



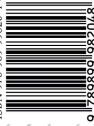
Cristian Góes é doutor em Comunicação e Sociabilidade pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com doutoramento sanduíche na Universidade do Minho, Braga, Portugal. É mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) e jornalista pela Universidade Tiradentes (Unit). É especialista em Gestão Pública pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) e em Comunicação na Gestão de Crise pela Universidade Gama Filho (UGF). Colabora com *A Pátria*, Jornal da Comunidade Científica de Língua Portuguesa e outras publicações. É pesquisador no Laboratório de Jornalismo (Lejor) da UFS.

O livro *A comunidade invisível* é resultado de uma longa investigação sobre os primeiros 20 anos da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Nele, o autor revela que os dois principais jornais brasileiros, *Folha de S. Paulo* e *O Globo*, praticamente não noticiaram essa comunidade da qual o Brasil é parte. Além disso, eles apresentaram um *regime de invisibilização* nas duas décadas que sugere a rejeição dos vínculos do Brasil com os povos dessa comunidade. O autor discute o porquê do não reconhecimento e do desprezo brasileiro pela lusofonia. Ele trata das identidades, comunidades, globalização, racismo. No livro, o jornalismo é entendido como um movimento político que faz falar e ver e, principalmente, faz calar e apagar.

"Na lusofonia, cruzamos o Atlântico apenas em direção a um Portugal que se quer Europa e que também se vê apenas de esguelha nas implicações do colonialismo ultramarino. O livro de Cristian contraria esse movimento e segue o caminho de uma pesquisa necessária. A primorosa qualidade na escrita e destacada clareza e consistência são características desse pesquisador-jornalista da melhor cepa. Mas, é importante frisar, não se trata apenas de uma versão da escrita acadêmica, diz sim de um outro gesto, o de nossa responsabilidade política com pensamentos e práticas pós-coloniais".

Elton Antunes
Professor-Doutor na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

ISBN 978-669-98204-5



9 786699 982045

pontêditora

A COMUNIDADE INVISÍVEL * CRISTIAN GÓES

CRISTIAN GÓES

A COMUNIDADE INVISÍVEL

JORNALISMO, IDENTIDADES
E A REJEIÇÃO DOS POVOS DE
LÍNGUA PORTUGUESA NO BRASIL

pontêditora

Cristian Góes escreve que "a experiência do invisível talvez inípeça que reconhecamos a *Nô Memos*. Por isso, no caso específico da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, a invisibilização construída pelos dois maiores jornais brasileiros (*Folha de S. Paulo* e *O Globo*) não está em África e no Timor-Leste. O que fica mais invisível é o próprio Brasil, o *Nô Memos*".

Dessa forma, que relação poderíamos perceber entre a luta da elite brasileira (representada nos dois jornais que Cristian Góes investigou) para não se reconhecer como comunidade lusófona em razão, por exemplo, do racismo estrutural que agora lhe é apontado (porque a maioria dos povos da lusofonia é africano), e a ideia de 'portugalidade'? Onde se encontram a invisibilização da comunidade no Brasil e a 'portugalidade'?

O facto é que a lusofonia, no Brasil, para além de passar ao lado do discurso dos *media*, não integra a dinâmica social numa conclusão rápida que se pode tirar da leitura de vários estudos sobre o assunto, nomeadamente no domínio universitário. Ela vai-se fazendo, no entanto, fora da política, desenvolvendo-se ao nível das sinergias entre universidades brasileiras e portuguesas.

O caminho para uma história crítica e inclusiva não passará, certamente, pelo apagamento ou negação de partes da história. No caso da lusofonia, num tempo globalizado, ela deve ser vista como uma possibilidade intercultural, transcultural, crítica e inclusiva, em oposição à globalização cosmopolita.

Vitor de Souza

Investigador no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS) da Universidade do Minho, Braga.

