Língua portuguesa, globalização e lusofonia

*Moisés de Lemos Martins**

Falar de globalização é falar de integração dos mercados à escala mundial. E falar de integração dos mercados é falar de tecnologias da comunicação e da informação, que são a condição de possibilidade dessa integração. Por sua vez, falar de tecnologias da comunicação e da informação é falar, também, de redes sociotécnicas, que estão diretamente conectadas a uma sociedade que tem, na informação e no conhecimento, a sua força geradora.

As redes disseminam informação e conhecimento: um portal, um *site*, um blogue, o *Facebook*, o *Twitter*, têm essa dupla função, instrumental e cognitiva. Servindo os povos, as comunidades humanas, as instituições, as empresas, outras organizações, os negócios, as redes sociotécnicas servem, pois, para o desenvolvimento humano (Macedo, Martins e Macedo, 2010; La Rocca e Martins, 2009).

Mas também servem o desenvolvimento cívico, que é parte do desenvolvimento humano. Ao favorecerem a troca e o debate de ideias,

---

* Professor catedrático da Universidade do Minho. Dirige o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Cecs). É diretor da revista *Comunicação e Sociedade* e da *Revista Lusófona de Estudos Culturais*. Dirige o programa doutoral Estudos de Comunicação: Tecnologia, Cultura e Sociedade, num consórcio de seis centros de investigação portugueses. É também o diretor do programa doutoral (Minho/Aveiro) em Estudos Culturais. Preside à Sopcom, à Lusocom e à Confibercom. Publicou, em 2011, *Crise no Castelo da Cultura – Das Estrelas para as Telas* (São Paulo, Annablume).

assim como o ativismo na rede, em favor de causas sociais, políticas e culturais, as redes sociotécnicas constroem e aprofundam o sentido de cidadania de uma comunidade e o seu sentido crítico e democrático.[1]

Apesar de todos esses benefícios, penso, no entanto, que a linguagem das redes é menos ideias do que emoções, e o seu valor é menos valor-mercadoria, e menos também valor informativo e cognitivo, do que valor relacional e afetivo. Tanto ou mais do que a ideia, importa hoje, de facto, a imagem que se dá de uma comunidade, de uma instituição ou de uma empresa (o *look*, o *timing*, o *marketing*, a marca – a *griffe*), assim como o *design*, ou seja, a criatividade e a inovação. Menos ideias e mais emoções, a linguagem das redes existe, pois, em função da relação: para estabelecer contacto, para nos aproximarmos de um outro, para friccionar e massajar com palavras a pele de um outro, para exprimir os nossos humores, as nossas irritações, para desabafar...

Importa, nas redes sociotécnicas, a circularidade da rede, que constitui sempre para nós próprios um apoio afetivo. Pode, afinal, não chegar a dizer-se nada de importante – mas é importante para nós a conexão que a rede torna possível, uma vez que os afetos são eletivos. A rede constitui um refúgio imaginário, uma experimentação, a criação de um mundo outro, a fabricação de um lugar de sonho, onde nos é possível respirar nas condições que estabelecemos (Maffesoli e Martins, 2011).

Culturas da unidade e culturas da mistura

É um entendimento cada vez mais generalizado na literatura pós-colonial que existem culturas da unidade, que se opõem a culturas da mistura. As culturas da unidade seriam de exclusão e as da mistura seriam culturas de participação (Santaella, 2012)[2].

---

1 Veja-se, nesse sentido, por exemplo, sobre literacia, cidadania e média, e muito particularmente sobre experiências, atores e contextos da educação para os média: Pinto, Pereira, Pereira e Ferreira (2011). E assinale-se também o importante contributo das comunicações *on-line* em língua portuguesa para a promoção de um mundo global multicultural (Martins, 2012).

2 Veja-se, também nesse sentido, Fiorin, que convoca o romance *O Guarani*, de José de Alencar, para identificar a nação brasileira: "o mito de origem da nação brasileira opera com a união da natureza e a cultura, ou seja, dos valores americanos com os europeus. O Brasil seria, assim, a síntese do velho e do novo mundo, construída depois da destruição do edifício colonial e dos elementos perversos da natureza. Os elementos lusitanos permanecem, mas modificados pelos valores da natureza americana (Fiorin, 2011, p. 125).

Essa tematização é feita, por exemplo, a propósito da nação brasileira, considerada, desde Freyre, como uma cultura de mistura, de "miscigenação", sendo o Brasil um país de "cultura híbrida", para retomar o clássico conceito de Canclini, um país multicultural, de cultura participativa e dialógica (Freyre, s/d e 1957[1933]). A ideia de cultura participativa e dialógica, própria de um país multicultural como o Brasil, valoriza os diferentes contributos – africanos, ameríndios, orientais e europeus – na construção da identidade nacional.[3]

Acontece, no entanto, que o ocidente foi feito sob o influxo da cultura da unidade. Foi feito, desde os gregos, por um *logos* que sendo palavra, também é razão, visto que o *logos* é a instância soberana de decisão. É uno e único. E foi feito, também, pela tradição judaico-cristã, uma palavra com função simbólica, uma palavra que reúne e faz unidade.

Todos nos lembramos de que na simbólica ocidental, no princípio era o Verbo e o Verbo estava orientado para Deus e o Verbo era Deus, como é dito no Prólogo do *Evangelho de São João*. Ou seja, em síntese, o grande mito sobre o qual repousa o Ocidente é a palavra, tanto na tradição clássica, greco-latina, como na tradição judaico-cristã. E a palavra sempre reuniu o que estava disperso e desordenado, sempre trabalhou no sentido da unidade, fosse a palavra *logos*, ou então símbolo (Martins, 2011a).

O pensamento da unidade contrapor-se-ia então ao pensamento da multiplicidade. O princípio da identidade, da lógica de Aristóteles, juntamente com a dialética hegeliana e a sua síntese redentora, e ainda o

---

Mais adiante, Fiorin acrescenta, todavia, uma nota crítica: "O selo de nobreza da nação brasileira é dado pela fusão do sangue português com o sangue tupi [...] está excluído o elemento africano, que foi importantíssimo, juntamente com o indígena e o europeu, para a formação da nacionalidade" (ibid., p. 26).

