



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
<http://www.cecs.uminho.pt>

**Lusofonia e Luso-tropicalismo.
Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários***

Moisés de Lemos Martins

Professor Catedrático

moisesm@ics.uminho.pt

Universidade do Minho
Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
Campus de Gualtar
4710-057 Braga
Portugal

2004

*Conferência inaugural no X Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa, subordinado ao tema Lusofonia, realizado em São Paulo pela Pontifícia Universidade Católica, entre 28 de Abril e 1 de Maio de 2004. Fez com Evanildo Bechara a conferência de abertura do Congresso. Título da conferência: "Lusotropicalismo e Lusofonia. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários". A ser publicada nas Actas.

Resumo

Será a ideia de lusofonia um modo de dizer, na actualidade, o conceito de luso-tropicalismo? Nestas representações de um espaço supranacional de língua e cultura existe um equívoco lusocêntrico. Nelas sempre Portugal se fixou morbidamente, gozando a *diferença* que o caracteriza, ou o imagina tal, no contexto de outros povos, nações e culturas (Eduardo Lourenço). Mas existem igualmente potencialidades. A afirmação de uma área cultural de influência, baseada numa língua comum, mas que transcende largamente a questão linguística, mobilizando mesmo povos inteiros, os seus governos, as organizações não governamentais, a sociedade civil. Também o reconhecimento no espaço lusófono de realidades radicalmente distintas umas das outras. E ainda, o reconhecimento de uma comunidade pouco coesa e muito desigual, afectada por desequilíbrios demográficos, culturais e económicos flagrantes.

Partilhando, é certo, distintas posições de vulnerabilidade, diante dos efeitos de processos transnacionais que não dominam, podem, todavia, os países lusófonos fazer uma leitura afirmativa e prospectiva da sua presença no mundo, valorizando a tensão entre o ser ou poder ser margem e o ser ou poder ser parte inteira.

1. O sonho lusófono no território imaginário das culturas

Na abertura desta conferência gostaria de exprimir os meus agradecimentos pelo privilégio que a Universidade Católica de São Paulo me concedeu ao convidar-me para este primeiro Congresso sobre a lusofonia. O grande prazer que tenho em vos falar do sonho da lusofonia vem acompanhado do sobressalto que para mim constitui fazê-lo em terras brasileiras. Como português, não me tranquilizam as palavras com que o grande ensaísta português Eduardo Lourenço se refere a este sonho: “o sonho de uma Comunidade de Povos de Língua Portuguesa, bem ou mal sonhado, diz Eduardo Lourenço, é por natureza – [e a natureza sempre foi] sobretudo história e mitologia – um sonho de raiz, de estrutura, de intenção e de amplitude *lusíada*” (Lourenço: 1999: 162-163).

Quero crer, no entanto, que esta avisada advertência de Eduardo Lourenço não diz, de modo nenhum, todo o sonho da lusofonia, e que nem sequer diz todo o sonho que um português possa ter sobre a lusofonia, por muito que ele preencha para os portugueses um espaço de refúgio imaginário, o espaço de uma nostalgia imperial, que os ajude hoje a sentirem-se menos sós e mais visíveis nas sete partidas do mundo, agora que se encontra definitivamente encerrado o ciclo da sua efectiva epopeia imperial (Lourenço: 1983).

Proponho-me falar aqui do sonho da lusofonia. Digo ‘sonho’, o que não é pequena coisa, uma vez que o real, todo o real, começa por ser um sonho na cultura e só

depois se torna uma concretização cultural. Na era da economia-mundo, parece impor-se, cada vez mais, a ideia de que as alianças e as solidariedades humanas se erguem sobretudo pela força da economia, pelos compromissos políticos e pelo cosmopolitismo técnico-científico. Estou, no entanto, convencido de que os mercados e a economia são lugares bem mais de concorrência que de solidariedade. Nesta era de globalização da economia e dos mercados, penso que faz sentido, mais do que nunca, inverter o aforismo de Marx e acentuar a ideia de que as verdadeiras infra-estruturas da sociedade são ‘cosa mentale’, coisa sonhada, e não propriamente estruturas económicas, mercados e tecnologias. É meu entendimento, com efeito, que não se pode construir uma comunidade viva de coisas mortas. Não foi por um dia a Europa, por exemplo, se imaginar de carvão e aço, e, mais recentemente, de Air Bus e TGV, e de muitas mais tecnologias, que ela se está a constituir tal. A Europa só poderá fazer-se na base do seu imaginário plural, ou seja, das suas culturas.