POSFÁCIO

As lusofonias, a CPLP, a ‘portugalidade’, os réusos do passado e o ensino da história

Conheci Cristian Góes quando desenvolvia o seu doutoramento sanduíche na Universidade do Minho, em Braga. Encontrava-se em Portugal há pouco tempo e, logo que nos cruzamos, manifestou-se de imediato uma boa empatia entre nós. As conversas eram sempre animadas e interessantes, assentes na área de estudos que nos são comuns: as identidades, a memória, a pós-memória, o colonialismo, o pós-colonialismo, as lusofonias e outros assuntos associados. Através dessas trocas, cedo percebi que estava perante um indivíduo que, para além de culto, tinha um olhar clínico sobre a realidade (talvez por ser jornalista, profissão que eu também tinha exercido, constituindo mais um ponto em comum entre nós) e que respeitava o lugar da ética, enquanto espaço que acontece quando o outro entra em cena (Eco, 1998), sendo afável e descomplexado, sem que deixasse de exercer o seu sentido crítico.

Daí que, logo no primeiro contacto (penso que durante um congresso) tivéssemos começado a trocar ideias sobre identidade e alteridade, sobre o “eu” e o “outro”, associando a maior parte das vezes o “eu” como estando associado a uma entidade colonial e, o “outro”, como ex-colonizado. Daí que evidenciássemos sempre a diferença em querer vermos num outro para nos olharmos a nós próprios, como se fosse um espelho ou, exatamente ao contrário, através da diversidade resultante desse contacto, possibilitar o desenvolvimento de uma interculturalidade onde a diversidade pudesse ser sublinhada. Esta última via é a que ambos sempre seguimos e que sustentou as nossas conversas, muitas vezes fugazes, mas nem por isso menos relevantes, num percurso que se me afigura lógico, mas que não é tão linear quanto isso.

A prova provada do que acabei de escrever está patente nos manuais escolares de história do ensino secundário em Portugal. Estudos aprofundados sobre o assunto associam-nos a uma dinâmica luso-tropicalista, que serviu de suporte científico, através da “mística luso-cristã de integração” (Freyre, 1961), para o desenvolvimento da política do Estado Novo em relação àqueles que foram os territórios ultramarinos portugueses, abonando em favor de uma alegada particular maneira portuguesa de estar no mundo e que degenerou, por conseguinte, na ideia de colonização doce.

Foi nesses termos que foi forjada a ‘portugalidade’¹ que, ao contrário do que se propala, não se reporta à existência de Portugal enquanto país, nem ao período dos Descobrimentos/Descobertas/Expansão, mas foi cunhada entre as décadas de 50 e 60 do século XX, em plena ditadura estado-novista. O objetivo pretendido era que as ex-colónias fossem vistas pela ONU não como autónomas, mas como

parte integrante do território português (enquanto províncias ultramarinas). Esta lógica foi corroborada pelo discurso parlamentar da Assembleia Nacional, a partir de 1951 (data da revogação do Ato Colonial), pela introdução da palavra nos discursos dos deputados que faziam parte do “parlamento” de partido único (a União Nacional). Toda essa estratégia ia no sentido de combater os movimentos independentistas que emergiam nas antigas colónias, defendendo a sua pertença a Portugal, por via do seu “destino histórico”². Esse facto seria sublinhado no discurso político da ‘portugalidade’, com a assunção de Portugal como um país uno e indivisível, plasmado no *slogan* então em voga “Portugal do Minho a Timor”.

Na investigação que desenvolvi, foi observado que a temática sobre a qual os deputados da Assembleia Nacional (1935-1974) mais utilizaram a palavra ‘portugalidade’ foi em relação às então colónias (Angola, Moçambique, São Tomé, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Timor-Leste e Macau) e às ex-colónias ultramarinas (Brasil e Goa). Em relação a estas últimas há bastantes discursos apontando a necessidade de levar a ‘portugalidade’ àqueles territórios. Não obstante, mesmo que o Brasil já fosse independente desde o século XIX (1822), não deixa de ser interessante a forma como são feitas referências ao antigo território português, com a retórica da ‘portugalidade’ a estar sempre muito presente, com o território a ser encarado como *país-irmão*, o que acontece mais do lado português, devido a um paternalismo destinado a conferir ao ex-território colonizador um estatuto especial relativamente ao seu irmão-filho.

