



DA 'PORTUGALIDADE' À LUSOFONIA

Vítor de Sousa

húmus

 **CECS**
centro de estudos
de comunicação
e sociedade
PUBLICAÇÃO

DA 'PORTUGALIDADE' À LUSOFONIA

DA 'PORTUGALIDADE' À LUSOFONIA

Autor: Vítor de Sousa

Prefácio: Moisés de Lemos Martins

Capa: António Modesto

Revisão e paginação: Margarida Baldaia

Diretor das Coleções do CECS: Moisés de Lemos Martins

Diretor-Adjunto das Coleções do CECS: Manuel Pinto

© Universidade do Minho

© Edições Húmus, Lda., 2017

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef. 252 301 382

humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde

1.ª edição: Novembro de 2017

Depósito legal: 431000/17

ISBN: 978-989-755-270-0

Apoio:

Cofinanciado por:



Financiado pelo COMPETE: POCI-01-0145-FEDER-007560 e FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, no âmbito do projeto: UID/CCI/00736/2013.

DA 'PORTUGALIDADE' À LUSOFONIA

Vítor de Sousa



ÍNDICE

- 9 Da *obsessão da portugalidade* aos equívocos e possibilidades da lusofonia
Moisés de Lemos Martins
- 27 Introdução
- 43 I. Das noções clássicas à crise de paradigmas e às suas implicações na formação da identidade nacional
- 77 II. O Estado Novo e a criação da ‘portugalidade’
- 151 III. O discurso parlamentar português e a utilização da palavra ‘portugalidade’
- 217 IV. A tentativa de fixação de um perfil para o português e a utilização da ‘portugalidade’ na bibliografia
- 305 V. A(s) lusofonia(s)
- 381 Conclusões
- 399 Bibliografia

DA OBSESSÃO DA PORTUGALIDADE AOS EQUÍVOCOS E POSSIBILIDADES DA LUSOFONIA

Moisés de Lemos Martins*

Vítor de Sousa defendeu, em 2015, na Universidade do Minho, uma tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, na especialidade de Comunicação Intercultural, intitulada *Da Portugalidade à Lusofonia*. O livro, agora dado à estampa, constitui a refundição dessa tese, retomando dela o título e o propósito, assim como os principais desenvolvimentos e conclusões.

Centrando a atenção no Portugal, “aldeia rural que sonha um império” (Martins, 1986 b, 2014 b, 2016), *Da Portugalidade à Lusofonia* constitui uma cabal demonstração da tese de Marta Nussbaum (1996), de que o patriotismo é moralmente perigoso, não apenas porque o principal sentimento que as nações devem desenvolver é a cooperação, e não a competição, mas sobretudo porque as pessoas devem olhar para a comunidade mundial dos seres humanos, e não, antes de mais, para a comunidade nacional¹.

Mas é com uma argúcia igual à que teve, quando visou a figura da “Portugalidade”, que Vítor de Sousa interroga a figura da “Lusofonia”, da qual os Portugueses não desgrudam nunca (Pascoais, 1915; Dias, 1961; Quadros, 1967; Bento Domingues, 1988; Silva e Jorge, 1993; Santos, 1994; Lourenço, 1983, 1999; Mattoso, 1985, 1986; Gil, 2004; Cristóvão, 2008; Monteiro e Domingos, 2015; Real, 2017; Almeida, 2017)².

É verdade, no entanto, que os nossos parceiros lusófonos, tal como muitos portugueses, têm um sentimento dividido, relativamente à figura da

* Diretor do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho. moisesm@ics.uminho.pt

1 É este o sentido do primeiro capítulo do livro *For Love Country*, escrito por Nussbaum e intitulado “Patriotism and Cosmopolitanism” (Nussbaum e Cohen, Orgs., 1996, pp. 3-20).

2 Sobre aquilo que as definições identitárias possam ter de essencialista, ver Richard Sennett (1994), “The Identity Myth”.

Lusofonia. Uns olham-na com desinteresse; outros desconfiam dela; outros ainda, chegam a manifestar-lhe repulsa³. Vejam-se, neste último sentido, as farpas críticas e aceradas com que o linguista brasileiro Carlos Alberto Faraco (2016) zurze a Lusofonia, na sua *História Sociopolítica da Língua Portuguesa*, recentemente publicada.