E aí está a razão que me leva a pensar que também a lusofonia só poderá entender-se como espaço de cultura. E como espaço de cultura, a lusofonia não pode deixar de nos remeter para aquilo que podemos chamar o indicador fundamental da realidade antropológica, ou seja, para o indicador de humanização, que é o território imaginário de paisagens, tradições e língua, que da lusofonia se reclama, e que é enfim o território dos arquétipos culturais, um inconsciente colectivo lusófono, um fundo mítico de que se alimentam sonhos¹.

Vou, pois, tomar a lusofonia no sentido de cultura lusófona². E no que respeita à cultura interessar-me-á o seu carácter mitológico, simbólico e imaginário, seguindo o entendimento, designadamente, de Gilbert Durand (1986 e 1997) e Eduardo Lourenço (1978 e 1999). Nestes autores, toda a produção cultural remete, com efeito, para um fundo mítico ou para um inconsciente colectivo. Quando, por exemplo, Gibert Durand (1997) nos fala do imaginário luso-brasileiro remete-nos para duas semânticas que se opõem, mas que se fundem e redimem pela miscigenação, ou seja, pela adopção recíproca de valores e comportamentos dos povos em contacto. Portugal identifica-se com o largo, com o oceano a dobrar, amarrado o marinheiro ao leme, e com as virtudes

¹ Veremos adiante que a lusofonia enquanto fundo mítico só pode ser compreendido pelas relações sociais que o sustentam. E entre estas encontram-se as relações de luta simbólica empreendidas pelas diferentes áreas culturais no afã de ordenarem o mundo.

² Em vez de lusofonia e cultura lusófona, Adriano Moreira (2000), um Professor de Ciência Política, já jubilado, que foi Ministro do Ultramar do Estado Novo salazarista, em 1961/62, prefere continuar a falar, ainda hoje, de luso-tropicalismo e de “cultura lusíada nos trópicos”, formulações que o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre tornou célebres entre os anos trinta e sessenta do século passado, e a que eu vou voltar mais adiante no meu propósito.

viris do conquistador. E o Brasil, num imaginário que “é integralmente o *inverso* do imaginário português” (Durand, 1997: 47), é todo ele um imaginário de terra, da gigantesca terra (noventa e cinco vezes a superfície de Portugal), terra variada, que se estende da Amazônia ao Rio Grande do Sul. Imaginário de terra, mas quem diz terra diz feminilidade, “em que a fecundidade agrícola, a fecundidade fluvial e a fecundidade florestal se conjugam com o ventre mineiro do Eldorado” (*Ibid.*: 50).

Se repararmos bem, este imaginário luso-brasileiro figurado por Gilbert Durand é o imaginário proposto desde os anos trinta do século passado por Gilberto Freyre. Em *Casa-Grande e Senzala*, ensaio publicado em 1933, Gilberto Freyre fala-nos do mulato, nascido da união do senhor da casa-grande, primeiramente com a mulher indígena, depois com a escrava da senzala, como principal força da cultura brasileira. E eu estou em dizer que o mulato é no texto de Gilberto Freyre uma metonímia do Brasil. Ou seja, a mestiçagem decorrente da dominação sexual pelos senhores brancos, primeiro das mulheres indígenas, depois das escravas negras, é, de acordo com esta leitura simbólica, o acto fundador do nascimento da nacionalidade brasileira (Durand, 1997: 28)³.

Pode falar-se, com efeito, de um numinoso feminino da alma brasileira, no sentido de uma pletera de feminilidade, com o imaginário a ficar indeciso entre três, senão quatro, imagens de mulher (a branca, a negra, a mestiça e a índia) e a ser multiplicado por uma profusão de *numines*: Iemanjá, Oxum, Nanan Buroku, Iansá/Oiá, Obá...

Neste entendimento da cultura, podemos dizer, com propriedade, que o mito dá forma à história, ou seja, que o mito enche a história de existência concreta, de memória viva, enfim, de sentido humano⁴. A cultura entendida como mito, como imaginação simbólica, é deste modo vida imaginária partilhada e caminho construído em comum. Assim entendida, a cultura parte da vontade dos homens. É na partilha da sua vida

³ Eduardo Lourenço insurgiu-se, em 1961, contra esta tese, que constitui um eixo central da obra de Gilberto Freyre. E Gilbert Durand mais não faria, no texto que cito, que glosar a clássica tese do mestre de Apipucos: “a superioridade do colonizador português nos Trópicos”, que, na realidade, por normal efeito retroactivo, é a superioridade do Brasil, “exemplo de confraternização racial e de sucesso, únicos, da civilização europeia nos Trópicos” (Lourenço, 1984: 107).