3 A ideia da "colonização doce", que teria caracterizado o processo de expansão marítimo português, teve no salazarismo e no luso-tropicalismo os seus principais apoios ideológicos (Castelo, 1998). E por muito que Chacon (2000, 2002) remeta para o desconhecimento do pensamento de Gilberto Freyre a hostilidade que muitos investigadores afivelam ao luso-tropicalismo, a sua mera convocação é suficiente anátema para muitos autores, que nele denunciam um juízo condescendente no que respeita à violência histórica em que consistiu o colonialismo (por exemplo: Boxer, 1963; Bastide, 1972; Alexandre, 1973).

princípio da reunião identitária subjacente à figuração simbólica, contrapor-se-iam ao princípio da diferença. Seriam o pensamento da unidade e a lógica da identidade que fundariam a cultura da exclusão no Ocidente.

Fixemo-nos, por momentos, na expansão ocidental dos séculos XV e XVI. Sulcando oceanos, abrindo caminho para novos territórios, para outras terras, tanto para o Ocidente como para o Oriente, a expansão marítima ocidental seguiu a lógica da cultura da unidade: o território, ou melhor, o mundo, era uno; a igreja era una; o Estado era um; a família era una; a história era igualmente una, e ainda por cima declinava uma narrativa da salvação; enfim, a verdade era única e eterna.[4]

Quer isso dizer que a metafísica da unidade é uma escatologia, entendida esta como a projeção para diante de um propósito redentor, ou seja, de um propósito para o futuro, fundado numa origem perdida. É essa metafísica que nos garante um fundamento seguro, um território conhecido e uma identidade estável, muito embora padeça do "castigo ocidental", para falar como Santaella (2011), da submissão à "tirania das oposições binárias": matéria e espírito; corpo e alma; concreto e abstrato; forma e conteúdo; ser e não ser; sujeito e objeto; pensamento e sentimento; razão e emoção. Ordenando-se dentro do princípio da dualidade

---

4 Pode dizer-se que a expansão marítima portuguesa teve um momento mítico fundador, de que a *Carta* de Pêro Vaz de Caminha ao rei português, D. Manuel I, sobre o *achamento* do Brasil, é uma boa expressão – um tempo mítico de descoberta e encontro. Mas logo se passou a uma segunda fase, de integração, e a uma terceira, de dominação. A ideia da "diversidade do mundo", que a expansão marítima europeia colocou a descoberto (Modelski, 1996), ficou, pois, comprometida, praticamente logo no início, pelas necessidades imperialistas do capitalismo comercial. Também Todorov, em *A Conquista da América* (1991), coloca-se a questão da alteridade no encontro com o outro civilizacional. Colocando-se na perspetiva da comunicação intercultural e opondo-se ao entendimento do diálogo intercultural, Todorov interroga, antes de mais, a lógica das interdependências, que se exercem a três níveis: axiológico, praxeológico e epistémico. O nível axiológico das interdependências prende-se com os juízos de valor que temos sobre o outro. No nível praxeológico, colocam-se as práticas concretas de assimilação, submissão ou indiferença relativamente ao outro. Por sua vez, o conhecimento que temos sobre a identidade do outro caracteriza o nível epistémico. Todorov contraria, pois, a "lógica da unidade", da perspetiva do diálogo intercultural, um diálogo que desconhece os processos comunicacionais de segregação, dominação e tomada de poder. Sobre a ideia de "diversidade do mundo", com que se confrontou a expansão marítima europeia, assim como sobre a questão da alteridade no encontro com o outro civilizacional, ver Macedo (2013, Parte I).

sujeito e predicado, a metafísica da unidade sempre nos deu identidades definidas, ou seja, definitivas, em vez de identidades indefinidas, ou seja, infinitivas, a fazer-se.

Parece-nos útil, nesse contexto, convocar o pensamento da *diferença* de Derrida (1967a, p. 47). Não existe realidade preexistente ao discurso, sendo na linguagem e através dela que se constrói a realidade social. Diluindo a oposição entre sujeito e estrutura, ou seja descentrando o sujeito, a *diferença* constitui-se no ato em que se manifesta, "entre Dionisos e Apolo, entre o elã e a estrutura" (ibid.).

A *diferença* "não pertence simplesmente à história, nem à estrutura", ela "não se apaga na história, porque não está *na* história; ela é também "uma estrutura originária: a abertura da história, a própria historicidade" (ibid.). Insurgindo-se contra Lévi-Strauss, Derrida denuncia, entretanto, a metafísica da presença, do fundamento último e da verdade por detrás do jogo das representações, mostrando-se recetivo à participação no jogo infinitivo, a partir de uma posição indefinida (ibid., pp. 409-412). Contrariamente ao pensamento da unidade, o pensamento da diferença dá-nos, pois, identidades indefinidas e infinitivas, conforme a nossa condição híbrida e em sociedades multiculturais.

Durante séculos, até a Segunda Guerra Mundial, o Ocidente tratou o negro como selvagem, primitivo, "embrutecido, enredado em práticas perigosas" e agressivas (Cunha, 1994, p. 80)[5]. Na segunda metade do século XIX, ainda os portugueses faziam campanhas militares, ditas

5 Spivak (1999) assinala que, na literatura inglesa do século XIX, o africano é descrito entre a besta e o ser humano, uma espécie de animal com roupas. Por sua vez, Lopes, referindo-se a Moçambique e às suas línguas nativas (línguas bantu), assinala que, em contexto colonial, para diminuir como primitivas as línguas da região, utilizavam-se os termos de "*dialecto*", e ainda em situações extremas, "*língua de cão*", como se essas línguas, diante da língua portuguesa, a única legítima, não passassem de meros sons articulados (Lopes, 2013, p. 136). Analisando, por sua vez, a "construção discursiva dos discursos intolerantes", Barros (2011, p. 264) destaca que, para tratar das diferenças, os discursos do preconceito e da intolerância constroem, entre outros percursos temáticos e figurativos, a animalização do "outro"; a "antinaturalidade" do diferente; o carácter doentio da diferença; enfim, a imoralidade do "outro". Desse modo, nos discursos racistas em relação ao negro, por exemplo, o tema da animalização atribui ao "outro" traços físicos e características comportamentais de animais, desumanizando-o. Além disso, "Ao colocar o 'outro' como antinatural [...], o discurso intolerante vai tratá-lo ainda como 'anormal'. Os iguais, ao contrário, são 'naturalizados' e considerados 'normais'" (ibid., pp. 264-265).

