

Identidades transnacionais e transculturais.

Pós-colonialidade, lusofonias e interculturalidade. O caso do Museu Virtual da Lusofonia

Transnational and cross-cultural identities. Post-coloniality, Lusophonies and interculturality. The case of the Virtual Museum of Lusophony

Identidades transnacionais y transculturales. Poscolonialidad, lusofonías e interculturalidad. El caso del Museo Virtual de Lusofonía

—

Vitor DE SOUSA

Universidade do Minho - Portugal

vitordesousa@ics.uminho.pt

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación

N.º 147, agosto-noviembre 2021 (Sección Monográfico, pp. 103-120)

ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X

Ecuador: CIESPAL

Recibido: 09-02-2021 / Aprobado: 10-07-2021

Resumo

A identidade do “eu” está sujeita à presença de um “outro”, não de forma a apagar os seus próprios valores, mas a permitir a expansão das suas visões de mundo. Através do conceito de transculturalidade (Welsch, 1999), sustenta-se a ideia de que as culturas estão em processo constante de interação e de mistura. Este artigo, dedicado à problemática das identidades transnacionais e transculturais, deixa para trás o luso-tropicalismo do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1953; 1961) e o conceito ancestral e unívoco de cultura, que pontuou o discurso da ditadura portuguesa do Estado Novo, voltando-se para a diversidade das lusofonias. Neste quadro, o Museu Virtual da Lusofonia pode ter uma importância fundamental enquanto possibilidade intercultural.

Palavras-chave: identidades transnacionais e transculturais, luso-tropicalismo, Lusofonia, Museu Virtual da Lusofonia, estudos pós-coloniais, interculturalidade.

Abstract

The identity of the “I” is subject to the presence of an “other”, not in order to erase its own values, but to allow the expansion of its worldviews. Through the concept of transculturality (Welsch, 1999), the idea is maintained that cultures are in a constant process of interaction and mixing. This article, dedicated to the problem of transnational and transcultural identities, leaves behind the Portuguese tropicalism of the Brazilian sociologist Gilberto Freyre (1953; 1961) and the ancestral and univocal concept of culture, which punctuated the discourse of the Portuguese dictatorship of the Estado Novo, returning for the diversity of Portuguese-speaking countries. In this context, the Virtual Museum of Lusophony may be of fundamental importance as an intercultural possibility.

Keywords: transnational and transcultural identities, luso-tropicalism, Lusophony, Virtual Museum of Lusophony, post-colonial studies, interculturality.

Resumen

La identidad del “yo” está sujeta a la presencia de un “otro”, no para borrar sus propios valores, sino para permitir la expansión de sus cosmovisiones. A través del concepto de transculturalidad (Welsch, 1999), se mantiene la idea de que las culturas están en un proceso constante de interacción y mezcla. Este artículo, dedicado al problema de las identidades transnacionales y transculturales, deja atrás el tropicalismo portugués del sociólogo brasileño Gilberto Freyre (1953; 1961) y el concepto ancestral y unívoco de cultura, que puntuó el discurso de la dictadura portuguesa del Estado Novo, volviendo por la diversidad de países de habla portuguesa. En este contexto, el Museo Virtual de Lusofonía puede ser de fundamental importancia como posibilidad intercultural.

Palabras clave: identidades transnacionales y transculturales, luso-tropicalismo, Lusofonia, Museo Virtual de Lusofonia, estudios poscoloniales, interculturalidad.

Introdução

A adoção do luso-tropicalismo, ideário que o sociólogo brasileiro, Gilberto Freyre, cunhou e desenvolveu, —por parte do Estado Novo, regime fascista português que vigorou durante 48 anos, só sendo derrubado com a Revolução do 25 de Abril de 1974—, serviu para justificar a retórica do regime em relação aos seus territórios ultramarinos. Primeiro, enquanto colónias, e, já nos anos 50 do século XX, com a designação de províncias. Era como se os territórios ultramarinos pertencessem a Portugal, sendo cada um deles uma província do país. Uma dinâmica tendente a sublinhar o *slogan* então em vigor, “Portugal não é um país pequeno”, para além de marcar posição junto da Organização das Nações Unidas (ONU), no sentido de que os movimentos independentistas que emergiam nas então “províncias ultramarinas” vissem inviabilizada a sua pretensão de autodeterminação, uma vez que pertenciam a Portugal, por via do seu “destino histórico”.

Foi assim, entre as décadas 50 e 60 do século XX, no quadro do luso-tropicalismo, que foi cunhada a “portugalidade” que serviu de sustentáculo a toda a retórica do regime em relação aos seus territórios ultramarinos, uma espécie de Portugal em excesso e longe, talvez demasiadamente longe, como observou Thomas Richards (1993) em relação aos impérios coloniais.

Nem com o fim da ditadura o ideário luso tropical caiu por terra embora, numa primeira fase, houvesse o cuidado de ter um distanciamento em relação, por exemplo, à “portugalidade” que, só em 1994, entrou na dicionarização *mainstream*, muito embora ainda hoje esteja ausente da dicionarização de referência.

O facto de os militares que derrubaram a ditadura terem sido protagonistas na guerra colonial (1961-1974) fez com que uma espécie de cortina de fumo se levantasse sobre esta temática estando, só agora e de forma mais veemente, a sociedade portuguesa a discutir esses assuntos, numa lógica pós-colonial desconstrutora mas que, pelo que é dado a observar, continua a não ser pacífica. Ainda hoje o luso-tropicalismo e as ideias de Gilberto Freyre — pelo menos aquelas que o Estado Novo se apropriou—, ecoam no atual discurso político e cultural português. E, embora já não estejam ligadas diretamente ao colonialismo, ele está sempre subjacente, com o português encarado como aquele que promoveu uma colonização doce, tendo uma forma particular de estar no mundo, mais benigna do que os outros povos (como se isso fosse possível).