O que não é muito diferente do que acontece no livro “Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade”, de António Ferronha (1969), em que se faz

- 1 Defendo que se escreva a palavra ‘portugalidade’ entre comas, por não ter uma entrada específica nos dicionários de língua portuguesa de referência, muito embora ela exista nos dicionários considerados *mainstream*. Pois sou de opinião que se crie uma definição para a palavra de forma a que se transfira da esfera do nacionalismo em que foi cunhada, para a do patriotismo, dando-lhe contexto, para que se possam desfazer os seus equívocos (Sousa, 2015; 2017).
- 2 A expressão “destino histórico de Portugal” foi utilizada pelo historiador Jorge Borges de Macedo (1990), tendo sido adaptada por Miguel Real (2012) para “A vocação histórica de Portugal”. Comparando as entradas ‘destino’ e ‘vocação’ constantes do Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa, de António Morais da Silva, constata-se em ambos a presença da palavra ‘providência’, termo que aponta para uma dimensão ‘divina’ e que aproxima as lógicas presentes em cada um deles (Silva, 1980/1961), o que não deixa de ser problemático para o balizamento interpretativo.

a listagem da vasta retórica e ideologia do Estado Novo sobre a temática da ‘portugalidade’ e, tal como o título anuncia, parte desse pressuposto partindo do conceito de “luso-tropicalidade”. O livro foi publicado numa altura em que decorria a guerra colonial (que tinha tido início, em Angola, em 1961), sendo associada a ‘portugalidade’ ao Império, promovendo a construção da sua unidade política e cultural. A publicação inclui um capítulo intitulado “Um exemplo de portugalidade: formação e desenvolvimento da sociedade multirracial do Brasil” (Ferronha, 1969, pp. 211-214), em que se refere que o Brasil não existia, tendo sido Portugal o criador dessa realidade política, recorrendo-se sobre o descobrimento do país, dos primeiros ensaios de organização administrativa e colonização do território, bem como da criação do próprio Brasil, enquanto unidade política concedida por Portugal. Aborda-se a temática sobre “A miscigenação – metropolitanos, negros, ameríndios uma sociedade multirracial”, traçando a história de como o território foi ocupado, começando pelos negros da Guiné, em 1538, atingindo em três séculos de tráfico escravo cerca de 4.300 milhões negros, pelas vias legais e 2 milhões, através de “contrabando”. Quanto à sua origem, o autor refere que procediam de várias regiões de África, muito embora a maioria pertencesse às múltiplas tribos sudanesas e etnias bantos. Para além disso, devido à “miragem” do ouro, emigraram, a partir da “metrópole”, no século XVIII e em menos de 50 anos, cerca de 800 mil homens para o Brasil. Num enquadramento claramente luso-tropical, o autor trata de sublinhar a convivência saudável das raças, promovida pelos portugueses, conseguindo que todos eles ficassem imbuídos da mesma comunhão de ideias e de sentimentos, constituindo-se assim um único povo: o povo luso-tropical da América do Sul ou brasileiro.

A relação entre Portugal e o Brasil é, também, recorrente em Agostinho da Silva, que defendeu, em várias ocasiões, a ideia de ‘portugalidade’ numa comunidade que integrasse, para além de Portugal, o Brasil e os territórios africanos de expressão portuguesa. Referindo-se especificamente ao Brasil afirmava que, ao contrário dos espanhóis, oriundos da aristocracia, o português fora encontrar o índio que não era muito diferente de si, “que não levava uma vida muito diferente daquela que ele tinha nas terras do interior de Portugal”, embora fosse muito mais livre (Silva, 1998, p. 95). Dizia que fora no Brasil que se dera conta do que havia sucedido a Portugal, compreendendo esse fenómeno que apelidava de “português”, que assentava no não arrependimento da construção do império e do empreendimento dos Descobrimentos e de perceber que, naquela altura, “fora como que um burro carregado com uma mercadoria que tinha de se transportar para longe, uma mercadoria que seria valiosa para o desenvolvimento de um lugar, mas que magoa o animal e lhe faz feridas” (Silva, 1998, p. 107). Tudo isso se refletiu na vida dos europeus e na própria Europa que, segundo Agostinho da Silva, terá exportado a sua europeidade, a sua cultura para o resto do mundo,