de "pacificação" dos negros em África (vejam-se, por exemplo, em Moçambique, as batalhas de Marracuene, Magul e Chaimite, com António Enes, Paiva Couceiro e Mouzinho de Albuquerque), acompanhadas de campanhas missionárias para converter e cristianizar os pretos, fazendo obra de "civilização", como então se dizia.[6]

A vitória das democracias sobre os países totalitários desencadeou entretanto, no pós-guerra, um movimento dos países colonizados de luta pela independência. A Inglaterra perdeu a Índia (1947), e mais tarde as colónias africanas como, por exemplo, a Rodésia do Sul, hoje Zimbabwué (1980). A França perdeu a Indochina, atual Camboja (1953), e mais tarde a Argélia (1962). Muitos países de África tornaram-se independentes. Entretanto, Portugal deixou de falar de "selvagens" e de "primitivos" e passou a falar de "assimilados"[7]. Na aparência, a distância entre brancos e negros deixa de ser intransponível, embora fique condicionada à submissão do negro ao universo do branco. Ou seja, é assimilado o negro que aceita os valores da "civilização", expressos na *submissão* e *lealdade* para com o branco (Cabecinhas e Cunha, 2003, p. 172). Sem dúvida que a representação do negro como "assimilado" exprime uma relação de dominação, a um tempo simbólica, social, económica e política. Como assinala Mia Couto (2009, pp. 187-188), "A política portuguesa em África

---

6 A seguir à Conferência de Berlim (1884/1885), Portugal, tal como as potências coloniais europeias, desencadeou uma corrida à ocupação de África: a dominação imperial do território sobrepunha-se, assim, ao tradicional direito histórico de propriedade. Foi então que o famoso "Mapa Cor de Rosa", expressão por que ficou conhecida a pretensão portuguesa de ligar Angola a Moçambique, embateu de frente com os interesses imperiais ingleses de ligar o Cairo ao Cabo. O *Ultimatum*, decretado pela Inglaterra a Portugal, em 1890, desferiu um rude golpe no orgulho colonial português e desencadeou um fervor nacionalista, que apressou a queda da Monarquia e levou à instauração da República, em 1910.

7 O "Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique" foi aprovado pelo Decreto-Lei n. 39 666, de 20 de maio de 1954. Estabelecia a distinção entre *indígenas* e *assimilados*. Mas com o objetivo de assegurar uma reserva de mão de obra, que respondesse às necessidades do Império, depois do termo do tráfico de escravos, foi estabelecido, em finais do século XIX, em 1899, um regulamento sobre o trabalho indígena, que fazia a distinção entre o *indígena* e o *civilizado* ou *assimilado*, "estatuto reservado a uma minoria negra, que respondia a longo prazo a um conjunto de critérios e práticas culturais identificados com a 'civilização portuguesa'" (Bègue, 2012, p. 173).

foi orientada no sentido de fabricar uma camada social – os assimilados – capaz de gerir a máquina do Estado colonial. Os candidatos a assimilados deviam virar as costas à sua religião, à sua cultura, às suas raízes".

Desde a entrada na década de 1960, dão-se as guerras pela independência das colónias portuguesas. Alguns anos antes, em 1951, Portugal deixa de falar de "império colonial" e de "colónias". Trata-se agora de "ultramar" e de "províncias ultramarinas". Portugal quer-se um "país uno, multicultural e pluricontinental", do Minho, a província mais ao Norte do território continental português, até Timor, no Sudeste Asiático. À guerra da independência, o Estado português chama "terrorismo" e, aos guerrilheiros, chama "terroristas", ou "turras", ou, ainda, "bandoleiros".[8]

Em 1975, um ano após a queda do salazarismo/marcelismo, Portugal faz a descolonização. Mas é o colonizador que diz ter feito a descolonização. O colonizado tem um discurso diferente. Diz ter feito "a luta armada" e ter ganhado a independência ao combater o colonizador, expulsando-o do seu território, pela força das armas, numa luta de guerrilha.[9] O nascimento de novos países faz acreditar, por algum tempo, que as antigas colónias eram um exemplo vivo de povos que não quiseram ser "apagados" nas suas memórias, vendo a sua identidade anulada na narrativa, una e única do colonizador, que exercia uma dominação, política, económica, social e cultural, "assimilando-os"[10].

À cultura do uno, uma cultura logocêntrica, etnocêntrica e imperialista, que assimilava a diferença, destruindo-a, sucedeu a cultura do múltiplo e da participação, a da multiculturalidade, manifesta no surgimento de uma vasta panóplia de países diferentes e multiculturais, fundados na

---

8 Ver, por exemplo, "Vídeos e documentários RTP – Guerra Colonial (1961-1974)". Disponível em: <http://www.rtp.pt/wportal/sites/tv/guerracolonial/?id=83&t=2#list83>. Acedido a 07 jun 2013.

9 Retomando esse ponto de vista, mas referindo-se também aos colonizadores como colonizados, Couto (2009, pp. 191-192) assinala: "Não foi Portugal que descolonizou os países africanos. A descolonização só pode ser feita pelos próprios colonizados. E nós todos éramos colonizados. Descolonizámo-nos uns aos outros, uns e outros".

10 É ainda como ato de insurgência contra a expropriação e o apagamento da voz e da narrativa próprias que Nataniel Ngomane (2012) se encrespa, ainda hoje, contra a designação de Moçambique como país lusófono. E também Mia Couto (2009, p. 191) distingue entre a escolha que Moçambique fez da língua portuguesa e a sua condição de país lusófono: "O português é adotado não como uma herança, mas como o mais valioso troféu de guerra. Se a adoção do português foi um ato de soberania, já a criação da lusofonia não resultou da iniciativa própria de Moçambique".

riqueza de muitas línguas, na mistura de muitas etnias e na explosão de uma multiplicidade de narrativas. Também é esse o espaço da lusofonia, um espaço plural num contexto pós-colonial.[11]

A diferença parecia impor agora os seus direitos. Estávamos nos anos 1960 e 1970. Para muitas dessas antigas colónias, pôde falar-se então de "países em vias de desenvolvimento". Foi assim com a Argélia, a Tanzânia, a Nigéria, o Zimbabwué, e também com Angola e Moçambique.