Daí que, falar em lusofonia seja também problemático, já que o caldo de cultura em que o conceito emergiu, não obstante seja marcadamente pós-colonial, foi o

mesmo do luso-tropicalismo, com uma visão unívoca de cultura da lógica então vigente a tolher-lhe os movimentos em direção à diversidade, não obstante ter sido alavancado na retórica da alegada mistura racial. As lusofonias, termo mais consentâneo com as dinâmicas diversas em que navegam as relações dos países que constituem este espaço “cultural” —para além de Portugal, o Brasil, Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Timor Leste, ainda a Galiza, Macau e Goa— estão estribadas em identidades transnacionais e transculturais, decorrentes da alteração conceptual de cultura, já declinada no plural, e em oposição à globalização uniformizadora.

É neste quadro que o Museu Virtual da Lusofonia, que existe desde 2017, pode ter uma importância fundamental na concretização das lusofonias enquanto possibilidade intercultural e que assenta na transculturalidade e transnacionalidade identitárias decorrentes da diversidade em que navega aquela estrutura cultural, que decorre de uma visão já descolonizada do conhecimento.

1. A apropriação do ideário de um sociólogo brasileiro em terras portuguesas

Na origem da “portugalidade” está o luso-tropicalismo. E, tratando-se de um termo hiperidentitário, tal como a lusofonia, as águas devem estar bem separadas entre ambos, já que o luso-tropicalismo sustentou toda a retórica do Estado Novo em relação a uma alegada excecionalidade portuguesa e a um alegado “colonialismo doce”, enquanto a lusofonia emergiu já em democracia, expurgada de lógicas de subjugação, mesmo que seja apontada por muitos como uma forma de neocolonialismo. Não é, no entanto, assim que a entendemos, mas enquanto possibilidade intercultural.

O luso-tropicalismo foi sustentado em alguns pressupostos históricos, na tradição e no alegado “carácter dos portugueses”, traçado através de lugares-comuns, servindo de suporte científico, através da “mística luso-cristã de integração” propalada pelo seu criador, o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1953; 1961), para o desenvolvimento da política do Estado Novo (a ditadura fascista que governou Portugal, depois do golpe militar de 28 de maio 1926, que derrubou a I República, e que durou até 24 de abril de 1974, tendo cessado com a Revolução do 25 de Abril), em relação aos então territórios ultramarinos (eufemismo utilizado para nomear as então colónias, também conhecidas como províncias ultramarinas), assumindo-se como a verdadeira evidência de uma pretensa particular maneira portuguesa de estar no mundo.

As ideias de Gilberto Freyre tiveram, no entanto, de esperar pela década de 1950 até que o regime salazarista as aceitasse. É que, nos anos 30 e 40 do século XX, segundo Cláudia Castelo (2013), historiadora que se especializou nesta temática, a ditadura portuguesa ignorara ou rejeitara a tese do sociólogo, por razões que estariam na base, exatamente da sua posterior adoção. Ou seja, por

conferir importância à mestiçagem, à interpenetração de culturas, e à gênese do povo português e das sociedades criadas pela colonização lusa.

Foi já na sequência do novo quadro político saído da II Guerra Mundial e da necessidade de o Governo português sublinhar que o seu território se estendia “Do Minho a Timor” —como ficou fixado no *slogan* então adotado, “Portugal do Minho a Timor” (sendo que Timor e os territórios que ficavam no então ultramar português, seriam províncias do país, tal como as que existiam dentro das suas fronteiras), tentando garantir que as colónias não eram territórios autónomos, pelo que não fazia sentido a sua autodeterminação— que, a partir da década de 1950, o regime adotou uma versão simplificada e nacionalista do luso-tropicalismo como discurso oficial, para ser utilizado através da propaganda, na sua política externa.

A alegada especificidade do carácter português, com a sua predisposição para a aventura ultramarina ou tropical, miscigenação, interpenetração de valores e culturas; influência do contacto com árabes e judeus desde os primórdios da nacionalidade; e o papel do cristianismo português na colonização híbrida dos trópicos são as características em que é sustentada a teoria de Freyre. Mas, como evidencia Cláudia Castelo (2010), em Portugal, *o luso-tropicalismo é sobretudo glosado em segunda ou terceira mão, apropriando por conseguinte o ideário do sociólogo*. O que não é de estranhar, pois durante o Estado Novo procurou-se incutir nos portugueses a ideia do modo português de estar no mundo, assente numa alegada benignidade da colonização lusa. Um desiderato consubstanciado através da propaganda do regime, liderada por António Ferro, ainda hoje considerada um *case study*.

Tudo, afinal, características psicoculturais que o sociólogo brasileiro atribui ao português que lhe seriam inatas e estariam presentes em qualquer tempo e lugar, o que provoca hoje muitas reticências, já que não há identidades reificadas e fazer referências a um alegado perfil do português, não permite generalizações. No livro *O mundo que o português criou* (1953), Freyre alarga o seu campo de pesquisa do Brasil a todas as áreas de colonização portuguesa, que considera formarem uma unidade de sentimento e cultura, sublinhando a presença do mestiço em todo o “mundo português”, cujos progenitores portugueses viam com bons olhos e seria uma atitude única no que respeitava ao povo europeu moderno.

