por um lado até à Califórnia e por



outro lado até ao Japão, há outra Europa ainda, a que os portugueses e espanhóis foram plantar no mundo. Claro que hoje a África é, em grande parte, europeia, europeia até prejudicando muita coisa africana que devia estar viva. E a América Latina? A América Latina é europeia. Além das coisas que nós vemos plantadas, são nitidamente europeias, por exemplo, a África do Sul ou a Austrália ou até determinadas regiões da América Latina, por exemplo, o Chile. O Chile é muito mais europeu que o Brasil, está claro. Ou até a Argentina, já menos europeia do que o Chile, mas europeia também.

De maneira que, quando nós falamos da Europa, estamos a falar daquilo que hoje se chama Europa ocidental ou Ocidente da Europa, que é afinal o hemisfério norte com exclusão, por exemplo, da China, que já é outra coisa, e a tal Europa que se expandiu pelo mundo, que se estendeu pelo mundo. De maneira que, realmente o que hoje se faça na primeira Europa, na Europa aqui do Atlântico aos Urais, vai reflectir-se em todo o mundo. Este parece ser o ponto mais sensível do mundo; o que ali se fizer espalha-se. E, natu-

ralmente, logo a seguir à Europa do lado do Ocidente, os Estados Unidos e o Canadá, a Europa do lado do Oriente, o Japão. Com aquela coisa ainda indistinta e difícil de entender e meio completa que é toda a Rússia asiática, toda aquela Sibéria que naturalmente um dia vai ter a sua vida própria, com populações que não são indo-europeias. Porque também podíamos dizer que a Europa é onde está o indo-europeu e aí temos uma Europa em dificuldades porque o indo-europeu está desaparecendo do mundo, é uma população de muito baixa natalidade, e é possível que um dia desapareça, dissolvida nas outras populações com taxas mais altas de natalidade. Um dos pontos importantes é que ainda podemos definir a Europa como o domínio do indo-europeu (SILVA, 2016, pp. 116-117).

Ora, é precisamente “esta Europa”, como “domínio do indo-europeu”, que se encontra, na visão do Agostinho da Silva, “esgotada”:

A Europa, com tudo quanto fez, dando tanto instrumento ao Mundo e tendo Portugal transportado grande parte desses instrumentos para toda a Terra, está esgotada.

A Europa esgotou-se, fisicamente, porque levou toda a sua vida a realizar coisas, a pesquisar para saber, a saber para prever e a prever para poder. Mas as pessoas, a maior parte das pessoas do Mundo — isto acontece com oito em dez homens — não são dessa zona europeia ou euro-americana.

Toda essa gente possui outros ideais que não são os do Poder sobre os outros nem os do Poder sobre si próprios. Coibindo-se, restringindo-se a um determinado código que lhe impuseram, a sua ambição não é o Poder, mas, fundamentalmente, o Ser.

A Europa esgotou-se no Poder e temos, agora, de partir para outra fórmula que é cada homem ser aquilo que é. Para isso há necessidade de mudar, muitas vezes, as próprias estruturas do Homem e é para isso que estão a avançar as ciências técnicas e médicas. Temos de avançar para modificar, radicalmente, todas as circunstâncias em que até hoje tem vivido o Homem (...). Deu o que tinha a dar e deu muito (SILVA, 1998, pp. 55-56).

Face a esse “esgotamento” da Europa, antecipa Agostinho da Silva a

emergência de África, do Brasil e da China:

África vai ser a grande terra do futuro. Hoje, os africanos, depois de terem tido em cima deles, ao longo de mais de 600 anos, gente não africana, os europeus, os muçulmanos, que chegaram primeiro que estes à costa, sentem-se agora finalmente livres. Conseguiram ressuscitar, têm ali gente extraordinária, com qualidades incríveis, muitas das quais se transmitiram ao Brasil. Uma das características do Brasil é realmente estar muito africanizado. O toque de África também foi muito importante, muita gente foi para lá servir. Não os escravos, mas as escravas, as grandes escravas, que passaram os seus costumes, a sua maneira de ser, a muita outra gente no Brasil. De maneira que essa África vai receber duas ajudas extraordinárias: uma é a ajuda do Brasil, que, tanto quanto sei, continua com o Presidente Itamar [Franco]. Hoje, os que querem navegar já não precisam de o fazer por navio, porque hoje navega-se com fax, dá-se a volta ao mundo com fax, e o navio já não é preciso para nada. A outra é a da China, porque lhe vai traçar uma economia para o mundo na junção



das duas economias: a de mercado e a outra, a do nosso amigo Li-Peng, quando estiver aperfeiçoada, pronta a funcionar para toda a China e para todo o Oriente, vai passar para a África, muito provavelmente por Moçambique, que é a porta de entrada deles. Então haverá África, haverá Brasil e haverá China, e eu chamo a isso a política do ABC (SILVA, 1995, p. 67).

E Portugal no meio de tudo isso? – perguntar-se-á. Haverá algum lugar para Portugal? Para Agostinho da Silva, sim – ou pela ligação ao Brasil ou pela ligação à Ibérica – nas suas palavras:

Duas possibilidades para Portugal: ou o regresso à integridade peninsular ou, pela ligação com o Brasil — e até, por aí, com a África e o Oriente —, salvar-se de ser apenas um sobrevivente como são o Egípto ou a Grécia ou a Pérsia (SILVA, 1999, p. 167).

Esta, a Ibéria, poderia ser até, na visão de Agostinho da Silva, a grande protagonista da “renovação da Europa”:

Bem, então a Ibéria pode levar à Europa a taxa de natalidade, pode

levar para a Europa a racionalização dos produtos, acabar com o inteiro absurdo de a França não poder beber todo o vinho que produz ou não poder comer toda a manteiga que produz também; pode levá-los para o resto do mundo, porque a Ibéria também será não só o condutor à porta da entrada do Terceiro Mundo na Europa, mas será também a saída da Europa para o Terceiro Mundo. Daqui, da Península, poderão sair produtos para África, poderão sair produtos para a América Latina e poderá sair a imaginação que parece estar faltando na Europa: imaginação de ousar navegar através dos mares, para descobrir novas maneiras de manter o mundo (SILVA, 2016, p. 67).

E também:

De maneira que essa entrada da Ibéria pode ser uma espécie de renovação da Europa, pode ser uma vacina que a lance para caminhos em que ela própria hesitou e de que ela própria teve medo (Ibid., p. 144).

Paradoxalmente, esta visão agostiniana de Portugal denotava, nas palavras do próprio Agostinho da

Silva, um processo de “reaportuguesamento de Portugal”, processo que, de resto, considerava imperioso:

O português vive hoje em Portugal num país que não é Portugal. Num país estrangeiro. Quando toda a gente se riu do plano do Governo que dizia que era preciso reaportuguesar Portugal, o problema é que o plano tinha razão. É preciso reaportuguesar Portugal. Engraçado! Ninguém se espanta quando se diz de um país africano que é preciso reafricanizar a África” (SILVA, 2001, p. 186).

Esse seria, ainda na sua visão, o processo, o projecto, que mais importava cumprir, tanto mais porque, ainda nas suas palavras:

Há uma ausência de projecto. Portugal está de mãos a abanar por detrás das costas sem saber o que é que há-de fazer, embora precise haver em Portugal um projeto (Ibid., p. 186).

Daí, enfim, as duas prioridades que definiu:

Temos de pôr Portugal limpo: na terra, no mar costeiro, naquilo que dá. Esse parece-me ser o primeiro

passo. O segundo será voltar ao mar (SILVA, 1989, p. 42).^[24]

VII – Agostinho da Silva: Que Projeto para Portugal?

Olhando para trás, para a nossa história, considerava Agostinho da Silva que

Portugal nunca teve um regime político que prestasse a não ser, com todos os defeitos que tinha, até D. Dinis ou parecido (SILVA, 2001, p. 228).

Na sua própria vivência, também nunca Agostinho da Silva se reconheceu nos diversos regimes que se sucederam no século XX. Desde logo, no regime republicano – de quem tinha uma visão bastante negativa, como se atesta por este tão longo quanto elucidativo testemunho:

...nós, os jovens, tínhamos a ideia que de facto a República estava em grande desordem, e continua a ser a ideia de hoje. A ideia de que naquela altura Portugal estava em risco de desaparecer do mapa, como nação independente. Na Europa, depois da Grande Guerra, a situação era

[24] Ainda quanto à referência ao “mar”: “o mar acabou no dia 24 de abril de 1974, o que é uma atrapalhação para Portugal” (Ibid., p.42).



de cobiça das colónias portuguesas. Evidentemente que elas estavam em risco. O próprio Portugal, pela desordem económica, pela desordem política, por tudo o que acontecia cá dentro — embora muita gente afirmasse que tudo estava bem — estava em risco de, provavelmente, se perder.

De maneira que a gente pensa, que a história, de vez em quando, tem os remédios meio brutos para que as coisas se encaminhem até ao ponto que se quer. E o que se levanta perante uma reflexão da história é, por exemplo, o problema de saber se as coisas sucedem apenas porque sucedem, porque houve algo que iniciou a história e depois jogou por aí adiante ou se, na realidade, há qualquer espécie de plano ou de pensamento coordenado que a leva por determinados caminhos e a lança em determinados acontecimentos.

O que é certo é que vem a Ditadura militar, incompetente — eles não tinham jeito para governar o país. O problema principal era por um lado o das finanças, o da economia portuguesa, mas sobretudo o das finanças, e também o problema da ordem pública. Depois surgiu um professor da Universidade de Coimbra, pro-

fessor de finanças, que já tinha feito alguns comentários sobre a situação em Portugal, que foi chamado para remediar o país e que teve a frieza de alma e de certo modo a coragem de recusar o primeiro convite, porque achou que as condições propostas não eram as que ele queria e só voltou quando lhe deram todas as condições para governar à vontade. E então dedicou-se a isso, a pôr as finanças em ordem, o que não foi difícil, bastou diminuir ainda mais as possibilidades de vida do povo português para que as contas do Estado ficassem em dia e se pudesse até colocar dinheiro em Londres para render. E por outro lado ele tinha uma noção da ordem pública que não queria saber se tinha de sair de dentro das pessoas para fora ou de fora para dentro. Votou o segundo ponto, uma repressão extremamente dura... Mas a verdade é que vendo a coisa a voos largos, Portugal chegou depois, em 1974, pelas várias espécies ou pelos vários aspectos que a ditadura militar, depois civil, foi tomando, a uma posição, em que encontra, ao sair de tudo isso, um mundo completamente diferente daquele que teria em 1926. Chega ao mundo em que já não há essa

cobiça do território de África e em que a própria situação levou a que os territórios africanos se tornassem independentes e, portanto, eliminassem esse risco quanto à situação de Portugal continental. Por outro lado, ainda, o que aconteceu foi que sob o aspecto propriamente europeu, a Europa é já diferente, com uma Espanha também diferente e em crise, de maneira que não havia nenhum risco imediato para Portugal do lado de fora. Podia haver risco do lado de dentro, mas do lado de fora tinha desaparecido.

Então demarquei-me inteiramente da linha ditatorial. Hoje talvez tivesse percebido melhor. Suponho que hoje percebo melhor e, embora discordando da Ditadura, vejo que ela deu a possibilidade a Portugal de sair da crise em que podia ter naufragado durante a Primeira República e chegar até aos tempos de hoje em que as coisas irão naturalmente de outra maneira (SILVA, 2001, pp. 45-46)^[25].

[25] Mais informações neste domínio: “Eu já tinha reflectido bastante sobre essa ditadura e tinha pensado que Portugal com o regime da Primeira República, de perpétua incerteza, de discussão, conflito, inapetência, incompetência de encontrar um verdadeiro governo e um verdadeiro plano para o país, quando se chegou por essa altura de 1926, parece-me agora,

Não obstante esta visão quase “justificativa” do Estado Novo^[26], a verdade é que este também não foi um regime que tenha dado ouvidos a Agostinho da Silva, desde logo

parecia-me já em Brasília, que a situação era muito complicada, que o país estava sem nenhuma credibilidade exterior, sem o respeito de ninguém, tanto dentro como fora, havia o problema das colónias, que todo o mundo ambicionava, de maneira que podia dizer-se que Portugal era um fruto maduro que as potências europeias, inclusive a Espanha, podiam tomar e dominar quando quisessem, bem como a parte africana portuguesa. Então podemos supor que a ditadura militar de Gomes da Costa e dos seus companheiros e depois a civil de Salazar serviram para preservar Portugal de um fim ou de uma situação que seria completamente desastrosa na altura, mas que levou o país, depois com Marcelo Caetano até à Revolução de 74, a encontrar o mundo já de maneira diferente, sem nenhuma potência pensar já em invadir-nos, e com as colónias a pensarem na sua própria independência” (Ibid., pp. 164-165).

[26] Sobre o Estado Novo: “A I República, para mim, era uma coisa que não ia levar a sítio nenhum. Mais: estou convencido de uma coisa esquisita, segundo a qual, se não tivesse havido ditadura, provavelmente Portugal tinha acabado naquele momento, aí por 1925-26. Era uma confusão, ninguém se entendia, não parecia existir saída de espécie nenhuma. Por outro lado, havia ao lado uma Espanha, de Primo de Rivera e Afonso XIII, interessada em Portugal, mais uma Europa com os olhos postos nas Colónias e, de facto, podíamos ter entrado, nesse momento, num processo de dissolução. Então, o que é que foi a ditadura? Talvez tivesse sido a camada de gesso que se aplica na perna de um sujeito que quebrou um osso: é chato, cria pulgas, causa uma série de incómodos, mas aquilo lá se vai aguentando e, quando se tira o gesso, o mundo é outro” (SILVA, 1989, p. 170).



quanto à criação de uma “comunidade de língua portuguesa”:

a ideia geral talvez fosse, e eu próprio a defendia e procurei no princípio da guerra em Angola, junto de autoridades portuguesas, por exemplo de um embaixador no Rio, pôr-lhes essa ideia na cabeça... fazer das colónias e de Portugal uma comunidade de língua portuguesa. Ideia que expus a Franco Nogueira quando vim a Portugal, em 1962, convidado pelo Governo português para discutir o estatuto do Centro de Estudos Portugueses em Brasília. O ministro Franco Nogueira, ministro dos Estrangeiros nessa altura, recebeu-me e pudemos conversar com toda a franqueza, perguntando-me ele se eu achava que a ideia de uma comunidade luso-brasileira seria bem recebida no Brasil, respondi-lhe que não. Exactamente por causa da atitude que Portugal estava a tomar com as colónias, com Angola naquela ocasião, o Brasil de nenhuma maneira ia aceitar isso, pois recordava-se muito bem que tinha sido colónia. A meu ver, Portugal tratou o Brasil muito bem quando foi colónia e se não tivessem sido os portugueses, o Brasil não se teria constituído. Mas o Brasil muitas vezes

achava que os portugueses tinham tido defeitos na colonização — a meus olhos esses defeitos não existiram, embora houvesse muita coisa individual de tipo geralmente conotado com a colonização rapinante dos países. Mas não me parecia que naquela altura aceitassem uma coisa dessas. Mas havia algo que achava que aceitavam e que tomava a liberdade de expor a Franco Nogueira, que de resto tinha tido relações com um grande amigo meu, o poeta Casais Monteiro, e, portanto, eu podia falar com uma certa liberdade, por isso disse-lhe que o que me parecia que se devia fazer era uma comunidade luso-afro-brasileira com o ponto africano muito bem marcado. Quer dizer, se pudesse, eu poria o ponto central da comunidade, embora cada um dos países tivesse a sua liberdade, a sua autonomia, em África, talvez Luanda ou no interior de Angola, no planalto, de maneira que ali se congregassem Portugal e o Brasil para o desenvolvimento de África e para que se firmasse no Atlântico um triângulo de fala portuguesa — Portugal, Angola, Brasil — que pudesse levar depois a outras relações ou ao oferecimento de relações de outra espécie aos outros

países. Então Franco Nogueira disse-me que isso era completamente impossível, que Portugal não se podia dividir e que não havia nada a fazer nesse ponto. De maneira que eu continuo a pensar que, aquando da revolução em 1974, se poderia talvez ter tentado isso. No entanto, é muito possível que a situação tivesse avançado tanto, que a guerra tivesse castigado tanto, quer os africanos, quer os portugueses, que o que cada um queria era ver-se livre do outro. Portanto, não havia já nenhuma possibilidade de fazer senão o que se fez, uma descolonização decerto apressada, mas trazida pelas circunstâncias; parecia que não podia ser de outro modo e, no entanto, talvez a coisa pudesse ter tido outro caminho. Quanto a Timor, achava que podia ter sido incluído num quadro futuro de uma comunidade de língua portuguesa e desempenhar um papel importante.

Não, não me pareceu que a revolução de 1974 tal como estava a ser feita, conduzisse a alguma coisa em que valesse a pena colocar essas ideias. Pareceu-me que era um pronunciamento militar sem grande largueza política e que por outro lado se entrava em passo de pôr

imediatamente Portugal a caminho de um regime parlamentarista que continuo a achar que não é o regime mais adequado a Portugal” (SILVA, 1994, pp. 51-53).

Após o abrupto processo de descolonização – ou, talvez mais exactamente, de “abandono”^[27] –, considerou Agostinho da Silva que, ainda assim, o grande projecto de futuro de Portugal passava por reatar os laços com os restantes países lusófonos, obviamente agora numa base de paridade. Esse projecto já deu lugar à CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, mas, como já aqui foi dito, esse projecto está ainda muito aquém do sonho agostiniano. Mais de vinte anos após a sua criação, é tempo, a nosso ver, de finalmente concretizarmos esse sonho, esse Horizonte...

*

Fiel a essa “Pátria de todos nós”, a essa visão estratégica de Agostinho da Silva, tem sido o MIL: Movimento Internacional Lusófono, um movimento cultural e cívico recentemente criado, mas que conta já

[27] Como escreveu relativamente a Timor: “quando os portugueses abandonaram aquilo, e a verdade é que abandonaram mesmo aquilo” (SILVA, 1995, p. 74).



com vários milhares de membros, de todo o espaço da lusofonia, e que tem defendido, de forma coerente e consequente, o reforço dos laços entre os países lusófonos[28]. Como já alguém escreveu, o que temos procurado fazer é “construir a CPLP por baixo, ao nível da sociedade civil”. Desde logo, promovendo o sentido de cidadania lusófona, ainda tão incipiente na maior parte de nós. Ainda e sempre, promovendo o reforço dos laços entre os países lusófonos – no plano cultural, desde logo, mas também social, económico e político. Eis, a nosso ver, o novo Horizonte que se abre para Portugal, no reencontro com a sua História: a aposta na Convergência Lusófona, conforme defendemos no nosso já aqui referido livro *A Via Lusófona: Um Novo Horizonte Para Portugal*.

VIII – Pensar a Lusofonia no século XXI

No século XXI, para pensarmos a Lusofonia, temos que superar os paradigmas colonialistas e mesmo pós-colonialistas. Estes estão ainda

reféns de um olhar enviesado por uma série de complexos históricos que há que transcender de vez, de modo a podermos realizar essa visão futurante do que pode ser a Lusofonia.

Transcender não significa escamotear. Indo directo ao assunto, é evidente que a Lusofonia se enraíza numa história que foi em parte colonial e, por isso, violenta. Não há colonialismos não violentos, por muito que possamos e devamos salvaguardar que nem todas as histórias coloniais tiveram o mesmo grau de violência. Eis, de resto, o que se pode aferir não apenas pelas análises históricas, mas comparando a relação que há, nos dias de hoje, entre os diversos povos colonizadores e colonizados. Assim haja honestidade para tanto.

Não será, porém, esse o caminho que iremos aqui seguir. Não pretendemos alicerçar a Lusofonia na relação que existe, nos dias de hoje, entre Portugal e os países que se tornaram independentes há mais de quarenta anos. Se assim fosse, estaríamos ainda a fazer de Portugal o centro da Lusofonia, estaríamos ainda a pensar à luz dos paradigmas colonialistas e mesmo pós-colonialistas.

[28] Para mais informações: www.movimentolusofono.org. Ver igualmente: *Convergência Lusófona: as posições do MIL: Movimento Internacional Lusófono*, Lisboa, Zéfiro, 2016 (3ª edição, revista e actualizada).

O que pretendemos salientar é que, sem excepção, é do interesse de todos os países que se tornaram independentes há mais de quarenta anos a defesa e a difusão da Lusofonia. Eis, desde logo, o que se prova por nenhum desses países ter renegado a língua portuguesa como língua oficial. Se o fizeram, não foi decerto para agradecer a Portugal. Foi, simplesmente, porque esse era o seu legítimo interesse, quer interno – para manter a unidade nacional de cada um dos países –, quer externo – fazendo da língua portuguesa a grande via de inserção na Comunidade Internacional.

Obviamente, cada caso tem as suas especificidades. Pela minha experiência, sou levado a afirmar que o povo que mais facilmente compreende a importância da Lusofonia é o povo timorense; porque ela foi a marca maior de uma autonomia linguística e cultural que potenciou a resistência à ocupação indonésia e a conseqüente afirmação de uma autonomia política que, como sabemos, só se veio a concretizar mais recentemente, já no século XXI. Mesmo após esse período, tem sido a Lusofonia o grande factor de resistência ao assédio anglo-saxónico, via, sobretudo, Austrália.

Contrapolarmente, o Brasil, pela sua escala, poderia ser o único país a ter a tentação de desprezar a mais-valia estratégica da Lusofonia. Nunca o fez, porém. Pelo contrário – apesar de alguns sinais contraditórios, a aposta na relação privilegiada com os restantes países e regiões de língua portuguesa parece ser cada vez maior. Quanto aos PALOP: Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, essa também parece ser, cada vez mais, a aposta. Simplesmente, reiteramo-lo, porque é do interesse de cada um desses países este caminho de convergência. Por isso, é a Lusofonia um caminho de futuro. Por isso, é a Lusofonia um espaço naturalmente plural e polifónico, que abarca e abraça as especificidades linguísticas e culturais de cada um dos povos desta comunidade desde sempre aberta ao mundo.