1. Um Portugal de Pequenos

Onésimo Teotónio Almeida, professor na Universidade de Brown, publicou, já em 2017, *A Obsessão da Portugalidade*. O estudo é feito à maneira de um mosaico de muitas peças e tem como objeto a questão da identidade nacional.

A seu modo, Onésimo Almeida declina o problema que Eduardo Lourenço (1983) identificou em tempos: Portugal sofre do mal de hiperidentidade, porque nunca se recompôs verdadeiramente de ter perdido as colónias. E teria sido por esta razão, que agora se arrasta na história, penosamente, com a nostalgia de um tempo em que foi império, não divisando para si outra grandeza que a de repetir no presente o já feito e o já sido (*ibidem*).

A obra do arquiteto Cassiano Branco, o Portugal dos Pequenos, mandada construir em Coimbra, em 1940, pelo médico Bissaya Barreto, ilustra, exemplarmente, esta ideia de Portugal, que não divisa para si outra grandeza que a de repetir no presente o já feito e o já sido (Martins, Oliveira & Bandeira, 2011; Martins, 2016).

Nos anos trinta do século XX, o Estado Novo projetou a ideia de um país que era um puro passado, um país antigo, cristão, tradicional e humilde, feito de temperamento rural e, paradoxalmente, herdeiro de um destino colonial e de uma missão civilizadora (Martins, 2016). O Portugal dos Pequenos viu nesta ideia de Portugal o seu destino e calçou-o como uma luva, apresentando-se perante a nação como a sua metáfora, e simultaneamente como a sua metonímia. Se o país se projetava no seu passado, a ponto de toda a sua grandeza constituir uma espécie de repetição do já feito e do já sido, o Portugal dos Pequenos era o exemplo vivo dessa tradição. Por um lado, exaltava a concórdia de um “país-aldeia-rural”, na singeleza das casinhas, construídas ao gosto de cada região do país. E, por outro lado, figurava o *imperium*, nas

3 Um dos investigadores portugueses mais relutantes à figura da Lusofonia é Alfredo Margarido. Veja-se, por exemplo: *A Lusofonia e os Lusófonos – Novos Mitos Portugueses* (Margarido, 2000).

miniaturas com que desenhou cada uma das “províncias ultramarinas”, afinal, os novos mundos que a “pequena casa lusitana” dera ao mundo.

O Portugal dos Pequenitos pôde ser, então, de geração em geração, a dona de casa rural com “sonhos de caravelas”, que o regime fantasmava, a metáfora e a metonímia de um Portugal que se queria rural e ultramarino, plurirracial e multicontinental, do Minho a Timor (Martins, 1986 a, 1986 b, 1992, 2014 b, 2016).

Mas o Estado Novo tanto fantasmava as suas raízes no Portugal dos Pequenitos, em viagem pelos baús da história, como as fantasmava no concurso “A Aldeia Mais Portuguesa de Portugal” ou nos concursos de trajes à lavradeira. Com efeito, em 1938, Belmonte ganhou o concurso “A Aldeia Mais Portuguesa de Portugal”, promovido pelo Secretariado da Propaganda Nacional. Mas, pela mesma época, Viana do Castelo promovia majestosos certames de traje, com vianenses vestidas à lavradeira. Como o assinalei, referindo-me às Festas da Senhora d’Agonia (Martins, 2000, p. 141), “nas paradas folclóricas, etnográficas e históricas, em cortejo pelas ruas ou em desfile em cima dos palcos, Viana era o país”. Mas eram-no, igualmente, Coimbra e Belmonte, onde se fantasmava a mesma dona de casa rural, com sonhos de caravelas.

2. A Lusofonia como herança e troféu de guerra

O mal de hiperidentidade de Portugal, para que chamou a atenção Eduardo Lourenço, não se cinge, em exclusivo, à Portugalidade. Também se alarga à Lusofonia. Por essa razão, Mia Couto (2009) olha com desconfiança para o lugar da Lusofonia, duvidando que ela possa ser coisa diferente de um lugar de “luso-afonias”, afinal um lugar de não conhecimento e de não reconhecimento das comunidades do espaço geocultural lusófono, um espaço transnacional e transcontinental⁴.