O livro coloca a comunidade luso-tropical acima dos nacionalismos, mesmo do nacionalismo português, encarando mesmo a soberania portuguesa sobre as colónias como dispensável e transitória. Freyre sustentava que essa comunidade existia independentemente do império português, justificando com esse facto ter assegurado a sua continuidade independentemente da colonização. Para se perceber esse *modus operandi*, basta atentar nos discursos políticos, em relação aos projetos de uma *comunidade lusófona* imaginada e em processo de formação/reconfiguração no quadro dos países de língua oficial portuguesa e das respetivas sociedades civis (Castelo, 2010).

Cláudia Castelo refere que a adoção do luso-tropicalismo pelo Estado Novo português fez com que fosse entrando no imaginário nacional “uma versão simplificada do luso-tropicalismo”, que contribuiu para que a imagem dos portugueses sobre si próprios fosse consolidada, enquanto “povo tolerante, fraterno, plástico e de vocação ecuménica” (Castelo, 2013, s. p.). O que, desde sempre, foi muito problemático, ou não fosse esse o discurso vigente da ditadura fascista. Basta atentar na lógica de colonização, em que um povo coloniza outro, pelo que a existência de uma alegada “colonização doce”, como era preconizado pelo luso-tropicalismo, não deixa de configurar uma mentira. Se, mesmo assim, a ideia não for percebida, basta ter em conta os massacres das tropas portuguesas sobre vários locais dos seus então territórios ultramarinos, para perceber o seu alcance, como foi o caso de Wiriamu, em Moçambique, em dezembro de 1972 (Dhada, 2015).

Foi nas décadas de 50 e 60 do século XX, de resto, que foi cunhado o conceito de “portugalidade”, numa estratégia que ia no sentido de combater os movimentos independentistas que emergiam nas antigas colónias, defendendo a pertença desses territórios a Portugal, por via do seu “destino histórico” (na historiografia de Fernando Oliveira, no século XVI, a ideia de Portugal teve como corolário a “formulação de uma utopia de um destino histórico de Portugal, assente numa profissão de fé na sua perenidade para efeitos de realização de uma missão sagrada de pendor universalizante”, anunciando “as grandes utopias e mitogénias sobre Portugal, que se afirmarão no século seguinte” (Franco, 2000, p. 22). Esse facto seria sublinhado no discurso político da “portugalidade”, com a assunção de Portugal, como um país uno e indivisível, através do *slogan* já referido: “Portugal do Minho a Timor” (Autor, 2017).

A este propósito, Cláudia Castelo refere que o estudo de receção do luso-tropicalismo em Portugal dá uma ajuda na perceção de como as ideias de Gilberto Freyre “ainda ecoam no atual discurso político e cultural”. E, muito embora já não estejam ligadas diretamente ao colonialismo, servem “para justificar a criação formal de uma comunidade lusófona com propósitos culturais, económicos e de cooperação em matéria de política externa” (Castelo, 2011, p. 140). O risco atual reside, então, no facto de o conceito continuar a ser usado de forma acrítica e imobilista, sendo hoje utilizado para dar corpo ao “mito da tolerância racial dos portugueses e até de um nacionalismo português integrador e universalista, em contraponto aos ‘maus’ nacionalismos, fechados, etnocêntricos e xenófobos” (Castelo, 2013, s. p.).

É por isso que a “portugalidade”, cunhada durante o Estado Novo e decorrente do luso-tropicalismo é, recorrentemente, utilizada no discurso político português, como veremos a seguir.

2. A “portugalidade” e as lusofonias

A lusofonia é uma palavra que surge na dicionarização em 1950, sendo que Cármen Maciel (2010) —que mapeou o campo interpretativo da lusofonia, estudando 51 dicionários de língua portuguesa e três enciclopédias lusobrasileiras editadas em Portugal e no Brasil desde o início do século XX até 2009—, concluiu que a palavra “lusofonia” só aparece nas obras de referência a partir de 1972. É em 1969, no entanto, que eu encontro a palavra escrita pela primeira vez num manual sobre “portugalidade”, da autoria de António Ferronha, em que lhe era associada 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. Pode, no entanto, afirmar-se que a lusofonia é um conceito pós-colonial, tendo sido utilizado pela primeira vez nos discursos dos deputados do Parlamento português já depois da Revolução do 25 de Abril, que libertou Portugal e as então províncias ultramarinas, do jugo da ditadura (Autor, 2017).

Ao contrário, o conceito “portugalidade” é sublinhadamente colonial, decorrendo de uma lógica estado-novista que visava que as ex-colónias fossem vistas pela ONU não como territórios autónomos, mas como parte integrante do território português (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.

Toda essa estratégia ia no sentido de combater os movimentos independentistas que emergiam nas antigas colónias, defendendo a pertença desses territórios a Portugal, por via do seu “destino histórico”. Esse facto seria sublinhado no discurso político da “portugalidade”, com a assunção de Portugal como um país uno e indivisível: “Portugal do Minho a Timor”.

Ao contrário da “portugalidade”, que é marcadamente colonial, a lusofonia é um conceito pós-colonial. É por isso que ligar um termo ao outro constitui um contrassenso (Autor, 2014; 2017), já que a lusofonia não pode ser encarada, sob qualquer circunstância, com qualquer “portugalidade”.