Referências Bibliográficas

- AA.VV. (2000). *Agostinho [da Silva]*. São Paulo, Green Forest do Brasil Editora.
- EPIFÂNIO, Renato (2008). *Perspetivas Sobre Agostinho da Silva*. Lisboa, Zéfiro.
- _____ (2010). *A Via Lusófona: um Novo Horizonte Para Portugal (I)*. Lisboa, Zéfiro.
- _____ (2015). *A Via Lusófona: um Novo Horizonte Para Portugal (II)*. Lisboa, Zéfiro.
- _____ (2017). *A Via Lusófona: um Novo Horizonte Para Portugal (III)*. Lisboa, Zéfiro.
- _____ (2019). *A Via Lusófona: um Novo Horizonte Para Portugal (IV)*. Lisboa, Zéfiro.
- _____ (2021). *A Via Lusófona: um Novo Horizonte Para Portugal (V)*. Lisboa, Zéfiro.
- MACHADO, Luís (1995). *A Última Conversa*. Entrevista de Luís Machado. Lisboa, Notícias.
- MARINHO, José (1972). *Filosofia: Ensino ou Iniciação?* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica.
- _____ (1981). *Estudos Sobre o Pensamento Português Contemporâneo*. Lisboa, Biblioteca Nacional.
- _____ (2001). “O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos”. In *Obras de José Marinho*. Vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- _____ (2007). “Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia e Outros Textos”. In *Obras de José Marinho*. Vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

MENDANHA, Vítor (1998). *Conversas com Agostinho da Silva*. Entrevista. Lisboa, Pergaminho.

NOVA ÁGUA (2008). *A Ideia de Pátria. Sua Atualidade*. Revista de Cultura para o século XXI. Lisboa, Zéfiro, 1º Semestre.

OBRAS DE AGOSTINHO DA SILVA (1999). *Textos e Ensaios Filosóficos*. Coordenação Geral e Organização de Paulo Borges. Lisboa, Âncora Editora.

_____ (2000). *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*. Coordenação Geral e Organização de Paulo Borges. Lisboa, Âncora Editora.

SIEWIERSKI, Henryk (1994). *Vida Conversável*. Lisboa, Assírio & Alvim.

_____ (2016). *Vida Conversável* (segunda parte, inédita). Lisboa, Zéfiro.

SOUSA, António (2001). *O Império Acabou. E agora?* Entrevista de Antónia de Sousa, Lisboa, Notícias.



O Percurso Difícil das Lusofonias

Vitor de Sousa^[1]

vitorsousa@utad.pt

Resumo: Com este artigo pretendemos fixar-nos no conceito de Lusofonia e nas clivagens que ele encerra. Não obstante se afirmar que já tudo foi dito ou escrito sobre a Lusofonia, o termo está longe de ser consensual. Só ultrapassando os equívocos em que ela navega será possível dar passos consistentes na construção de uma Lusofonia que privilegie a interculturalidade. Urge, por isso, re-imaginar a Lusofonia, descolonizando as mentes dos seus protagonistas, numa lógica de transculturalidade e de transnacionalidade.

Palavras-chave: Lusofonias; Império; Descolonização; Portugalidade; Identidades Transculturais.

The Difficult Path of the Lusophonies

Abstract: With this article we intend to focus on the concept of Lusophony and the cleavages it contains. Despite claiming that everything has already been said or written about Lusophony, the term is far from being consensual. Only by overcoming the misconceptions in which it navigates will it be possible to take consistent steps towards building a Lusophony that favours interculturality. It is urgent, therefore, to re-imagine Lusophony, decolonizing the minds of its protagonists, in a logic of transculturality and transnationality.

Keywords: Lusophonies; Empire; Decolonization; Portugality; Cross-cultural identities.

[1] Docente na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD), ECHS-DLAC e investigador no CECS-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho (Braga, Portugal). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6051-0980>.

Introdução

Assumimos o termo ‘Lusofonia’ com uma dimensão interpretativa muito aberta, pelo que, quando a palavra é utilizada neste artigo, isso implica ter em atenção o seu significado para além do seu sentido estrito. Assim, a ‘Lusofonia’ ficaria, desde logo, amputada se correspondesse apenas aos falantes de português espalhados pelo mundo e não substanciasse um lugar simbólico e cultural, extravasando essa correspondência semântica de proximidade que lhe esteve na origem, num mundo cada vez mais globalizado, que se inscreve no presente (Martins, 2006a).

Tendo a palavra ‘Lusofonia’ começado a ser utilizada após a queda do império português, ela não está, no entanto, a cobro da uma contaminação imperial, bastando ter em atenção o trauma decorrente da relação unidirecional de poder entre colonizadores e colonizados, do qual subjazem laços culturais e uma língua comum, mesmo sendo consequência de processos violentos. A contaminação começa desde logo no étimo da palavra, já que a sua referência remete para “lusó” (português), que está associada à ideia de

“lusitanidade”, o que pode invocar uma ‘portugalidade’ encapotada, termo que serviu de bandeira ao Estado Novo português, mormente a partir das décadas de 50 e 60 do século XX, através da ideia “Portugal do Minho a Timor”. Há, por conseguinte, quem veja a Lusofonia como algo que está centrado em Portugal, numa lógica lusotropical.

Este tipo de constrangimentos faz com que a Lusofonia constitua uma construção difícil, obstaculizando o seu desenvolvimento, ora vincando a sua realidade, ora evidenciando o seu recorte utópico.

I. A Construção da Lusofonia

Embora o termo “Lusofonia”, a par de “lusófono”, exista pelo menos desde 1950 e o seu significado esteja estabelecido nos dicionários de referência da Língua Portuguesa, como são os casos do Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa (2001) e do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2002), a sua utilização continuada é pós-colonial. Só que, como lembram Regina Brito e Neusa Bastos, a palavra “Lusofonia” remete para Lusitânia, província romana dominada pela Hispânia, povoada pelos lusitanos,



enquanto o termo “lusó” (do latim “lusu”), para lusitano, ou seja: significa português ou referente a Portugal (Brito & Bastos, 2006), o que provoca, não raras vezes, um certo desconforto no seio dos outros países daquela estrutura (Mata, 2013). A utilização do conceito “Lusofonia” é, desde logo, problemático a partir da Comunidade dos Países de Língua Oficial Portuguesa (CPLP) que, em princípio, deveria ser o seu espaço-âncora, uma vez que a palavra não integrou a sua “Declaração Constitutiva”^[2].

Para Eduardo Lourenço, a Lusofonia extravasa 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, p. 174). Para além disso, o conceito aparentemente inocente de Lusofonia pode 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 lusófo-

na” (Lourenço, 2004, pp. 174-175). É nesse sentido que Moisés de Lemos Martins, Helena Sousa e Rosa Cabecinhas se referem 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 se tratar de um 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, p. 309). António Pinto Ribeiro (2013, p. 38) sublinha mesmo que a Lusofonia tem sido alimentada pela esquerda mais retrógrada e pela direita mais nacionalista e nostálgica do império, sendo por isso um “logro”, uma “forma torpe de neocolonialismo”, e a “última marca de um império que já não existe”. Ceticismo ainda maior expressa Carlos Alberto Faraco em relação ao conceito de Lusofonia, defendendo que se trata de um termo cunhado por portugueses para servir os interesses de Portugal,

^[2] O documento pode ser lido e descarregado na íntegra na página oficial da CPLP. Retirado de <https://www.cplp.org/id-3869.aspx>.

“não [conseguindo] (...) alcançar ressonâncias nos demais países de língua oficial portuguesa”, sendo “praticamente inexistente no Brasil” e “visto com grandes desconfianças nos países africanos” (2016, p. 315).

Até 1999, “a Lusofonia era definida apenas como a adoção da língua portuguesa como língua de cultura, franca ou oficial”, tendo contribuído para esse estado de coisas a criação da CPLP: “as noções de ‘coletividade’ e ‘comunidade’ começam a estar integradas nas definições avançadas nos dicionários, tanto brasileiros como portugueses”, passando a Lusofonia de “fenómeno linguístico” a “fenómeno social” (Maciel, 2010, p. 83). E, 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 Martins, Sousa & Cabecinhas (2007, p. 309) reputam de alternativas, “e necessariamente mais complexas”, em que uma língua comum “poderá mudar a forma como a ‘diferença’ é percebida”.

A Lusofonia tem, no entanto, como uma sombra sempre presente, o império colonial português a

condicionar o seu desenvolvimento, sendo ainda hoje visíveis, muitos anos após a descolonização dos territórios que foram colónias portuguesas, clivagens entre as partes. Num contexto de globalização, Dominique Wolton (Público, 2006, 2 de julho) refere que a Lusofonia é “uma batalha fundamental”, acrescentando que “Portugal deve abandonar a culpabilidade em relação ao passado colonial e assumir a igualdade” com o mundo lusófono. Moisés de Lemos Martins está de acordo com essa dimensão do conceito de Lusofonia, que extravasa uma perspectiva meramente ideológica, defendendo que se trata de um tema que congrega interesses “que têm a ver não apenas com aquilo que os países lusófonos são como língua e cultura no passado, mas também, sobretudo, com o presente e com o destino do ‘continente imaterial’ que estes países constituem” (Martins, 2006a: 17). O que pressupõe uma ideia de cultura lusófona que Michel Cahen contesta, defendendo que ela não existe, nem tão pouco existem culturas que possam ser assim classificadas, mesmo que a sua expressão seja feita em português (Cahen, 2013).



Miguel Real (2012) refere que já quase tudo foi dito sobre a Lusofonia, faltando apenas fazê-la, a que Jessica Falconi acrescenta que a vasta bibliografia existente sobre a questão da Lusofonia mostra tratar-se de um terreno controverso, para além de uma questão de difícil resolução (Falconi, 2013). José Carlos Venâncio sustenta que seria mais apropriado falar-se de Lusofonias, em vez de Lusofonia (Venâncio, 2013).

II. A Construção da ‘Portugalidade’

A palavra “portugalidade” não está fixada nos dicionários de referência de língua portuguesa^[3], muito embora nos dicionários mais comuns, como é o caso do que é editado pela “Porto Editora”, seja traduzida como “qualidade do que é português”, ou “sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa” (Costa & Melo, 1995). A sua cunhagem está balizada nas décadas de 50 e 60 do século XX^[4], portanto, em

[3] A palavra é, por isso, utilizada por nós entre aspas.

[4] Bom, J. C. (2000), ‘Portugalidade, pergunta-resposta’, in *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, de 7/4/2000. Retirado de <http://tinyurl.com/2uanuhv> (Colocar nas Referências bibliográficas);

pleno Estado Novo^[5]. Trata-se de um conceito, desde logo, centrado em Portugal e que pode ser contextualizado na ideia de “Portugal do Minho a Timor”, *slogan* do Estado Novo que começou em 1951, na sequência da revogação do “Ato Colonial”, em que o Governo português passou a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível, que se estendia desde o Minho até Timor, e em que todas as colónias passariam a ser províncias, tal como as outras que existiam na metrópole. Foi desenvolvida, 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 independentistas nos territórios portugueses de África e da Ásia. De resto, a ‘portugalidade’ entra no discurso político apenas a 27 de abril de 1951 – 16 anos após o início da Assembleia Nacional (AN) – servindo a AN, através do único partido existente, a União Nacional, de eco da governação, disseminando a ideologia do Estado Novo (Sousa, 2013, 2015, 2017).

[5] Duarte, C. (2005), ‘Portuguesismo, Portugalismo, Portugalidade, pergunta-resposta’, in *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, de 14/2/2005. Retirado de <http://tinyurl.com/2ueratv>. (colocar nas Referências Bibliográficas?);

Vista como forma, a ‘portugalidade’ é mítica. Já como conceito, ela deve ser encarada como estando no domínio da política. No pós-25 de abril, a utilização da palavra ‘portugalidade’ foi utilizada de forma residual, na sequência de um corte ideológico com o passado. Hoje, fala-se com algum à-vontade sobre o assunto, não obstante este dever ser contextualizado, uma vez que a ‘portugalidade’ está, como vimos, datada. Mesmo que como Wittgenstein (1958) tenha referido que o sentido que se dá às palavras é o seu uso, torna-se necessário essa contextualização, até para evitar eventuais equívocos, uma vez que a ‘portugalidade’ remete para um regime simbólico e ideológico centrado em Portugal.

Segundo Albertino Gonçalves, nos discursos sobre a identidade, destacam-se três efeitos: de reificação, de desdialética e de dominação (Gonçalves, 2009, p. 61). Remetem, assim, para essências, estando estas ligadas a estados (e.g. lusitanidade [portugalidade]) ou a destinos (e.g. V Império), “absolutizam o que é relativo, substantivam o que é relacional, fundamentam na natureza ou no mito o que é histórico”, propiciando, nesse sentido, efeitos

de reificação (Gonçalves, 2009, p. 61); evidenciando que “uma vez (pre)dita, à entidade resta-lhe cumprir a predição” (Gonçalves, 2009, p. 61), pelo que convoca o Princípio de W. I. Thomas relativo às predições criadoras: “uma crença falsa nos seus fundamentos pode revelar-se verdadeira nas suas consequências” (Gonçalves, 2009, p. 62); “Os discursos de identidade tendem a suspender ou a exorcizar a negatividade”, e “tanto a hétero-identificação, que categoriza o outro, como a auto-identificação, que reconhece o semelhante, diluem e atropelam a diversidade” (Gonçalves, 2009, p. 62); “Socialmente construídas, as identidades, sempre polémicas, envolvem bricolages ideológicas” (Gonçalves, 2009, p. 63); Consoante os casos e as circunstâncias, estas construções podem ser mais ou menos bem-sucedidas: “Convém, contudo, não esquecer que relevam de estratégias de poder que, operando com arbitrários culturais, implicam o recurso à violência simbólica” (Gonçalves, 2009, p. 63); “Relativas e questionáveis, as propostas identitárias tendem a converter-se, pela fé e pela crença, em princípios absolutos. Reencontramos, mais uma vez, a alquimia da



dominação e o efeito de reificação. O meio ultrapassa o fim e a essência trava a potência” (Gonçalves, 2009, p. 63). Ora, como refere Denys Cuche, não existe uma “identidade cultural em si, definível de uma vez por todas”, sublinhando que “a análise científica deve renunciar a pretender descobrir a verdadeira definição das identidades particulares que estuda”, sendo que a questão não é sabermos, por exemplo, “o que são ‘verdadeiramente’ os corsos, mas o que significa o recurso à identificação ‘corso’” (Cuche, 2006, p. 153).

III. Lusofonia e ‘Portugalidade’

Uma das constatações que se pode fazer quando existem referências à Lusofonia são as de uma centralidade portuguesa, numa tendência que, não raras vezes, passa por invocar uma alegada ‘portugalidade’. Trata-se, no entanto, de uma perspectiva que tanto é aplicável à ‘portugalidade’ como à Lusofonia, talvez pelo facto de ambos os termos serem hiper-identitários, não obstante o primeiro ter sido cunhado, como vimos, em pleno Estado Novo e, o segundo ter um recorte pós-colonial, o que os colocam, pelo menos em teoria, em polos opostos.

Moisés de Lemos Martins rejeita a ideia de que a Lusofonia se possa reduzir a estereótipos, antes valorizando os contributos africanos, ameríndios, orientais e europeus para uma civilização comum. É o domínio cultural que, de resto, “deve sobrepor-se a questões de soberania, podendo florescer no seio de uma entidade transnacional ou nacional uma federação cultural com lugar para muitos Estados”. Dessa forma, e num contexto pós-colonial, “a figura da Lusofonia convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais exprimindo-se em multiculturalismos com o denominador comum de mesma língua” (Martins, 2006b, pp. 85-86).

Já antes, Eduardo Lourenço afirmara com veemência que Lusofonia e ‘portugalidade’ eram coisas bem diferentes: “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], p. 186). A ideia de reunir num corpo “quase místico” a dispersa e diversificada “realidade histórico-cultural de conotação lu-

sófona”, 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” (Lourenço, 2004 [1999], p. 186). 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, intrinsecamente descentrado” (Lourenço, 2004 [1999], p. 188). E querer uni-lo pode afigurar-se paradoxal e assente numa lógica eurocentrada, mais a mais “quando nós fomos 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], pp. 188-189).

Mia Couto (2009) olhou com desconfiança para o lugar da Lusofonia,

duvidando que ela possa ser coisa diferente de um lugar de “lusofonias”, afinal um lugar de não conhecimento e de não reconhecimento das comunidades do espaço geocultural lusófono, um espaço transnacional e transcontinental. O mesmo Mia Couto, em 2018, lembrava, num artigo de opinião publicado no “Jornal de Notícias”, que vezes sem conta se ergue a bandeira da Lusofonia em Moçambique sem ter em conta a diversidade linguística. Recordando que os moçambicanos que não falam português ou que a falam como segunda língua não eram tão poucos assim, sendo mesmo mais do que os portugueses todos juntos, instou a CPLP a tentar entender que a realidade é mais complexa do que parece. A língua que Moçambique decidiu adotar como língua oficial “está sendo abraçada e acarinhada pelas autoridades e pelos moçambicanos como um idioma que contém plasticidade suficiente para traduzir as suas culturas diversas” (Couto, 2018, p. 84). O português é, segundo o autor, saudado como uma ponte que ajuda na construção da unidade nacional, mas que, em simultâneo, contribui para manter vivas as lín-



guas de origem africana: “Em lugar de um lugar de hegemonia, a língua portuguesa estabelece laços simbióticos com as línguas e as culturas de raiz bantu” (Couto, 2018, p. 84).

Michel Cahen diz preferir a expressão “lusotopia” à de “Lusofonia” 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. Ao contrário do que defendem, por exemplo, Moisés de Lemos Martins e Eduardo Lourenço, Michel Cahen afirma que a Lusofonia não representa uma área cultural, mas um espaço pós-colonial específico, que apelida de “espaço ‘relativo’”, o que significa 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” (Cahen, 2013, p. 309). Trata-se de uma ideia que pode ser aplicada à hispanofonia, francofonia ou à anglofonia, embora no caso português, Cahen observe que “o imaginário foi aguçado pelo sentimento de fraqueza da antiga metrópole”, sendo por isso “incapaz de se constituir uma ‘pré-base’ neo-

colonial do tipo francês” (Cahen, 2013, p. 309). 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 no caso dos brasileiros ou cabo-verdianos que imigram para Portugal” (Cahen, 2013, pp. 309-310). 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” (Cahen, 2013, p. 310).

Colocando em perspectiva as várias ideias existentes sobre a Lusofonia, Moisés de Lemos Martins encara-a à luz de alguns equívocos, muito embora faça o mapeamento do campo que lhe deu origem, mormente no que respeita à compreensão do mundo por parte do ocidente. Esse recorte de uma cultura multifacetada, com a instantaneidade da globalização decorrente do esbatimento progressivo dos padrões circulares de reprodução temporal, foi ‘sol de pouca dura’ porque hoje, como assinala, “por todo o lado, a cultura do

uno voltou a levar a melhor sobre a diferença, e a multiculturalidade re-gride em favor da ‘cultura-mundo’”, tratando-se de uma ideia “homogeneizante e empobrecedora das culturas, que dilui memórias e fronteiras, virtualiza paisagens e apaga povos e nações” (Martins, 2014). É este o contexto em que se insere a Lusofonia como movimento multicultural de povos que falam a mesma língua, o português.

O sociólogo comenta que, ao invés da “homogeneização empobrecedora e de sentido único, estabelecida pela globalização cosmopolita, [a Lusofonia] tem a virtude do heterogêneo; a sedução de uma rede [...] capaz de resistir à redução do diverso a uma unidade artificial” (p. 25). Todavia, assinala que esta oportunidade é fustigada por alguns aspetos que podem colocar em causa essa diversidade, pelo que enumera quatro equívocos que defende ser necessário desconstruir: i) o equívoco da centralidade portuguesa [‘portugalidade’], em “que ressoa, embora remotamente, ainda uma ‘visão lusocêntrica’ salazarista” (p. 25); ii) o equívoco da reconstrução de narrativas do antigo império em contexto pós-colonial (hoje com propósitos

neocoloniais, sejam eles conscientes ou inconscientes), tendo embora em conta que, “nos casos de países africanos multilingues, como Angola e Moçambique, a Lusofonia pode não passar de ‘lusoafonias’ [numa referência direta a um texto homónimo de Mia Couto já citado]” (p. 26); iii) o equívoco do luso-tropicalismo e da ideia de colonização doce, “renascente e redivivo”, que hoje “tanto pode glorificar o antigo país colonial como exaltar os atuais países independentes” (p. 26); finalmente, iv) o equívoco da “narrativa de uma história do ressentimento”, resultante de algum discurso pós-colonial, “um discurso que se constitui como uma espécie de vindicta histórica, de ‘révanche’ serôdia, a pretexto de resgatar a memória de um passado colonial” (pp. 26-27). A este propósito, Moisés de Lemos Martins convoca Harold Bloom, que se refere à “escola do ressentimento”, associando “afrocentristas a feministas, marxistas, novos-historicistas de inspiração foucaultiana, ou desconstrutores”, numa crítica que considera “controvertida”; enaltecendo aquilo que designa como “Cânone Ocidental”, desqualifica “como ‘ressentidos’ aqueles a que chama de ‘multicul-



turalistas” (Martins, 2014, p. 26). Já Marc Ferro (2009) assinalara a existência de uma reciprocidade dos ressentimentos. O ressentimento não é apanágio daqueles que no início eram identificados como vítimas (escravos, classes oprimidas, povos vencidos, etc.), mas simultânea ou alternadamente, o ressentimento pode afetar, inibir não apenas uma das partes em causa, mas as duas. O caso da reação que se segue a uma revolução é óbvio, mas os percursos deste tipo são múltiplos e variados.