Esta mistura de sentimentos contraditórios, a que anda associada a figura da Lusofonia, ocorreu, por exemplo, no decurso da III Conferência Internacional sobre o Futuro da Língua Portuguesa no Sistema Mundial, realizada, em 2016, pelo Instituto Internacional da Língua Portuguesa, em Timor-Leste.

4 Diz Mia Couto (2009, pp. 192-193): “O governo moçambicano fez mais pela língua portuguesa que os 500 anos de colonização. Mas não o fez por causa de um projecto chamado lusofonia. [...] Fê-lo pelo seu próprio interesse nacional, pela defesa da coesão interna, pela construção da sua própria interioridade”. Ver, também, “Celebrar uma Cultura Mulata” (Couto, 1993).

Numa convocação de Amílcar Cabral, houve quem referisse que a língua portuguesa teria sido a “maior e melhor herança” que Portugal deixara aos povos por si colonizados. Mas Lourenço do Rosário, atual Reitor da Universidade Politécnica de Moçambique, contrariou esta versão da história. A razão estaria do lado de Samora Machel, para quem a língua portuguesa não passaria de um “troféu de guerra” para os povos africanos de língua portuguesa.

A questão colocada por Lourenço do Rosário, com esta crueza, é um ato de insurgência contra quem se apresenta como dono da língua, quando a Lusofonia deve ser entendida como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, guineense, cabo-verdiana, são-tomense, timorense, galega, assim como de todas as diásporas destes povos. Como bem assinala o linguista brasileiro, José Luiz Fiorin (2006, p. 46): “É necessário que não haja autoridade paterna dos padrões lusitanos. [...] A lusofonia não será pátria, porque não será um espaço de poder ou de autoridade. Será mátria e será fráttria, porque deve ser o espaço dos iguais, dos que têm a mesma origem. Se assim não for, ela não terá nenhum significado simbólico real, será um espaço do discurso vazio de um jargão político sem sentido”. Ou seja, o espaço cultural da Lusofonia e a comunidade e a confraternidade de sentido e de partilha comuns só podem realizar-se pela assunção da pluralidade e da diferença e pelo conhecimento aprofundado de uns e de outros.

Neste contexto, a visão messiânica do Quinto Império cultural, de Agostinho da Silva, não faz avançar, um passo que seja, a construção da comunidade lusófona, embora, entre muitos outros investigadores, Fernando Cristóvão, Diretor do Instituto Camões nos anos oitenta, dê a esta visão o lustro da sua indiscutível erudição e sabedoria. Na obra que publicou em 2008, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Fernando Cristóvão traçou um caminho lusocêntrico para a Lusofonia. Mas um tal caminho não pode ser partilhado pelos povos que com Portugal partilham o centro do debate, por constituírem todos, em pé de igualdade, a razão de ser da Lusofonia.

Este debate tem atravessado o espaço geopolítico transnacional dos povos que falam o Português. Mas não passará de um equívoco a ideia de Lusofonia, se consistir numa serôdia recauchutagem do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, uma teoria social que se funda na “excepcionalidade” da colonização portuguesa (Teixeira, 2014; Martins, 2006, 2007) – uma ideia de colonização doce, fraterna, não violenta, nem escravagista. Proposto no Brasil, a partir dos anos 30 do século passado, o luso-tropicalismo foi tornado doutrina oficial

no Portugal de Salazar, a partir do fim da II Guerra Mundial⁵. Mas uma ideia dessas para a Lusofonia não passa de um equívoco neocolonial. E, nesse caso, mais vale “acabar de vez” com ela, como António Pinto Ribeiro o defendeu no jornal *Público*, em 2013. Na verdade, não é destino digno para povo algum deixar-se “apagar” pela centralidade portuguesa, como o tem lembrado o académico moçambicano, Nataniel Ngomane (2012)⁶.