⁴ Num entendimento que contraria Gilbert Durand, entende Pierre Bourdieu que não é o mito que dá forma à história, e sim a palavra da instituição. Enquanto *auctor*, a instituição é criadora de representação legítima, produz a realidade, chama à existência aquilo que enuncia. Atribuindo à palavra institucional um *intuitus originarius*, cujo modelo é a palavra divina, Bourdieu (1982 b: 21) faz a instituição criar *ex nihilo*. Mas bem menos optimista que Bourdieu sobre os poderes da instituição, Michel Oriol (1985, 340) entende que o seu poder é sempre condicionado. E Roland Barthes (1984: 198 e 209) dirá mesmo que a instituição não dá forma à história, antes a deforma.

imaginária e no caminho que querem construir em comum que os homens encontram as razões válidas para fazerem as opções que entendem fazer.

As figuras de lusofonia e de comunidade lusófona não podem, pois, remeter para um imaginário único, e sim, obrigatoriamente, para *múltiplos* imaginários lusófonos, como bem acentua Maria Manuel Baptista (2000), retomando Eduardo Lourenço. E, neste sentido, aquilo que os portugueses entendem por lusofonia só em parte poderá coincidir com aquilo que o Brasil, Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo-Verde, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste e Galiza imaginam e concebem como tal. Com efeito, o imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o imaginário da *pluralidade* e da *diferença* (Lourenço, 1999: 112). Por essa razão, se quisermos dar sentido à “galáxia lusófona”, não podemos deixar de a viver como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, guineense, cabo-verdiana, são-tomense ou timorense (*Ibidem*). Ou seja, o espaço cultural da lusofonia é um espaço necessariamente fragmentado. E a comunidade e a confraternidade de sentido e de partilha comuns só podem realizar-se pela assunção dessa pluralidade e dessa diferença e pelo conhecimento aprofundado de uns e de outros.

2. Um combate de área cultural: luso-tropicalismo e lusofonia

Embora considerando a cultura como mito, como imaginação simbólica, gostaria todavia de insistir num aspecto que o sociólogo Pierre Bourdieu sempre considerou essencial na análise das questões discursivas. O mito é um fenómeno discursivo, uma questão de linguagem, sendo social esta representação. Por sua vez, as representações sociais têm uma lógica social. São definições do real, o que quer dizer, di/visões sociais, que concorrem também para a realidade das divisões (Bourdieu, 1980: 65).

Como expressão simbólica, mitológica, a lusofonia constitui uma particular categoria de palavras. Integra o vasto conjunto de palavras com as quais encenamos a relação entre o mesmo e o outro, entre nós e os outros. Usamo-las para exprimir pertenças e identidades, e mesmo para delimitar territórios⁵.

⁵ Sobre as representações colectivas, um léxico que habitualmente utilizamos para invocar e exprimir pertenças e identidades colectivas, assim como para delimitar territórios, escrevi, em 1996, *Para uma Inversa Navegação. O Discurso da Identidade*.

O ponto de vista em que me coloco, que é um ponto de vista bourdieusiano, visa, pois, a figura de lusofonia como uma classificação prática, isto é, como uma di/visão do mundo social. Sendo uma classificação prática, a lusofonia está subordinada a funções práticas e orientada para a produção de efeitos sociais. Com efeito, nesta figura encena-se o campo de um combate, sendo que se trata de um combate por uma determinada ordenação simbólica do mundo, o que também quer dizer, por uma específica ordenação do mundo.

Ilustro este ponto de vista com dois exemplos. Começo por convocar a figura de lusofonia nos termos em que tem sido convocada por Moçambique e por Timor-Leste. No caso de Moçambique, esta figura exprime o combate simbólico travado por este país entre duas opções, a de um caminho lusófono e a de um caminho anglófono. Recordo que Moçambique, apesar de país de expressão portuguesa, pertence à Commonwealth. Mas no caso de Timor-Leste, o combate simbólico que se joga em torno da figura de lusofonia é ainda de maior complexidade, uma vez que neste caso estão em jogo três opções de vida imaginária, com a opção lusófona a terçar armas, não apenas com a opção anglófona, mas também com a opção bahasa indonésia⁶.