sendo que a ‘portugalidade’, como integrante da europeidade, teria sido, também, uma coisa boa, enquanto exportação da cultura portuguesa para outras paragens, como fora o caso do Brasil.

Já depois do derrube da ditadura, em 25 de Abril de 1974, Portugal viveu um período de tempo em que palavras como ‘portugalidade’ não constavam do léxico, devido a razões ideológicas, pela associação óbvia ao regime que tinha acabado de ser derrubado. No entanto, começou a ouvir-se falar de ‘portugalidade’ de forma paulatina, a partir do início dos anos 90 do século XX³, já depois da eleição de Cavaco Silva para primeiro-ministro de Portugal, em 1987, e que foi sublinhada com a eleição do próprio, em 2006, para o cargo de Presidente da República, em que muitas vezes utilizou a palavra, e que pode ser revelador da ideologia luso-tropical daquele político (Sousa, 2015, 2017). É neste contexto que, não obstante António Ferronha, em 1969, já aludisse à lusofonia, tipificando-a no seu significado literal – falar português –, associando-lhe a ideia de uma língua única e um ideário, sem os quais não haveria promessa de continuidade entre Portugal e as suas então províncias ultramarinas, o facto é que se trata de uma palavra com um recorte marcadamente pós-colonial. Nesse sentido, o conceito de lusofonia ficaria, desde logo, amputado se correspondesse apenas aos falantes de português espalhados pelo mundo e não consubstanciasse um lugar simbólico e cultural, extravasando essa correspondência semântica de proximidade que lhe esteve na origem, num mundo cada vez mais globalizado (Martins, 2006).

No início dos anos 90 do século XX, foi sendo discutida a proposta de criação de uma comunidade que agregasse os países de expressão portuguesa. Na altura, o papel do Brasil no avanço da estrutura foi determinante, já que ela só conseguiu ver a luz do dia depois de ultrapassada entre Portugal e o Brasil a polémica relativa à regularização dos dentistas brasileiros. O envolvimento do Brasil em todo o processo, e a criação da própria CPLP, muito deve a José Aparecido de Oliveira, embaixador do Brasil em Portugal.

Assim, em 1996, era criada a CPLP-Comunidade dos Países de Língua Portuguesa. Na sua Declaração Constitutiva, que surge na sequência de uma reunião realizada em Lisboa, em 17 de julho de 1996, não foi utilizada uma única vez a palavra “lusofonia”. No documento, assinado pelos chefes de Estado e de Governo de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe, é reconhecida a importância “matricial” da língua portuguesa, assente no “relacionamento especial” e “experiência acumulada em anos de

3 A palavra ‘portugalidade’ entrou, pela primeira vez, na dicionarização da Porto Editora em 1994, na sétima edição do Dicionário da Língua Portuguesa (Costa & Melo, 1994).

profícua concertação e cooperação”, e nos princípios subjacentes a uma “plataforma consensual e legitimadora da vontade política dos estados signatários” (CPLP, 1996, s. p.).

O facto de a lusofonia não constar do documento fundador desta instituição não decorreu, seguramente, de qualquer esquecimento mas por não ser consensual no seio dos países que integram a organização o que, desde logo, provoca alguns constrangimentos no plano político sobre a dinâmica associada à própria lusofonia. Etimologicamente a “lusofonia” remete para Portugal, pelo que os países que integraram a CPLP, acabados de sair da colonização portuguesa, não terão permitido que o termo constasse da declaração constitutiva da instituição. Mesmo que aquela estrutura supranacional se pudesse afirmar como arma de combate à exclusão e à xenofobia.