A lusofonia encerra, no entanto, algumas clivagens e, não obstante se afirmar que já tudo foi escrito, faltando apenas colocá-la em prática, o termo não é consensual. Moisés de Lemos Martins (2014) enumera quatro equívocos que podem explicar esse estado de coisas: olhar a lusofonia como ranço colonial (a partir da centralidade portuguesa); através da reconstrução das narrativas do antigo império; pela via do luso-tropicalismo e da ideia de colonização doce; e através da narrativa de uma história do ressentimento.

Não terá sido por acaso que o acordo de formalização da CPLP (1996) tenha deixado de fora a palavra lusofonia, devido à sua etimologia remeter para “luso” (português), que decorre de “lusitanidade” e pode invocar uma “portugalidade” encapotada, termo que serviu de bandeira ao Estado Novo português (Autor, 2014; 2017). Nem é, assim, de estranhar que as opiniões sobre o assunto estejam

longe de ser convergentes, como são os casos de Alfredo Margarido (em que a lusofonia é “apenas o resultado da expansão portuguesa e da língua”, sendo que o conceito está ligado a uma “certa carga messiânica”, 2000, p. 11-12); Eduardo Lourenço (tipificando a lusofonia como não sendo “nenhum reino, mesmo encartadamente folclórico” [...] a ela está subjacente “a genealogia que a distingue entre outras línguas românicas e a memória cultural”, 2004, p. 174); Dominique Wolton (que apelou aos políticos para que não desistam da lusofonia, por se tratar de “uma batalha fundamental” num contexto de globalização, acrescentando que “Portugal deve abandonar a culpabilidade em relação ao passado colonial e assumir a igualdade” com o mundo lusófono, Público, 2016, p. 27); Moisés Martins (em que refere que a lusofonia vai para além de uma significação meramente gramatical; termo na área cultural e de construção simbólica num mundo cada vez mais globalizado e que se inscreve no presente e com o destino do ‘continente imaterial’ dos países que a integram, 2006, p. 17); Mia Couto (“A lusofonia, essa que se quer que venha a ser nossa, não pode ser olhada como qualquer coisa em função de Portugal, ou de interesses de grupos portugueses. Engrandecer o lugar do antigo colonizador pode ser, afinal, uma posição de colonizado”, 2009, p. 192); António Pinto Ribeiro (em que sublinha que a lusofonia tem sido “alimentada pela esquerda mais retrógrada e pela direita mais nacionalista e nostálgica do império”. A lusofonia é um “logro”, uma “forma torpe de neocolonialismo”, a “última marca de um império que já não existe”, 2013, p. 38-39); Michel Cahen (2013), referindo ser preferível a expressão “lusotopia” (expressão atribuída a Louis Marrou, 1992) à de “lusofonia”, mesmo que no seu esforço de desconstrução não pretenda negar ou relativizar as heranças. Designa 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; ou José Eduardo Agualusa, 2019 que, não obstante se refira à polémica da palavra “lusofonia”, sustenta que a língua portuguesa é uma construção conjunta de todos aqueles que a falam, sendo que isso acontece há muitos séculos.

Deixar de considerar as diferenças entre histórias coloniais e processos de colonização pode levar a impor sobre um povo a narrativa pós-colonial de um outro tornando assim esse povo ainda mais invisível. O que significa, segundo Ana Paula Ferreira (2007) que o colonialismo pode estar a falar em nome de um pós-colonialismo crítico, descentrado e não-hegemónico. É por isso que falar de uma alegada narrativa lusófona pode configurar um vazio atestado pelo desinteresse dos próprios lusófonos, sejam eles quais forem. Nesse sentido, defendo que o conceito deva ser declinado no plural, incorporando a sua diversidade.

3. As identidades transnacionais e transculturais

Wolfgang Welsh (1999) apresenta a transculturalidade como um conceito de culturas, deixando desde logo para trás a ideia de culturas únicas, em voga no século XVIII, e que era pontuada por uma lógica de homogeneização social, consolidação étnica e delimitação intercultural. Homi Bhabha (1998) já 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.

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. O que, 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).

Nesse sentido, muito embora o conceito de interculturalidade possa ser pouco consensual — havendo quem o associe ao tempo das descobertas portuguesas, numa inspiração claramente luso-tropical —, a verdade é que, durante o período colonial português, vigorava uma espécie de interculturalidade invertida (Stoer & Cortesão, 1999), tutelada pelo colonizador, com o acento tónico na ideia de “portugalidade”. Ou seja: a interculturalidade é uma pluralidade distante da diversidade exótica propalada pela propaganda do Estado Novo.

Segundo Welsh (1999), a transculturalidade é, em primeiro lugar, uma consequência da diferenciação interna e complexidade das culturas modernas, que englobam uma série de modos de vida e de culturas, que também se interpenetram ou emergem umas das outras. A velha ideia homogeneizadora e separatista de culturas foi ultrapassada através de redes externas de culturas, estando hoje extremamente interconectadas e emaranhadas umas com as outras. As novas formas de emaranhamento são consequência de processos migratórios, bem como das comunicações materiais e imateriais, sistemas mundiais e interdependências e dependências económicas. O que quer dizer que os mesmos problemas básicos e estados de consciência aparecem hoje em culturas antes consideradas fundamentalmente diferentes.

As culturas hoje são em geral caracterizadas por hibridação sendo que, para cada cultura, todas as outras culturas tendencialmente passaram a ser conteúdos internos ou satélites. Consequentemente, também não há mais nada exclusivamente “próprio”. A autenticidade tornou-se folclore, e é a própria

propriedade simulada para os outros. Ainda há, no entanto, uma retórica da cultura regional, mas é amplamente simulatória e estética pelo que, na substância, tudo é determinado transculturalmente (Welsh, 1999).

