

As identidades transnacionais e transculturais. A lusofonia enquanto possibilidade intercultural

Vítor de Sousa

Investigador no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho
vitorde Sousa@ics.uminho.pt

A identidade do “eu” está sujeita à presença de um “outro”, porém, não de forma a apagar os seus próprios valores, mas a permitir a expansão das suas visões de mundo: o indivíduo insere-se, ao mesmo tempo, no campo de visão de um “outro”. Por meio do conceito de transculturalidade proposto por Welsch (1999), sustentou-se a ideia de que as culturas estão em processo constante de interação e de mistura.

Esta aula, dedicada à problemática das identidades transnacionais e transculturais, utiliza o conceito de “lusofonia” para tentar perceber o fenómeno. Aborda-se, assim, a lusofonia enquanto “comunidade imaginada”, de carácter transcultural e transnacional. Um projeto com um passado assente na língua portuguesa enquanto denominador comum aos diversos países que integram o espaço, bastante disperso, e onde habitam cidadãos de diversas etnias e com diferentes culturas. Para se poder perspetivar o futuro da lusofonia interessa, por isso, não apenas compreender a sua complexa construção no presente, pejada de vários equívocos que urge desfazer, como também os desafios que tem pela frente, em que se joga uma luta simbólica pela divisão da comunidade internacional em áreas culturais (Martins, 2018).

A lusofonia enquanto olhar pós-colonial num percurso difícil afetado pelo luso-tropicalismo e pela “portugalidade”

A lusofonia é uma palavra que surge na dicionarização de referência em 1950, derivando de “francophonie”. Lusófono deve ter-se inventado, antes, por analogia com o francês “francofone”, que data de 1949, segundo

o dicionário *Petit Robert*. A lusofonia é uma palavra que surge na dicionarização de referência em 1950. Cármen Maciel (2010), que mapeou o campo interpretativo da lusofonia, estudando 51 dicionários de língua portuguesa e três enciclopédias luso-brasileiras 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.

O conceito “portugalidade” decorre 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 de “portugalidade”, que é marcadamente colonial, tendo a palavra sido mesmo cunhada entre os anos 50 e 60 do século XX, em pleno Estado Novo, a lusofonia é um conceito pós-colonial. É por isso que ligar um termo ao outro constitui um contrassenso (Sousa, 2014; 2017), já que a lusofonia não pode ser encarada, sob qualquer circunstância, com “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,

por a 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 (Sousa, 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, Eduardo Lourenço, Dominique Wolton, Moisés Martins, Mia Couto, António Pinto Ribeiro, Michel Cahen, Onésimo Teotónio Almeida, ou José Eduardo Agualusa, só para citar os principais autores que escrevem sobre o assunto.

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. O que, consubstancia a apropriação de uma metalinguagem crítica, historicamente descontextualizada, mesmo quando feita com a melhor das intenções, e que acarreta riscos teóricos consideráveis, nomeadamente o de voluntariamente perpetuar a um outro nível a relação colonial que se pretende abolir (Pereira, 2017).

A memória como promotora de interculturalidade em Maputo através da preservação da estatuária colonial

Por não se tratar de um assunto encerrado, onde a força das ideologias e das correspondentes reutilizações poderá alterar profundamente, ou até inverter, os modos da sua evocação, o passado colonial pode revelar-se problemático (Vecchi, 2018). É o caso do colonialismo português que, de forma recorrente é invocado para sublinhar ressentimentos: quer do país que foi colonizado, quer do país colonizador (Ferro, 2009). Moçambique, logo que eclodiu em Portugal a Revolução do 25 de Abril de 1974, promoveu o apagamento dos símbolos do colonialismo. A previsível atitude, tendente a mostrar que a colonização tinha acabado, veio, depois, a ser corrigida pelos futuros Governos, com as estátuas coloniais (pelo menos as que restaram), a serem deslocizadas, onde passaram a poder ser observadas e contextualizadas. Tratou-se de uma ação com vista à preservação da memória, que pode permitir o desenvolvimento de dinâmicas

interculturais, esbatendo o referido ressentimento: promovendo a problematização para perceber determinadas lógicas e, ao mesmo tempo, preencher vazios na memória esquecida e na identidade dos moçambicanos. Este artigo referencia os casos relativos à nova vida de duas estátuas coloniais em Maputo – a de Mouzinho de Albuquerque e a de Salazar –, em tempo pós-colonial, e à permanência, até hoje, daquele que foi o primeiro vestígio monumental do Estado Novo (o Monumento aos Mortos da Primeira Guerra Mundial), observando a importância que tem a preservação da memória na vida de um país, ou de uma nação, mesmo estando associada ao antigo colonizador. Esta espécie de descolonização mental, passa pela problematização da forma como o passado colonial pesa nas relações interculturais nos dias de hoje em Moçambique, quando o país se relaciona com o antigo colonizador, permitindo que os seus habitantes olhem para o passado como forma de construir dinâmicas de futuro (Sousa, 2019).

O tempo pós-colonial não cancela o tempo colonial, embora o recicle num jogo estético cheio de indiferença e de aspetos lúdicos: a estátua colonial representa uma ausência/indiferença, mesmo que preencha ludicamente um espaço fotografável. Não obstante, o recorte estatal moçambicano em reproduzir a memória nacional, consiste numa narrativa em linha com as práticas coloniais. Mesmo que Moçambique seja, em si mesmo, uma memória da colonização.