IV. As Identidades Transnacionais e Transculturais

A identidade cultural é a forma como um indivíduo vê o mundo e como se posiciona em relação a ele, tendo que ver com a formação da identidade do sujeito em relação ao seu contexto cultural. Trata-se de um conceito muito discutido no quadro das Ciências Sociais e Humanas (CSH) sendo, por isso, bastante complexo. É que, ao mesmo tempo em que são sublinhadas as dimensões interiores do indivíduo, como os seus desejos e vontades, também é interiorizada a sua dimensão exterior, que abrange, por exemplo, valores como as normas e a língua.

Já o adjetivo “cultural” está ligado à ideia de saber, pelo que as duas palavras juntas significam “saber reconhecer-se”. De facto, muitas das questões do mundo cultural contemporâneo estão ligadas à identidade, pelo que não será de estranhar que a discussão sobre a identidade cultural acabe influenciada por problemáticas tidas como adquiridas - sobre o lugar, o género, a raça, a história, a nacionalidade, o idioma, a orientação sexual, a crença religiosa ou a etnia -, mas que se encontram num processo de fragmentação.

No desenvolvimento das sociedades modernas, houve muitos teóricos que associavam ao avanço das transformações económicas, tecnológicas e políticas uma grande perigosidade sobre determinados grupos sociais, propondo como combate a essa ameaça, a preservação de certas práticas e tradições. Porém, o conceito de identidade cultural começou a ser questionado por algumas teorias culturais desenvolvidas no quadro das CSH, colocando em causa essa perspectiva. Dessa forma, a ideia de que a identidade cultural não pode ser reificada, entendida como um conjunto de valores fixos e imutáveis que definem o sujeito e os grupos

do seu meio social, passou a ser uma ideia que, embora não seja totalmente pacífica – bastando observar as dinâmicas constante dos média -, é hoje aceite na academia, sublinhando que a identidade não pode ser reificada. E, tal como a cultura, não é algo que seja imutável, estando em constante evolução e mutação de acordo com as experiências vividas por um indivíduo em sociedade.

O conceito de cultura refere-se aos aspetos das sociedades humanas apreendidos e não herdados, sendo certo que as normas e os valores culturais mudam frequentemente ao longo do tempo. No passado, as identidades eram mais conservadas devido à falta de contacto entre culturas diferentes. Com a globalização, isso mudou, fazendo com que as pessoas interagissem mais entre si e com o mundo ao seu redor, incrementando uma aparente diversidade, mas que acaba por ter um recorte monolítico já que é mimetizado em qualquer parte do globo. Stuart Hall (1992) já sublinhara a ideia de que as identidades nacionais estão em processo de desintegração em consequência da homogeneização. O que veio consubstanciar a ideia de Berger & Luckmann (1999), de que

a identidade de um indivíduo está sujeita a uma luta de inscrição em realidades por vezes conflitantes. Zygmunt Bauman (2001) referiu-se a uma “modernidade líquida” em que as identidades também são instáveis, tornando-se híbridas e deslocadas de qualquer vínculo local.

É a partir de um conceito de fronteira como espaço de articulação que Homi Bhabha (1998) promove a reformulação de vários outros conceitos como nacionalismo, representação e resistência e define a complexidade da relação colonial com base em categorias como ambivalência, hibridação e intersticialidade. A influência do autor foi crescendo através das lógicas de descentramento que põem em causa o essencialismo de categorias, nomeadamente na definição do espaço da cultura como um “entre-lugar” (“in-between”).

Isto remete-nos para o conceito de transculturalidade que Wolfgang Welsh (1999) desenvolveu, descartando a ideia de culturas únicas. As culturas de hoje são geralmente caracterizadas pela hibridização e, para cada cultura, todas as outras culturas devem ser contidas internamente ou satélites. Como resultado,



não há nada exclusivamente próprio (Sousa, 2021). Basta pesquisar na internet a palavra transculturalidade e ela é imediatamente associada a um significado que vai além ou, mais abertamente, à interculturalidade. Isso é interessante e foge da visão de Welsh, que vincula o conceito ao multiculturalismo, sem ver grandes diferenças entre eles.

Afef Benessaieh, no seu texto de 2010 *Multiculturalismo, Interculturalidade, Transculturalidade* esclarece que o termo transculturalidade é o mais comumente aplicado quando se quer enfatizar o constante processo de mudança cultural diante da globalização, sem poder distingui-los. É por isso que as relações de poder presentes nesses processos culturais podem enfatizar a história colonial. Por outro lado, o conceito de “transculturalização”, criado por Fernando Ortiz (2005) em meados da década de 1940, define o fenómeno da transformação das culturas diante do encontro de diferentes culturas durante o processo de colonização, tendo em consideração os efeitos da dominação da cultura hegemónica e opressão cultural dos povos colonizados nesse processo de mutação cultural. Portanto, vemos a

“transculturalização” como um conceito mais adequado para ancorar a presente discussão. O tema centra-se não só na ideia de diversidade cultural, mas também na forma como esta influencia a formação da identidade num mundo globalizado, especialmente no que se refere às possibilidades de resistência e reposicionamento das culturas do “outro” nas narrativas culturais contemporâneas.

Basta efetuar uma busca na Internet pela palavra “transculturalidade” para que esta seja associada de imediato a uma significação que vai “para além de” ou, de forma mais aberta, ligada à noção de interculturalidade, o que não deixa de ser interessante e se desvia do olhar de Welsh, que junta o conceito ao de multiculturalidade, não vislumbrando grandes diferenças entre ambos. Porém, a nosso ver, não será totalmente verdade, bastando atentar em Cabecinhas e Cunha (2008), que tipificam a interculturalidade enquanto processo, o que significa que nele participam várias pessoas com desigualdades várias, transcendendo assim qualquer retórica multicultural. A interculturalidade está, assim, relacionada com os conceitos

de aculturação e de sincretismo, mas distingue-se claramente da multiculturalidade, que pressupõe apenas o convívio de duas culturas estratificadas e hierarquizadas (Lacerda, 2016).

Notas finais

Depois de cruzadas algumas das diferentes perspectivas relativas à Lusofonia, torna-se claro que a ideia que a sustenta não é pacífica. O termo deve assumir um recorte pós-colonial, cuja palavra-chave é “interculturalidade”, pelo que implicará, desde logo, a desmontagem de eventuais clivagens entre ex-colonizadores e ex-colonizados (Sousa, 2014).

Dessa forma, a palavra ou, numa dimensão mais ampla, a ideia de ‘portugalidade’ é incompatível com o conceito de Lusofonia, já que remete para uma centralidade portuguesa, independentemente do sentido que lhe é dado, como que o adaptando a cada momento da história, o que não é compaginável com uma lógica pós-colonial. Esta ideia foi, de resto, sublinhada por Moisés de Lemos Martins no texto “A Lusofonia como promessa e o seu equívoco lusocêntrico” (Martins, 2006b: 79-87).

É nosso entendimento que falar de Lusofonia implica abrir o significado da palavra, levando-o para além do seu sentido estrito, mesmo que não seja possível sintetizar numa palavra apenas, uma ideia que aglutine um pensamento e o represente. O que pode ser visto, também, como uma polissemia interpretativa que lhe confere outro lastro, enriquecendo-a, sendo por isso que defendemos que a Lusofonia deve ser declinada no plural.

Nesse sentido, como assinala Onésimo Teotónio Almeida, há que ter sentido prático no desenvolvimento da própria Lusofonia. Assim, se continuar a ser quase proibido utilizar a palavra, “que seja posta de lado, mas que isso não constitua impasse. Sigamos essa tão portuguesa maneira de fazer de conta que não existe enquanto existe de facto”, sendo que, se os interessados estiverem de acordo, a Lusofonia “pode ser mais (...) sobretudo se deixarem de apenas falar. Em português naturalmente” (Almeida, 2008, s. p.). O filósofo convoca Sartre para justificar o que se passa em relação à relutância em determinados setores em aceitarem a ideia de Lusofonia, assinalando que, hoje, muitos académicos são vítimas



da síndrome do medo das ‘mãos sujas’. Dessa forma, “tudo o que cheira a colonialismo e luso-tropicalismo é mau”, mesmo que os falantes da língua portuguesa “se sintam naturalmente enredadas na rede lusófona, porque as línguas fazem isso mesmo ao condicionarem as nossas redes de contactos” (Melo, 2017, p.40).

Para que a Lusofonia descole de uma utopia e possa desenvolver-se, urge desconstruir os equívocos decorrentes de uma história da relação entre um ‘eu’ colonial e um ‘outro’ colonizador. É, de resto, a aceitação do ‘outro’ que há-de determinar o começo de uma dimensão ética (Eco, 1998), assumindo-se a ideia de ‘outro’, de forma omnipresente, que já não é abstrato nem distante, o que não significa que seja mais familiar ou compreensível (Wolton, 2004). Urge, por isso, imaginar a Lusofonia, ou re-imaginá-la, descolonizando as mentes (Mbembe, 2017) dos seus protagonistas, de forma a permitir ultrapassar esses equívocos e dirimir ressentimentos (Ferro, 2009, Martins, 2014), sentidos de superioridade e/ou de inferioridade, bem como de imaginários ideológicos, para que ela se não torne numa ‘lusotopia’ (Cahen, 2013)

ou numa “luso-afonia” (Couto, 2009). Para tanto, há que destacar a ideia de que uniformidade não é o mesmo que homogeneidade (Bayly, 2004), e que apenas uma “globalização multiculturalista” poderá contrariar a “globalização cosmopolita”, enquadrando assim uma Lusofonia inclusiva, assente numa globalização do que é diverso, do que é diferente, feita pela mistura, pela miscigenação de etnias, línguas, memórias e tradições (Martins, 2017), e em que só a afabilidade com o ‘outro’ permitirá despertar o sentido da humanidade (Kapuscinsky, 2009). O que nos leva às identidades transnacionais e transculturais (Welsch, 1999).

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, O. T. (2008, 7 de maio). “A Propósito de Lusofonia (à falta de outro termo): o que a língua não é”. *Blogue História Lusófona* [post em blogue]. Retirado de <http://tinyurl.com/6tyl3uc>.
- BAUMAN, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed.
- BAYLY, C. (2004). *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell.
- BENESSAIEH A. (2010). *Amériques Transculturelles - Transcultural Americas*. Ottawa University of Ottawa Press.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. (1999). *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro.
- BHABHA, H. (1998). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BRITO, R. & BASTOS, N. (2006). “Dimensão Semântica e Perspetiva do Real: Comentários em Torno do Conceito de Lusofonia”. In M. L. Martins; H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.). *Comunicação e Lusofonia* (pp.65-77). Porto: Campo das Letras.
- CABECINHAS, R. & CUNHA, L. (2008). “Da Importância do Diálogo ao Desafio da Interculturalidade”. In R. Cabecinhas & L. Cunha (Eds.). *Comunicação Intercultural. Perspetivas, Dilemas e Desafios* (pp. 7-12). Porto: Campos das Letras.
- CAHEN, M. (2013). “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* (pp.297-315). Hampshire (England)/ Palgrave Macmillan.
- CASTELEIRO, J. M. (coord.) (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa/Verbo.



- COSTA, J. A. & Melo, A. S. (1994). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- COUTO, Mia (2009). “Luso-afonias – a Lusofonia entre viagens e crimes”. In M. Couto. *E se Obama Fosse Africano? E outras Interinvenções* (pp. 183-198). Lisboa: Caminho.
- COUTO, Mia (2018, 2 de junho). “Há Palavras Que Nos Nascem”. *Jornal de Notícias*. p. 84.
- CUCHE, D. (2006). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século.
- ECO, Umberto (1998). *Cinco Escritos Morais*. Algés: Difel.
- FALCONI, J. (2013). “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. (pp. 277-289). Lisboa: Edições Colibri.
- FARACO, C. A. (2016). *História Sociopolítica da Língua Portuguesa*. São Paulo: Parábola Editora.
- FERRO, M. (2009). *O Ressentimento na História*. Lisboa: Teorema.
- GONÇALVES, A. (2009). *Vertigens: Para Uma Sociologia da Perversidade*. Coimbra: Grácio Editor/Universidade do Minho (Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade).
- HALL, S. (1992). *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HOUAISS, A. & Villar, M. S. (2002). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- KAPUSCINSKY, R. (2009). *O Outro*. Porto: Campo das Letras.

- LACERDA, T. (2016). “Interculturalidade”. In F. C. Domingues (Dir.). *Dicionário da Expansão Portuguesa (1415-1600)*. Volume 2 (pp. 588-593). Lisboa: Círculo de Leitores.
- LOURENÇO, Eduardo (2004). *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, Eduardo (2004). *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*. Lisboa: Gradiva.
- MACIEL, C. (2010). *A Construção da Comunidade Lusófona a Partir do Antigo Centro: Micro-Comunidades e Práticas da Lusofonia*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Universidade Nova de Lisboa.
- MARTINS, G. O. (2007). *Portugal – Identidade e Diferença. Aventuras da Memória*. Lisboa: Gradiva.
- MARTINS, Moisés (2006a). “Continente Imaterial”. In M. L. Martins; H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.). *Comunicação e Lusofonia – Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (pp. 15-18). Porto: Campo das Letras/CECS-Universidade do Minho.
- _____ (2006b). “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* (pp. 79-87). Porto: Campo das Letras/CECS-Universidade do Minho.
- _____ (2014). “Língua Portuguesa, Globalização e Lusofonia”. In N. Bastos (org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (pp.15-33). São Paulo: EDUC - IP-PUC.
- _____ (2017). “Da Obsessão da Portugalidade aos Equívocos e Possibilidades da Lusofonia”. In V. Sousa. *Da Portugalidade à Lusofonia* (pp. 9-20). Famalicão/Braga: Húmus/CECS-Universidade do Minho.



- MARTINS, M. L.; SOUSA, H. & CABECINHAS, R. (2007). “Lusocom: Estudos das Políticas de Comunicação e Discursos no Espaço Lusófono”. In M. LEDO ANDIÓN (ed.), *Comunicación Local no Espazo Lusófono* (pp.301-310). Santiago de Compostela: Asociación Galega de Investigadores/as en Comunicación.
- MATA, I. (2013). “A Invenção do Espaço Lusófono: A Lógica da Razão Africana”. In Fernando. Cristóvão (coord.). *Ensaio Lusófonos* (pp.141-153). Coimbra: Almedina.
- MBEMBE, A. (2017). *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona.
- MEIRELES, L. (2016, 27 de agosto). “O Império Português era Um Império em Rede”. Entrevista a Sanjay Subrahmanyam. *Jornal Expresso*. pp. 50-58.
- MELO, F. (2017). *Onésimo o Nosso Primo da América*. LER. Primavera. 145, 27-41.
- ORTIZ, F. (2005). “Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público”. *Revista del CESLA*. 7: 21-31.
- PÚBLICO (2006, 2 de julho). “Dominique Wolton apela a ‘batalha pela Lusofonia’”. *Público*. p. 27.
- REAL, Miguel (2012). *A Vocação Histórica de Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.
- RIBEIRO, A. P. (2013, 18 de janeiro). “Para Acabar de Vez com a Lusofonia”. *Público/Ípsilon*. pp. 38-39.
- RICOEUR, P. (2000). *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- SOUSA, V. (2021). “Identidades transnacionais e transculturais. Pós-colonialidade, lusofonias e interculturalidade. O caso do Museu Virtual da Lusofonia”. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*. 147, 103-120. DOI: 10.16921/chasqui.v1i146.

- SOUSA, V. (2013). “Fantasia Lusitana, de João Canijo: O Portugal Ficcional vs. o País Real. O Estado Novo e a ‘Portugalidade’. A Construção da Identidade”. In A. C. VALENTE & R., CAPUCHO (org.). *Avanca Cinema 2013 International Conference, livro de atas* (pp. 623-630). Avanca: Edições Cineclub de Avanca.
- SOUSA, V. (2014). “O Difícil Percurso da Lusofonia pelos trilhos da ‘portugalidade’”. *Configurações*. 12, 89-104.
- SOUSA, V. (2015). *Da ‘Portugalidade’ à Lusofonia*. Dissertação de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga, Portugal. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/38461>.
- SOUSA, V. (2017). *Da ‘Portugalidade’ à Lusofonia*. Famalicão/Braga: Húmus/CECS.
- VENÂNCIO, J. C. (2013). “Lusofonia e Cãnone Lusófono. Da Controvérsia dos Conceitos à Manifestação de Duas Escritas a Partir da Margem”. In F. Cristóvão, *Ensaio Lusófonos* (pp.83-99). Coimbra: Almedina.
- WELSCH, W. (1999). “Transculturality, the Puzzling Form of Cultures Today”. In M. Featherstone and S. Lash (ed.). *Spaces of Culture: City, Nation, World*. pp. 194-213. London: Sage.
- WITTGENSTEIN, L. (1958). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.
- WOLTON, D. (2004). *A Outra Globalização*. Lisboa: Difel.



Em Português nos (Des)Entendemos: A (Des)Necessidade de um Cânone Literário para a Afirmação da Lusofonia

Paulo Carvalho Ferreira^[1]

paulocf99@gmail.com

Resumo: A presente análise^[2] problematiza o conceito de cânone literário de um ponto de vista lusófono, interrogando as suas delimitações políticas, geográficas e culturais. A discussão parte da exposição da História da Literatura lusófona e desemboca no debate sobre o estabelecimento de um cânone lusófono e nas relações de poder que aí intervêm, nomeadamente, ao nível do seu ensino nos vários países de língua oficial portuguesa.

Palavras-chave: Cânone lusófono; Ensino da Literatura; Literatura lusófona; Lusofonia.

In Portuguese We (Mis)Understand Each Other: The (Mis) Need for A Literary Canon To Affirm Lusophony

Abstract: This review problematizes the concept of literary canon from a lusophone point of view, questioning its political, geographical and cultural boundaries. The discussion starts with an exposition of the History of Lusophone Literature and leads to the debate about the establishment of a Lusophone canon and the relations of power that intervene there, namely, at the level of its teaching in the various lusophone countries.

Keywords: Lusophone canon; Literature teaching; Lusophone Literature; Lusophony.

[1] Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

[2] Análise ao capítulo de RITA, Annabela. (2015). “Lusofonia e literatura: Haverá cânone(s) lusófono(s)?”. In Moisés Lemos Martins (Ed.). *Lusofonia e Interculturalidade: Promessa e Travessia* (pp.129-151). CECS/Húmus. <https://hdl.handle.net/1822/39693>.

Análise de texto: Lusofonia e Literatura: Haverá Cânone(s) Lusófono(s)?

No capítulo *Lusofonia e Literatura: Haverá Cânone(s) Lusófono(s)?*, a autora Annabela Rita propõe discutir a existência de um cânone lusófono e o rigor com que esse conceito se poderá afigurar no âmbito das literaturas de expressão portuguesa. O capítulo insere-se no livro *Lusofonia e Interculturalidade – Promessa e Travessia*, uma obra coordenada por Moisés de Lemos Martins (2015), que propõe o debate da questão lusófona radiando de três aspetos:

- o sentido das narrativas sobre a construção da comunidade lusófona;
- as políticas da língua e da comunicação;
- a complexidade do movimento de interpenetração das culturas (p. 7).

Os aspetos sinalizados por Moisés Martins sintetizam as discussões que o livro por si coordenado abarca e reflete. O capítulo de Annabela Rita (2015) respeita essa mesma ordem de discussão, enquadrando-se na interrogação de um cânone ou dos cânones no plural, como propõe a autora, no âmbito dos três

aspetos elencados por Moisés Martins (2015, p. 7).

O(s) Cânone(s) Literário(s)

Pensar em cânone como o conjunto dos mais notáveis autores ou obras de determinada literatura é, por si só, pensar e interrogar o sentido das narrativas, neste caso literárias, mas também na forma como interferirão na coesão de uma comunidade transcontinental como se propõe que seja a Lusofonia. Por seu turno, as políticas da língua e da comunicação têm um papel fundamental no que concerne não só à definição de cânones literários, como também à sua manifestação prática, nomeadamente, no ensino, campo identificado por Graça Moura (2012) como aquele onde se torna mais evidente e vital a existência de um cânone que organize e medeie o ensino do Português. Finalmente, não se deve ignorar que o devir de um cânone e a sua assunção manifestam e marcam o grau, mais ou menos elevado, com que culturas distintas interagem, especialmente na relação entre povos marcados por uma relação relativamente recente de colonizador e colonizados.



Perante a complexidade do enunciado, Rita (2015) procura, antes demais, esquematizar os vários temas do título do seu capítulo, oferecendo ao leitor uma definição sintética quase ao estilo de um verbete: *Lusofonia, Literatura, Cânone, Literaturas lusófonas*.

No que concerne à Lusofonia, refere Fernando Cristóvão como uma das mais destacadas vozes na sua definição, com a sua visão da organização da lusofonia em três círculos concêntricos: um nuclear que compreende os territórios que têm por língua oficial ou simplesmente falada o português; um segundo círculo que compreende o conjunto de outras línguas e culturas desses territórios e um último círculo mais amplo, formado por outros países, instituições e pessoas que ainda que não partilhem a língua e cultura portuguesas têm um diálogo intenso com os territórios dos primeiros círculos (Cristóvão, 2003). Não se avance, porém, sem se ter em atenção uma intenção eminentemente política que se pode servir da Lusofonia, visão contudo um quanto redutora contrariada pela permeabilidade da literatura onde,

“não há as dúvidas, desconfianças, avanços e recuos das políticas e dos conceitos que se descortinam, escondem e espreitam a lusofonia” (Antunes, 2015, p. 109).