O conceito de transculturalidade visa uma multifacetada, inclusiva, não separatista e compreensão exclusiva da cultura. Pretende uma cultura e uma sociedade cujas proezas pragmáticas existem não na delimitação, mas na capacidade de vincular e passar pela transição. A transculturalidade às vezes exige coisas que podem parecer irracionais para os nossos hábitos, mas também contém o potencial para transcender a nossa monocultura herdada e supostamente determinante para a existência de pontos de vista diversos.

O que é vantajoso no conceito de transculturalidade em relação aos conceitos concorrentes de globalização e particularização, já que esboça um quadro diferente da relação entre culturas: não de isolamento e de conflito, mas de emaranhamento, mistura e vulgaridade. Promove não a separação, mas a troca e a interação.

É deste enquadramento que Moisés Martins (2018, p. 1) parte para tipificar a lusofonia enquanto “comunidade imaginada”, de carácter transcultural e transnacional. E, mesmo tratando-se de um conceito pós-colonial, como vimos, decorre de um “projeto com um passado de cinco séculos, assente no denominador comum que a língua portuguesa constitui”, sendo ao mesmo tempo “um projeto disperso por vários espaços geograficamente distantes nos quais habitam cidadãos de diversas etnias e com diferentes culturas”. É por isso que perspetivar o seu futuro, para além de saber dos constrangimentos em que navega, será mais interessante saber quais os desafios que enfrenta.

De forma lapidar, José Eduardo Agualusa consubstancia toda esta lógica, num artigo que assinou no semanário *Expresso* (2019) e em que, não obstante se refira à polémica da palavra “lusofonia”, sustenta que a língua portuguesa é uma construção conjunta de todos aqueles que a falam, sendo que isso acontece há muitos séculos, pelo que aprisioná-la às fronteiras de Portugal (ou de Angola ou do Brasil) seria mutilá-la, roubar-lhe memória e destino. Mais a mais, como refere, “com o colapso do Império, o português libertou-se. É nessa língua livre que eu me reconheço, e é por ela que luto” (2019, p. 3).

Mesmo que refira que o português “já foi língua de extermínio no Brasil, onde em cinco séculos se perderam muitas centenas de idiomas indígenas, alguns absolutamente originais, isto é, sem parentesco com outros”, e que, em Angola, “as línguas nacionais resistiram ao colonialismo, mas enfrentam agora a enorme pressão do português, que teve um crescimento assombroso nos últimos anos” (2019, p. 3). Observa, no entanto, que antes da independência, “o português era falado em Angola, enquanto língua materna, por uma percentagem muito reduzida de angolanos, no máximo cinco por cento”. Só que hoje, mais de metade dos jovens e crianças já só fala português, não existindo em África “nenhum outro exemplo de um idioma colonial que se tenha enraizado com tanto sucesso” (Agualusa, 2019, p. 3).

Mia Couto segue o mesmo trilho, lembrando existir uma dinâmica de trocas a acontecer a todo o momento, que “enriquece reciprocamente as línguas e os seus falantes. A língua portuguesa experimenta todos dias os seus próprios limites nesse convívio com palavras e conceitos que pareciam estranhos”; Porque, “como entidade viva ela não pode ser encaixada num “arrumário”. Mesmo que seja improvisoriamente” (Couto, 2018). Independentemente da vontade dos políticos.

Voltando a José Eduardo Agualusa, o escritor descreveu no livro *Os Vivos e os outros*, de forma simples e única, o conceito de transculturalidade e, com ele, o de transnacionalidade, sublinhando a pertença a um espaço não geograficamente circunscrito:

Certa ocasião, durante uma entrevista, [Ofélia, uma escritora] irritou-se com uma pergunta do entrevistador (“A senhora nasceu no Sul de Angola, cresceu em Lisboa e vive no Rio de Janeiro. Afinal, sente-se mais angolana, portuguesa ou brasileira?”) e, como a indignação é uma espécie de embriaguez, perdeu a compostura, assustando o jornalista com um grito que figura agora em centenas de sites literários, bons, maus e péssimos: “Eu sou é das palmeiras —foda-se! Nem angolana, nem brasileira, nem portuguesa! Onde há uma palmeira, eu sou de lá! Sou do mar e das florestas e das savanas. Venho de um mundo que ainda não chegou: sem deus, sem reis, sem fronteiras e sem exércitos. (Agualusa, 2020, p. 16)

Como refere Moisés de Lemos Martins, na ideia de lusofonia joga-se uma luta simbólica pela divisão da comunidade internacional em áreas culturais. E sendo tecnológica a condição da época e o ciberespaço um novo contexto de comunicação, avanta a possibilidade de a lusofonia se construir, também, na Internet, “através de *web sites*, de portais eletrónicos, de redes sociais, de repositórios digitais e de museus virtuais” (Martins, 2018, 1).