No segundo exemplo, tomo a figura de lusofonia como definição do mundo que concorre com as definições rivais de comunidade britânica e Commonwealth, comunidade francófona e francofonia e comunidade hispânica e hispanidade. Num tempo pós-colonial e globalizado, estas figuras exprimem a luta pela ordenação simbólica do mundo. O que se joga nesta luta simbólica é a divisão da comunidade internacional em áreas culturais, dando forma àquilo a que Samuel Huntington (2001) chama a guerra das culturas⁷.

Entretanto, as sociedades transcontinentais, cujos projectos alastraram antes de a globalização se autonomizar como variável dominante, foram elas mesmas fraccionadas por essa realidade superveniente: o Brasil e os Estados Hispânicos convergem no

⁶ Sobre a construção de uma identidade lusófona em Timor-Leste e em Moçambique, através de diferenciadas políticas da língua, realizou Regina Brito (2003) um pós-doutoramento na Universidade do Minho.

⁷ É, no entanto, inquietante que a luta simbólica seja acompanhada pelo anúncio de uma polemologia dominada pelo confronto armado das várias civilizações, marcadas pelas diferenças religiosas, numa circunstância em que todas as áreas culturais falam pela primeira vez com voz própria na cena internacional e se vêem forçadas à convergência pela globalização derivada das revoluções científica, técnica e dos mercados. Em texto recente, Adriano Moreira (2004: 4) denuncia esta “metodologia do alarme”, em que se teria especializado Samuel Huntington. Perante “a emergência ou avanço preocupantes de outras culturas e etnias”, o alarme de Huntington teria como consequência a “organização de uma política de segurança mais anglo-saxónica do que ocidental”.

Mercosul; a francofonia, a Comunidade Britânica, a lusofonia, o panarabismo, desenvolveram linhas diferenciadas na unidade do continente africano; o Corão apela à identidade de um cordão muçulmano que, de Gibraltar à Indonésia, divide o norte do sul do mundo (Moreira, 2004: 9). Nestas circunstâncias, a tarefa de harmonizar tão diferenciadas e múltiplas filiações, umas baseadas na experiência e na história, outras induzidas pelas leituras do futuro premente, é certamente uma tarefa mobilizadora para os governos que exercitam todos uma soberania em crise, mas é igualmente uma tarefa aliciante de investigação (*Ibidem*)⁸.

Esta guerra político-cultural foi identificada e antecipada, desde os anos trinta do século passado por Gilberto Freyre, o primeiro pensador “a formular uma teoria geral do fenómeno do encontro de etnias e culturas, no quadro unificador do modelo político da colonização europeia” (Moreira, 2000: 18). Dando conta de um mundo pela primeira vez globalizado, em que, pelo domínio dos mares, a História ocidental se converteu pela primeira vez em História mundial (Lourenço, 1990: 16), o luso-tropicalismo propôs-nos um culturalismo regionalista. Não nos propôs sobretudo, nem necessariamente, o ‘modo português de estar no mundo’, como o Estado Novo salazarista o adoptou nos anos cinquenta e sessenta. Propôs-nos, sim, um multiculturalismo com o denominador comum de uma língua como pátria⁹.

Desde *Casa-Grande e Senzala e Sobrados e Mucambos* que Gilberto Freyre aponta para a redescoberta e a revalorização do “Brasil básico, essencial, popular”, privilegiando memórias, paisagens e alimentos locais, estilos de vida e costumes também locais, enfim, as marcas do quotidiano no coração e na mente: o modo de nascer, comer, habitar, dormir, amar, chorar, rezar, cantar, morrer e ser sepultado.

A lusofonia toma do luso-tropicalismo este pendor culturalista e regionalista. Deste modo, diante do imparável processo da globalização cosmopolita, que pela economia e pela tecnologia se erguem diante de nós, deslocalizando-nos, desfazendo fronteiras, diluindo memórias, virtualizando paisagens, aquilo que motiva a lusofonia

⁸ Sobre políticas e linguagens da identidade lusófona foi lançado, já em 2004, na Universidade do Minho, o projecto de investigação colectiva intitulado: “Lusocom: Estudo das Políticas da Comunicação e dos Discursos sobre a Identidade Lusófona”. O projecto tem a coordenação de Helena Sousa. Veja-se também desta autora: “Os *media* ao serviço do imaginário: uma reflexão sobre a RTP Internacional e a Lusofonia” (2000).