Cristian Góes escreve, na conclusão deste livro, exatamente no seu último parágrafo, que “a experiência do invisível talvez impeça que reconhecamos a *Nós Mesmos*. Por isso, no caso específico da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, a invisibilização construída pelos dois maiores jornais brasileiros [*Folha de São Paulo* e *O Globo*] não está em África e no Timor-Leste. O que fica mais invisível é o próprio Brasil, o *Nós Mesmos*”.

Como se percebe, as questões em torno da lusofonia não constam do discurso publicado pelos mais importantes *media* brasileiros impressos. Não obstante, como se viu, um dos principais obreiros da CPLP foi um brasileiro. E, já em março de 2019, outro brasileiro, Gonçalo Mello Mourão, embaixador na CPLP, volta a sublinhar a importância do Brasil para a instituição. Num artigo de opinião publicado no *Jornal de Letras*, começa por referir que já há 200 anos, na época da independência do Brasil, “havia um sentimento latente da existência de uma Comunidade de Língua Portuguesa”. Para o embaixador, querer que a CPLP fosse criada “foi a grande construção da diplomacia”, sendo que “a relevância dessa construção de desejo é capital, porque se reveste de uma importância ontológica” (Mourão, 2019, p. 10).

Apesar deste discurso e desta perceção, o facto é que a lusofonia, no Brasil, para além de passar ao lado do discurso dos *media*, não integra a dinâmica social, numa conclusão rápida que se pode tirar da leitura de vários estudos sobre o assunto, nomeadamente no domínio universitário. Ela vai-se fazendo, no entanto, fora da política, desenvolvendo-se ao nível das sinergias entre universidades brasileiras e portuguesas.

Dessa forma, que relação poderíamos perceber entre a luta da elite brasileira (representada nos dois jornais que Cristian Góes investigou) para não se reconhecer como comunidade lusófona em razão, por exemplo, do racismo estrutural que agora lhe é apontado (porque a maioria dos povos da lusofonia é africano), e a ideia de ‘portugalidade’? Onde se encontram a invisibilização da comunidade no Brasil e a ‘portugalidade’?

A explicação de Roberto Vecchi (2018), professor de Literatura Portuguesa da Universidade de Bolonha, pode abrir caminhos para os constrangimentos evidenciados por Cristian Góes. Refere que, por não se tratar de um assunto encerrado, onde a força das ideologias e dos reúsos poderá alterar profundamente, ou até inverter, os modos da sua evocação, o passado colonial pode revelar-se problemático. As questões coloniais e pós-coloniais pontuam, assim, e de forma sistemática, as identidades e as representações sociais. É nesse sentido que eu defendo que se deve declinar a lusofonia no plural, no sentido de corresponder de forma mais assertiva à maneira como os grupos se posicionam perante a língua portuguesa, o que, além de outros fatores, depende da sua particularidade histórica.

Para além disso, há que ter em conta que, como assinala Isabel Castro Henriques, os códigos construídos ao longo da história continuam a influenciar a forma como, nomeadamente os portugueses, olham para os afrodescendentes. O que não é diferente no Brasil, como evidencia Cristian Góes. Em entrevista ao jornal *Expresso*, a historiadora refere que, até ao 25 de Abril, eram exaltados os feitos dos portugueses, que eram valorizados pelos atos civilizacionais em relação aos africanos, o que ainda não se dissipou: “Continuamos a ouvir essas formulações e há dificuldade em ultrapassar essa lavagem do cérebro que nos aumenta o ego e nos faz evitar falar de situações violentas em que fomos agentes fundamentais” (Martins, 2020, p. 25). É por isso que é necessário rever o ensino da história, como defende Joseph C. Miller, professor da Universidade de Virgínia. Sustenta que ela não pode continuar a ser vista como um passado deixado para trás, mas como uma forma de nos entendermos no presente. A este propósito, refere-se à discussão na sociedade portuguesa sobre a problemática dos Descobrimentos como sendo positiva, deslocando-se da visão nacionalista do século XIX, baseada nas raças, substituindo-a por uma comunidade política mais rica e característica do século XXI, baseada na diversidade: “A diversidade de pessoas que se descobriram no século XVI era muito superior às diferenças das populações atuais. Vocês em Portugal têm muito que aprender ao revisitar a História” (Martins, 2018, p. 19).