Não basta que a política moçambicana aposte na memória, exibindo artefactos. Ela terá que ser acompanhada por uma componente educativa, para que se interpretem os símbolos e se perceba a porção visível da história do país evidenciada, nomeadamente, através da estatuária. Caso contrário, tirar fotos com Mouzinho de Albuquerque em fundo na Fortaleza de Maputo, para onde foi deslocizada a estátua – como acontece com os casamentos –, mesmo que este esteja contextualizado, não terá que ver com nenhuma descolonização mental, mas com outra coisa, não obstante a liberdade que cada um tem. O mesmo se poderá passar em relação à estátua de Salazar voltada para a parede da Biblioteca Nacional que, se não tiver contexto, poderá ser interpretada como mero ressentimento.

Estatuária e “ativismo”

Tendo em conta o rumo que a investigação da área das identidades sofreu a nível global, em especial após a eleição do Presidente dos EUA, Donald Trump, de que é exemplo o derrube de estátuas em Charlottesville, na Virgínia (2017), destinadas a homenagear símbolos dos Estados Confederados, evidenciando a clivagem entre os seus defensores, evocando a Guerra Civil Americana, e os seus contestatários, que veem nelas símbolos racistas que celebram a escravidão. Ou, em Portugal (2017), no decurso da inauguração da estátua do padre António Vieira (Lisboa), em que o escritor e prelado é representado na companhia de três crianças índias, o que, segundo os críticos, denota paternalismo colonial (Barreiros, Marcos, Pereira & Coelho, 2020; Cardim, 2020) mas, em contrapartida, mereceu manifestações de apoio de um grupo de extrema-direita. E, que relação existe entre estas situações e a que se prendeu com a inauguração de uma estátua em homenagem ao cónego Eduardo Melo (Cónego Melo), em Braga (no dia 10 de agosto de 2013, após a iniciativa de uma comissão instaladora, aprovada pelo executivo municipal de então, liderado pelo socialista Mesquita Machado, *Esquerda Net*, 2013). Eduardo Melo ganhou mediatismo no “Verão quente” de 1975 pelo combate à influência que o PCP almejava no Norte e pelas alegadas ligações a movimentos que se opunham à corrente revolucionária de esquerda: o MDLP - Movimento Democrático de Libertação de Portugal, liderado pelo general António de Spínola a partir do Brasil, e o ELP - Exército de Libertação de Portugal, organização de extrema-direita criada por Agostinho Barbieri Cardoso, que fora subdiretor-geral da PIDE-DGS.

Nesta parte da aula, pretende-se que os estudantes debatam o “ativismo” enquanto contributo para a descolonização mental e como possibilidade intercultural, enquadrando-o na temática da cidadania (direitos e deveres do cidadão). O conceito de “ativismo”, utilizado no campo das ciências sociais e das artes, ainda é entendido como um neologismo, por não ser consensual. É através dele que se evidencia uma rotura artística decorrente da reivindicação social e que apela a ligações pouco pacíficas entre arte e política, incentivando o impacto artístico enquanto ato de resistência e de subversão (Raposo, 2015).

Bibliografia

- BARREIROS, I. B., MARCOS, P. M., PEREIRA, P. S. & COELHO, R. G. (2020, 2 de fevereiro). O padre António Vieira no país dos cordiais. *Público online*. Retirado de <https://www.publico.pt/2020/02/02/sociedade/ensaio/padre-antonio-vieira-pais-cordiais-eterna-leveza-anacronismo-guardiaes-consenso-lusotropical-1902135>
- CARDIM, P. (2020, 25 de junho). Para uma visão mais informada e plural do padre António Vieira. *Expresso online*. Retirado de <https://expresso.pt/opiniao/2020-06-25-Para-uma-visao-mais-informada-e-plural-do-padre-Antonio-Vieira>
- Esquerda Net (2013, 11 de agosto). Estátua do cónego Melo instalada de surpresa em Braga. *Esquerda Net*. Retirado de: <https://www.esquerda.net/artigo/est%C3%A1tua-do-c%C3%B3nego-melo-instalada-de-surpresa-em-braga/28965>
- FERREIRA, A. P. (2007). Specificity without exceptionalism: towards a critical Lusophone postcoloniality. In P. de Medeiros (Ed.), *Lusophones literatures and postcolonialism* (pp. 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.
- MACIEL, C. (2010). *A construção da comunidade lusófona a partir do antigo centro: micro-comunidades e práticas da lusofonia*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- MARTINS, M. L. (2014). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (Ed.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (pp.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*, 11(1), 3-11.
- PEREIRA, P. S. (2017, 25 de agosto). A lusofonia, a ambivalência e as grelhas do ministro. *Público online*. Retirado de <https://www.publico.pt/2017/08/25/mundo/opiniao/a-lusofonia-ambivalencia-e-as-grelhas-do-ministro-1782621>

- RAPOSO, P. (2015). “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*. 4(2), 3-12. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.909>
- SOUSA, V. (2014). O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da ‘portugalidade’. *Configurações, ‘Epistemologias do Sul: Contextos de Investigação’*, 12 (pp. 89-104).
- SOUSA, V. (2017). *Da ‘portugalidade’ à lusofonia*. Famalicão: Húmus/CECS
- SOUSA, V. (2019). A memória como promotora de interculturalidade em Maputo, através da preservação da estatuária colonial. *Comunicação e Sociedade*, vol. especial, 249-267. [http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.0\(2019\).3072](http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.0(2019).3072)
- VECCHI, R. (2018). Depois das testemunhas: sobrevivências. *Jornal Memoirs*, p. 18. Retirado de <https://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/MEMOIRS-encarte.pdf>
- WELSCH, W. (1999). Transculturality - the puzzling form of cultures today. In M. Featherstone & S. Lash (Eds.), *Spaces of culture: City, nation, world*, (pp. 194-213). Londres: Sage.