⁹ Sobre “o colonialismo português e o pós-colonialismo”, assim como sobre os conceitos de hibridação cultural e de multiculturalismo, ver Boaventura Sousa Santos (2001: 26-40). Ver também Cabecinhas, Rosa & Cunha, Luís (2003), particularmente os seguintes tópicos (pp. 165-179): «Estado Novo, vocação civilizadora dos portugueses e representações do ‘negro’»; «Luso-tropicalismo, propaganda colonial e multirracionalidade da nação portuguesa»; «Colonialismo, luso-tropicalismo e as desigualdades raciais na perspectiva dos africanos».

como coisa sua é a globalização multiculturalista, dentro de áreas culturais específicas, uma globalização paradoxalmente regionalista, que se alimenta de um imaginário de territórios, memórias e paisagens vivos e concretos.

Aquilo que se joga nesta luta simbólica entre globalização cosmopolita e globalização multiculturalista é o poder de definir a realidade, assim como também o poder de impor, internacionalmente, essa definição, quero dizer, essa di/visão. Neste entendimento, a figura de lusofonia não é uma coisa diferente da realidade social das distintas comunidades nacionais onde se processa esse combate simbólico. E é pelo facto de as representações sociais da realidade não serem estranhas à própria realidade social dos países que as formulam, que, a meu ver, devem ser reavaliadas as formulações que tendem a negar à figura de lusofonia não apenas a eficácia simbólica, como também toda a eficácia política.

Este entendimento impede-nos de consentir na ideia de que nada há realmente que se possa designar, com verdade, como cultura e comunidade lusófonas. E, do mesmo modo, que a comunidade lusófona não tem ainda sujeito próprio, uma vez que nada haveria que pudéssemos considerar como uma mitologia vivida em comum ou como uma auto-imagem identitária partilhada. Ou que nada haveria que pudéssemos interpretar como a partilha efectiva de valores e de modos de estar no mundo e de se confrontar com ele.

Basta pensarmos na experiência que está a ser vivida no campo das migrações pela Comunidade de Povos de Língua Portuguesa (CPLP), e também no campo das suas distintas literaturas. Servidos um e outro por particulares políticas da língua, quer o campo das migrações, quer o campo das distintas literaturas constituem a cabal demonstração de que a cultura e o progresso são filhos da mistura. Podemos dizer, também, que a curta experiência desta Comunidade tem mostrado que a convergência dos países culturalmente solidários, prestando uma solidária homenagem a iguais valores da paz e do desenvolvimento, tornam mais forte e mais escutada a voz com que afirmam a sua presença na ordem internacional em mudança.

As solidariedades horizontais, que decorrem da partilha de uma mesma língua e da miscigenação de memórias e tradições, uma e outra identificando a área cultural lusófona, são, neste sentido, pensamos nós, um elemento que fortalece o tecido da “globalização das dependências”, contribuindo deste modo “para uma articulação entre a linha da territorialização dos poderes políticos e a linha da mundialização da sociedade civil organizada em rede” (Moreira, 2004: 10).

Com certeza que é inevitável que cada um dos países lusófonos reunidos na CPLP tenha de considerar a ligação a grandes espaços diferenciados e que conjuntamente tenha de considerar também a ligação a espaços com interesses que podem ser contraditórios. Contudo, essa realidade, tornando mais complexa a tarefa da solidariedade dos povos, torna igualmente mais estimulante o seu exercício e mais exigente o seu estudo.

A ideia de lusofonia não dispensa, pensamos nós, a revisitação do sonho luso-tropicalista de Gilberto Freyre, que emerge no Brasil desde os anos trinta do século passado, e em Portugal desde ao anos cinquenta, por muito que o Estado Novo salazarista o tenha enredado num equívoco colonialista¹⁰. Num e noutro caso, com efeito, prevalece a ideia de que o progresso e a cultura resultam da miscigenação das etnias, e também da miscigenação de memórias, tradições e paisagens. Num e noutro caso, também, impõe-se a ideia de que é possível florescer no seio de uma entidade transnacional, ou supranacional, uma federação cultural com lugar para muitos Estados.