Dá-se o caso, no entanto, de a ideia de Lusofonia se inscrever no contexto do atual debate sobre a globalização, que é uma realidade de cariz predominantemente económico-financeiro, comandada pelas tecnologias da informação. A globalização apresenta-se, hoje, como um destino inexorável para todos os povos, sendo única e definitiva a identidade dos indivíduos de todas as nações, doravante móveis e flexíveis (sem direitos sociais), mobilizáveis (respondendo ao mercado), competitivos (adotando a lógica da produção) e performantes (realizadores de sucesso), no mercado global.

Existem, todavia, razões culturais, e também comerciais e económicas, que podem fazer da Lusofonia uma ideia grandiosa. Mas a Lusofonia tem, sobretudo, virtualidades estratégicas, para o espaço transnacional e transcultural dos povos que falam o Português. Os países lusófonos encontram-se, hoje, do mesmo lado da barricada, de países dominados e em permanência empurrados para a periferia da globalização hegemónica – um espaço falado numa única língua, o inglês.

5 Entre todas as obras de Gilberto Freyre, permito-me assinalar aqui *O Mundo que o Português Criou*, uma publicação emblemática, de 1940.

6 Independentemente de outros enquadramentos que o debate sobre a Lusofonia possa merecer, não podemos deixar de a conceptualizar no contexto do pensamento pós-colonial, à semelhança, aliás, do que é feito com as outras identidades transnacionais. Por esta razão, entendemos que tem todo o sentido, convocar para o debate, não apenas Homi Bhabha, *The Location of Culture* (1998) e *Nation and a Narration* (1990), como também Liu e Hilton (2005), *How the past weighs on the present: Towards a social psychology of histories*, e Gayatri Spivak (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*.

Sobre outros enquadramentos que o debate sobre a Lusofonia possa merecer, gostaríamos de assinalar o ponto de vista estratégico e jurídico-político de Vamireh Chacon (2002), proposto em *O Futuro da Lusofonia*; também o ponto de vista linguístico, de Regina Brito e Moisés de Lemos Marins, que remete para “o sistema de comunicação linguístico-cultural da língua portuguesa e das suas variedades” (Brito e Martins, 2004); e ainda o ponto de vista estético, de José Carlos Venâncio (2015), apresentado em “A lusofonia enquanto experiência estética. Considerações em torno da existência de um cânone lusófono”.

Por esta razão, dado o contexto de comum subalternidade de todos os países lusófonos, podemos pensar a Lusofonia como uma circum-navegação tecnológica (Martins, 2011 a, 2014 a, 2015; Martins, Cabecinhas e Macedo, 2010; Macedo, 2013), uma travessia a ser realizada por todos os povos lusófonos, no sentido do interconhecimento, da cooperação cultural, científica, social, política e económica, e ainda da afirmação da diversidade no mundo, enfim uma circum-navegação que abra os confins do desenvolvimento humano.

3. A Lusofonia como figura da modernidade

As narrativas contemporâneas falam-nos da nossa atual experiência, dando-nos a ver paisagens tecnológicas, que exprimem atmosferas sensíveis e sociais. Estas paisagens tanto remetem para um tempo de mobilização total para o mercado (Martins, 2010), como simultaneamente remetem para um tempo agitado, um tempo de sobreaquecimento contínuo, que mobiliza as emoções e configura formas melancólicas. Por sua vez, tais formas imaginárias resultam da combinação entre *techne* e *aesthesis*, ou seja, entre técnica e emoção, e também, entre *techne* e *arche*, o que quer dizer, entre o novo e o arcaico (Martins, 2003, 2005, 2007, 2009). Mas é através destas formas melancólicas que se reconfigura, em permanência, o sentido de comunidade, pelo desejo de ser-e-estar-com-outros⁷.

Uma ideia atual de Lusofonia, consistindo apenas numa ideia de comunidade, não é alheia a esta cinética moderna, uma cinética tecnológica⁸.