Apesar das imensas potencialidades que a CPLP deixa transpirar, o seu espaço é pontuado por várias clivagens e divergências, e muitas dificuldades de organização interna que passam, na maior parte das vezes, por constrangimentos financeiros, bem como por pretensos protagonismos de alguns dos seus membros. Mesmo que se tenha presente que a ideia de lusofonia extravasa o sentido literal da palavra é que, não obstante ela seja muito mais do que um recorte económico-financeiro decorrente de um alegado potencial económico da língua portuguesa (Reto, 2012), é este que prevalece, sendo que a tendência é global. Mesmo que, nos *media*, a ideia de lusofonia que se difunde privilegie, com uma distância considerável, os aspetos positivos que lhe estão associados àqueles que a encaram de forma menos favorável, observando-se também aí, para além da possibilidade

intercultural, uma lógica económica. Percebe-se, assim, a forma como a Guiné Equatorial entrou para a CPLP, mesmo sendo um país que ainda não cumpre os Direitos Humanos, e onde existe a pena de morte, e que gerou tanta polémica no seio da organização. Para além disso, têm entrado como observadores vários países que, embora não estejam ligados à lusofonia, a olham como um eventual mercado para trocas comerciais, num mundo globalizado. O caminho a seguir está plasmado no facto de já estar a ser discutida a eventual entrada de muitos deles na organização como membros efetivos.

Não será de estranhar que Michel Cahen (2013) saliente que a lusofonia não corresponda a nenhuma área cultural, mas a um espaço pós-colonial relativo, admitindo a existência de culturas nas lusofonias, mas não sobre um plano global da comunidade cultural lusófona, exceção feita à área luso-brasileira. Refere que o mesmo acontece em relação à hispanofonia, à francofonia, ou à anglofonia. Por isso, prefere utilizar o termo “lusotopia”, de que é autor Louis Marrou, para definir o espaço lusófono, mesmo que ele não desenhe um espaço identitário, nem mesmo linguístico. Já Homi Bhabha (1998) colocara em causa o essencialismo de categorias, nomeadamente na definição do espaço da cultura, enquanto detalhe periférico e secundarizado que faz reconsiderar todo o sistema. Como acontece no quadro “Paisagem com a Queda de Ícaro” (cerca de 1558), do renascentista Pieter Bruegel, em que as pernas do filho de Dédalo (que observa todo o drama do que está a acontecer, à semelhança de quem vê o quadro), quando por fim se dá por elas, evidenciam uma morte por afogamento, sem que ninguém sequer note a tragédia em curso. O que faz com que Bhabha questione sobre quem é hoje a testemunha moral do sofrimento humano, sendo essa uma das perguntas que a cultura pode lançar ao mundo (Rato, 2015).

Urge, por isso, imaginar a lusofonia descolonizando as mentes dos seus protagonistas (Thiong’o, 1986; Mbembe, 2017), de forma a permitir ultrapassar esses equívocos (Martins, 2014) e dirimir ressentimentos (Ferro, 2009), sentidos de superioridade e/ou de inferioridade, e poder inverter-se a tendência assente no tradicional binómio perpetrador/vítima, podendo ir-se mais longe, olhando para a história de forma mais aberta (Rothberg, 2019), permitindo que os imaginários ideológicos se diluam. E para que, no caso da lusofonia, 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 em que só a afabilidade com o “outro” permitirá despertar o sentido da humanidade (Kapusinsky, 2009). E isso, deixa desde logo de fora, no caso da lusofonia, a ‘portugalidade’ – pensar a lusofonia com ‘portugalidade’ configura mesmo um contrassenso (Sousa, 2015, 2017) -, permitindo pensá-la, mesmo que fora da CPLP se necessário for. O caminho para uma história crítica e inclusiva não passará, certamente, pelo apagamento ou negação de partes da