No que diz respeito à Literatura, é assumido, desde o primeiro momento, que a mesma é “linguagem e comunicação”, mas ao mesmo tempo “uma cristalização cultural” e um “sistema hipercodificado” (Rita, 2015, p. 131), pelo que a literatura evidencia identidades, mas também obedece a convenções de várias ordens, o que poderá justificar a formação de cânones literários, outro dos conceitos abordados nesta primeira parte do capítulo. Note-se que definir um cânone, e não definir semanticamente cânone, que é relativamente mais fácil, é uma tarefa complexa, de enorme subjetividade e sujeita a grande discussão, como faz notar Graça Moura (2012), que apesar de caracterizar os cânones pela sua estabilidade, faz notar a influência que aspetos temporais ou mudanças de paradigmas ou simplesmente dos valores humanos podem ter sobre a formação do cânone, o que é condizente com a perspectiva de Rita (2015, p. 133)

que atribui à própria literatura a instabilidade, o encontro e desencontro entre produção e recepção, que se opõe ao cânone. Faz ainda notar a pouca consensualidade dos cânones, se se atender que a presença da literatura portuguesa é pouco referida entre os mais importantes teóricos ocidentais, facto que intrigará qualquer um, que facilmente constata, por exemplo, uma única atribuição de um prémio nobel a um escritor de língua portuguesa, o que parece um quanto invulgar e inquietante para uma língua cuja comunidade de falantes é das mais populosas e de maior amplitude territorial, levando ao autoquestionamento da qualidade da literatura em português.

Depois de esclarecidos conceitos, a autora passa a pôr em paralelo a literatura portuguesa e as restantes literaturas lusófonas, socorrendo-se para isso não só da História da Literatura como também de excertos de textos de reconhecidos autores de toda a lusofonia para destacar semelhanças, diferenças e pontos de contacto entre essas duas realidades que, no entanto, se podem fundir numa só. É citado Manuel Alegre para que a autora recue na história até ao momento de formação e afirmação

de Portugal, e *fá-lo para lembrar que esse processo é acompanhado da construção da gramática portuguesa (p. 136) um dos signos, além dos bélicos ou religiosos, que presidirá à expansão marítima, não raras vezes sobre a forma da narrativa* escrita, caracterizada pelos sentimentos de distância e ausência que caracterizarão o programa estético da literatura portuguesa.

A autora faz notar que além da língua portuguesa se afirmar e desenvolver mais autonomamente durante a formação da nacionalidade, não menos se desenvolveu no contacto com as novas culturas com que se foi cruzando na época da expansão marítima, mas também o seu contrário, não só a língua e cultura portuguesa assimilou como também foi assimilada, criando imaginários e identidades. A autora concebe, assim, a Lusofonia como uma “teia comunicativa” ou uma “identidade mosaico” (p. 139), de que inevitavelmente emergem manifestações culturais e artísticas, com a literatura a ocupar um lugar de relevo. Uma literatura marcada pelo diálogo por vezes imposto, outras vezes, consagrando as diferenças entre a literatura oral



nativa e a literatura portuguesa já grafada, por vezes num medir de forças de que emergiu uma identidade literária “polifónica” pautada por um quadro de referências em que predomina a estética europeia mesclada com a “axialidade” africana, americana e oriental (p. 141) – uma literatura expressa num exotismo discursivo, em neologismos radicais e fusionais, na reinvenção linguística, na paródia, no ritmo da oralidade (p. 142).

Após a apresentação e esclarecimento do significado dos vários conceitos abordados no capítulo, é tempo de Annabela Rita discutir realmente a combinatória de todos os conceitos que, faseadamente, veio esclarecendo. O primeiro problema identificado acerca da constituição de um cânone lusófono é o que a autora caracteriza como um focal de grande angular, isto é, a formulação de uma antologia literária da lusofonia seria um processo extremamente complexo e moroso, mas mais ainda polémico e do qual se poderiam antever situações conflituantes dado implicar o acordo entre nações, mais até que o próprio acordo ortográfico, cuja implementação foi polémica como identifica

Rita, mas também Alves (2017) que aponta à instituição do novo acordo ortográfico a geração de uma discussão intensa em Portugal (p. 121). A formulação de critérios para uma elaboração de tal antologia geraria, por si só, controvérsia. Os vários aspetos questionáveis são apontados por Rita (2015, pp. 143-144), entre eles, dois mais problemáticos se destacariam, por um lado, a abrangência que se pretende dar ao espaço e tempo da lusofonia, questionando os três círculos propostos por Fernando Cristóvão (2003), por outro lado, o questionamento da legitimidade de uma proporcionalidade de representação das diferentes literaturas nacionais e regionais.

Note-se que a legitimação do designado terceiro círculo da lusofonia referido por Cristóvão no âmbito do cânone é visto com grandes reservas e ceticismo como, por exemplo, a posição de Venâncio (2006), sobretudo no que diz respeito às literaturas africanas e especialmente às de expressão portuguesa (p. 94). As línguas locais que, por uma questão nacionalista, se esperavam que emergissem como línguas oficiais não conheceram esse destino, já que o que se verificou foi a veicula-

ção da língua do colonizador como língua oficial e língua esmagadoramente predominante da produção literária dos países africanos subsarianos, ainda que a literatura africana, sobretudo a de expressão portuguesa, reproduza mimeticamente o português falado nesses territórios, com todas as suas expressões e vocabulários próprios, chegando até em alguns casos a incluir o uso simultâneo de línguas locais com o português (p. 95). Da mesma forma que as línguas dos colonizadores parecem ser um fator de agregação dos povos de cada uma das nações africanas, parece que são ao mesmo tempo uma condição fundamental para a afirmação e alcance da literatura africana a um mundo e cultura cada vez mais globalizados.

Se o primeiro problema apontado anteriormente por Rita (2015) parecia evidenciar a problemática sugerida pela autora no título do seu capítulo no singular, ou seja, a constituição de um cânone(s) lusófono(s), o segundo problema apontado parece questionar a sua visão sinóptica sobre cânone e literatura do primeiro problema. Anabella Rita designa-o por *zoom* e foca-se, muito concretamente, nos autores

e textos fronteiriços, cuja circunscrição a uma nacionalidade para os seus estilos de escrita para ser impossível como acontece com António Quadros, que se parece inscrever entre a literatura portuguesa e moçambicana e cujo enquadramento parece, de acordo com os paradigmas académicos, impossível (pp. 145-148). António Quadros não será um caso único na literatura lusófona ao fazer questionar a legitimidade de cânones nacionais.

À *questão colocada* no título do capítulo – *Haverá Cânone(s) Lusófono(s)?* – a autora rejeita oferecer uma resposta, como já aliás fazia prever no resumo do capítulo, apesar de não recusar e até mesmo se poder afirmar que concebe a existência quer de uma literatura lusófona e nesta de obras de uma expressão mais notável por relação com as demais. O que a autora deixa em suspenso é a constituição do cânone, ou até dos vários cânones, enunciando os problemas que antevê numa tentativa dessas formulações. Contudo, não deixa de ligar que novas formulações teriam impactos significativos na alteração de pedagogias e programas de ensino, este é um domínio no qual o(s) cânone(s) se manifes-



tam de uma forma preponderante como identificava Graça Moura (2012), já anteriormente citado.

A respeito do ensino da literatura na escola brasileira, Alves (2017) mostra algumas preocupações no que concerne ao ensino da literatura em português na escola brasileira, notando a ausência de um cânone literário bem estabelecido e da sua subsequente aplicação no ensino. A autora identifica um desligamento quase total à literatura produzida em Portugal, resumindo-se o ensino da literatura em português a raros momentos em que a literatura portuguesa é abordada para a compreensão da própria constituição da literatura brasileira (p. 114). Ora, a atenção dada à literatura africana em língua portuguesa no ensino brasileiro não é maior do que a que é dada à literatura portuguesa, ainda que a lei brasileira consagre o ensino da história e cultura afro-brasileira, a literatura africana é referida da mesma forma tangencial que a literatura portuguesa. Alves faz notar, contudo, que o estudo literário parece negligenciar por vezes a própria literatura brasileira oferecendo uma visão passadista que ignora a contemporaneidade e um frutuoso

diálogo que poderia resultar do diálogo entre as várias literaturas de expressão portuguesa do nosso tempo dispersas globalmente (p. 116).

A situação não é menos preocupante no que concerne aos programas de português no ensino básico e secundário em Portugal. De uma breve análise dos programas curriculares do Português constata-se a relativa negligência em relação à inclusão de uma maior variedade de autores lusófonos, no caso do programa para o ensino secundário (Buescu et al., 2014) a ausência de autores de língua portuguesa fora de Portugal é total, já no programa para o ensino básico a distribuição é menos desequilibrada (Buescu et al., 2015) encontrando-se não só autores de outras latitudes da lusofonia como também traduções de autores de outras línguas. Mas mesmo no que diz respeito a autores portugueses, surgem algumas indagações, nomeadamente a ausência completa de Aquilino Ribeiro ou a presença de Guerra Junqueiro e João de Deus apenas no programa de português do ensino básico, quando são estas três personalidades a quem foram dadas as honras do Panteão, supondo-se à partida serem alguns dos au-

tores mais celebrados da literatura portuguesa, tal não se constata nos programas curriculares.

Então que soluções para as preocupações antes enunciadas? Principalmente o estabelecimento de uma maior diversidade de textos, não a imposição e formulação de um cânone lusófono, que implicaria uma discussão extremamente complexa nomeadamente sobre a autoridade e legitimidade para a sua execução. Alves (2017) aponta como uma necessidade premente a mudança nas políticas de circulação dos livros no espaço lusófono ainda pouco desenvolvidas que restringem o acesso a uma leitura mais diversificada (pp. 122-123), centrando nos leitores um papel fundamental para a definição dos cânones. Não será também menos importante colocar uma certa ênfase no papel que a Academia poderá ter na discussão da literatura lusófona e na sua crítica procurando formar agentes de divulgação da literatura e da língua portuguesa e não meros ditadores do cânone, porque, como bem refere Antunes (2015), é na flexibilidade da língua portuguesa que deverá residir a “sobrevivência e importância da nossa língua no panorama de hegemonia

de determinados blocos linguísticos” (p. 110). Importante é mesmo notar que apesar de toda a dimensão política que envolve a ideia de lusofonia, há algo muito mais humano que se exprime, identidades que se fixam, já que no “ato de criação poética, artística, não há as dúvidas, desconfianças, avanços e recuos das políticas e dos conceitos que se desdortinam, escondem ou espreitam da lusofonia” (p. 109).

Uma coisa apenas parece certa, o cuidado com que se deve manipular terrenos tão complexos e move-diços como lusofonia e cânone, não será menos desajuizado o simples raciocínio de Almeida & Simas-Almeida de que

um cânone é uma elaboração coletiva de séculos, um guia para nos orientarmos, não se pode, pois, esperar que as pessoas todas leiam todas as obras. Por ser impossível e por não fazer sentido. Os cânones são fruto dos gostos de quem os elabora (Almeida & Simas-Almeida, 2008, p. 170).

Contudo o que parece realmente certo é que quanto mais alargada a comunidade de leitores, menor será



a probabilidade de se relegarem ao esquecimento obras de valor, mas também mais intensa será a atividade crítica, permeando e apurando aquilo que, em última análise, designaremos por cânone.

Tendo em vista a aparente impossibilidade de falar de um cânone lusófono unificado, mas de vários cânones nacionais como identificam Almeida & Simas-Almeida que apontam a fraca discussão e até desacreditação de cânones ao nível regional quando para pequenos países da Lusofonia com dimensões e populações inferiores já se tem firmado a existência dos seus cânones (p. 168), tudo parece em certa medida apontar para uma questão de poder, talvez um aspeto menos investigado e que poderá abrir investigações ao nível do estudo da organização e funcionamento de estruturas e instituições como os prémios e concursos literários ou as editoras e o seu papel na definição de gostos e na legitimação de literaturas.

Cinjamo-nos à questão que Rita (2015) fez no título do seu capítulo *Haverá Cânone(s) Lusófono(s)?* Tal como a autora, somos obrigados a vergar-nos à dúvida retumbante

e inclusivamente questionar a própria validade do conceito de cânone dada a sua natureza subjetiva e dir-se-ia até especulativa. Discutir o cânone, mesmo em cartografias pouco dispersas, parece degenerar em atritos entre os intervenientes na discussão, o que se agrava em cartografias de maior amplitude como a Lusofonia, pondo em evidência desequilíbrios nas relações de poder entre os seus intervenientes e gerando discussões infrutíferas que em nada contribuem para a coesão e unidade de um bloco linguístico tão diverso como o lusófono. Ao invés da discussão, prefira-se a via do diálogo pois em português nos entendemos, mais alto, mais firmemente, mais intensamente do que qualquer cânone. É a força da língua portuguesa que une a comunidade lusófona, a língua mais falada do hemisfério sul, a quinta língua mais falada do mundo, a língua de Camões, de Vinícius, de Craveirinha, de Pepetela, de Germano Almeida, de Cinatti, de Vasco Cabral, de Alda do Espírito Santo e de tantos outros, a língua em que pensaram mais que a lusofonia, pensaram a humanidade.

Referências

- ALMEIDA, Onésimo Teotónio; SIMAS-ALMEIDA, Leonor (2008). “Cânone, Cânones Em Reflexões Dialogadas”. *Veredas: Revista Da Associação Internacional De Lusitanistas*. (10). 165-171. <https://revistaveredas.org/index.php/ver/article/view/136>.
- ALVES, Ida. (2017). “Diversidade Como Cânone: Estudos Literários Em Português”. *Signótica*. 29 (1), 112-126. <https://doi.org/10.5216/sig.v29i1.44918>.
- ANTUNES, Luísa Marinho (2015). “Se A Lusofonia é Um Sonho, quem é o Sonhador? De Uma Poética da Lusofonia e de Uma Lusofonia Poética”. In M. Lemos Martins (Ed.). *Lusofonia e Interculturalidade. Promessa e Travessia* (pp. 129-151).
- BUESCU, Helena C.; MAIA, Luís C.; SILVA, Maria Graciete; ROCHA, Maria Regina (2014). *Programa E Metas Curriculares De Português: Ensino Secundário*. Ministério da Educação. <https://www.dge.mec.pt/sites/default/files/Secundario/Documentos/Documentos Disciplinas novo/programa metas curriculares portugues secundario.pdf>.
- BUESCU, Helena C.; MORAIS, José; ROCHA, Maria Regina; MAGALHÃES, Violante F. (2015). *Programa E Metas Curriculares de Português Do Ensino Básico*. Ministério da Educação. http://www.dge.mec.pt/sites/default/files/Basico/Metas/Portugues/pmcpeb_julho_2015.pdf. CECS/Húmus. <https://hdl.handle.net/1822/39693>.
- CRISTÓVÃO, Fernando (2003, 16 de abril). *Os Três Círculos da Lusofonia*. Ciberdúvidas da Língua Portuguesa. <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/lusofonias/os-tres-circulos-da-lusofonia/102#>.
- MARTINS, Moisés (Ed.) (2015). *Lusofonia e Interculturalidade. Promessa e Travessia*. CECS/Húmus. <https://hdl.handle.net/1822/39693>.
- MOURA, Vasco Graça (2012, 8 de agosto). *Sobre o Cânone Literário*. Diário de Notícias. <https://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/vasco-graca-moura/sobre-o-canone-literario--2709362.html>.



- RITA, Annabela. (2015). Lusofonia e Literatura: Haverá Cãnone(s) Lusófono(s)? In Moisés Lemos Martins (Ed.). *Lusofonia e Interculturalidade: Promessa e Travessia* (pp. 129-151). CECS/Húmus. <https://hdl.handle.net/1822/39693>.
- VENÂNCIO, José Carlos (2006). “As Literaturas Africanas em Língua Portuguesa: Que Legitimidade?”. In M. Lemos Martins, H. Sousa, & R. Cabecinhas (Eds.). *Comunicação e Lusofonia: Para Uma Abordagem Crítica da Cultura e Dos Media* (pp. 91-97). CECS/Campo das Letras. <https://hdl.handle.net/1822/30019>.



África Lusófona: Uma Identidade Prótese ou Mentes Colonizadas?

António Filipe Augusto^[1]

tonyphilaugusto@hotmail.com

Resumo: Este trabalho tem como principal objetivo analisar, perceber e explicar os fenómenos da exclusão sociopolítica e económica dos povos autóctones africanos, ocultos por detrás das ideologias, práticas e políticas linguísticas pós-coloniais, como a lusofonia, abordando a realidade político-sociolinguística e a identidade linguística nas sociedades da África Subsaariana no pós-colonialismo, tendo como foco os PALOP.

Defende-se que a “África Lusófona” é um mero processo de redimensionamento e (re)produção da ideologia, política e prática linguísticas coloniais, apoiado na imitação da ideologia *France Afrique* (francofonia) de Charles de Gaulle e uma reprodução do luso-tropicalismo. Sustenta-se, ainda, que a *lusofonização* dos PALOP é um processo político que visa tão-somente continuar a hegemonizar a língua herdada da colonização, os seus falantes, e vernacularizar as línguas da identidade etnolinguística antropologicamente herdadas, e consequentemente, os seus falantes, promovendo, assim a ideologia eurocêntrica. Esta situação tem conduzido a fossos insuperáveis no tecido social dos PALOP, onde o próprio africano, que não sabe falar português, continua um estranho na sua própria terra.

Palavras-Chave: Identidade Prótese; Herança Antropológica; Iconização; Eliminação; Imperialismo linguístico.

Lusophone Africa: A Prosthetic Identity or Colonised Minds?

Abstract: The main objective of this work is to analyse, understand and explain the phenomena of socio-political and economic exclusion of indigenous African peoples, hidden behind post-colonial linguistic ideologies, practices and policies, such as Lusophony, addressing the political-sociolinguistic reality and linguistic identity in the societies of sub-Saharan Africa in post-colonialism, focusing on the PALOP.

It argues that “Lusophone Africa” is merely a process of re-dimensioning and (re)producing colonial ideology, politics and linguistic practice, supported by the imitation of Charles de Gaulle’s *France Afrique* (Francophone) ideology and a reproduction of Luso-tropicalism. It is also argued that the lusophonisation of the PALOP is a political process aimed solely at continuing to hegemonise the language inherited from colonisation, its speakers, and vernacularising the anthropologically inherited languages of ethno-linguistic identity, and consequently their speakers, thus promoting Eurocentric ideology. This situation has led to insurmountable gulfs in the social fabric of the PALOP, where Africans who can’t speak Portuguese remain strangers in their land.

Keywords: Prosthetic identity; Anthropological heritage; Iconisation; Elimination; linguistic imperialism.

[1] Docente e Investigador do Instituto Superior de Ciências da Educação de (ISCED/Luanda), Angola.

Introdução

Depois de derrube do regime fascista Salazarista em 25 de Abril de 1974, pareceu ter começado a desaparecer o império colonial português em África. Angola foi o último bastião deste império colonial. Porém, a forma como o regime colonial abandonou este país, após as suas constantes interferências no governo de transição a favor de um dos movimentos integrantes deste governo é *sui generis*, pois facilitou a violação de Acordos de Alvores, deixando Angola sem governo formal e em plena guerra (Henderson, 1975).

Escoados que são mais de quarenta anos desde que os portugueses “abandonaram” as suas (ex) colónias em África, estes estados pós-coloniais, premeditadamente incapazes de abandonar a ideologia deixada pelos seus antigos mestres, a política e a prática linguísticas coloniais e de desenvolver as suas próprias ideologias, políticas e práticas linguísticas sustentadas pelas suas identidades linguísticas próprias – baseando-se nas suas identidades etnolinguísticas antropológicamente herdadas (Crystal, 1987), herdaram e promoveram, unicamente, uma identidade lin-

guística imprópria que clamam ser independente. Isto é, retiveram a língua da herança colonial, a portuguesa, como a única língua oficial, ou língua do estado, e transformaram-na em língua da identidade nacional, passando a considerarem-se como “países lusófonos”, numa clara tendência de *lusofonizar* estes estados, *abastardeando* as suas próprias línguas identitárias.

Paradoxalmente, a ecologia linguística (Haugen, 1972) destes países, à semelhança de quase todos países da África Subsariana, é constituída por uma paisagem sociolinguística composta por várias línguas de herança antropológica, línguas autóctones das nações ancestrais dos territórios que compõem os atuais estados, e pela língua portuguesa, que é a língua da herança do antigo império colonial (Crystal, 1987), transformada numa única língua hegemónica.

Ao se assumirem como países lusófonos, estes países, estão, implicitamente, conscientes ou inconscientemente, a autodeclarar-se como estados dependentes do seu antigo império colonizador. Esta identidade linguística atribuída a estes povos não se constitui como uma obra de



acaso, mas sim uma obra bem concebida e perpetrada.

Infelizmente, a ambiguidade entre o discurso de se ser independente e a prática social na África pós-colonial é uma síndrome secular. O discurso da existência de uma só África é profanado pela prática político-social das herdadas ideologias e práticas e políticas linguísticas coloniais que dividem o subcontinente, segregando os seus povos que partilhavam as mesmas línguas indígenas e territórios nacionais dos seus ancestrais, o que implica dizer os mesmos grupos etnolinguísticos, em povos totalmente distintos. Assim, olhando para o exemplo da África austral, enfrentamo-nos hoje com irmãos segregados, não ideologicamente, mas politicamente, em *ovakwanyama* anglófonos (na Namíbia) e *ovakwanyama* lusófonos (em Angola), *bakongo* lusófonos (em Angola) e francófonos (na República do Congo, República Democrática do Congo e no Gabão), *tuchokwe* lusófonos (em Angola), francófonos (no Congo) e anglófonos (na Zâmbia) e a lista poderia continuar. A estes povos foram atribuídos, ante o “seu ignorante consentimento”, rótulos icónicos cuja raiz deriva das

suas “ex” potências colonizadoras, ante o fúnebre e conivente silêncio da impotente e perenemente dependente União Africana, transformando a África num continente revestido de uma prótese identitária (Derrida, 1996), sem emancipação linguística (Wa Thiong’o, 2003).