4. O Museu Virtual da Lusofonia como possibilidade intercultural

O período colonial é muitas vezes evocado nos museus por meio de preconceitos e visões estereotipadas, em que a lógica de exclusão é evidente, já que se partia do princípio de que “o primitivo” só estaria no museu como objeto de exibição e investigação, e nunca como visitante (Bennett, 2004). Mas, a atestar o facto de que a sociedade não é reificada, está a necessária mudança de que os próprios museus tiveram que fazer, muito embora a grande maioria ainda esteja em plena dinâmica colonialista, com uma clivagem evidente entre o “nosso” olhar e o olhar do “outro”, sem que haja contexto explicativo. É que, quando a população e os potenciais visitantes dos museus se tornaram mais heterogéneos e diversos, a ideia de uma história nacional comum compartilhada começa a ser contestada. As práticas museológicas foram submetidas a um maior escrutínio à luz destas transformações políticas e sociais, destacando-se a importância de incorporar a perspectiva das populações pós-coloniais nesses museus.

O processo de descolonização dos museus é, assim, inevitável (Hicks, 2020). A necessária descolonização do conhecimento (também conhecida por descolonização epistemológica), decorre da descolonização mental (Thiong'o, 1986; Mbembe, 2017), decorre de uma visão pós-colonial tendente a criticar a pretensa universalidade e hegemonia do sistema de conhecimento ocidental. Não terá sido por acaso que o Conselho Internacional de Museus (ICOM), a maior organização internacional de museus, debateu o assunto em 2019, tendo estado em cima da mesa a redefinição do próprio conceito de museu. Só que a questão é tão complexa e polémica que não se chegou a acordo.

Nos países de língua portuguesa, que “partilharam” à força um passado colonial com o ex-colonizador —muito embora, como assinala Achile Mbembe (2021), ter um passado em comum não signifique, necessariamente, compartilhá-lo—, há uma lacuna quanto a estudos sobre os museus de etnologia e etnografia lusófonos e os seus discursos, imagens e interpretações dos públicos sobre as suas dinâmicas, coleções e exposições. Urge, por isso, imaginar a lusofonia descolonizando as mentes dos seus protagonistas, sublinhando a ideia de que uniformidade não é o mesmo que homogeneidade (Bayly, 2004).

É neste quadro que surge o Museu Virtual da Lusofonia (MVL) (<http://www.museuvirtualdalusofonia.com/>), que assenta na hipótese de que possa ser feita uma travessia tecnológica, transnacional e transcultural, com o objetivo de desenvolver o interconhecimento dos países que falam português enquanto espaços híbridos, marcados por um passado colonial coincidente, para além de promover o desenvolvimento da cooperação científica, cultural e artística entre os seus povos. Cujos desenvolvimentos parte do pressuposto de que o conceito de cultura é uma ferramenta inestimável que tem sido largamente ignorada nas tentativas de reconfigurar as formas como os governos planeiam o futuro e avaliam o passado (Hawkes, 2001). O que se pode vislumbrar na problemática da museologia, em que os museus se afirmam como lugares de memória. E, se bem que todos os museus não deixem de ser virtuais (Giaccardi, 2004), esse recorte permite-lhes ir para além das suas próprias fronteiras (Henriques, 2018; Muchaco, 2005), numa espécie de museu imaginário (Malraux, 2000).

Surgido em 2017, o MVL, promovido pelo Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho, Braga-Portugal), no quadro do seu projeto estratégico financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Governo de Portugal), aproveita o facto de a Língua Portuguesa ser a quarta língua mais falada no mundo, sendo utilizada por mais de 260 milhões de pessoas. De acordo com projeções da ONU, em 2050 haverá perto de 400 milhões de lusofalantes, número que crescerá para os 500 milhões no final do século (Reto, 2016). O que faz com que estas mesmas projeções indiquem que, no próximo século, a língua portuguesa esteja em crescimento, numa altura em que metade dos idiomas estarão mortos (Correia, Esteves & Salgado, 2020).

Por outro lado, o português é a terceira língua do mundo mais utilizada na internet (Special Reports-Digital in 2017), facto que valoriza a língua no contexto

das novas tecnologias. São dados que pesaram no desenho do MVL enquanto plataforma virtual, aproveitando o lastro que a digitalização permite no encontro de culturas no quadro da lusofonia, desenvolvida com o olhar centrado na promoção da interculturalidade, em linha com a tipificação do conceito de lusofonia fixado nas páginas anteriores.

O MVL tem como missão promover o conhecimento por parte dos países lusófonos das suas inúmeras formas de expressão artística e cultural, que devem ser reunidas, preservadas e difundidas, quer dentro do contexto lusófono, quer a nível internacional. Trata-se de um espaço descolonizado que pretende ser um mecanismo que convida à participação ativa dos cidadãos, disponibilizando registos, comentando as obras preservadas no museu e (re)construindo uma memória coletiva. O que passa pela problematização da forma como o passado colonial pesa nas relações interculturais nos dias de hoje, quer no lado do colonizador, quer do dos ex-colonizados, permitindo que os seus habitantes olhem para o passado como forma de construir dinâmicas de futuro, e não se deixando condicionar por qualquer ressentimento (Ferro, 2009).

O MVL pretende ser, dessa forma, um instrumento de mediação, académica, cultural, artística e cívica, exprimindo a diversidade dos países de língua portuguesa; de regiões como Galiza, Goa e Macau e das muitas comunidades, que constituem diásporas lusófonas. O que se traduz numa dinâmica transcultural, que divulga a diversidade arquitetónica e artística, assim como a memória histórica do espaço de língua portuguesa.

Integra universidades, centros de investigação, instituições culturais e artísticas, empresas ligadas à atividade editorial e à produção de conteúdos audiovisuais e multimédia, constituindo um espaço de mediação ao alcance dos cidadãos dos países, regiões, e comunidades do espaço de língua portuguesa. Trata-se de um museu vivo no espaço de língua portuguesa, que concorre para o interconhecimento dos povos e comunidades deste espaço e também para a sua afirmação, com voz própria, no contexto global.