Mas foi por pouco tempo que a cultura da diferença e da participação fez valer os seus direitos, porque hoje, por todo o lado, a cultura do uno voltou a levar a melhor sobre a diferença, e a multiculturalidade regride em favor da "cultura-mundo" (Lipovetsky e Serroy, 2010; Martins, Cabecinhas e Macedo, 2011), uma ideia homogeneizante e empobrecedora das culturas, que dilui memórias e fronteiras, virtualiza paisagens e apaga povos e nações.[12]

As redes globais da informação, propulsadas pelas tecnologias da informação, aceleraram o tempo histórico e mobilizaram a época, total e infinitamente, criando o mercado global. A cinética do mundo é agora esta, a de um mercado global, criado pelas tecnologias da informação, um espaço de controle, que tudo converte em mercadoria, bens, corpos e almas, e não cessam de nos mobilizar para ele.[13]

---

11 Fiorin, ao interrogar a utopia de um espaço lusófono, funda-o nessa cultura do múltiplo e da participação, um espaço multicultural. Depois de convocar Benveniste, e a sua obra *Institutions Indo-Européennes*, lembrando que *pátria* e *pai* são formados pela mesma raiz, remetendo ambos para a *potestas*, diz o seguinte: "A lusofonia não será pátria, porque não será um espaço de poder ou de autoridade. Será mátria, porque deve ser um espaço de sentimento, e será frátria, porque deve ser o espaço de iguais que têm a mesma origem" (Fiorin, 2011, pp. 134-135). Couto (2009, p. 187), por sua vez, insiste no distinto entendimento que os moçambicanos têm sobre a lusofonia, relativamente a portugueses e brasileiros: "A adesão moçambicana à lusofonia está carregada de reservas, aparentes recusas, desconfiadas aderências".

12 Ver também, nesse sentido, Martins (2011b).

13 A ideia de encarar "a língua como produto" (Reto, 2012), como língua de conhecimento e comércio, é uma excelente ilustração dessa cinética e dessa mobilização. Num estudo intitulado *Potencial Económico da Língua Portuguesa*, encomendado pelo Instituto Camões - Instituto da Cooperação e da Língua e coordenado por Luís Reto, os principais capítulos têm a seguinte designação: "Efeitos de rede e valor económico da língua"; "Valor da língua e das indústrias culturais e criativas em percentagem do PIB"; "Comércio externo e investimento direto estrangeiro (IDE)"; "Fluxos migratórios e turismo".

As tecnologias da informação constituem o "rei clandestino" da nossa época (Simmel). Elas ligam globalmente os indivíduos em tempo real e criam neles o cérebro de que precisam: (1) o de indivíduos móveis, ou seja, o de indivíduos que assumem doravante uma condição nómada, precária, sem direitos sociais, (2) prontos para a mobilização, o que significa, prontos para qualquer trabalho, respondendo em permanência às necessidades do mercado, (3) o de indivíduos competitivos, com o sentido apurado da lógica da produção, (4) e performantes, ou seja, realizadores, concretizadores de sucesso.

Móveis, ou seja, prontos a ser mobilizados, competitivos e performantes, quer dizer, aptos a trabalhar para o mercado, e também para o banco de dados, o *ranking* e a estatística, enfim, para aquilo a que a teodiceia do mercado chama "qualidade" e "excelência". As tecnologias da informação podem programar-nos assim, podem dar-nos esse cérebro, elas que se constituíram entre nós como um espaço de controle.

A metafísica tradicional era fundada na palavra, um espaço de promessa. E a promessa declinava um futuro, dando-nos garantias sobre ele. Essa metafísica da unidade acabou no Ocidente: já não lançamos um propósito para diante (para o futuro), fundando-o numa origem perdida. Agora é para o presente que somos mobilizados. As palavras da promessa (centradas no futuro) foram substituídas pelos números da promessa (que, no Ocidente, são sobretudo números da crise): os do Produto Interno Bruto (PIB), que não crescem ou têm crescimento negativo; os da Balança Comercial, com desequilíbrios crónicos entre as exportações e as importações; os do défice, interno e externo; os do desemprego; os do envelhecimento da população; os das desigualdades sociais, que se alastram; os da quebra drástica dos índices demográficos...

Trata-se de números virados para o presente e que, no Ocidente, assinalam a sua crise. O padre, o homem de leis e o político já não organizam a vida no Ocidente, porque a crise se impôs no presente de modo a não se vislumbrar um horizonte; para a promessa, temos agora os economistas, os engenheiros e os gestores. São os nossos magos – magos do presente.

Nesse contexto de mobilização tecnológica para o mercado global, com as culturas em escombros e por entre paisagens de ruínas, a tematização do debate sobre a língua chega a assemelhar-se a uma alucinada narrativa messiânica. Numa entrevista concedida ao *site* "Inteligência Económica", por ocasião do lançamento da obra *Potencial Económico*

da Língua Portuguesa, por si coordenada, Luís Reto, reitor do ISCTE-IUL, exclama: "Esta é a hora do português" (<http://inteligenciaeconomica.com.pt>)[14].

E colocando de imediato a língua portuguesa na rota da economia, avisa que a navegação será agora em direção a um novo arquivo cultural, em que a língua seja "produto" e "valor económico", sendo avaliada a sua importância em termos de percentagem no PIB (ibid.). Lançada, pois, ao mar da sua transformação "numa potência económica mundial" (ibid.), o rumo da língua portuguesa é, por um lado, "a comunidade lusófona", e, por outro, "o valor criado para fora, para uma economia em rede" (ibid.).