Num tempo marcado, todavia, pela globalização, interculturalismo e multiculturalismo, o espaço cultural da lusofonia não pode deixar de ser hoje senão um espaço plural e fragmentado, com uma memória igualmente plural e fragmentada. Quer isto dizer que a ideia de pertença identitária, implícita no facto de um conjunto de povos falar uma mesma língua, não dispensa nunca a consideração de realidades nacionais multiculturais em distintas regiões do globo, com a língua portuguesa a ter que se relacionar com outras línguas locais e a ter que entrar em muitos casos em competição com elas (Brito e Martins, 2004).

Não descurando as possibilidades que a linguística, a teoria e a análise do discurso, e a teoria política nos oferecem para o esclarecimento destas questões, penso que é sobretudo nos *cultural studies* que é possível encontrar os principais recursos para levarmos a termo o objectivo de dilucidar a realidade plural e mesmo contraditória que constitui a lusofonia.

3. Lusofonia e estereótipos culturais

As figuras de lusofonia e de comunidade lusófona prestam-se muito, todavia, à estereotipia. E com a estereotipia dilui-se a pluralidade e esbate-se a diferença. A

¹⁰ Sobre a “*apropriação* do luso-tropicalismo (anos 50-60)” pelo Estado Novo salazarista, veja-se Cláudia Castelo (1998: 687-107).

comunidade e a confraternidade de sentido e de partilha comuns, para que remete a figura da lusofonia, supõem um quadro relacional político-cultural. Sabemos, no entanto, que a linguagem diz mais facilmente as coisas que as relações, os estados que os processos (Bourdieu, 1982 a: 35). Ou seja, a linguagem diz mais facilmente a “estática social” do que a “dinâmica” (G. Gurvitch). E faz mais, converte a dinâmica em estática. É, com efeito, da natureza da linguagem reificar, ou seja, naturalizar aquilo que é processo e relação. Roland Barthes (1984: 198 e 209), como já assinalámos, fala deste procedimento da linguagem como o trabalho próprio do mito, que ao converter a história em natureza e a contingência em eternidade, inflecte a história e deforma-a.

O acentuado grau de estereotipia que ataca os mitos é bem visível nas figuras de luso-tropicalismo e de “cultura lusíada nos trópicos”. Por cima das efectivas relações de dominação de brancos sobre índios e sobre pretos, sobressai a ideia de uma colonização branda, tolerante e benigna, dado o “especial modo português de estar no mundo”. Insiste-se, pois, em qualidades lusíadas, que vão da vocação ecuménica à profunda fraternidade cristã; da plasticidade social à versatilidade; da apetência pela miscigenação à ausência de orgulho racial e ao ajustamento hábil ao mundo tropical. Insiste-se, ainda, que há no português uma singular predisposição para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, própria de quem tem um passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Essa tensão entre duas culturas, a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista, com Portugal a beber nos arquétipos antitéticos de Ulisses e Velho do Restelo, estaria na origem de um temperamento português dividido entre a “aventura e a rotina”, a mobilidade transcontinental e o apego ao solo pátrio, o Mundo e a Europa¹¹.

Há, de facto, uma interferência da ideologia no discurso mítico, o que permite dizer que os mitos têm um carácter político e que são “estados de poder”, ou seja, relações de dominação e de discriminação reificadas (Foucault, 1976; Martins, 1990). Nos mitos está sempre, com efeito, a voz de quem manda. O seu acentuado grau de estereotipia manifesta-se também, por exemplo, no carácter doxológico e cebebrativo

¹¹ Quando, em 1950, o antropólogo Jorge Dias define *a personalidade base do povo português*, dissertando em Washington sobre os “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa”, o luso-tropicalismo começava, finalmente, a estabelecer-se em Portugal como doutrina oficial. Três anos depois, Gilberto Freyre publica *Aventura e Rotina*, depois de ter realizado, em 1951, uma visita oficial pelos territórios do ultramar português, a convite do Estado Novo. Respirando a teoria social luso-tropicalista, Jorge Dias justificava assim a natureza *sui generis* da colonização portuguesa: “A capacidade de adaptação, a simpatia humana e o temperamento amoroso são a chave da colonização portuguesa. O português assimilou adaptando-se. Nunca sentiu repugnância por outras raças e foi sempre relativamente tolerante com as culturas e religiões alheias” (Dias, 1971: 32).