Na plataforma da Universidade do Minho, o MVL dispõe de um repositório digital de ciência aberta, uma filмотeca, uma fonoteca, uma galeria de exposições, acervo de projetos de investigação realizados sob a égide da lusofonia, e de uma programação relativa a eventos científicos, culturais e artísticos; para além de exposições.

A participação dos cidadãos no MVL começa, desde logo, na fase de construção das coleções do museu. Sendo que a recolha de fotografias, registos sonoros, registos audiovisuais, textos, músicas, registos dos patrimónios arquitetónico e etnográfico, entre outros, é feita junto das populações dos países lusófonos. O registo de histórias e estilos de vida é desenvolvido na maior aproximação possível a todos os grupos sociais dos países lusófonos, com o trabalho de levantamento e análise a envolver profissionais da educação, políticos, agentes culturais e artísticos, jornalistas e outros profissionais dos média, historiadores, sociólogos e investigadores de comunicação.

Desde que foi instalado no Google Arts & Culture (<https://artsandculture.google.com/partner/virtual-museum-of-lusophony>), em setembro de 2020, o MVL é falado em mais de uma centena de línguas, sendo o único museu do país a estar naquela plataforma sem que seja tutelado por organismos públicos (nem a Direção-Geral do Património Cultural, nem a Rede Nacional de Museus). É alimentado de coleções de produtos mediáticos, transmediáticos e de *media arts*, em que sobressaem a imagem e o som: fotografias, registos audiovisuais, músicas, entrevistas e narrativas transmediáticas. O seu espólio compreende meia centena de exposições e 600 itens de imagens e sons, sendo que cada exposição fabrica um enredo, desenvolve uma narrativa, conta uma história.

Conclusões

A reconfiguração das identidades veio desequilibrar, de certa forma, o mundo social. O que era tido como estável, consubstanciado num olhar ocidental do mundo, daquele mundo que os próprios ocidentais foram ‘descobrimo’ e, conseqüentemente, colonizando, foi-se esboroando. Tal como a sociedade, que não é reificada, as identidades também o não são. E é fácil de perceber porquê: se elas estão na sociedade e, se a sociedade não é imutável, logo as próprias identidades também não são imutáveis. Ao contrário, são dinâmicas e motivam uma troca permanente, sublinhando uma ideia de que não existe qualquer matriz que forjou o ser humano, pelo que o que existe é uma diversidade assente nas várias experiências e contextos. Não que não haja determinadas lógicas que nos convocam para determinados espaços, mas trata-se de espaços sempre relativos. O que faz ainda mais sentido quando nos referimos a lógicas não tangíveis, como é a da cultura. E, no que respeita à temática deste artigo, a da lusofonia.

É por isso que encarar o facto de os países que falam português se poderem (des)entender através dos mesmos códigos comunicativos, ou seja, percebendo as idiossincrasias de cada um, pode ser importante enquanto combate à globalização uniformizadora, que reduz ao mesmo o que é diverso.

Tal como a identidade e a lusofonia, a noção de cultura deve ser declinada no plural, sublinhando a sua diversidade e alcance, não remetendo para uma centralidade hegemónica, como quando o termo era convocado, no longínquo século XVIII. Nesse quadro, o MVL pode dar um contributo importante no desenvolvimento das identidades transnacionais e transculturais e construir dinâmicas que somem valor à lusofonia, deixando cair os equívocos em que navega. Nascido já descolonizado, longe dos ideários coloniais que no caso concreto de Portugal, marcaram as suas relações com as suas ex-colónias/províncias, parte da noção de interculturalidade de todos os seus participantes, não encarando sequer a possibilidade de Portugal ter um papel mais sublinhado do que outro qualquer parceiro de relação. Mesmo que, na prática, as relações não sejam assim mensuráveis, já que as dinâmicas de poder, de contexto e de

desenvolvimento, podem pesar para um dos lados. Só que, o pressuposto da interculturalidade impede a homogeneidade e a uniformidade, promovendo a diversidade. No caso do MVL, ela é mimetizada a partir do conceito de lusofonia assente na transnacionalidade e na transculturalidade, num desafio de futuro pautado por uma dinâmica que se sabe não ser fácil, bastando atentar na constante clivagem ao longo dos séculos nas relações interpessoais, entre o “eu” e o “outro”, mormente quando do lado do “eu” se olha para o “outro” para que se veja a ele próprio ao espelho. Dessa forma, o MVL distancia-se dessa lógica, seguindo mesmo em sentido contrário: nada tem que ver com a “portugalidade”, forjada em pleno desenvolvimento do luso-tropicalismo do Estado Novo português (anos 50-60 do século XX, Autor, 2017), de que se desvia. É uma estrutura que se destina a promover a lusofonia, com todas as suas contradições, assente na diversidade, mas numa perspetiva intercultural, seguindo uma dinâmica transcultural e transnacional.