Tecnologias da informação, globalização e rede sociotécnica lusófona

Partindo do Ocidente, as tecnologias da informação produziram, todavia, a "globalização cosmopolita", uma globalização comandada por especuladores e usurários, que serve o mercado global, para onde nos mobiliza, total e infinitamente (Jünger, 1990[1930]; Sloterdijk, 2000; Martins, 2011b). Como assinalei, essa globalização nos deu uma identidade definida, ou seja, definitiva, a de indivíduos móveis, mobilizáveis, competitivos e performantes. Temos, pois, agora, uma outra cultura da unidade, a "cultura-mundo", servida por uma única língua, o inglês.

A "globalização cosmopolita", fundada nas tecnologias da informação e na economia, não pode ser contrariada por indivíduos solitários e impotentes, nem por Estados-nações em crise. A globalização cosmopolita requer a alternativa de uma "globalização multiculturalista" (Martins, 2011b), "naturalmente associada ao multilinguismo" (Lopes, 2013, p. 139), um desafio que se espera possa reunir os povos de áreas geoculturais

---

14 "Estão criadas todas as condições para tornarmos isto um fenómeno global", diz ainda Luís Reto na entrevista intitulada "O valor económico da língua portuguesa", concedida ao mesmo *site* (<http://inteligenciaeconomica.com.pt>). E defendendo que é do interesse de todos os Estados da Lusofonia que "a afirmação da Língua seja global", afirma a convicção de que "Rapidamente toda a América Latina estará a falar português" (ibid.). Entusiasmado, entretanto, com as páginas que a revista norte-americana *Monocle* dedicou à "*Generation Lusophonia*", concluiu: "a *Monocle* fez mais pela notoriedade da Língua do que nós e a CPLP fizemos" (ibid.).

alargadas, que promova e respeite as diferenças, dignificando as línguas nacionais, aquilo a que Lopes (ibid.), fundado na experiência moçambicana, chama de "sistema ecológico linguístico".

A globalização multiculturalista é feita pela mistura, pela miscigenação de etnias e pela miscigenação de memórias e tradições, enfim, pelo plurilinguismo[15] (Brito e Martins, 2004).

É esse o contexto em que se insere a lusofonia como movimento multicultural de povos que falam a mesma língua, o português. A lusofonia, ao invés da homogeneização empobrecedora e de sentido único, estabelecida pela globalização cosmopolita, tem a virtude do heterogéneo; a sedução de uma rede tecida de fios de várias cores e texturas, uma rede capaz de resistir à redução do diverso a uma unidade artificial.

Precisamos, no entanto, manter-nos vigilantes sobre todos os equívocos que possam atravessar o conceito de lusofonia:

(1) devemos desconstruir os equívocos de uma centralidade portuguesa da lusofonia (Martins, 2006)[16];

---

15 Lopes (2013) sente-se constrangido com o conceito de globalização lusófona, por lhe ver associada a ideia de desvalorização das línguas nacionais. Inspirando-se na língua bantu, vê aí uma *timaka*, ou seja, um "conflito", para o qual é preciso encontrar uma solução. Chamando a debate o livro que escreveu em 2004, *A batalha das línguas*, Lopes (2013, p. 145) confessa entender a babelização e tudo o que passou depois de Noé como o início da maravilha que julga ser o multilinguismo. Nesse sentido, e no seu ponto de vista, o multiculturalismo multilinguista transforma-a em *milando*, que no português moçambicano, por via das línguas bantu, quer dizer um problema já com a solução nas mãos e com a indicação do caminho que é necessário percorrer.

Também Ngomane (2012), atual diretor da Escola de Comunicação e Artes da Universidade Eduardo Mondlane, recusa, em Moçambique, o conceito de lusofonia: "Lusófonos, é? Só se for no quadro do velho sonho imperial português do além-mar, do Minho a Timor".

16 É meu entendimento que nesse equívoco ressoa, embora remotamente, ainda uma "visão lusocêntrica" salazarista (Martins, Oliveira e Bandeira, 2011). Também Ribeiro (2013), num texto que assinou no suplemento *Ípsilon* do jornal *Público*, de 18 de janeiro de 2013, com o título "Para acabar de vez com a lusofonia", denuncia esse equívoco. Mas como bem assinala Pomar, em cinco *posts* que escreveu no seu blogue, entre 19 de janeiro e oito de fevereiro de 2013, o texto de Ribeiro assenta ele próprio em alguns equívocos, não sendo o mais despiciendo o de excluir a bibliografia que não reconforta as suas posições (veja-se, sobretudo o *post* que escreveu a 20 de janeiro de 2013, acedido a 16 jun 2013: <http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-3.html>).

(2) os equívocos de reconstituição, em contexto pós-colonial, de narrativas do antigo império, hoje com propósitos neocoloniais, sejam eles conscientes ou inconscientes (Baptista, 2006, Couto, 1993 e 2009; Ngomane, 2012) [17];

(3) também os equívocos do lusotropicalismo renascente e redivivo, de uma "colonização doce", que hoje tanto pode glorificar o antigo país colonial como exaltar os atuais países independentes (Capela, 1974; Castelo, 1999; Freyre, s/d)[18];

(4) e ainda, os equívocos de algum discurso pós-colonial, que é a narrativa de uma história do "ressentimento",[19] um discurso

---

17 Com efeito, nos casos de países africanos multilíngues, como Angola e Moçambique, a lusofonia pode não passar de "lusoafonias" (Couto, 2009). E, nessas circunstâncias, "quem quer ser apagado?" (Ngomane, 2012).