A inquietação que daqui advém é se realmente as elites herdeiras do poder colonial em África (des) conhecem o conceito “união” ou se são cegamente guiadas por um mero processo de imitação e (re)produção de conceitos e atos discursivos ocidentais. Se existe, ou se pretende construir uma *União Africana*, de facto, porque é que estas elites políticas herdeiras do poder colonial e os seus descendentes se envaidecem com as pejorativas próteses políticas sob rótulos linguístico-identitários como anglofonia, francofonia e lusofonia, em detrimento, inclusive, das suas próprias bastardeadas e segregadas fonias transnacionais, que os próprios ajudam a molestar e transformar em instrumentos de estigma e exclusão social? As potências outrora colonizadoras continuam a perpetrar e perpetuar a filosofia de “dividir para melhor reinar” sustentando-se na ingenuidade e/ou

ignorância, senão mesmo na manipulação, dos seus herdeiros. Trata-se de uma autêntica estratégia preservativa (Wodak, 2001) e um paradoxo sócio-político-cultural.

Objetivo

Este estudo tem como principal objetivo analisar, compreender e explicar os fenómenos da exclusão sociopolítica e económica dos povos autóctones africanos, ocultos por detrás das ideologias, práticas e políticas linguísticas pós-coloniais, abordando a realidade político-sociolinguística e a identidade linguística nas sociedades da África Subsaariana no pós-colonialismo, tendo como foco os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Como é imperativo em estudos nos campos de ideologia linguística e análise crítica do discurso, o estudo resulta de um processo de análise dos perfis sociopolíticos dos atores sociais e/ou políticos que constituem as elites dominantes, herdeiras do poder colonial e/ou os seus descendentes, as suas historicidades e as suas conexões, para explicar a presença de processos semióticos para a discriminação social que, de acordo com Irvine & Gal (2000), são a *Iconização*,

a Eliminação e Recursividade Fractal, com os quais se bastardeiam as línguas nativas do continente, concedendo a total hegemonia às línguas dos antigos impérios colonizadores, redimensionando, assimilando e (re)produzindo, desta forma, a ideologia colonial, cujo impacto social é a exclusão daqueles que resistem à assimilação.

O estudo também explica a génese das fonias com radical colonial e a ideologia de que elas se revestem, visando despertar os profissionais das ciências humanas e sociais sobre o impacto de um fenómeno social (a distribuição iníqua de um recurso *social sine qua non* na regulação das sociedades – a língua) que se tende, política e intencionalmente, a negligenciar. Após a apresentação do objetivo que motivou a realização deste estudo, a secção seguinte é dedicada às teorias e metodologias aplicadas na recolha e tratamento de dados.

Suporte Teórico e Metodológico

Este estudo é, teórica e metodologicamente, enformado por uma simbiose de duas escolas pós-modernistas do pensamento sociolinguístico. Trata-se da Análise Crítica de Discurso, doravante CDA (sigla



inglesa) e a Ideologia Linguística. A CDA, com raízes *anglo-australianas*, é inspirada inicialmente pela linguística crítica e pelos trabalhos de Michael Halliday; a Ideologia Linguística, proveniente da escola de Antropologia Linguística americana, é inspirada pelos pensamentos de Edward Sapir. Estas constituem-se as teorias e metodologias que sustentam teoricamente este estudo. A fusão das duas escolas é uma simbiose científica copulada por Milani e Johnson (2008), no intuito de revelar a contribuição e os ganhos científicos que resultariam de uma possível aproximação destas duas grandes escolas do pensamento sociolinguística pós-modernista e as vantagens que possibilitam à academia. De acordo com os proponentes, “apesar da sua partilhada preocupação em desabrochar a relação entre a língua, a ideologia e a política na sociedade contemporânea, estas duas escolas desenvolveram ao longo das duas décadas passadas mais ou menos caminhos de pesquisa separados” (Milani & Johnson, 2008, p. 361). Como Fairclough (2010) sustenta, não existe teorias sem métodos, nem métodos sem teorias. ambas as escolas são, simultaneamente, teorias

e métodos: “A teoria constituiu uma afirmação ou uma série de afirmações defendidas por um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, como o seu posicionamento na perceção do mundo ou de um determinado fenómeno no mundo, onde o mundo pode ser material ou não material” (Ricento, 2006, p. 3). As teorias acompanham-se dos seus métodos e instrumentos. *Ipso facto*, a transdisciplinaridade, metodologia defendida por Fairclough (2005; 2010) neste campo científico ou a interdisciplinaridade integrativa, segundo Weis & Wodak (2003), concede a sustentabilidade metodológica ao estudo, com os seus diversos métodos de recolha e análise de dados, com destaque em métodos de análise textual, incluindo a observação etnográfica que também proporciona um papel preponderante aos investigadores (Canagarajah, 2006). Princípios (instrumentos) como intertextualidade, interdiscursividade, contextualização e recontextualização sustentam todo o processo analítico. A estes são associados os princípios de historicidade e temporalidade defendidos por Blommaert (2005) no quadro Ideologia Linguística.

Em conformidade com Faiclough (2010), a necessidade da transdisciplinaridade reside na complexidade e transversalidade dos fenómenos sociais, políticos e económicos em análise, partindo do princípio que nenhuma disciplina científica é, *per se*, capaz de explorar e explicar na íntegra fenómenos tão complexos e multifacetados, como é o caso deste sob estudo, sem que se recorra a outras áreas científicas. Quanto aos princípios de historicidade e temporalidade, concordamos com Blommaert (1999, p. 6) que “a dimensão histórica da língua deveria ser intrínseca a toda observação sincrónica ou diacrónica realizada na língua e sobre a língua” e que “todo facto linguístico é um facto histórico”, o que implica dizer que qualquer abordagem que envolve fenómenos sociolinguístico deve incluir a componente histórica.

Por outro lado, os factos históricos ocorrem em momentos específicos e decorrem ao longo do tempo. Estas ocorrências podem ser de longa ou curta duração. Este pressuposto convida-nos a visitar as formulações do tempo histórico propostas por Braudel (1958), que as caracteriza de longa duração (noção de tempo

que decorre com extrema lentidão que escapa à percepção e transcende a capacidade de indivíduo de o controlar, podendo envolver gerações) e de curta duração (tempo sob o controlo de indivíduo). Assim, este autor olha para a história como um estudo de complexas e conflituosas temporalidades na vida dos humanos. É, precisamente, esta componente histórica que deve emergir em qualquer abordagem acerca da língua e os seus diversos fenómenos e implicações para melhor se perceber os fenómenos sob o escrutínio, enquadrados no tempo, tanto na perspetiva sincrónica como diacrónica, pois, como bem o alerta Blommaert “quase sempre, a historicidade de dados linguísticos é negligenciada” (1999, p. 4). Por isso, urge a necessidade de se deixar de negligenciar a componente histórica na análise de fenómenos sociolinguísticos, porque eles são históricos e merecem uma análise histórica. Assim sendo, a secção a seguir apresenta uma panorâmica histórica do fenómeno em síntese, começando com a origem do termo lusofonia.



Génesis da Palavra Lusofonia

Esta secção apresenta uma resenha da origem do termo lusofonia. Segundo Blommaert (2009), a língua constitui, depois da vida, o mais sagrado recurso que o Criador concedeu ao género humano. *Ipsa facto*, somente ele, o ser humano, está capacitado a utilizar este recurso nos seus atos comunicativos, e tem a habilidade de manipular em seu próprio benefício ou prejuízo, e/ou em detrimento do seu próximo, podendo utilizá-lo como um poderoso instrumento de manipulação, preservação e manutenção do poder para perpetuar a dominação (Wodak, 2001).

O *verbo* é o poder. Se o poder de Deus se manifestou no seu *Verbo*, em conformidade com a Bíblia Sagrada, assim também Ele quis que o poder dos homens se manifestasse nas suas línguas: assim, concedeu a cada povo a sua língua. Eis aí a sustentabilidade do conceito ocidental da nação: *uma língua, uma nação* (Irvine & Gale, 2000). Aliás, África não atropelou esta regra, pelo menos até a dominação europeia, que transformou os países do Sul de Saara numa *Torre de Babel*. Negar a língua a um povo significa retirar-

-lhe a voz (Blommaert, 1999), pois, a língua é o recurso que concede o acesso a todos os outros recursos (Blommaert, 2009).

O profanado conceito político atribuído ao termo “independência” tem manipulado as mentes africanas e parece estar a fanatizar cada vez mais os irmãos e compatriotas menos informados e que são politicamente mais vulneráveis, pois, têm olhos, mas não são capazes de ver! Ser independente sem ter voz? Ser independente não é uma mera ausência física do colonizador europeu: os africanos também podem ser colonizadores. E podem sê-lo com efeitos mais nefastos por não serem facilmente identificáveis, por partilharmos, quase todos, uma fisionomia semelhante. Muitos dos herdeiros do poder em África não são senão o resultado da reprodução da ideologia *France-Afrique* e limitam-se apenas a redimensionar e (re) produzir os ideais dos seus ascendentes. Aliás, Bender (2004) demonstra que, pelo menos em Angola, o império colonial português criou uma “elite” constituída por mestiços e cabo-verdianos, com baixa literacia e qualificação profissional, a quem pensava que era a melhor

raça intermediária para continuar a sua ideologia.

Se estes herdeiros do poder reclamaram a co-pertença da língua portuguesa no pós-colonialismo (Stroud, 1999), então, seria a língua portuguesa a língua acomodada, a língua a ser adaptada às culturas hospedeiras, e deve sê-la, mas nunca deverá servir como um instrumento manipulativo para uma implícita e progressiva aculturação do homem africano, sob capas de comunidade e cultura lusófonas. Nunca existirá uma África lusófona: trata-se de um mero conceito cego proveniente de uma política assimilacionista.

O termo “lusófono” foi introduzido no dicionário político português por Mário Soares, ex-presidente português, em 1989, no Brasil. No entanto, o mesmo e outros políticos socialistas portugueses evitaram utilizar esta palavra com o receio de ofender as suas ex-colónias (Hamilton, 1991). Se o vocábulo que gerou a lusofonia (francofonia) é um conceito político-ideológico, o seu (re)dimensionamento e (re)produção (lusofonia) não será o contrário. Estudos revelam que o termo lusofonia deriva de uma “cábula” da palavra *francophonie* (francofonia),

que é um conceito meramente político e não linguístico (Spolsky, 2009) que, por sua vez, foi idealizado, introduzido e naturalizado pelo General Charles de Gaulle e utilizado pelos famosos homens do Estado gaulês. Neste sentido, graças a esta ideologia francesa de manutenção do seu império colonial em África, conseguiram preservar a sua hegemonia nas suas “ex-colónias” numa África pós-colonial, a fim de perpetuar a dominação nos seus outrora territórios ultramarinos (Hamilton, 1991). O mesmo se passou em relação à lusofonia, que é uma cópia da francofonia.

Com a criação do rótulo icónico *France-Afrique*, ideologia que representa uma mudança ou mesmo a recontextualização de modelo de atuação na gestão do império colonial Francês em África, o processo de colonização passou a ser gerida numa maneira oculta, sob capa de independência, embora este processo, efetivamente, não passou de uma mera substituição da cor do colonizador, que nunca descolonizou, revestindo-se com próteses identitárias a partir do momento que se forjaram a suas lideranças. O único elemento partilhado entre as lideranças e o



povo é a cor de pele, passando o real colonizador a manipular o exercício da gestão da “colônia” de forma invisível. Como Hamilton (1991) nos revela, a França pode até ter perdido as suas colônias, mas mantém o seu império intacto.

Não existe sociedade sem língua, nem língua sem sociedade. Para vários peritos nesta matéria, incluindo defensores dos direitos linguísticos, as línguas representam uma memória coletiva das comunidades linguísticas a que pertencem que se caracterizam em comunidades de expressão. Para Wa Thiong’o, por exemplo, “a língua é o banco da memória coletiva da experiência na história de um povo” (2003, p. 15). Sekou Touré, por sua vez, afirma que “a língua constitui a base da personalidade de um povo, enquanto contribui para sua genial criatividade... um povo que renuncia ao uso da sua língua estará a acelerar a sua estagnação, o seu retrocesso e até mesmo o seu total desaparecimento como um povo” (1978, p. 132). Este olhar, *per se*, implica dizer que todo o ser humano possui uma identidade etnolinguística inata que deriva da confluência das suas identidades étnica e linguística

(Blommaert, 2005) que nunca deverá ser inibida por se ter adquirido outra língua, ou “outras identidades linguísticas cosméticas”, se assim se pode considerar, pois, a descendência etnolinguística de um indivíduo constitui parte do seu ADN. *Ipsa facto*, a tentativa de *lusofonização* de comunidades complexamente plurilíngues através da promoção e expansão do imperialismo linguístico constitui-se como um processo manipulativo que concorre para a criação de línguas hegemônicas, prática conducente à estratificação social com base na língua, na discriminação e/ou exclusão sociopolítica e económica.

Como se pode observar, esta prática sociopolítica constitui uma ideologia assimilacionista tendente à transformação de comunidades complexas e extremamente multilíngues em comunidades politicamente monoglotas com identidades linguísticas cosméticas. Por intermédio de um subtil processo de *bastardização* das identidades etnolinguísticas antropologicamente herdadas, os herdeiros do poder colonial têm reproduzido a ideologia, a política e a prática linguísticas coloniais visando perpetrar práticas herdadas dos seus

progenitores biológicos e/ou políticos, conducentes à manutenção do império e poder coloniais, de forma a perpetuá-los com base no controlo linguístico. Todo este exercício manipulativo sustenta a formulação de Shohamy (2006, XV) para quem “a política linguística reside no seio das manipulações e batalhas entre a ideologia e a prática” (2006, XV).

Tendo apresentado a génese do termo lusofonia e uma interpretação histórica nesta secção, a próxima mergulhar-nos-á na análise do fenómeno da troca de identidade etnolinguística antropologicamente herdada por uma prótese identitária da língua herdada do colonialismo, bem como nos fenómenos de colonização mental e da prótese identitária dos herdeiros do poder colonial, assim como as suas consequências nas comunidades.

Lusofonia, Francofonia e Luso-Tropicalismo

A secção anterior apresenta a origem da palavra lusofonia e esclarece que este é um conceito ideológico-político sob um invólucro linguístico e não linguístico (Spolsky, 2009), como muitos pretendem apregoar (Hamilton, 1991) e com que muitos

políticos cegamente se orgulham. Ela é uma imitação do conceito político *francophonie* (francofonia), que se constituiu como um dos pilares fundamentais da ideologia France-Afrique, idealizada, introduzida e naturalizada pelo General Charles de Gaulle, promovida dentro da sua ideologia neocolonizadora cujo escopo é a troca da cor do colonizador nas ex-colónias francesas, conceito que foi imitado por outros colonizadores. Como revela a secção anterior, este vocábulo (lusofonia) foi introduzido no dicionário político da língua portuguesa por Mário Soares, antigo Presidente da República Portuguesa, com a evocação do “mundo da lusofonia” em vários dos seus discursos (Hamilton, 1991).

Não se pode insinuar que se esteja perante um fenómeno sociopolítico diferente, tanto que o império português, em África, também foi considerado território de Portugal ultramarino. Neste sentido, a lusofonia é uma autêntica (re)produção e (re)formatação do luso-tropicalismo. Se a ideologia luso-tropicalista se assentava num sustentáculo racial (Bender, 2004), a lusofonia assentava-se sobre uma base política sob um invólucro linguístico.



Aliás, aglutinar africanos que têm o português como língua oficial pode ser encarado como o fenómeno que Phillipson (1988) denomina como *linguicismo*, que é semelhante ao racismo. Na perspetiva ideológica, de acordo com Haas, “o racismo promove o monoculturalismo, que ele define como a prática de ser abastecido pelos dominantes ou pela cultura dominante, providenciando um tratamento de segunda classe ou consideração não especial a todos que pertencem as culturas não dominantes” (1992, p. 161). Assim também Phillipson considera que o *linguicismo* transporta consigo “as ideologias e estruturas que são utilizadas para legitimar, efetuar e reproduzir uma divisão desigual do poder e de recursos (materiais e não materiais) entre grupos que se definem com base na língua” (1988, p. 339).

Para mergulharmos no processo analítico, é necessário, *a priori*, mencionar que os (5) cinco países que têm o português como língua oficial em África são multilíngues. Todavia, parece necessário destacar que Cabo-Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, por além do português, possuem diferentes variedades de crioulo com base no

português, enquanto que Angola e Moçambique apresentam maior diversidade etnolinguística, por isso, uma maior densidade multilinguística, tendo Angola quarenta e um (41) e Moçambique quarenta e duas (42) línguas (Augusto, 2013). Com o número considerável de línguas faladas nestes países, parece paradoxal eliminar as suas tão complexas identidades etnolinguísticas antropologicamente herdadas e reduzi-las meramente a uma designação “países lusófonos”, que, como já foi referido, se constituiu como um rótulo da raiz da herança colonial.

O processo de desconstrução de conceitos politicamente contrafeitos é um imperativo para que melhor se compreendam e desmistifiquem as agendas ocultas por detrás destes, em diversos momentos e nos atos discursivos. Neste caso, precisamente, pretende-se compreender os fatores extralinguísticos que têm permitido perpetrar e perpetuar a dominação com base na língua. A língua, como referido, é o mais valioso recurso que o homem tem, depois da vida. Porém, quando a sua “distribuição” não é equitativa (Blommaert, 2005), transforma-se num autêntico instrumento de ma-

nipulação, segregação e, inclusive, de exclusão sociais.

Assim, contrariando a visão defendida por Hamilton (1991, p. 611), que sustenta que “similar to Anglophone and Francophone, the adjective Lusophone is a fairly neutral term most often used in academic circles to label African literature in Portuguese”^[2], partilho a visão de Gee, que considera que “...all discourse analysis is critical discourse analysis, since all language is political and all language is part of the way we build and sustain the world, cultures, and institutions”^[3]. Nesta base, é possível acrescentar a componente referida por Kroskrity da “relação entre a língua, política e a identidade” (2000, p.1) da escola da sociolinguística tradicional e nos processos analíticos de fenómenos sociolinguísticos como principal fator influenciador desta visão. Esta forma de olhar para língua está ul-

trapassada pelas teorias pós-modernistas que incluem esta relação em qualquer abordagem e/ou análise neste campo, como o demonstra Kroskrity, ao afirmar que são “os dois domínios quase sempre segregados: política (sem língua) e língua (sem política)” (2000, p. 3), recomendando, neste caso, a sua integração.

Esta prática de redimensionar e (re)produzir as ideologias, políticas e práticas linguísticas dos impérios coloniais na África pós-colonial continua a conduzir, como consequência, ao imperialismo linguístico, como modelo tipológico da política e prática linguística. O imperialismo linguístico é um fenómeno sociolinguístico de expansão das línguas associadas com o colonialismo linguístico no *protótipo filipiano*, que denota uma imposição da língua da metrópole colonial para se alcançar as agendas ocultas. Este fenómeno sociolinguístico tende, gradualmente, a conduzir as comunidades à *monolinguiização*, por via de abandono de uso das línguas não privilegiadas, por serem confinados ao domínio doméstico (Augusto, 2013).

Indubitavelmente, encontramos-nos perante uma clara promoção da

[2] “À semelhança da anglofonia e francofonia, o adjetivo lusofonia é razoavelmente neutro, usado nos círculos académicos para rotular a literatura africana em português” (tradução nossa).

[3] “...toda análise do discurso é análise crítica do discurso, partindo do princípio que toda língua é política e toda língua é parte da maneira como construímos e sustentamos o mundo, as culturas, e as instituições” (tradução nossa).



ideologia eurocêntrica pelos herdeiros da ideologia e política linguísticas coloniais, cuja prática outrora estigmatizava as línguas autóctones, atribuindo-las estatutos inferiores, tais como o de dialetos, ou muito mais pejorativos tais como o de língua de cães ou de macacos e outros rótulos afins, discriminando, desta forma, os seus falantes. A herdada ideologia linguística permite os detentores do poder (re)produzir e re-dimensionar a ideologia e a política linguísticas que receberam dos seus mestres criadores e assim preservar e perpetuar o poder herdado.

Por sua vez, desta tendência de monolinguização artificialmente premeditada de comunidades complexamente plurilíngues emanam nocivos fenómenos sociolinguísticos e sociopolíticos tais como: (1) a *iconização*, que se constituiu como uma prática ideológica de criação de rótulos icónicos pejorativos a partir de determinadas características linguísticas que são atribuídas às comunidades, tornando-as as suas imagens sociais; (2) a *recursividade fractal*, que consiste num processo de fragmentação do grupo criando categorias opostas e (3) a *eliminação*, que é caracterizada pela simplificação

da complexidade de comunidades etnolinguísticas, aglutinando diversos grupos num só, tornando invisíveis certas pessoas, fenómenos sociolinguísticos, características e/ou manifestações identitárias para transparecerem homogéneos (Irvine & Gal, 2000).

Este é um fenómeno há muito prevalecte na realidade de muitos estados multilíngues, cujas políticas linguísticas, em geral, assemelham-se e/ou enveredam nas mesmas políticas e práticas linguísticas que privilegiam os detentores da hegemónica língua oficial, em detrimento de indivíduos cujo discurso é veiculado por variantes híbridas de português vernacular ou mesmo não possuidores deste recurso no seu repertório linguístico.