história. No caso da lusofonia, num tempo globalizado, ela deve ser vista como uma possibilidade intercultural, transcultural, crítica e inclusiva, em oposição à globalização cosmopolita.

Vítor de Sousa

Investigador do CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(Universidade do Minho, Braga-Portugal)

Referências

- Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bayly, C. (2004). *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell.
- 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: Palgrave Macmillan.
- Couto, M. (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.
- Costa, J. A. & Melo, A. S. (1994). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- CPLP (1996). *Declaração Constitutiva*. Em <https://www.cplp.org/id-3869.aspx>
- Ferro, M. (2009). *O ressentimento na história*. Lisboa: Teorema.
- Ferronha, A. (1969). *Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade*. Porto: Tipografia Marca/Angola: António Ferronha.
- Freyre, G. (1961). *O Luso e o Trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- Kapuscinsky, R. (2009). *O Outro*. Porto: Campo das Letras.
- Macedo, J. B (1990). *Portugal: um destino histórico*. Primeiras Jornadas Académicas da Espanha e de Portugal. 25 a 27 de Maio de 1988 (pp. 263-318). Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Martins, C. (2018, 6 de outubro). "O ensino da História tem de mudar", entrevista a Joseph C. Miller, professor da Universidade de Virgínia. *Expresso*, p. 19.
- Martins, C. (2020, 11 de janeiro). "Os afrodescendentes não são vistos como portugueses", entrevista a Isabel Castro Henriques, professora da Universidade de Lisboa, *Expresso*, p. 25.
- Martins, M. L. (2006). 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.
- Martins, M. L. (2014). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (pp.15-33). São Paulo, EDUC - IP-PUC.
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão Negra*. Lisboa: Antígona.
- Mourão, G. M. (2019, 13 a 26 de março). O Brasil e as Pátrias da Língua Portuguesa. *Jornal de Letras*, p. 10.
- Rato, V. (2015, 18 de abril). A Cultura, esse detalhe que nos faz repensar todo o sistema. *Público online*. Em <https://www.publico.pt/2015/04/18/culturaipsilon/noticia/a-cultura-esse-detalhe-que-nos-faz-repensar-todo-o-sistema-1692787>
- Real, M. (2012). *A Vocação Histórica de Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

- Reto, L. (Coord.) (2012). *Potencial Económico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Texto Editores.
- Rothberg, M. (2019). *The implicated subject. Beyond victims and perpetrators*. Stanford: Stanford University Press.
- Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Portsmouth: Heinemann Educational.
- Silva, A. (1998). *Vida Conversável*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Silva, A. M. (1980/1961). *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte/Confluência.
- Sousa, V. (2014). O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da 'portugalidade'. *Configurações, Epistemologias do Sul: Contextos de Investigação*, nº 12, 89-104.
- Sousa, V. (2015). *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Dissertação de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga, Portugal. Em <http://hdl.handle.net/1822/38461>
- Sousa, V. (2016). Lusofonia(s) e portugalidade: uma impossibilidade. In Brito, R. P., Bastos, N. B. & Bridi, M. V. (orgs.). *Estudos Lusófonos: múltiplos olhares*. Coleção Lusofonia - Vol. III (pp. 31-63). São Paulo: Editora Terracota.
- Sousa, V. (2017). *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Famalicão: Húmus/CECS.
- Vecchi, R. (2018). Depois das testemunhas: sobrevivências. *Jornal Memoirs*, p. 18. Em <https://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/MEMOIRS-encarte.pdf>