18 Nunca existiu uma "colonização doce". Capela, na introdução ao livro que publicou, em 1974, intitulado *Escravatura. A empresa de saque. O abolicionismo (1810-1875)*, mostra como ainda nos anos 1940, 1950 e 1960, a escravatura era regra na Colónia portuguesa de Moçambique. Exemplo disso foram as notas da visita que o Cardeal Cerejeira fez como legado "a latere" do Papa, para a sagração da Catedral de Lourenço Marques, em 1944. Ao passar pela Missão do Ile, na Zambésia, comentou, no seu diário: "[...] é preciso que cesse o abuso de se construir grandes fortunas com o sangue dos pretos" (Capela, 1974, p. 13). Depois, em viagem para Macequece, manifestou o seu desalento: "Impera na Beira a escravatura! Não há maneira de se convencerem que os pretos são pessoas humanas" (ibid.).
A denúncia da ideia de uma "colonização doce" é feita, também, por Bègue (2012), na secção "L'indigénat: un apartheid non avoué" (ibid., pp. 173-174). Por sua vez, Baptista, com um enfoque próprio da teoria da cultura, mostra como, já durante o Estado Novo, "a ferida que todo o colonialismo se esforça por esconder", a de uma "identidade negada e humilhada do negro na sua própria terra", foi abertamente exposta na sua intrínseca violência, primeiro através da literatura, e depois pelo cinema (Baptista, 2013).

19 Bloom (1997, p. 31) fala, nesse contexto, de uma "Escola do ressentimento", em que associa "afrocentristas" a "feministas, marxistas, novos-historicistas de inspiração foucaultiana, ou desconstrutores". Trata-se de uma crítica um tanto controversa. Enaltecendo, por um lado, aquilo que designa como "Cânone Ocidental", que "existe precisamente para impor limites, para estabelecer um princípio de medida" (ibid., p. 44), Bloom desqualifica como "ressentidos" (ibid., p. 42) aqueles a que chama de "multiculturalistas" (ibid., pp. 29 e 39), que bem gostariam, em seu entender, de se livrar de "todos os homens brancos europeus e já falecidos" (ibid., p. 48). No mesmo sentido, entende-se o processo de descredibilização a que Bloom (ibid., p. 40) sujeita a escritora americana negra, Alice Walker, autora de *Meridiano*.
Nesse contexto, ganha particular relevo a introdução no debate contemporâneo do tema "cânone lusófono". Ver, por exemplo, Venâncio

que se constitui como uma espécie de vindicta histórica, de "revanche" serôdia, a pretexto de resgatar a memória de um passado colonial.[20]

Conclusão

E é nesse contexto, afastados todos esses equívocos, que as tecnologias da informação ganham novas virtualidades. A convergência de redes informáticas e de telecomunicações, tal como observou Webster (1999), permitiu o desenvolvimento de meios de gestão e de distribuição da informação, bem como a possibilidade de estabelecer ligação, em tempo real e a baixo custo, entre espaços físicos geograficamente distantes. Como consequência dessa revolução das telecomunicações, surgiram na internet, entre o final do século XX e o tempo presente, "milhares de blogues e de outros dispositivos escritos em língua portuguesa, tendo-se esta tornado numa das mais presentes na *World Wide Web*" (Macedo, Martins e Cabecinhas, 2011, p. 130).

Em 2010, segundo a *Internet World Statistics*, a internet era utilizada quase por dois mil milhões de pessoas (dois bilhões de pessoas) em todo o mundo. E os utilizadores lusófonos eram cerca de 83 milhões, representando a quinta comunidade linguística com maior presença no ciberespaço, à frente dos utilizadores falantes de alemão, árabe, francês e russo (ibid.).

(2012). As "escritas da *margem*" a que Venâncio se refere são as de Inácio Rebelo de Andrade e Adelino Torres.

20 Era comum, sobretudo nos anos que se seguiram à independência das colónias portuguesas em África, circularem nos média desses países variadíssimos exemplos dessa "história do ressentimento", uma história argumentada em termos raciais e fundada na "legitimidade histórica" de se ter participado na luta armada. Para dar um único exemplo, convoco o artigo de opinião do jornalista Salomão Moyana, publicado no jornal diário moçambicano *Notícias*, de 13 de outubro de 1993, que denuncia como racistas e intolerantes as crónicas que o ministro da Informação moçambicano, Rafael Maguni, antiga voz da Frelimo na Tanzânia, então publicava, com o pseudónimo de Vandole Ukalyol. Escreve Moyana: Vandole: considera-se "no caminho certo" e "patriota" "simplesmente por ter participado na luta armada e por ser preto". E cita expressamente Vandome: "Para nós pretos, termos Ministros em Moçambique é uma conquista da luta de libertação nacional", que "os colonialistas portugueses não nos deram de mão beijada" (Moyana, 1993).

É nesse contexto em que gostaria de convocar o projeto coletivo de investigação, em curso no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Cecs) da Universidade do Minho, sobre "narrativas identitárias e memória social – (re)construções da lusofonia em contextos interculturais".[21]

Ao analisar um conjunto de blogues portugueses, moçambicanos e brasileiros, que documentam as enormes virtualidades desses dispositivos de diálogo intercultural, esse projeto convoca a questão da diversidade do mundo lusófono, colocando-se a questão com que já se havia confrontado a expansão marítima portuguesa: a de uma descoberta noética, também a de uma filosofia da integração, e ainda a de uma ideologia da dominação, enquanto conexões da relação com o mundo diverso.[22]

As tecnologias da informação e da comunicação permitem, pois, discutir globalmente, em português, temáticas lusófonas. E enquanto é interrogado o olhar com que cada país de expressão portuguesa encara a lusofonia, é lançado o desafio de abrir caminho novo, que seja, na diferença, promessa de diálogo, cooperação, paz e desenvolvimento.

---

21 Sobre o Projeto "Narrativas Identitárias e Memória Social" (Ref. PTDC/CCI-COM/105100/2008), ver: <http://www.lasics.uminho.pt/idnar/>.

22 É esse o ponto de vista desenvolvido por Macedo (2013), na tese de doutoramento, apresentada na Universidade do Minho, com o título *Da diversidade do mundo ao mundo diverso da lusofonia: a reinvenção de uma comunidade geocultural na sociedade em rede.* Inspirando-se no tríptico *Jardim das Delícias*, de Hieronymus Bosh, sobre a diversidade do mundo, Lurdes Macedo aprofunda o conceito de lusofonia projetando-o como um conceito complexo, que compreende tanto uma história de colonização, como uma história pós-colonial. Tomando como metáfora o tríptico de Bosh, que nos fala da diversidade do mundo, numa história da colonização, através da expansão marítima, o conceito de lusofonia também pode falar-nos da diversidade do mundo, numa história pós-colonial de navegação *on-line*, em que os países lusófonos partilham diferenças e interdependências, numa cultura de paz e desenvolvimento. Nesta história de colonialismo e pós-colonialismo, é todavia salvaguardada a complexidade de ambos, em tempos salientada por Boaventura Sousa Santos (2002, p. 31): "Enquanto o discurso colonial assentou na polaridade entre o colonizador (Próspero) e o colonizado (Caliban), o pós-colonialismo salienta a ambivalência e a hibridez entre ambos já que não são independentes um do outro nem são pensáveis um sem o outro".