Neste âmbito, ao se “proclamarem independentes”, os estados africanos deveriam adquirir os seus próprios estatutos e as suas próprias identidades linguísticas, para que tivessem as suas próprias vozes, e não se envaidecerem com os pejorativos rótulos icónicos que tão-somente visam aglutiná-los sob radicais coloniais em anglófonos, francófonos e lusófonos, eliminando as suas reais identidades poli-etnolinguísticas

e culturais. Ao permitir que se lhes retire a sua voz, estes estados transformaram-se em instrumentos de manipulação com uma identidade prótese, resultante de um processo de assimilação que até ao presente continua a perpetrar e perpetuar a (re) e (neo)colonização das mentes de muitos herdeiros do poder colonial e/ou seus descendentes, que se transformaram em autênticos agentes de implementação de ambos, o imperialismo linguístico e o imperialismo cultural, molestando e/ou bastardeando as identidades etnolinguística antropologicamente herdadas dos seus próprios povos.

Ao consentir e assumir a prótese identitária lusófona, os herdeiros do poder colonial nos PALOP ajudam a (re)formatar e (re)produzir os três processos semióticos para discriminação e/ou exclusão sociais, acima referidos, que concorrem contra o bem-estar das populações uma vez que a sua voz é eliminada, *ipso facto*, bem como a sua real identidade. O rótulo luso não serve para os africanos, mas sim para os portugueses e somente a eles (*iconização*). Esta *iconização* é resultante de um processo de aglutinação de várias etnias, línguas e culturas, atribuindo

a todos os povos que as representam num só ícone: luso (*eliminação*). Esta eliminação, por sua vez, fragmenta o tecido social dos rotulados (*recursividade fractal*), segregando os que entre os rotulados resistem à ideologia assimilacionista, tornando-os socialmente excluídos por não possuírem a hegemónica língua lusa no seu repertório linguístico. Quem não tem voz não tem poder! A fragmentação fractal é um processo que exclui os não assimilados ao acesso às várias esferas da vida sociopolítica, tais como o acesso às instituições públicas, a sua participação na vida política e outras afins (Stroud, 1999).

Procurando ilustrar os socialmente excluídos, parece, à primeira vista, que “o sem voz” em Angola parece exagero. Entretanto, a observação etnográfica confirma melhor as práticas sociais: visitem os hospitais, bancos e outros serviços públicos afins. O combate à pobreza passa, sobretudo, pela distribuição equitativa dos recursos linguísticos. Já alguém imaginou o tratamento que é oferecido aos angolanos, na sua própria terra, pelas instituições do Estado a que pertencem e são contribuintes, por causa da total



ausência ou mau domínio do hegemónico português no seu repertório linguístico? Quem não sabe a língua portuguesa, é segregado e colocado de parte.

Língua e Educação

Na secção dedicada à *génese* vimos que a língua é o recurso que concede acesso a todos outros recursos. Nesta perspetiva, estudos revelam que as abordagens à volta da matéria relacionada com o desenvolvimento humano tendem, quase sempre, a marginalizar debates sobre a inclusão da língua, especialmente a sua relevância na educação. Isto implica dizer que, pouca, senão mesmo nenhuma atenção é dedicada no importante papel que a língua desempenha nos sistemas educativos, que é um dos pilares de desenvolvimento (Williams e Cooke, 2002). Williams e Cooke demonstram a inseparável inter-relação entre literacia e o desenvolvimento, a iliteracia e a pobreza, assim como a sua intrínseca profunda conexão com a língua, apoiando-se em estatísticas apresentadas no início deste milénio, com uma estimativa de “150 milhões de crianças com idade escolar se encontravam fora do sistema

do ensino, mais de 900 milhões de adultos são iletrados e 1,3 milhões de pessoas vivem debaixo da pobreza extrema” (p. 297). Estes números trazem à superfície o impacto que a pobreza imaterial tem na produção da pobreza material.

Em Angola, por exemplo, vários estudos revelam que o fraco domínio da língua portuguesa – não somente por parte de alunos, mas também de docentes –, tem sido uma das maiores causas para o insucesso escolar, e muitas crianças encontram-se fora do sistema do ensino por ausência do hegemónico português no seu repertório linguístico (Augusto, 2013). Esta é uma consequência da *lusofonização* de comunidades não lusófonas e da hegemonização do português, incluindo a sua imposição para o acesso ao sistema do ensino. Contrariamente, diversos estudos demonstram que indivíduos que têm a sua língua primeira como meio de instrução escolar tendem a apresentar melhores rendimentos (Ferguson, 2010).

Importa aqui observar que tudo quanto sustenta o processo da *lusofonização* das diversas e complexas comunidades etnolinguísticas africanas concorre contra os pres-

supostos que serviram de base para emanação da Declaração Universal dos Direitos Linguísticos de 1996, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos, sendo, dentre outros, os dois que se seguem, somente para uma correlação com o fenómeno em análise:

Considerando que a maioria das línguas ameaçadas do mundo pertencem a comunidades não soberanas e que dois dos principais fatores que impedem o desenvolvimento destas línguas e aceleram o processo de substituição linguística são a ausência de autogoverno e a política de Estados que impõem a sua estrutura político-administrativa e a sua língua;

Considerando que a invasão, a colonização e a ocupação, assim como outros casos de subordinação política, económica ou social, implicam frequentemente a imposição direta de uma língua estrangeira ou a distorção da percepção do valor das línguas e o aparecimento de atitudes linguísticas hierarquizantes que afetam a lealdade linguística dos falantes; e considerando que, por esses motivos, mesmo as línguas de alguns povos que acederam à soberania se confrontam com um processo de

substituição linguística decorrente de uma política que favorece a língua das antigas colónias e das antigas potências colonizadoras (p.2).

Os dois extratos acima demonstram, claramente, a distorção das realidades entre as práticas políticas pós-coloniais, manipulando as políticas e práticas linguísticas e redimensionando e (re)produzindo as ideologias linguísticas coloniais, e as expectadas práticas, cientificamente sustentadas, propostas pelas Nações Unidas. Encontram-nos perante uma ambiguidade entre as práticas vigentes e as desejáveis.

Para se erradicar, ou pelo menos mitigar, a *lusofonização* dos PALOP e os seus efeitos, os estados destas comunidades devem adotar políticas linguísticas inclusivas com a promoção, sem exclusão, de todas as línguas antropológicamente herdadas. Esta mudança conduziria a uma alteração de práticas linguísticas no cômputo geral, criando um ambiente de coexistência pacífica entre todas as línguas em uso nos territórios correspondentes, o que, por sua vez, conduziria à mitigação, ou mesmo erradicação da vigente política linguística discriminatória,



que somente hegemoniza uma língua (a da herança colonial), legitimando-a como única língua oficial e marginalização das línguas das identidades etnolinguísticas antropologicamente herdadas, vernaculizando-as, relegando-as, *ipso facto*, ao domínio doméstico. É negativamente interessante verificar que, em muitas circunstâncias, propõem-se a criar nações sem línguas nacionais. O exemplo de Angola testemunha este facto.

Todavia, é preciso que se compreenda que a carência, senão mesmo a ausência, de uma identidade linguística própria pode ser traduzida em uma agenda oculta (Shohamy, 2006), se tivermos em conta o poder da expressão “the lack of a policy is a policy”^[4]. As idealizadas nações com línguas herdadas e/ou emprestadas, e sem línguas próprias, rotulados com raízes do império colonial tais como anglo, franco e luso consistem em fenómenos sociopolíticos que não se devem traduzir em mero acaso ou uma simples ignorância dos atores políticos herdeiros do poder colonial. As suas ações visam um processo de redimensionamento e de (re)produção

das ideologias linguísticas e políticas linguísticas eurocêntricas e a consequente promoção e implementação das ideologias linguísticas e políticas linguísticas afro-pessimistas, que se constituem como uma manobra manipulativa subtil das engenharias da demagogia política, cuja agenda é perpetrar e perpetuar a dominação do homem africano com base na língua, segregando-o, inclusive, das suas comunidades etnolinguísticas, com as impostas fronteiras derivadas da Conferência do Berlim, agrupando-o de acordo com o antigo império colonizador.

Como consequência, o discurso da existência de uma só África é profanado pela prática político-social das herdadas ideologias e políticas linguísticas coloniais que dividem o continente, segregando os seus povos, incluindo os que falam as mesmas línguas indígenas, tal como antes referenciado, em *ovakwanyama* anglófonos e *ovakwanyama* lusófonos, *bakongo* lusófonos e francófonos, *tuchokwe* lusófonos, francófonos e anglófonos. Paradoxalmente, estas identidades próteses são atribuídas pelos herdeiros do poder colonial.

No dia 24 de maio de 2015, em alusão ao dia de África, o então

^[4] “A ausência de uma política é uma política”.

Presidente da África do Sul, Jacob Zuma, apresentou um discurso que se constitui uma demonstração de (re)conhecimento, consciente, porém, implícito, desta inequívoca prática sociopolítica manipulativa: “Quantas Áfricas existem?” Questionava o estadista. “Porque somos divididos em África inglesa, África francesa, África portuguesa, (...) ? Existe uma só África...”.

Ao abastardar as “suas próprias” línguas e substituí-las pela hegemônica língua da herança colonial, os herdeiros do poder colonial procuram dar sequência ao exercício do poder herdado prosseguindo com a ideologia de eliminar a voz do povo. Esta prática sociopolítica tem como consequência um oculto processo de exclusão sociopolítica e econômica endossada pelo Estado e um adiamento permanente de um processo de construção da Nação no seu conceito e sentido reais.

Contrariamente ao politicamente contrafeito conceito de nação que se pretende conceber e inculcar aos menos informados, uma nação não consiste em um mero projeto político imposto por coerção e/ou coação políticas. Ela é, sim, um projeto ideológico-político de con-

senso e que implica a existência de um projeto consensual, com a participação, inclusiva, de todos os seus integrantes, onde a sua língua, ou as suas línguas, no conceito de nação multilíngue em África, joga(m) um papel *sine que non*, pois, não existe nação sem língua(s) própria(s) (Blommaert, 2005). Uma nação que se identifica com uma língua emprestada é uma nação sem identidade própria. *Ipsa facto, identidade prótese!*

A identidade prótese pode ser analisada em três perspectivas distintas: (1) uma estratégia integrativa (Wodak, 2001) (*euro-africano/luso-africano*), onde os cidadãos europeus com uma certa agenda oculta adquirem a nacionalidade do país em que residem os seus interesses inconfessos para realizar o seu desiderato, aproveitando-se do, constantemente, ambíguo direito de aquisição de nacionalidade. Eis que nos enfrentamos com indivíduos, inclusive pertencentes às elites governantes africanas, com múltiplas nacionalidades, trocando as próteses segundo a conveniência; (2) a estratégia dominativa (*Ibid.*, 2001) (*afro-europeu-afroluso*) onde, em vários países ocidentais e não só, aos membros de



determinadas minorias sociais (emigrantes) são atribuídos os rótulos de nacionais, porém, com assimetrias em termos de direitos sociopolíticos e económicos, ainda que estejam estrategicamente “integrados” na superestrutura da pirâmide social; (3) a estratégia preservativa (*Ibid.*, 2001), que consiste na introdução de agentes da mesma cor da pele no processo de assimilação onde, para preservar a sua hegemonia e o seu império colonial, os colonizadores europeus criaram, artificialmente, elites estrangeiras, porém, com a mesma cor da pele, para que fossem usados como seus agentes para perpetuar as suas ideologias, tanto por meio de aculturação dos autóctones como pela sua inserção nos movimentos de libertação nacionais a fim de herdar o poder. É precisamente nesta estratégia preservativa que reside a real génese das crises etnolinguísticas da África pós-colonial, que muitas vezes se transformam em “guerras interétnicas”.

Uma identidade prótese é uma identidade atribuída ou adquirida que facilmente se pode retirar ou rejeitar: os recentes acontecimentos de França e Alemanha testificam a rejeição de identidade prótese atri-

buída aos afro-europeus a quem são atribuídos quase que todos os atos de terrorismo.

Se tivermos presente o conceito de nação acima apresentado, entender-se-á melhor a identidade prótese das chamadas “nações” africanas e perceber-se-á que o conceito nação, usado por muitos países africanos, é uma simples retórica política! A África tem mais estados que nações. Um estado não constitui necessariamente uma nação. Ele é simplesmente um sistema formal de instituições, constituídas pelos três poderes, o legislativo, o executivo e o judicial. O nacionalismo não requer necessariamente um Estado (Catalunha, Espanha, Québec, Canadá) (Blommaert, 2006). A língua, como a prática demonstra, tem sido um dos pilares determinantes que sustenta estas manifestações: ninguém quer ver retirada a sua voz! Aliás, o panorama da geolinguística africana e o despertar de novas gerações explicam a origem de vários fenómenos sociopolíticos no continente.

Assim sendo, a distribuição equitativa dos recursos linguísticos e o reconhecimento de todas as comunidades etnolinguísticas, incluindo

minorias, tornam-se num imperativo para qualquer estado multilíngue, e não só, que se pretende transformar numa nação, *de facto*. O direito à língua é uma premissa *sine qua non* dos tão hipócritas e ambigualmente defendidos direitos humanos. Aliás, a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos recomenda que os direitos linguísticos sejam encarados como direitos fundamentais do indivíduo, postulando que são simultaneamente individuais e coletivos. A Declaração sustenta também que todas as línguas constituem a identidade individual e coletivo dos seus povos (UNESCO, 1996).

Foi negativamente impressionante, em 2022, na cerimónia de inauguração da Universidade do Kwanza, na cidade do Kwito, em Angola, que o embaixador do Reino de Espanha, acreditado em Angola, tenha manifestado o interesse do Rei da Espanha em criar uma “comunidade iberófono” no país, visando construir a *Iberofonia*. Esta pretensão ajuda a perceber melhor as agendas ocultas por detrás das componentes extralinguísticas para se atingir inconfessos fins políticos. A língua é o instrumento principal de manipulação. A língua, *de per se*,

constitui um recurso simbólico crucial na qual os atores projetam os seus interesses, nos quais constroem as suas alianças e pelas quais exercem o poder. Este poder inclui a (re)produção das ideologias (Blommaert, 1999).

Em suma, é com a língua que se contesta o poder, é com a língua que se destitui o poder e é com a língua que se ascende ao poder. É também com a língua que se perpetua o poder. A imposição arrogante de Portugal em partilhar o mandato do Secretária-Geral da CPLP com São Tomé e Príncipe testifica o poder da língua para ascender ao poder e a hegemonia da pertença da língua e a agenda oculta por detrás da CPLP. Aliás, como Fairclough (2010) afirma, a língua *de per se* não constitui o poder. Porém, está revestida de todos ingredientes possíveis para se alcançar o poder.

Toda a abordagem à volta do fenómeno sob análise leva ao questionamento sobre a necessidade de substituição das identidades etnolingüísticas antropologicamente herdadas dos africanos por identidades próteses manufaturadas a partir das línguas herdadas do colonialismo. Os africanos não necessitam de



identidades atribuídas, pois, elas entram em contradição com as suas próprias identidades. Estas próteses identitárias entram em permanentes conflitos entre as identidades e as personalidades dos que as são atribuídas. Os africanos precisam de ver as suas próprias fonias promovidas. A lusofonia nunca deve substituir a *kongofonia*, *mbundufonia*, *cokwefonia*, *ovimbundufonia* e outras afins, que constituem a *bantufonia*, na realidade de Angola e Moçambique, nem as outras fonias autóctones de África.

Se a lusofonia é para alguns dos seus proponentes uma prótese identitária, ela é, para outros, uma colonização mental! Concordando com Derrida (1996), ambas as categorias têm as suas identidades em permanente conflito. Porque não promover a *kongofonia*, *mbundufonia*, *cokwefonia*, *ovimbundufonia*, isto para realidade angolana, a *bantufonia* e as fonias similares que são mais abrangentes e inclusivas para os africanos, é a questão que se coloca. Muitos pensam que estas fonias não existem. Convida-se as castas detentoras do poder em África a descolonizar as suas mentes. A lusofonia constitui-se como um terrível

modelo do imperialismo linguístico cuja agenda oculta visa promover e implementar uma política linguística ditatorial e exclusivista do modelo brasileiro, onde uma sociedade extremamente multilíngue será politicamente convertida em monolíngue, promovendo o linguicídio artificial, a fim de transformar, lenta e implicitamente, as nossas linguisticamente ricas sociedades em sociedades monolíngues.

Outra inquietação que não menos preocupa é a de que, se o rótulo icónico lusofonia é uma imitação de francofonia, como já foi referido, que se constituiu como um dos pilares da ideologia France-Afrique de Charles de Gaulle, cujo epicentro consistiu na troca da cor do colonizador nas (ex)-colónias francesas, quais são as razões que continuam a motivar os detentores do poder em África “independente” a se orgulharem de semelhantes rótulos! Não estarão a assumir-se como meros (re)produtores e (re)formatadores de tais ideologias? É facilmente observável a maneira como a França realiza intervenções na denominada “África francófona”!

A Lusofonia transformou-se numa ideologia linguística dominante na-

turalizada (Bourdieu, 1991) e um modelo de hegemonia linguístico-cultural e de exclusão social endossado pelos Estados (Gramscian, 1971). A pós-colonização não se constitui necessariamente como sinónimo de independência.

Urge a necessidade de se conceber políticas linguísticas inclusivas para que se saia deste prevacente *status quo*, promovendo todas as línguas de identidade nacional, sendo estas todas as línguas originárias do território que hoje se denomina Angola, pois, marginalizar uma língua é, simultaneamente, marginalizar os seus falantes. Estigmatizar uma língua é estigmatizar os seus falantes. As políticas dos estados devem ser inclusivas. As políticas linguísticas de exclusão têm resultado na criação de comunidades hegemónicas que, diz a experiência africana, tendem a engendrar conflitos interétnicos que têm resultado em muitas guerras que devastam o continente. *Ipsa facto*, devem ser evitadas, criando um ambiente de convivência pacífica de todas as línguas faladas no território, dignificando, desta feita, todas as línguas e sobretudo, todos os falantes de todas as línguas.

Conclusão

Em termos conclusivos, o estudo revela que a “África Lusófona” é um mero processo de redimensionamento e (re)produção da ideologia, política e prática linguísticas coloniais, sustentado na imitação da ideologia *France Afrique* (francofonia) de Charles de Gaulle. O rótulo icónico *lusófono*, atribuído ao africano, emana de dois modelos tipológicos de categorização dos herdeiros do poder colonial. Estamos a falar, precisamente, por um lado, da identidade prótese, que é o modelo constituído pelos herdeiros do poder colonial, que são os descendentes biológicos e luso-africanos de progenitores portugueses, que não possuem nenhuma identidade linguística relacionada com alguma identidade etnolinguística antropológicamente herdada, no seu ADN, das identidades presentes em África.

Por outro lado, existem mentes colonizadas, que é o modelo tipológico constituído pelos herdeiros do poder colonial, descendentes políticos – e não biológicos, dentro da ideologia assimilacionista, que, como sustenta Wa Thiong’o (2003), se orgulham da ignorância da sua própria identidade cultural. A *lusó-*



fonização dos PALOP é um processo político que visa, tão-somente, continuar a hegemonizar a língua herdada da colonização, *ipso facto*, os seus falantes, e vernaculizar as línguas da identidade etnolinguística antropologicamente herdadas, e conseqüentemente, os seus falantes, promovendo, assim a ideologia eurocêntrica, de um lado, e afro-pessimista, por outro lado. Esta situação tem conduzido a fossos insuperáveis no tecido social angolano, onde o próprio angolano, que não sabe falar português, é um estranho na sua própria terra.

Toda a abordagem à volta do fenómeno sob escrutínio permitiu também concluir que os herdeiros do poder em África necessitam de um urgente processo de descolonização mental. A(s) realidade(s) geolinguística(s) do mundo demonstram que as fonias com radicais coloniais não são senão um modelo de imperialismo linguístico. Porém, ninguém quer, explicitamente, assumir a neocolonização com base na língua. Os africanos têm as suas próprias fonias. Assim, a *lusofonização* das comunidades constitui uma promoção do imperialismo linguístico. A lusofonia é uma ideologia domi-

nante, tendo em vista a relação entre a língua e o poder, e somente pode ser enquadrada na geopolítica porque ela se constitui um conceito político e não (socio)linguístico.

Os países africanos que constituem os PALOP não são lusófonos. O processo de *lusofonização* de África é uma (re)produção e (re)dimensionamento de ideologia luso-tropicalista, baseado na língua. A *lusofonização* do africano em particular, da sua língua e/ou cultura, constitui-se como um autêntico ato de contrafação e adulteração da sua identidade. É urgente a reconstrução da identidade linguística do africano. Para o efeito, propõe-se uma melhor forma de gestão linguística com a criação de políticas linguísticas inclusivas, visando a valorização de todas as línguas faladas nas comunidades. As políticas linguísticas dos estados devem favorecer as comunidades erradicando, ou pelo menos mitigando, fenómenos sociais como estigma com base na língua.

Os académicos africanos devem ajudar a classe política, apesar de distanciamento que os últimos criam em relação à academia, a melhor perceber determinados conceitos e fenómenos sociopolíticos e eco-

nómicos. Aos políticos africanos, convido a ouvir a voz de academia antes de qualquer tomada de decisão, a fim de evitar o cego seguimento político de discursos manipulados pelas engenheiras políticas ocidentais que colocam em risco o futuro das sociedades que governam.