Referências bibliográficas

- Aqualusa, J. E. (2019, 1 de junho). Por uma irmandade da língua. *Expresso*, p. 3.
- Aqualusa, J. E. (2020). *Os Vivos e os outros*. Lisboa: Quetzal.
- Bayly, C. (2004). *The birth of the modern world, 1780-1914: Global connections and comparisons*. Oxford: Blackwell.
- Bennett, T. (2004). *Past beyond memory: Evolution, museums, colonialism*. London: Routledge.
- Bhabha, H. (1994). *The local of culture*. London: Routledge.
- Cabecinhas, R., & Cunha, L. (2008). Da importância do diálogo ao desafio da interculturalidade. In R. Cabecinhas, & L. Cunha (Eds.), *Comunicação intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios* (p. 7-12). Porto: Campo 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* (p. 297-315). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Castelo, C. (2011). *O Modo português de estar no mundo*. Porto: Edições Afrontamento.
- Castelo, C. (2010). “Prefácio”. In F. Gilberto, *Um brasileiro em terras portuguesas* (p. 11-29). São Paulo: É Realizações.
- Castelo, C. (2013, 5 de março). O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio. *Buala*. Retirado de <https://tinyurl.com/p2kydgr>
- Correia, A. M., Esteves, C. e Salgado, C. (2020, 23 de maio). Na ponta das línguas. *Revista E, Expresso*, p. E7-E9.
- Couto, M. (2009). Luso-afonias – a lusofonia entre viagens e crimes. In M. Couto, *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções* (p. 183-198). Lisboa: Caminho.
- Couto, M. (2018, 2 de junho). Palavras que nos nascem. *Jornal de Notícias*, p. 84.
- Dhada, M. (2015). *The 1972 Wiriyamu massacre of Mozambique*. London: Bloomsbury Academic Press.
- Ferreira, A. P. (2007). Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality. In P. de Medeiros (Ed.), *Lusophones Literatures and Postcolonialism* (p. 21-40). Utrecht: University of Utrecht, Portuguese Studies Center.

- 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.
- Franco, J. E. (2000). *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a sua Função Política*. Lisboa: Roma Editora.
- Freyre, G. (1953). *Um brasileiro em terras portuguesas*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Freyre, G. (1961). *O Luso e o Trópico: Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- Giaccardi, E. (2004). Memory and territory: new forms of virtuality for the museum. *Archives & Museums Informatics*, March [https://tinyurl.com/gpb9m]
- Hawkes, J. (2001). *The fourth pillar of sustainability: Culture's essential role in public planning*. Victoria: Common Ground Publishing Pty Ltd in association with the Cultural Development.
- Hicks, D. (2020). *The brutish museums. The Benin bronzes, colonial violence and cultural restitution*. London: Pluto Press.
- Henriques, R. (2018). Os museus virtuais: conceito e configurações. *Cadernos de Sociomuseologia* (v. 55) n. 12, 53-70.
- Lacerda, T. (2016). Interculturalidade. In F. C. Domingues (Dir.), *Dicionário da expansão portuguesa (1415-1600), Volume 2* (p. 588-593). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Lourenço, E. (2004 [1999]). *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- Malraux, A. (2000). *O museu imaginário*. Lisboa: Edições 70.
- Margarido, A. (2000). *A Lusofonia e os lusófonos: Novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Melo, F. (2017). Onésimo o Nosso Primo da América. *LER*, Primavera 2017, 145, 27-41.
- Maciel, C. (2010). *A Construção da Comunidade Lusófona a partir do antigo centro: Micro-comunidades e práticas da lusofonia*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- Martins, M. L. (2006). Continente imaterial. In M. L. Martins, H. Sousa, & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e Lusofonia. Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (p. 15-18). Porto: Campo das Letras.
- Martins, M. L. (2014). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (Org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (p. 15-33). São Paulo: EDUC / IP-PUC.
- Martins, M. L. (2018). A lusofonia no contexto das identidades transnacionais e transcontinentais. *Revista Digital do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUCRS*. Porto Alegre, v. 11, n. 1, 3-11, janeiro-março. DOI: 10.15448/1984-4301.2018.1.30438
- Mbembe, A. (2021). *Out of the Dark Night. Essays on decolonization*. New York: Columbia University Press.
- Mbembe, A. (2017). *Critique of black reason*. Durham and London: Duke University Press.
- Muchacho, R. (2005). Museus virtuais: A importância da usabilidade na mediação entre o público e o objecto museológico. Livro de Atas 4º SOPCOM, p. 1540-1547.
- Público, (2006, 2 de julho). Dominique Wolton apela a “batalha pela lusofonia”, Público, p. 27.
- Ribeiro, A. P. (2013, 18 de janeiro). Para Acabar de Vez com a Lusofonia. *Público-Ípsilon*, p. 38-39.
- Richards, T. (1993). *The imperial archive. Knowledge and the fantasy of empire*. London/

- New York: Verso.
- Reto, L., Machado, F., & Esperança, J. (2016). *Novo Atlas da Língua Portuguesa*. Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Rosengarten, R. (2009). *Contrariar, esmagar, amar. A família e o Estado Novo na obra de Paula Rego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- [Autor] (2014). O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da “portugalidade”. *Configurações*, 12, 89-104.
- [Autor] (2017). *Da “portugalidade” à lusofonia*. Famalicão: Húmus.
- Special Reports-Digital in 2017: Global Overview. Retirado de <https://wearesocial.com/special-reports/digital-in-2017-global-overview>
- Stoer, S. R. & Cortesão, L. (1999). *“Levantando a pedra”, da pedagogia inter/multicultural às políticas educativas numa época de transnacionalização*. Porto: Afrontamento.
- Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Portsmouth: Heinemann Educational.
- Torgal, L. R. (2009). *Estados Novos, Estado Novo*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Welsch, W. (1999). Transculturality, the puzzling form of cultures today. In M. Featherstone and S. Lash (ed.), *Spaces of culture: City, nation, world*, p. 194-213. London: Sage.