que apresentam. É pelo facto de circularem socialmente e de recolherem a adesão de muita gente, que os mitos recebem uma presunção em seu favor e passam a ter autoridade. E aí está, aliás, a razão pela qual os mitos são mais facilmente utilizados na relação grupo a grupo, ou então sujeito a grupo, do que na relação sujeito a sujeito. A pertinência do mito não está, com efeito, na separação entre o verdadeiro e o falso; está antes na sua oportunidade. Os mitos têm esta natureza retórica: querem persuadir. E, na oportunidade, dividem a realidade, para chamar à existência aquilo que enunciam. Podemos, pois, dizer que na guerra das representações (na guerra das culturas, *tout court*) os enunciados míticos propõem-se como enunciados com autoridade, como enunciados que legitimam um discurso, policiando-o todavia¹².

Dou como exemplo as conclusões a que chegou Luís Cunha (1994) no estudo que empreendeu sobre “A Imagem do Negro na Banda Desenhada do Estado Novo”. Antes da II Guerra Mundial predomina a imagem do negro *selvagem*, o “negro embrutecido, enredado em práticas perigosas” e agressivas, enquanto que no pós-guerra é acentuada a imagem do negro *assimilado*, o negro “integrado no universo cultural do colonizador”. O negro tem então uma imagem preponderantemente *positiva*, ainda que dependente da aceitação dos valores da ‘civilização’, expressos na *submissão* e *lealdade* perante o branco. Na aparência, a distância entre o branco e o negro deixa de ser intransponível, mas fica condicionada à submissão do segundo ao universo do primeiro. Pode assim dizer-se que, por todo este tempo, a representação do negro exprime uma relação de dominação (Cunha, 1994: 38-39)¹³.

Não é meu entendimento, no entanto, que o luso-tropicalismo se reduza a estereótipos, com a voz de quem manda a reinar sozinha por cima da cabeça dos países de expressão portuguesa. Aquilo que me parece sobremaneira importante sublinhar nesta teoria social é a valorização dos diferentes contributos - africanos, ameríndios, orientais, europeus- para a civilização comum luso-tropical, e também a noção de que a “unidade de sentimento e de cultura” deve sobrepor-se a questões de soberania, podendo florescer no seio de uma entidade transnacional ou supranacional uma federação cultural com lugar para muitos Estados.

A figura de lusofonia deriva desta raiz luso-tropicalista, de que é, no essencial, a meu ver, uma recomposição. Num contexto pós-colonial, mas uma vez liberta da

¹² Sobre a *doxa* e o seu carácter argumentativo, por um lado, e policiado, interna e externamente, por outro, ver Martins (2002: 164-179).

¹³ Ver, neste contexto, o artigo de Alexander Keese, 2003, «‘Proteger os pretos’. Havia uma mentalidade reformista na administração portuguesa na África Austral (1926-1961)?».

componente colonialista em que o Estado Novo português enredou o luso-tropicalismo, a figura da lusofonia convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais. O “Novo Mundo dos Trópicos”, afinal *O Mundo que o Português Criou*, para glosar Gilberto Freyre (1940) uma derradeira vez, não concebe mais na lusofonia novas combinações de raças e de culturas que tendam, na essência, “a conservar-se lusitanas”, como o formulou o luso-tropicalismo nos anos cinquenta e sessenta¹⁴. O “Novo Mundo dos Trópicos” é convocado hoje a exprimir-se em multiculturalismos com o denominador comum de uma mesma língua. No território imaginário das culturas, é deste modo que eu entrevejo o sonho lusófono.

¹⁴ Cf. Cláudia Castelo (1998: 91), que retoma o texto “A rara capacidade do português para a colonização, posta em relevo por Gilberto Freire”, publicado in *A Província de Angola*, 5/111951.