Referências Bibliográficas

- AUGUSTO, A. F. (2013). *Assessing the Introduction of the Angolan Indigenous Languages in the Educational System in Luanda: A Language Policy Perspective*. El Monte: David Publishing Company.
- BENDER, G. (2004). *Angola Under the Portuguese: The Myth and the Reality*. Trenton: First Africa World Edition.
- BLOMMAERT, J. (1999) “The Debate is Open”. In Blommaert, J. (Ed.), *Language Ideological Debates*. Berlin: Mouton de Gruyter. 1-38.
- BLOMMAERT, J. (2005). *Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOMMAERT, J. (2006). “Language and National Identity”. In Ricento, T. (Ed.), *An Introduction to Language Policy: Theory and Method*. Malden: Blackwell Publishers. 239-254.
- BLOOR, M. & BLOOR, T. (2007). *The Practice of Critical Discourse Analysis: An Introduction*. Chennai: Hodder Education.
- BOURDIEU, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. London: Polity.
- BRAUDEL, F. (1969). “Histoire et Sciences Sociales: La longue Durée”. In *Écrits sur l’Histoire*. Flammarion. 41 – 83.
- CANAGARAJAH, S. (2006). “Ethnographic Methods in Language Policy”. In Ricento, T. (Ed.), *An Introduction to Language Policy: Theory and Method*. Malden: Blackwell Publishers. 152-69.
- CRYSTAL, D. (1987). *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge University Press.
- DERRIDA, J. (1996). *Monolingualism of Others or Prosthesis of Origin*. Standford: Standford University Press.
- FAIRCLOUGH, N. (1995). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.

- FAIRCLOUGH, N. (1995). *Critical Discourse Analysis*. London: Longman.
- FAIRCLOUGH, N. (2010). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman.
- FERGUSON, G. (2010). "Language Education Policy and the Medium of Instruction Issue In Pos-colonial Africa". In Meyerhoff, M & Schlee, E. (Eds). *The Routledge sociolinguistics readers*. London: Routledge. 150-167.
- GEE, P. J. (1999). *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Methods*. ROUTLEDGE.
- GRAMSCIAN, A. (1971). *Selections From the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- HAAS, M. (1992). *Institutional Racism: The Case of Hawaii*. Praeger.
- HAMILTON, R. (1991). Lusofonia, África, and Matters of Languages and Letters. *Hispania*.74: 610-17.
- HAUGEN, E. (1972). *The Ecology of Language*. Selected and Introduced by A. S. Dil. Stanford, CA: Stanford University Press.
- HENDERSON, L. (1979). *Angola, Five Centuries of Conflict*. London: Cornell University Press.
- IRVINE, J. & Gal, S. (2000). Language Ideology and Linguistic Differentiation. In Kroskrity, P. (Ed.). *Regimes of Languages: Ideologies, Politics and Identities*. Santa Fé, New Mexico: School of American Research Press. 35-83.
- MACHIN, D. & May. A. (2012). *How to do Critical Discourse Analysis*. London: SAGE.
- MILANI, T., & JOHNSON, S. (2008). "CDA and Language Ideology: Towards a Reflexive Approach to Discourse Data". In Ingo, H. W. & Jürgen, S. (Eds.), *Methoden der Diskurslinguistik: Sprachwissenschaftlich Zugänge zur transtextuellen Ebene*. Berlin: Mouton de Gruyter. 365-388.



- PENNYCOOK, A. (2000). “English, Politics, Ideology: From Colonial Celebration to Postcolonial Performativity”. In Ricento, T. (Ed.). *Ideology, Politics and Language Policies: Focus on English*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. 107-120.
- PHILLIPSON, R. (1988). Linguicism: Structures and ideologies in Linguistic imperialism. In Skutnabb and Cummins (Eds). *Minority education: From shame to struggle*. Multilingual Matters. 339-358.
- SHOHAMY, E. (2006). *Language policy: Hidden agendas and new approaches*. London: Routledge.
- SPOLSKY, B. (2004). *Language Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPOLSKY, B. (2009). *Language Management*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STROUD, C. (1999). “Portuguese as Ideology and Politics in Mozambique: Semiotic (Re)construction of post-colony”. In Blommaert, J (Ed.), *Language Ideological Debates*. Berlin: Mouton de Gruyter. 343-380.
- TOURE, A. S. (1978). *South Africa on the Move (International ideological Conference)*: Conakry: Patrice Lumumba University Press.
- UNESCO (1996). Universal Declaration of Linguistic Rights.
- WATHIONG’O, N. (2003). *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Oxford: Heinemann. Wheeler, D. & Pélissier, R. (1971). *Angola*. London: Pall Mall Press.
- WEIS, G. and Vodak, R. (2003). *Critical Discourse Analysis – Theory and Interdisciplinarity*. Palgrave.
- WILLIAMS, E. & Cooke, J. (2002). Pathways and Labyrinths: Language and Education in Development. *TESOL Quarterly*: 36: 3. 297-322.
- WODAK, R. (2001). The Discourse-Historical Approach. In Wodak, R. & Meyer, M. (Eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage. 63-94.
- ZUMA, J. (2015). Discurso do Presidente da África do Sul. *South African Broadcasting Corporation*. 24 de Maio.



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

Filipe Abraão Martins do Couto^[1]

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.

[1] 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^[2], 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*^[3], 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^[4], o que também demonstra que não existiu nenhum desenvolvimento em termos concetuais em relação à temática.

Convergindo 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 perspetiva 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^[5]; 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^[6], 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*^[7], 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^[8] 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”^[9], 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^[10].

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^[11] (...) (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 estatui-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^[12]”, 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^[13].

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”^[15]. 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^[16]. Por sua vez, a afrocentricidade inspira-se no ideário pan-africanista e nas narrativas mitológicas que postulam África como a mãe da civilização ocidental^[17]. 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^[18], 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^[19]. 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, anteendo-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 Mentens 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*.



Sintra: Onde a Terra Acaba o Infinito Começa – Para Uma Mitosofia Lusófona

Paulo Borges^[1]

Resumo: O ensaio visa contribuir para uma renovada compreensão e experiência do espírito do lugar da região de Sintra a partir da sua vivência, esclarecida por algumas vertentes da sabedoria universal e da mitologia do extremo-ocidente peninsular. Estas vertentes fundem-se numa mitosofia lusófona experiencial e prática, pela qual se recria operativamente o espírito de Sintra. Nesta recriação os mitos experienciam-se como vias de descoberta e atualização das “potencialidades espirituais da vida humana” (Joseph Campbell). O ensaio culmina sugerindo exercícios práticos de revitalização mitosófica da cultura lusófona.

Palavras-chave: Sintra; Mitosofia; Lusofonia; Finisterra; Infinito.

Sintra: Where the Earth Ends Infinity Begins – Towards A Lusophone Mythosophy

Abstract: The essay aims to contribute to a renewed understanding and experience of the spirit of the Sintra region, clarified by some strands of universal wisdom and the mythology of the peninsular far-west. These strands merge into an experiential and practical Lusophone mythosophy, through which an operative recreation of the spirit of Sintra takes place. In this recreation, myths are experienced as ways of discovering and actualising the “spiritual potentialities of the human life” (Joseph Campbell). The essay culminates suggesting practical exercises to revitalise the mythosophy of Lusophone culture.

Keywords: Sintra; Mythosophy; Lusophony; Finisterre; Infinity.

[1] Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. O autor escreve segundo a antiga ortografia.

Introdução

O objectivo deste ensaio é contribuir para uma renovada compreensão e experiência do espírito do lugar da região de Sintra a partir da sua vivência, esclarecida por algumas vertentes da sabedoria universal e da mitologia do extremo-ocidente peninsular ibérico. Estas vertentes fundem-se numa mitosofia lusófona experiencial e prática, pela qual se processa uma recriação operativa do espírito de Sintra. Nesta recriação os mitos experienciam-se como “pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”, as “histórias” vividas acerca da “sabedoria de vida” que, em geral, deixou de ser ensinada nas nossas escolas (Campbell, 1991, pp.5 e 11). O ensaio culmina com a sugestão de exercícios práticos de revitalização mitosófica da cultura lusófona.

I. Da Natureza Como Fulguração Divina Ao Mundo Como Sonho Sagrado

Schelling escreveu que “A natureza deve ser o espírito visível, o espírito deve ser a natureza invisível”, afirmando que nesta “identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós” se deve resolver o

problema do aparecimento de “uma natureza fora de nós” (Schelling, 2001, p.115). Compreendemos esta tese como a afirmação de que na identidade da consciência e do mundo se resolve, ou seja, se dissipa, o equívoco desta percepção dominante de haver um eu “aqui dentro” que percepção uma natureza ou um mundo “aí fora”, na qual se origina a multimilenar actividade destrutiva do *Homo Sapiens* (Harari, 2018, pp.94-96). Na filosofia de Schelling esta “identidade absoluta do subjectivo e do objectivo” é simultaneamente a “essência divina” e a “essência de todas as coisas, o universal absoluto” (Schelling, 1980, p.37). Esta visão é solidária da intuição de que isso que se designa como “Deus” não é, por contraste com a sua representação comum, o “mais alto” – o que o tornaria relativo a “alguma coisa de mais baixo” –, mas antes “o absolutamente uno”. Neste sentido, não deve ser visto “como cume ou termo, mas como centro, não por oposição a uma periferia, mas como tudo em tudo”. Sendo Deus o “não-relativo” (Schelling, 1980, p.31), Deus é o “todo absoluto” ou “a afirmação infinita de si mesmo” (Schelling, 1980, 41),



equivalente ao “Verbo” que se cria e revela a si mesmo “de maneira infinita” na essência das coisas particulares que são as suas *ideias*. Estas não são modos do pensamento, mas as formas originais das “coisas”, as quais, na sua essência, não são senão “irradiações” ou, na imagem de Leibniz, “fulgurações” da infinita afirmação da Vida divina (Schelling, 1980, pp.41-42).

Schelling, com esta reinterpretção do *Hen kai Pan* (Uno e Todo) helénico, é um dos mais poderosos representantes, na filosofia ocidental, de uma alternativa à desdivinização, dessacralização e desanimação da natureza e dos entes naturais, bem como à dualidade separativa entre o divino, o humano e o cósmico, o espírito e o mundo natural, o sujeito e o objecto, que dominaram sobretudo a mente moderna e pós-moderna, assim como o rumo da civilização ocidental globalizada, com as dramáticas consequências ambientais hoje evidentes. Na visão de Schelling e da tradição que renova, em vez da clivagem entre um suposto sujeito ou eu “aqui dentro” e o não-eu de um mundo-objecto “aí fora”, que molda a percepção da realidade no estado supostamente

normal da consciência, há a descobrir uma infinita e divina intimidade comum a nós e ao mundo que continuamente se manifesta no vir a ser de todas as coisas.

Há, todavia, tradições mais antigas que, por via do mito e do rito, em alternativa à filosofia ocidental, não só convergem no mesmo sentido, como exploram diferentes e porventura mais fecundos rumos. Uma das mais ricas e sugestivas é a do “Tempo do Sonho”, nos aborígenes australianos, com manifestações afins noutras culturas indígenas. Designado como *Jukurrpa* ou *Alcheringa*, é traduzido como “Tempo do Sonho”, mas remete para a ideia de “ver ou sonhar coisas eternas” (Voigt e Dury, 1998, p.32). É um tempo intemporal, “oculto por detrás ou mesmo *dentro* da presença manifesta e evidente da terra, uma temporalidade mágica” onde surgiram as primeiras orientações e relações entre os “poderes do mundo circundante” e se enraizaram as figuras e formas que agora percebemos. Presente no mais íntimo da experiência actual, pois persiste sob a “superfície da consciência de vigília”, é a auro-ra do mundo, na transição *caós mica* do informe para a forma, quando os

“Antepassados totémicos” percorrem o território cantando e executando as acções fundadoras e modeladoras das culturas humanas e das formas e características do mundo e da paisagem, antes de se metamorfosearem nos aspectos físicos da própria terra e nas suas várias espécies animais e vegetais. Desenharam assim “trilhas sinuosas” que são também “faixas Sonhadoras”, fenómenos tão visíveis e tácteis quanto audíveis, pois à medida que erraram pela terra cantaram os nomes das coisas e dos lugares. Cada trilho ancestral é assim a “partitura musical” de um vasto canto épico e poético cujos versos narram o vir a ser dos lugares do mundo em correlação com as aventuras dos Antepassados. As canções tradicionais, que celebram estes eventos originais, compõem deste modo um mapa auditivo e é cantando as estâncias apropriadas a cada local que os aborígenes se orientam nos seus caminhos pela terra (Abram, 1997, pp.164-166).

Esta origem do mundo procede, nalgumas cosmogonias aborígenes, da conjugação primordial entre as polaridades masculina e feminina da Vida figurada pela grande Serpente Arco-Íris, que é andrógina

e se concebe ou como contendo toda a criação no seu útero ou como estando no interior da terra (Lawlor, 1991, pp.115-116 e 38; Voigt e Dury, 1998, pp.22, 35-36 e 38). É a Serpente, simultaneamente transcendente e imanente à criação como “figura simbólica do sagrado corpo da terra e da preformativa ordem espiritual do universo”, que ciclicamente extingue e recria a vida sobre a terra. Presente em todos os fluxos e campos de energia magnética, num espectro de várias cores, frequências e poderes, a sua força pode ser despertada e excitada pelas acções, canções e ritos humanos, para regenerar e aumentar a fertilidade e vitalidade da terra e de todas as formas de vida, humanas, animais e vegetais (Lawlor, 1991, pp.115 e 119).

Os Antepassados, no mesmo Tempo do Sonho, também deixaram um trilho de “espíritos-crianças” depositados ao longo dos seus caminhos e cantos pela terra, que residem num estado potencial, aguardando a oportunidade de entrar no útero já grávido das mulheres e impregnar o feto com a canção particular deixada por um Antepassado no lugar dessa incorporação. A futura criança,



só então verdadeiramente concebida, está assim intimamente vinculada a um lugar terreno ao mesmo tempo que descende do ser do Tempo do Sonho que impregnou esse lugar com o seu “poder e vida sagrados”, tendo a responsabilidade de o manter no seu estado original. É o que faz mediante viagens rituais periódicas ao longo do mesmo trilho do seu Antepassado, cantando os mesmos versos sem os alterar, o que faz resurgir a terra nesse canto geogónico e “recriar a Criação” (Abram, 1997, pp.167-168). Por fim, tal como o Antepassado do Tempo do Sonho se metamorfoseou, no termo da sua viagem, nalgum aspecto da paisagem, assim cada aborígene regressa no final da vida ao local onde foi concebido, *cantando-se* de volta para ele e devolvendo a sua vitalidade à “terra sonhadora” (Abram, 1997, p.168).

O Tempo do Sonho não é um evento passado e concluído, mas um “processo em curso” pelo qual o mundo continuamente emerge da indeterminação na determinação, do invisível no visível, do silêncio no canto, na dança e na fala. A sua designação mostra que a vida onírica participa directamente na constituição

arquetípica e original da realidade, inseparável do fundo da nossa experiência consciente e de vigília. O Tempo do Sonho é a dimensão inaparente do contínuo vir à presença dos seres e das coisas, constituindo “uma espécie de profundidade, ambígua e metamórfica” (Abram, 1997, p.169). “Os “antepassados” não estão no passado”, nem são apenas os antepassados dos humanos, sendo os contínuos “geradores de toda a vida” (Harvey, 2017, p.67).

O sonho é “a vida imaginativa da própria terra” que deve ser continuamente renovada, o que é feito não só em caminhadas e canções solitárias, mas também e especialmente mediante rituais comunitários realizados em lugares específicos da cartografia sonora do Sonho, onde as aventuras primordiais dos Antepassados não são apenas cantadas, mas igualmente encenadas. Estes são muitas vezes animais, cujos comportamentos míticos são imitados. Estas representações, cerimónias e cantos rituais realizam-se para manter esses locais vivos, o que implica não só cuidar física e exteriormente deles, mas sobretudo cuidar do “espírito” neles “alojado”. Sem os ritos, os lugares físicos perma-

necem, mas perdem a sua vida espiritual. A terra então morre, bem como todos os que partilham com ela “características físicas e conexões espirituais”. Por isso, para sustentar o bem-estar da terra e da comunidade humana, há que realizar os ritos “para manter vivos os poderes sonhadores” presentes nesses lugares (Payne, 1989, p.56).

Os ritos são fundamentalmente uma liturgia teatral e sonoplástica, pois “uma terra que não é cantada é uma terra morta” (Chatwin, 1997, p.171). Os cantos e as danças rituais fazem germinar o *jiwa* ou *guruwari*, o “poder das sementes” deixadas pelas acções dos Antepassados na terra, que ecoam nas vibrações e ritmos invisíveis que configuram por dentro os relevos da paisagem e dão forma à aparição do mundo e dos seres vivos. Cada lugar natural possui assim uma potência própria que o singulariza e vincula à memória da sua origem. É isso que os aborígenes chamam o Sonhar desse lugar, que constitui a sua sacralidade. Os cantos, a música instrumental e os ritos não só sintonizam melódica e dramaturgicamente a consciência dos seus executantes com esse onirismo interior da terra (Lawlor, 1991, p.1),

pois, primeiro que tudo, os agentes e suas artes são as “enformações” dos arquetípicos “Eventos Permanentes” inseminados em cada lugar. “As terras estão vivas” e os seus “lugares são participantes activos em tudo o que acontece sobre eles ou neles”, o que inclui as “canções, cerimónias, pinturas, pedras sagradas ou mesas e outras formas” nas quais as “Formas” dos Antepassados se transformaram e transformam continuamente (Harvey, 2017, pp.71-72). A realização dos rituais presentifica o *djang*, a energia espiritual dos eventos primordiais, e estimula a “alma” ou “centelha de vida” que é a presença dos Antepassados míticos nos humanos actuais, reinserindo o tempo humano na intemporalidade originária (Mudrooroo, 1994, p.52). Na verdade, ao imitarem as formas e dançarem os movimentos dos Antepassados, muitas vezes animais, os participantes nas cerimónias rituais não desempenham apenas um papel, mas *tornam-se eles mesmos esses espíritos ancestrais* (Voigt e Dury, 1998, p.31), mudando uma identidade sempre plástica e metamórfica.

Guruwari, traduzido literalmente como “desenho de totem”, pode ser



interpretado como a “semente invisível ou energia criadora de vida” que os Antepassados – eles mesmos ilimitados “corpos vibratórios, semelhantes a campos de energia” – irradiam de si mesmos e estabilizam mediante a sua nomeação específica, fazendo do nome a “potência da forma ou criatura”, tal como sons, palavras e canções surgem da “vibração do sopro”, pois o Tempo do Sonho é aquele em que o mundo é *cantado* para a existência. Na mitologia aborígine os Antepassados sonham as suas objectivações criadoras ao dormirem sobre a terra, visualizando primeiro tudo o que exteriorizam como projecção dessa visão interna. Por contraste com a língua indo-europeia, que concebe o tempo em termos de uma sucessão linear de passado, presente e futuro, as centenas de línguas aborígenes australianas concebem-no antes como uma “passagem de um estado subjectivo para uma expressão objectiva”, ou seja, do sonho para a realidade (Munn, 1984, pp.61-62). Por isso, cada ser, entidade e fenómeno do mundo, cada “energia, forma ou substância possui tanto uma expressão objectiva como uma subjectiva” ou, no dizer aborígine: “Cada uma

tem o seu próprio Sonhar” (Lawlor, 1991, p.38). As terras e suas distintas configurações são assim subjectividades, dotadas de potência e agência, como sementes vivas da contínua emergência da vida. O “Sonhar” de cada lugar é tão operativo, agindo sobre quem nele está, como morfogenético, gerando quem o habita: “Estar num lugar é ser afectado e mesmo efectuado pelo seu Sonhar” (Harvey, 2017, p.69).

Do mesmo modo que não concebem o tempo como distância, os aborígenes também não concebem assim o espaço. O espaço é consciência: as entidades perceptíveis são como os conteúdos parciais da mente consciente, enquanto o espaço indivisível entre elas corresponde à dimensão inconsciente da mente ou à dimensão não fragmentada e contínua da consciência, que é um *continuum* criador, um “continuum de sonhar”, que está sempre presente e impregna todos os níveis da existência. A actualidade visível de uma forma coexiste sempre com o seu potencial invisível, tal como a percepção consciente dos objectos com o fluxo da consciência não-objectual, dita por isso “inconsciente” (Lawlor, 1991, p.41).

Creemos que a visão de Schelling e a mitologia aborígene se conjugam num horizonte muito fecundo para reinterpretar a noção de *espírito do lugar* e aplicá-la a uma releitura de alguns aspectos do espírito da região de Sintra. Fique desde já claro que, neste quadro, o espírito de um lugar não é uma mera metáfora, mas antes – potenciando o sentido do *genius loci* – a designação das emanações da vida divina, invisível e prototípica, plural, consciente e criadora, que constantemente se expressam nas configurações regionais e locais da terra, dos seres e das coisas, em estreita interdependência com os agentes agora manifestados em forma humana que têm a responsabilidade de a regenerar pelo poder, diríamos *mágico-teúrgico* e *imaginativo*, das suas práticas, como canções, caminhadas, ritos e outras formas de arte sagrada. Se o não fizerem, como acontece no desencantamento moderno e pós-moderno do mundo, a terra e os seus habitantes tornam-se progressivamente desanimados e, embora subsistam fisicamente, morrem espiritualmente.

Aplicando esta visão à região de Sintra, cabe indagar qual o modo particular que o Sonhar do mundo

aí assume, quais as originárias configurações e potências mitopoéticas que nela particularmente se agenciam e que operações apelam para a sua manutenção, regeneração e potenciação.

II. Sintra ou a Paixão Finistérrea e Serpentina Do Infinito

Na nossa experiência de Sintra, entre outros aspectos aqui não abordados, como os da floresta e das grutas-portais para o centro da Terra, avulta a orientação da Serra para o Infinito celeste e oceânico. Sentimo-lo particularmente no alto da Peninha, junto ao santuário, bem como no cabo da Roca, onde a consciência naturalmente se amplia na finistérrea vastidão da paisagem. Nestes lugares, vivencia-se que não só estamos num *lugar de transição*, como também *somos transição*, da densidade terrena para a fluidez oceânica, o sopro do vento e o espaço etéreo e luminoso. Os quatro elementos – terra, água, ar, fogo – confluem no espaço que é a sua matriz primordial. A paisagem é uma Vida maior na qual a vida humana se transcende e amplia. O corpo-mente humano é finisterra engolfado no Corpo-Consciência cósmico.