Referências

ALEXANDRE, V. (1973). "Le colonialisme portugais: réalité et mythe". In: *Suisse-Portugal, de l'Europe à l'Afrique.* Genebra, pp. 8-17.

BAPTISTA, M. M. (2006). "A lusofonia não é um jardim ou da necessidade de 'perder o medo às realidades e aos mosquitos'". In: MARTINS, M. L.; SOUSA, H.; CABECINHAS, R. (eds.). *Comunicação e lusofonia. Leitura crítica da cultura e dos media.* Porto: Campo das Letras, pp. 23-44.

_____(2013). Identidade Cultural Portuguesa: do colonialismo ao pós-colonialismo. *Lição.* Provas de agregação em Estudos Culturais, realizadas na Universidade do Minho, a 11 e 12 de junho.

BARROS, D. L. P. de (2011). "A construção discursiva dos discursos intolerantes". In: _____(org.) *Preconceito e Intolerância. Reflexões Linguístico-Discursivas.* São Paulo, Universidade Presbiteriana Makenzie, pp. 255-270.

BASTIDE, R. (1972). "Lusotropicology, race, nationalism, class protest and development in Brazil and portuguese Africa". In: CHILCOTE, R. H. (ed.). *Protest and resistance in Angola and Brazil.* Berkeley, University of California Press, pp. 225-240.

BÈGUE, S. (2012). "Sociétés dans l'Empire Portugais". In: BARJOT, D.; FRÉMEAUX, J. (orgs.). *Les sociétés coloniales à l'âge des empires des années 1850 aux années 1950.* Paris, Sedes/Cned, pp. 168-176.

BENVENISTE, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.* Paris, Minuit, 1 vol.

BLOOM, H. (1997). *O Cânone Ocidental.* Lisboa, Temas e Debates – Actividades Editoriais.

BOXER, C. (1963). *Race relations in the portuguese colonial empire,* 1415-1825. Londres, Oxford University Press.

BRITO, R. e MARTINS, M. L. (2004). "Considerações em torno da relação entre língua e pertença identitária em contexto lusófono". In: *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona* 2. São Paulo, Federação Lusófona de Ciências da Comunicação, pp. 9-77.

CABECINHAS, R. e CUNHA, L. (2003). Colonialismo, identidade nacional e representações do "negro". *Estudos do Século XX.*

CANCLINI, N. G. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Mexico, Grijalbo.

CAPELA, J. (1974). *Escravatura. A empresa de saque. O abolicionismo (1810-1875).* Porto, Afrontamento.

CASTELO, C. (1999). *"O Modo português de estar no mundo"*. In: *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto, Afrontamento.

CHACON, V. (2000). "Gilberto Freyre, a globalização e o luso-tropicalismo". In: MOREIRA, A.; VENÂNCIO, J. C. (eds.). *O luso-tropicalismo. Uma teoria social em questão*. Lisboa, Vega, pp. 33-41.

_____(2002). *O futuro da lusofonia*. Lisboa, Verbo.

COUTO, M. (1993). Celebrar uma cultura mulata. *Notícias, Jornal Diário Moçambicano*, 20 de dez.

_____(2009). "Luso-Afonias. A Lusofonia entre Viagens e Crimes". In: *Interinvenções*. Lisboa, Editorial Caminho, pp. 183-198.

CRISTÓVÃO, F. (2012a). "A identidade lusófona e a formação multicultural". In: _____(ed.). *Ensaios Lusófonos*. Coimbra, Almedina/Clepul, pp. 23-34.

_____(2012b). "Modernidade e exemplaridade multicultural de Casa Grande e Senzala". In: _____(ed.). *Ensaios Lusófonos*. Coimbra, Almedina/ Clepul, pp. 219-229.

CUNHA, L. (1994). A imagen do negro na banda desenhada do Estado Novo. *Relatório de aula teórico-prática*, Provas de APCC. Braga, Universidade do Minho.

DERRIDA, J. (1967a). "Force et signification". In: *L'écriture de la différence*. Paris, Seuil, pp. 9-49.

_____(1967b). "La structure, le signe et le jeu". In: *L'écriture de la différence*. Paris, Seuil, pp. 409-428.

FIORIN, J. L. (2011). "Língua portuguesa, identidade nacional e lusofonia". In: BARROS, D. L. P. de (org.). *Preconceito e Intolerância. Reflexões Linguístico-Discursivas*. São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, pp. 119-135.

FREYRE, G. (s/d). *O Mundo que o português criou*. Lisboa, Edição "Livros do Brasil".

_____(1957[1933]). *Casa Grande & Senzala*. Lisboa, Edição "Livros do Brasil".

JÜNGER, E. (1990[1930]) *La mobilisation totale*, in *L'État Universel – suivi de La mobilisation totale*. Paris, Gallimard.

LA ROCCA, F. e MARTINS, M. L. (2009). Dialogo tra Fabio La Rocca e Moisés de Lemos Martins: l'esposizione in rete della vita quotidiana. *Pol.is* – Centro di iniziativa politico-culturale. Roma e Milano, Bevivino Editore, pp. 109-114.

LIPOVETSKY, G. e SERROY, J. (2010). *A cultura-mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*. Lisboa, Ed. 70.

LOPES, A. J. (2004). *A Batalha das Línguas. Perspectivas sobre Linguística Aplicada em Moçambique.* Maputo, Imprensa Universitária.

_____(2013). Língua Portuguesa em Moçambique. *Revista Brasileira,* Academia Brasileira de Letra, fase VIII, ano II, n. 74.