Referências bibliográficas

- BAPTISTA, Maria Manuel, 2000, «O conceito de lusofonia em Eduardo Lourenço: Para além do Multiculturalismo ‘Pós-humanista’»
sweet.ua.pt/~mbaptista/toppage1.htm
- BARTHES, Roland, 1984 [1957], *Mitologias*, Lisboa, Edições 70.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, “L’identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 35.
- BOURDIEU, Pierre, 1982 a, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1982 b, *Ce que parler veut dire. L’économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BRITO, Regina, 2003, *Língua e Identidade no Universo Lusófono. Aspectos de Timor-Leste e Moçambique*, Braga, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho (pré-publicação).
- BRITO, Regina & MARTINS, Moisés de Lemos, 2004, «Considerações em torno da relação entre língua e pertença identitária em contexto lusófono», in *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*, n. 2, São Paulo, LUSOCOM – Federação Lusófona de Ciências da Comunicação, pp. 69-77.
- CABECINHAS, Rosa & CUNHA, Luís, 2003, «Colonialismo, identidade nacional e representações do ‘negro’», in *Estudos do Século XX*, n. 3, pp. 157-184.
- CASTELO, Castelo, 1998, “*O Modo Português de Estar no Mundo*”. *O Luso-tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1936-1961)*, Porto, Afrontamento.
- CHACON, Vamireh, 2002, *O Futuro Político da Lusofonia*, Lisboa/São Paulo, Verbo.
- CUNHA, Luís, 2001, *A Nação nas Malhas da sua Identidade. O Estado Novo e a Construção da Identidade Nacional*, Porto Afrontamento.
- CUNHA, Luís, 1994, *A Imagem do Negro na Banda Desenhada do Estado Novo*, Relatório de aula teórico-prática, Braga, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.
- DIAS, Jorge, 1971 [1953], *Estudos do Carácter Nacional Português*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Col. ‘Estudos de Antropologia Cultural’, n. 7.
- DURAND, Gilbert, 1986, «O Imaginário Português e as Aspirações do Ocidente Cavaleiresco», in *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, pp. 7-21.
- DURAND, Gilbert, 1997, *Imagens e Reflexos do Imaginário Português*, Lisboa, Hugin.

- FOUCAULT, Michel, 1976, *Histoire de la Sexualité*, I. *La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.
- FREYRE, Gilberto, 2003 [1933], *Casa-Grande & Senzala*, São Paulo, Global Editora.
- FREYRE, Gilberto, s.d., [1953], *Aventura e Rotina*, Lisboa, Edição Livros do Brasil.
- HUNTINGTON, Samuel, 2001 [1996], *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva.
- KEESE, Alexander, 2003, «‘Proteger os pretos’. Havia uma mentalidade reformista na administração portuguesa na África Austral (1926-1961)?», in *Africana Studia*, n. 6, Porto, CEA, pp. 97-125.
- LOURENÇO, Eduardo, 1978, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Dom Quixote.
- LOURENÇO, Eduardo, 1983, «Crise de identidade ou ressaca ‘imperial’?», in *Prelo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 15-22.
- LOURENÇO, Eduardo, 1984 [1961], “A propósito de Freyre (Gilberto)”, in *Ocasionais*, I, Lisboa, A Regra do Jogo, pp. 105-112.
- LOURENÇO, Eduardo, 1999, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem na Lusofonia*, Lisboa, Gradiva.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1990, *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Porto, Afrontamento.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1996, *Para uma Inversa Navegação. O Discurso da Identidade*, Porto, Afrontamento.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 2001, “O discurso da identidade: O local, o regional e o nacional”, in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, Número especial: Actas do Colóquio “Uma Tensão entre o Global e o Local”, Lisboa, Universidade Aberta, pp. 89-95.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 2002, *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de Semiótica Social*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Ministério da Ciência e Tecnologia.
- MOREIRA, Adriano, 2000, “Revisitar Gilberto Freyre”, in Moreira, Adriano & Venâncio, José Carlos (Orgs.), *Luso-tropicalismo. Uma Teoria Social em Questão*, Lisboa, Veja, pp. 17-22.
- MOREIRA, Adriano, 2004, “O Regresso de Gilberto Freyre”, Recife, Fundação Gilberto Freyre, 11 páginas dactilografadas (pré-publicação).

- MOREIRA, Adriano & VENÂNCIO, José Carlos, 2000, *Luso-tropicalismo. Uma Teoria Social em Questão*, Lisboa, Vega.
- ORIOU, Michel, 1985, «Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, n. 79, pp. 335-347.
- SANTOS, Boaventura Sousa, 2002, “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade”, in Ramalho, M. Irene & Ribeiro, A. Sousa (Orgs.), *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto, Afrontamento, pp. 23-85.
- SOUSA, Helena, 2000, Os *media* ao serviço do imaginário: uma reflexão sobre a RTP Internacional e a Lusofonia”, in *Comunicação e Sociedade*, n. 2, Braga, NECS, pp. 305-317.