A Serra de Sintra, nestes lugares, é um portal natural para o Infinito incarnado na vastidão terrena, oceânica e celeste e no vento que a varre. Um portal onde o extremo-ocidente da Serra de Sintra é simultaneamente o extremo-ocidente de Portugal, da Península Ibérica (a antiga Hispânia) e de todo o continente, não só Europeu, mas também euroasiático. Um portal que oferece e favorece, na abertura para o mistério do horizonte extremo-ocidental, a conversão da sua linha-limite em limiar de passagem para o trans-horizonte extremo (Sousa, 2004, pp.125 e 138). Se nos disponibilizarmos, descontraindo, aquietando e silenciando a mente discursiva na contemplação do espaço aberto, a consciência desorbita-se da sua contractura autocentrada e desvela-se o próprio espaço omni-englobante onde o jogo do mundo intemporalmente e a cada instante se manifesta pleno e perfeito na metamorfose contínua de tudo. Já não somos nós que experienciamos o mundo, mas uma consciência divina e cósmica que se auto-experiência na aparência-aparição de todas as coisas. A Serra de Sintra, na Peninha e no Cabo da Roca, é um poderoso indutor do despertar jubiloso do ser-consciência.

A nossa experiência pessoal é sugestivamente conforme ao sentido dos nomes que a tradição deu às potências, energias e virtudes que operam nestes lugares. Dois dos nomes mais antigos, ou mesmo os mais antigos, da Hispânia ou do seu litoral atlântico são Oestrímnia e Ophyusae, consoante a tradição remota referida na *Orla Marítima* de Avieno (Avieno, 1985, pp.19-22). Oestrímnia pode derivar da designação dos seus habitantes como Oestrímnios, porventura uma população pré-celta. Este etnónimo pode por sua vez derivar do grego *oístros* (Ferreira, 1985, p.43), procedente de uma raiz protoindo-europeia usada para formar palavras que denotam *paixão*. A palavra pode também designar figurativamente a picada de um insecto, no sentido de algo que enlouquece, ou o próprio insecto, como o moscardo. Por isso significa também loucura e frenesim e na antiguidade surge muito associada a palavras que designam estados alterados e dionisíacos de consciência, como *lyssa* e *mania* (loucura), que podem ser patológicos ou libertadores. Em português originou *estro*, com o significado de cio ou excitação sexual, mas também de entusiasmo criador

e artístico e riqueza de imaginação. Numa curiosa coerência, autores antigos como Varro consideram que o nome Lusitânia deriva dos jogos (*lusus*) de Baco/Dioniso ou da fúria (*lyssa*) dos seus seguidores (Borges, 2014, pp.140-142) e outros, como Plínio, consideram que o seu nome vem de Luso, filho de Liber (Baco/Dioniso) e de Lysa, seu companheiro na celebração dos ritos extáticos (Resende, 1996, pp.71-72; Camões, s.d., p.1182). De notar que num poema atribuído a Orfeu se assume que Dioniso e o transe dionisíaco têm a virtude de provocar um frenesim libertador do próprio frenesim (*oístros*) patológico (Kern, 2020, p.114). Como diz Sócrates, no *Fédro* de Platão: “As nossas maiores bênçãos chegam-nos por via da *mania*, se nos for concedida por dom divino” (Platão, 1981, p.31).

Outra possibilidade é que Oestrímnia seja um topónimo com o significado de “Ocidente extremo” e que dele derive a designação dos seus habitantes como Oestrímnios. Podemos reter as duas sugestões e contemplar o sentido desta convergência do finisterra extremo-ocidental e atlântico com a paixão, a loucura e o frenesim extático, porventura

não alheia aos Oestrímnios serem descritos como “um povo de grande força, espírito altivo e eficaz habilidade” que, dominado pela “paixão do comércio”, “com barcos feitos de peles sulcam ao largo o mar turbido e o abismo do Oceano povoado de monstros”. Este *comércio*, que num sentido mais imediato, por retro-projecção da nossa mentalidade actual, tende a ser interpretado como uma actividade fundamentalmente económica, pode na verdade ter outros níveis de leitura e indicar também uma *relação íntima* - passional e mesmo *sexual* - com “o mar turbido e o abismo do Oceano povoado de monstros”, navegando-os “ao largo”, ou seja, longe da segurança da terra firme e da costa, numa clara ausência do temor do Desconhecido ilimitado e oceânico tão próprio da medida antropocêntrica da cultura clássica, greco-romana, que a leva a imaginar no extremo-ocidente os lugares de punição (Tártaro), mas também de recompensa (Ilhas dos Bem-Aventurados, Jardim das Hespérides) (Borges, 2001).

Noutro nível ainda de leitura, este abismo oceânico pode não ser apenas exterior e marítimo, mas também interior e espiritual. Recorde-se



que abismo (do latino *abyssus* que traduz o grego *ábyssos*) significa *sem fundo* e é uma das metáforas tradicionais do fundo sem fundo que é o Infinito, também designado como *kháos* enquanto espaço sem contornos, aberto e vazio que, por isso mesmo, contém todas as possibilidades de manifestação (a raiz de *kháos* é a mesma do sânscrito *kha*, que significa espaço vazio) (Borges, 2019, pp.153-179). A conotação negativa do abismo e do caos pode expressar a tendência mental para recusar a desmesurada experiência do Infinito a favor de um crescente autocentramento na suposta identidade finita. Nesta perspectiva, e conjugando as duas possibilidades de sentido da palavra, a experiência *oestrímnica* configuraria o extremo-ocidente finistérreo e atlântico como *lugar de uma paixão extática pelo Infinito*. cremos que isso é algo bem conhecido de todos aqueles que, nas praias e falésias do litoral atlântico, sentem o intenso fascínio da contemplação do oceano e do pôr-do-sol sobre o mar e de como isto abre e dilata amplamente o espaço da consciência.

Quanto a Ophyussae, a segunda designação do litoral ocidental da Hispânia na *Orla Marítima* de Avieno,

significa em grego “terra das serpentes” e, segundo este autor, advém de “um sem-número de serpentes” haver afugentado os Oestrímnios e ter dado o seu nome à “terra deserta” (Avieno, 1985, p.21). Algumas interpretações referem o surgimento de uma tribo, talvez indo-europeia, os Sefes, que teria a serpente como animal totêmico (Ferreira, in Avieno, 1985, pp.45-46). Outro povo de Ophyussae, os Dráganos, poderia pela sua designação ser um caso semelhante (Avieno, 1985, p.22). A serpente e figuras serpentiformes ou espiralantes constituem na verdade um motivo e um tema recorrentes na arte pré-histórica e nas tradições populares galaico-portuguesas (vejam-se as lendas das mouras encantadas (Parafita, 2006)) e vários autores sustentam a hipótese de uma ofiolatria pré-cristã no noroeste e litoral peninsular (Ferreira, 1924, pp.123-132; Correia, 1928; Cuevillas e Brey, 1992; Boado, 1986, pp.241-274; Costa, 1984; Quadros, 1986, pp.56-59; Bastos, 1988; Frazão e Morais, 2019).

Antes de ser demonizada pela leitura dominante do relato do *Génesis*, a serpente é um símbolo universal da Vida ou da Divinda-

de em autorenovação espiralante e metamórfica, assumindo e largando constantemente as peles das formas em que transitoriamente se manifesta. Fernando Pessoa viu claramente o “Caminho da Serpente” como figura – a começar pela forma do S inicial – do movimento de autosuperação contínua do “Espírito” que experiencia, compreende e transcende “todas as coisas”, rodeando no seu movimento sinuoso os opostos sem se deter neles, pois vê a ilusão e vacuidade de todas as formas de dualidade e de mundos, para transcender ainda Deus e a si mesmo: “a si mesma se tenta e se mata” (Pessoa, 1985, pp.27-35). Na sua dimensão interior, Ophyussae, a Terra das Serpentes, conflui com o sentido da experiência oestrímnica, enquanto culminação do movimento do espírito universal para o Infinito que é a sua natureza íntima. O cabo da Roca, designado por Avieno como “o promontório de Ofiússa” (Avieno, 1985, p.22), é assim a ponta extrema desta convergente e consubstancial orientação da terra e do espírito para o Ilimitado. Vemos e sentimos o cabo da Roca como a cabeça da própria Serpente que se engolfa e transmuta

no infinito oceânico e celeste (uma tradição afim diz que as sete colinas de Lisboa são as formas petrificadas do corpo da rainha-serpente de Ophyussae ao tentar ir atrás do seu ex-amante Ulisses quando este a abandonou e partiu pelo mar).

O espírito do lugar de Sintra comunga a essência do mistério do *Occidente*, que etimologicamente é o lugar da queda e da morte (do sol no seu movimento aparente), mas por isso mesmo de conversão dos aparentes *limites* em *limiares* de passagem, transcensão e iniciação: toda a morte é um novo início. Em Sintra, particularmente na Peninha e no cabo da Roca, sente-se física e espiritualmente o que dizem os versos camonianos: que o “Reino Lusitano” é o “quase cume da cabeça / Da Europa toda”, “Onde a terra se acaba e o mar começa” (Camões, s.d., p.1182). Ou seja, que a Lusitânia, que interiormente é o impulso libertador do êxtase dionisíaco, culmina a Europa – que etimologicamente significa “rosto amplo” ou “olho aberto” – na transição do solo firme para a fluidez da metamorfose e a desmesura do informe. Regressando às intuições de Schelling e dos aborígenes australianos, a dimensão



finistérrea da região de Sintra expressa a conversão da terra em água e espaço luminoso, a subtilização da matéria densa, o “olhar esfíngico e fatal”, como escreve Pessoa na *Mensagem* (Pessoa, 1986, p.1145), do rosto português da Serpente da Eurásia e do Khaosmos a fitar a sua morte-ressurreição em Oceano e Infinito (Borges, 2013, pp.31-41). O finisterra de Sintra é lugar de iniciação e Vida Nova, descentrada e amorosa: *Onde A Terra Acaba Amar Começa*, como no sugestivo título do livro do poeta Francisco Palma Dias (Dias, 1985).

III. Para Uma Experiência Mitosófica Lusófona: Cumprir o Êxtase de Sintra na Libertação da Vida Estreita

Retomando os ensinamentos dos aborígenes australianos, vemos Sintra, no íntimo da sua terra, cultura e agências mitosóficas e mitopoéticas, como um processo em aberto de divinas e arquetípicas energias a despertar, nutrir e recriar, fecundando o seu poder de interactivamente despertarem, nutrirem e recriarem todos os que com elas conviverem e comungarem. Sintra, em particular na Peninha e no Cabo da Roca,

é a ponta extrema do movimento oestrímnico e serpentino para o Infinito, o qual tanto mais se actualiza quanto mais nos abirmos a essa experiência.

Claro que isto não significa que a experiência do Infinito só possa acontecer em Sintra. Felizmente ela é a possibilidade suprema e mais universal da consciência e da vida e pode acontecer em todos os tempos e lugares. Mas isto não obsta a que essa experiência não seja particularmente favorecida e propiciada em certas regiões específicas da Terra, pelo menos para certas sensibilidades e disposições psíquicas. O Infinito manifesta-se na multiplicidade e singularidade dos portais que para si abre, em interdependência com quem o experiencia. Pessoalmente experienciamos a vertente finistérrea de Sintra como um deles (outro são os Himalaias). E não estamos sós.

O espírito de Sintra convoca-nos a operações concretas, pelas quais sintonizemos e incarnemos as potências latentes nos órgãos do seu corpo subtil que são a Peninha e o cabo da Roca, actualizando-as, presentificando-as e recriando-as, mantendo a terra e o espírito vivos

e preservando-os do desencantamento do mundo típico da modernidade e pós-modernidade, que tanto contribui para o exponencial crescimento de muitos dos males contemporâneos: no plano interior, solidão, depressão e falta de sentido para a vida; no plano externo, e também como consequência disso, exploração e violência contra a Terra e os viventes. Algumas dessas operações, sendo que algumas já se realizam, mas que podem ser levadas a cabo com maior consciência e regularidade, podem ser: 1. caminhadas-peregrinações individuais e comunitárias rumo às florestas, grutas, penhas, falésias, mar e céu; 2. contar, cantar, encenar, recriar e dançar os mitos, lendas e tradições sintrenses nestes lugares mágicos, despertando e presentificando a energia dos seus personagens e enredos; 3. praticar contemplações finistérreas, absorvendo-se em silêncio na floresta, na terra, no oceano, no céu, na luz. Vamos desenvolver esta última possibilidade.

A luz de Sintra é uma luz simultaneamente exterior, interior e para além desta distinção. A luz exterior pode ser experienciada num dia luminoso, mas também pressentida

através das frequentes neblinas que a velam, tornando a percepção diáfana para a luminosidade que através delas se coa. A luz interior é a da consciência que experiencia a clara ou velada luminosidade do mundo, mesmo quando a noite cai e as trevas reinam. Quem experiencia a luz e as trevas, o dia e a noite, o claro e o escuro e suas transições e metamorfoses crepusculares – sejam as do mundo ou as da vida interior – é a sempre meridiana luz da consciência, sem Oriente nem Ocidente, ou seja, etimologicamente, sem nascimento nem morte, origem e fim, nascente e poente. Esse é o Sol interno e eterno, o brilho e o esplendor sugeridos pela raiz proto-indo-europeia - *dei*, que está na origem das palavras *Deus* e *dia*. É na divina consciência, incriada e imortal, que se sucede o que a mente conceptual e linguística designa como dia e noite, luz e trevas, claro e escuro, exterior e interior. O fulgor desta divina consciência é insubstancial e sem forma, sendo por isso não-local e omnipresente. Se não se manifesta mais num lugar do que noutra, há, todavia, lugares onde a sua experiência se facilita, pela convergência da energia desses lugares e da sensibi-



lidade a eles. Como vimos, é o que, na nossa experiência e na de muitas pessoas, acontece em Sintra.

Uma prática que permite experienciar isto e nos é particularmente grata é a de abrir a consciência para o espaço luminoso celeste e oceânico, tomando como suporte a vastidão do horizonte da percepção visual. Se estivermos nos lugares da região de Sintra mais propícios a isso, como a Peninha e o cabo da Roca, podemos sentar-nos ou ficar de pé numa posição confortável, voltar o rosto e a atenção para o espaço aberto, na direcção do céu e do oceano, descontraír, abandonar todas as preocupações mundanas com sucesso e insucesso, largar todas as fixações da mente em pensamentos relativos ao passado, presente ou futuro e suscitar a intemporal atitude dos peregrinos dos finisterras (que no caso das peregrinações a Santiago de Compostela se encorajavam com as palavras latinas *ultreia* e *suseia*, expressões da demanda de ir mais além e mais longe em conjunto). Ao abrir os olhos e a consciência para a vastidão celeste e oceânica podemos na verdade sentir que o estamos a fazer com todos os seres, visíveis e invisíveis, com toda a po-

pulação khaósmica, atrás de nós, à nossa volta ou dentro de nós. Na verdade, somos todos os seres, pois cada um dos nossos corpos contém o inteiro e imenso Khaosmos.

Abrimo-nos assim ao céu e ao oceano e somos céu e oceano. Deixamos cair os velhos hábitos mentais de nos vermos como algo ou alguém e somos a consciência infinita que tudo engloba e em tudo se manifesta. Já não estamos *aqui* e a realidade e o mundo *ai fora*, mas somos *Isto* que não tem nome, nem dentro, nem fora. Somos este inconcebível Esplendor que irradia em todas as coisas e no qual tudo se enraíza. Não estamos no mundo. Sem deixar de estar aqui, não estamos em lado algum e estamos em todo o lado. Somos o Infinito onde tudo-nada termina e começa. Somos Khaosmos.

Somos a Serpente da Vida universal a largar todas as peles da mente, da língua e da cultura e a devorar-se engolfando-se e abismando-se no Infinito que nunca deixou de ser. Somos Oestrímnia e Ophyussae. Somos a libertadora Luz da Lusitânia. Somos Finisterra, o fim da Terra a devir Imensidão.

Somos a Festa e a Paixão do Infinito. A Serpente da Vida desperta

e coroada. Cumprimos o êxtase de
Sintra na libertação da vida estreita.

E fazemos de conta que regressa-
mos por Amor. Pois Amor tudo é.





Referências Bibliográficas:

- ABRAM, David (1997). *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books.
- AVIENO (1985). *Orla Marítima*. Introdução, versão do latim e notas de José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- BASTOS, José Gabriel Pereira (1988). *A Mulher, o Leite e a Cobra*. Extratextos de Fernanda Barrento. Lisboa: Edições Rolim.
- BOADO, Felipe Criado, “Serpientes Gallegas: Madres Contra Rameras”. In: BARRERA, J. C. Bermejo (1986). *Mitología Y Mitos De La Hispania Prerromana*. II, Madrid: AKAL.
- BORGES, Paulo (2001). *Do Finistérreo Pensar*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- BORGES, Paulo (2013). *É a Hora! A Mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*. Lisboa: Temas e Debates.
- BORGES, Paulo (2014). *Quem é o Meu Próximo?* Lisboa: Edições Mahatma.
- BORGES, Paulo (2019). “Abertura da Consciência e Mudança de Civilização. Repensar A Natureza, A Terra E Eros A Partir De Hesíodo”. In: AAVV, *Ethos Humano e Mundo Contemporâneo*. Volume 1: Diálogos. Organização de Sandra Maria Patrício Ribeiro. São Paulo: Editora Baracoa.
- CAMÕES, Luís de (s. d.). *Obras*. Porto: Lello & Irmão - Editores.
- CAMPBELL, Joseph; Moyers, Bill (1991). *The Power of Myth*. New York: Anchor Books.
- CHATWIN, Bruce (1987). *The Songlines*. Londres: Penguin Books.
- CORREIA, A. A. Mendes (1928). *Le Serpent, totem dans la Lusitanie proto-historique*. Porto: Imprensa Portuguesa.

- COSTA, Dalila Pereira (1984). *Da Serpente à Imaculada*. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão - Editores.
- CUEVILLAS, Florentino; BREY, Fermín Bouza (1992). *Os Oestrímnios, os Saefes e a Ofiolatria en Galiza*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela / Museo do Pobo Galego / Instituto de Estudos Galegos “Padre Sarmiento”.
- DIAS, Francisco Palma (1985). *Onde A Terra Acaba Amar Começa*. Lisboa: Guimarães Editores.
- FERREIRA, J. Bettencourt (1924, Outubro-Novembro-Dezembro). “Vestígios do Culto da Serpente (Ofiolatria) na pré-história lusitânica”. *A Águia*. n.ºs 28-29-30, pp.123-132.
- FRAZÃO, Fernanda; MORAIS, Gabriela (2019). *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*. Lisboa: Apenas Livros.
- HARARI, Yuval Noah (2018). *Sapiens: História Breve da Humanidade*. Amadora: Elsinore.
- HARVEY, Graham (2017). *Animism. Respecting the Living World*. Londres: Hurst & Company.
- IÑESTA, Enrique Cabrejas (2013) *Karuo – El Secreto Íbero*. Almeria: Editorial Círculo Rojo.
- KERN, O. (1922). *Orphicorum Fragmenta*. Berlin: Weidemann.
- LAWLOR, Robert (1991). *Voices of the First Day. Awakening In The Aboriginal Dreamtime*. Vermont, Inner Traditions International.
- MUDROOROO (1994). *Aboriginal Mythology*. London: Aquarian Press.
- MUNN, Nancy D., (1984) “The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjandjartjara Myths”. In CHARLESWORTH, M., MORPHY, H., BELL, D. e MADDOCK K. (eds.) *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*. Queensland: University of Queensland Press.



- PARAFITA, Alexandre (2006). *A Mitologia dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*. Canelas: Edições Gailivro.
- PASCOAES, Teixeira de (1988). *A Saudade e o Saudosismo (Dispersos e Opúsculos)*. Compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Assírio & Alvim.
- PAYNE, Helen (1989). "Rites for Sites or Sites for Rites? The Dynamics of Women's Cultural Life in the Musgraves". In: BROCK, Peggy (ed.). *Women, Rites, and Sites: Aboriginal Women's Cultural Knowledge*. North Sydney: Allen & Unwin Limited.
- PESSOA, Fernando (1986 a). *Obra Poética e em Prosa*. I. Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa. Porto: Lello & Irmão.
- PESSOA, Fernando, *O Caminho da Serpente*. In: Yvette CENTENO (1985). *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*. Lisboa: Editorial Presença.
- PLATÃO (1982). *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard.
- QUADROS, António (1986). *Portugal, Razão e Mistério*. I. Lisboa: Guimarães Editores.
- RESENDE, André de (1996). *As Antiguidades da Lusitânia*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SHELLING, F. W. J. (1980). *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature, 73*. In *Oeuvres Métaphysiques (1805-1821)*. Traduzidas do alemão e anotadas por Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard.
- SHELLING, F. W. J. (2001). *Ideias para uma Filosofia da Natureza*. Prefácio, Introdução e Aditamento à Introdução. Tradução, prefácio, notas e apêndices de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

SOUSA, Eudoro de (2004). *Mitologia. História e Mito*. Apresentação de Constança Marcondes César. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

USTINOVA, Yulia (2020). *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London/New York: Routledge.

VOIGT, Anna; DURY, Nevill (1998). *Wisdom from the Earth. The Living Legacy of the Aboriginal Dreamtime*. Boston: Shambhala.

