Comunicação e lusofonia

Moisés de Lemos Martins, Helena Sousa, Rosa Cabecinhas (eds.)

A ideia de lusofonia identifica uma área cultural cheia de possibilidades, mas não desprovida de equívocos. Diante do imparável processo de globalização da economia, que se ergue diante de nós pela força da tecnologia, a ideia de espaço lusófono identifica uma área cultural de solidariedades horizontais que decorrem da partilha de uma mesma língua e da miscigenação de memórias e tradições.

Este livro interroga a permanente reconstrução do conceito de lusofonia, bem como o papel da comunicação e dos *media* nessa reconstrução. Interroga também as políticas da língua no contexto do desenvolvimento da área cultural e comunicacional lusófona. Identifica e debate as principais estruturas de comunicação, nacionais e supranacionais, desta área cultural. Debruça-se ainda sobre a importância das representações e dos estereótipos sociais veiculados pelos *media* no desenvolvimento e na reconfiguração da identidade lusófona.

ISBN 978-989-625-119-2

Comunicação e lusofonia — Para uma abordagem crítica da cultura e dos *media*

Comunicação e Sociedade

Moisés de Lemos Martins, Helena Sousa, Rosa Cabecinhas (eds.)

Comunicação e lusofonia

Para uma abordagem crítica da cultura e dos *media*

Universidade do Minho

CAMPO DAS LETRAS

A lusofonia como promessa e o seu equívoco lusocêntrico*

Moisés de Lemos Martins

Resumo

A lusofonia como representação de um espaço supranacional de língua e cultura incorre num equívoco lusocêntrico. Nela 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, 1999). 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.

Palavras-chave: pós-colonialismo, lusofonia, identidade, simbolismo, área cultural.

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada em S. Paulo, em Abril de 2004, no Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa, organizado pela Pontifícia Universidade Católica.

1. O sonho lusófono no território imaginário das culturas

Como português, não me tranquilizam as palavras com que o grande ensaísta português Eduardo Lourenço se refere ao sonho lusófono: "o sonho de uma Comunidade de Povos de Língua Portuguesa, bem ou mal sonhado, 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).

Vou tomar a lusofonia no sentido de cultura lusófona[1]. 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 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 Amazónia 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

[1] Em vez de lusofonia e cultura lusófona, Adriano Moreira (2000), 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.

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)[2].

Pode falar-se, com efeito, de um numinoso feminino da alma brasileira, no sentido de uma pletora 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 humano[3]. 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 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 inextrincavelmente 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] 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).

[3] 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.

2. Um combate de área cultural

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 territórios[4].

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 indonésia[5].

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

[4] 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.*

[5] 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.

da comunidade internacional em áreas culturais, dando forma àquilo a que Samuel Huntington (2001) chama a guerra das culturas[6].

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 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*)[7].

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 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,

[6] 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".

[7] 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).

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 conjunturalmente 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.

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).

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 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.

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 celebrativo 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 todavia[8].

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)[9].

Não é meu entendimento, no entanto, que a lusofonia se reduza a estereótipos, com a voz de quem manda a reinar sozinha por cima da cabeça dos paí-

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

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

ses de expressão portuguesa. Aquilo que me parece sobremaneira importante sublinhar nesta figura é a valorização dos diferentes contributos – africanos, ameríndios, orientais, europeus - para a civilização comum, 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.

Concluo dizendo que num contexto pós-colonial, a figura da lusofonia convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais, exprimindo-se em multiculturalismos com o denominador comum de uma mesma língua.

Referências bibliográficas

Baptista, M (2000) 'O conceito de lusofonia em Eduardo Lourenço: Para além do Multiculturalismo 'Pós-humanista''
sweet.ua.pt/~mbaptista/toppage1.htm

Barthes, R. (1984) [1957] *Mitologias*, Lisboa: Edições 70.

Bourdieu, P. (1980) 'L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région', in *Actes de le Recherche en Sciences Sociales*, n. 35.

Bourdieu, P. (1982) a, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.

Bourdieu, P. (1982) b, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.

Brito, R. R. (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, R. R. & Martins, M L.(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, R. & Cunha, L., (2003) "Colonialismo, identidade nacional e representações do 'negro'", in *Estudos do Século XX*, n. 3, pp. 157-184.

Castelo, Cláudia, (1998) *"O Modo Português de Estar no Mundo". O Luso-tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1936-1961)*, Porto: Afrontamento.

Chacon, V. (2002) *O Futuro Político da Lusofonia*, Lisboa/São Paulo: Verbo.

Cunha, L. (2001) *A Nação nas Malhas da sua Identidade. O Estado Novo e a Construção da Identidade Nacional*, Porto: Afrontamento.

Cunha, L. (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, J. (1971) [1953], *Estudos do Carácter NacionalPortuguês*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Col. 'Estudos de Antropologia Cultural', n. 7.

Durand, G., (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, G. (1997) *Imagens e Reflexos do Imaginário Português*, Lisboa: Hugin.

Foucalt, M. (1976) *Histoire de la Sexualité,* I. *La Volonté de Savoir*, Paris: Gallimard.

Freyre, G. (2003) [1933], *Casa-Grande & Senzala*, São Paulo: Global Editora.

Freyre, G. s.d., [1953], *Aventura e Rotina*, Lisboa, Edição: Livros do Brasil.

Huntington, S. (2001) [1996], *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa: Gradiva.

Keese, A. (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, E. (1978) *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa: Dom Quixote.

Lourenço, E. (1983) "Crise de identidade ou ressaca 'imperial'?", in *Prelo*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 15-22.

Lourenço, E. (1984) [1961], "A propósito de Freyre (Gilberto)", in *Ocasionais*, I, Lisboa: A Regra do Jogo, pp. 105-112.

Lourenço, E. (1994) *Nós e a Europa – ou as duas razões*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Lourenço, E. (1999) *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem na Lusofonia*, Lisboa: Gradiva.

Martins, M. L. (1990) *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Porto: Afrontamento.

Martins, M. L. (1996) *Para uma Inversa Navegação. O Discurso da Identidade*, Porto: Afrontamento.

Martins, M. L. (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, M. L. (2002) *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de Semiótica Social.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Ministério da Ciência e Tecnologia.

Moreira, A. (2000) "Revisitar Gilberto Freyre", in Moreira, Adriano & Venâncio, José Carlos (Orgs.), *Luso-tropicalismo. Uma Teoria Social em Questão*, Lisboa: Veja, pp. 17-22.

Moreira, A. (2004) "O Regresso de Gilberto Freyre", Recife, Fundação Gilberto Freyre, 11 páginas dactilografadas (pré-publicação).

Moreira, A. & Venâncio, J. C. (2000) *Luso-tropicalismo. Uma Teoria Social em Questão*, Lisboa: Vega.

Oriol, M., (1985) "Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, n. 79: pp. 335-347.

Santos, B. (2002) "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade", in Ramalho, M. I. & Ribeiro, A. S. (Orgs.), *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto: Afrontamento, pp. 23-85.

Sousa, H. (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.