MACEDO, L. (2013). *Da diversidade do mundo ao mundo diverso da lusofonia: a reinvenção de uma comunidade geocultural na sociedade em rede.* Tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, especialidade de Comunicação Intercultural. Braga, Universidade do Minho.

_____; MARTINS, M. L. e CABECINHAS, R. (2011). "Blogando a lusofonia: experiências em três países de língua oficial portuguesa". In: _____ (eds.). *Lusofonia e Cultura-Mundo, Anuário Internacional de Comunicação Lusófona.* Coimbra, Cecs/Grácio Editor, pp. 121-142, 9 vol.

_____; MARTINS, M. L. e MACEDO, I. (2010). "Por mares nunca dantes navegados: contributos para uma cartografia do ciberespaço lusófono". In: MARTINS, M. L.; CABECINHAS, R.; MACEDO, L. (eds.). *Lusofonia e Comunicação em Rede. Anuário Internacional de Comunicação Lusófona.* Coimbra, Cecs/Grácio Editor, pp. 11-39, 8 vol.

MAFFESOLI, M. e MARTINS, M. L. (2011). Ciberculturas. *Revista de Comunicação e Linguagens,* n. 42.

MARTINS, M. L. (2006). "Lusofonia e luso-tropicalismo. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários". BASTOS, Neusa (ed.). *Língua Portuguesa. Reflexões lusófonas.* São Paulo, Educ, pp. 49-62.

_____(2011a). *Crise no Castelo da Cultura. Das Estrelas para as Telas.* São Paulo, Annablume.

_____(2011b). "Globalization and Lusophone world. Implications for Citizenship". In: PINTO, M.; SOUSA, H. (eds.). *Communication and Citizenship. Rethinking crisis and change.* Coimbra, Grácio Editor, pp. 75-84.

_____(2012). "The Portuguese language Internet communications contribute to a multicultural global world". In: IAMCR CONFERENCE. *Anais...* Durban, University of Kuazulu-Natal.

_____; CABECINHAS, R. e MACEDO, L. (eds.) (2010). *Lusofonia e Sociedade em Rede, Anuário Internacional de Comunicação Lusófona.* Coimbra, Cecs/ Grácio Editor, 8 vol.

_____; CABECINHAS, R. e MACEDO, L. (eds.) (2011). *Lusofonia e Cultura-Mundo, Anuário Internacional de Comunicação Lusófona.* Coimbra, Cecs/ Grácio Editor, 9 vol.

MARTINS, M. L.; OLIVEIRA, M. e BANDEIRA, M. (2011). O "mundo português" da Exposição de 1940 em postais ilustrados. O global numa visão lusocêntrica. *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 42.

_____; SOUSA, H. e CABECINHAS, R. (eds.) (2006). *Comunicação e Lusofonia, Para uma análise crítica da cultura e dos media*. Porto, Campo das Letras. (Coleção Comunicação e Sociedade).

MINISTÉRIO DE ULTRAMAR (1954). Decreto Lei n. 39.666 de 20 de maio. *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*.

MODELSKI, G. (1996). Portuguese Seapower and the Evolution of Global Politics. *The Evolutionary World Politics Homepage*. Lisboa, Academia de Marinha, 15 out. Disponível em: <https://faculty.washington.edu/modelski/MARINHA.html>. Acessado em: 07 jun. 2007.

MONOCLE (2012). *Generation Lusophony: why Portuguese is the new language of power and trade*, issue 57, v. 6, oct.

MOYANA, S. (1993). O vandalismo da terra. *Notícias. Jornal Diário Moçambicano*, 13 de outubro.

NGOMANE, N. (2012). Quem quer ser apagado? *Semanário Sol*, 06 de janeiro.

PINTO, M.; PEREIRA, S.; PEREIRA, L. e FERREIRA, T. (2011). *Educação para os Media em Portugal: Experiências, Actores e Contextos*. Lisboa, ERC.

POMAR, A. (2013a). Lusofonia 5: referência superficial a Gilberto Freyre. *Lusofonia*, n. 5, 02 de agosto. Disponível em: <http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/02/lusofonia-5.html>.

_____ (2013b). Lusofonia 4: primeio Mapa cor-de-rosa. *Lusofonia*, n. 4, 21 de janeiro. Disponível em: <http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-4.html>.

_____ (2013c). Lusofonia 3. *Lusofonia*, n. 3, 20 de janeiro. Disponível em: <http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-3.html>.

_____ (2013d). Lusofonia 2. *Lusofonia*, n. 2, 19 de janeiro. Disponível em: <http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-2.html>.

_____ (2013e). Lusofonia 1. *Lusofonia*, n. 1, 19 de janeiro. Disponível em: <http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia.html>.

PROJETO NARRATIVAS IDENTITÁRIAS E MEMÓRIA SOCIAL. Disponível em: <http://www.lasics.uminho.pt/idnar/>.

RETO, L. (ed.) (2012). *Potencial económico da Língua Portuguesa.* Lisboa, Texto Editores.

RIBEIRO, A. P. (2013). Para acabar de vez com a lusofonia. *Público (Ípsilon)*, 18 de janeiro.

SANTAELLA, L. (2012). "Interculturalidade no espaço brasileiro". In: ADAMI, A. e HOHLFELDT, A. (orgs.). *Lusofonia e Interculturalidade*, IX Congresso Lusocom. São Paulo, Intercom, pp. 42-54. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/e-book/ix-lusocom.pdf >

SANTOS, B. S. (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.

SLOTERDIJK, P. (2000). *La mobilisation infinie.* Paris, Christian Bourgeois.

SPIVAK, G. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.* Harvard University Press.

TODOROV, T. (1991). *A Conquista da América. A Questão do Outro* (3 ed.). São Paulo, Martins Fontes.

VENÂNCIO, J. C. (2012). "Lusofonia e cânone lusófono. Da controvérsia dos conceitos à manifestação de duas escritas a partir da margem". In: CRISTÓVÃO, F. (ed.). *Ensaios Lusófonos.* Coimbra, Almedina/Clepul, pp. 83-99.

WEBSTER, F. (1999). *Theories of information society* (4 ed.). London, Routledge.

http://www.rtp.pt/wportal/sites/tv/guerracolonial/?id=83&t=2#list83