7 No quadro do projeto “Narrativas identitárias e memória social: a (re)construção da Lusofonia em contextos interculturais”, executado na Universidade do Minho, sob a coordenação de Rosa Cabecinhas (Ref. FCT: PTDC/CCI-COM/105100/2008), foram realizados estudos aprofundados sobre a Lusofonia, como “reinvenção de uma comunidade geocultural na sociedade em rede”. Ver, por exemplo: Macedo (2013), *Da diversidade do mundo ao mundo diverso da lusofonia*; Macedo, Martins, Cabecinhas, Macedo (2013), “Researching identity narratives in cyberspace: some methodological challenges”; Macedo, Martins, Cabecinhas (2011), “Blogando a Lusofonia: Experiências em Três Países de Língua Oficial Portuguesa”; Macedo, Martins, Macedo (2010), “Por Mares Nunca Dantes Navegados” – Contributos para uma Cartografia do Ciberespaço Lusófono”. Ver também: Martins, Cabecinhas e Macedo (2010), *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*. Vol. *Lusofonia e Sociedade em Rede*; e Martins, Cabecinhas, Macedo (2011), *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*. Vol. *Lusofonia e Cultura-mundo*.

8 A “modernidade” é aqui conceptualizada como um novo contexto de manifestação e constituição da diversidade, embora a modernidade, ela própria, também possa ser múltipla. Como salienta Joel Kahn (2001), cada sociedade produz uma versão específica de modernidade.

Não pode, pois, deixar de se inscrever no contexto do atual debate sobre a globalização, que é uma realidade de cariz eminentemente económico-financeiro, comandada pelas tecnologias da informação, como atrás foi assinalado. Esta ideia de globalização dá-nos uma identidade definida, ou seja, definitiva, uma identidade de indivíduos móveis, mobilizáveis, competitivos e performantes no mercado global (Martins, 2015, pp. 9-10). E exprime, além disso, uma conceção cosmopolita de cultura, a cultura-mundo (Martins, Cabecinhas, Macedo, 2011), uma cultura da unidade, servida por uma única língua, o inglês.

Mas se é verdade que o mundo se unificou, através da expansão do capitalismo, também se diversificou, por via de resistências e adaptações diversas (Sahlins, 1993, p. ix). Como assinala Manuel Ivone Cunha (2015, p. 277), “A integração global e a diferenciação local seriam até certo ponto concomitantes. A diferenciação desenvolver-se-ia como resposta à integração mundial”⁹.

É este o contexto em que me parece dever ser situado aquilo a que podemos chamar de “globalização multiculturalista” e que nos vai permitir enquadrar a Lusofonia. 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. Pode-o ser, todavia, pela globalização multiculturalista, que reúne os povos de áreas geoculturais alargadas, promove e respeita as diferenças, dignificando, do mesmo passo, as línguas nacionais. A globalização multiculturalista é a globalização do que é diverso, do que é diferente, do que é outro. É feita pela mistura, pela miscigenação de etnias, línguas, memórias e tradições¹⁰. E é este o sentido que nos parece dever interessar a Lusofonia.

Vítor de Sousa é sistemático, rigoroso e metuculoso na consideração de todas estas questões. Sobre a assombração da figura de “portugalidade”, que vampiriza a figura de “lusofonia”, chega a dizer que “não pode haver lusofonia com portugalidade”. Mas não é apenas sobre equívocos, antigos e modernos, lusotropicalistas, neocoloniais, ou outros, que se ocupa *Da Portugalidade à Lusofonia*. Esta obra ensaia sobre as possibilidades da Lusofonia, não apenas como figura, mas também como espaço geocultural, transnacional e transcontinental.

9 A este propósito, ver também Arjun Appadurai (2005), *Dimensões Culturais da Globalização*.

10 Sobre a tensão entre a globalização cosmopolita e a globalização multiculturalista, ver “Globalization and Lusophone world. Implications for Citizenship” (Martins, 2011 b).

Por essa razão, *Da Portugalidade à Lusofonia* não é, sem mais, uma tese de doutoramento, entre muitas, que agora é publicada em livro. Com esta tese ganhou Vítor de Sousa, em 2016, o Prémio Mário Quartim Graça, da Casa da América Latina, um prémio que a distinguiu como a melhor tese de doutoramento, submetida a concurso em Ciências Sociais, em Portugal e na América Latina.

Através dos seus leitores, espera-se, agora, que *Da Portugalidade à Lusofonia* possa prosseguir o combate, não apenas da afirmação da diferença plural, em que radica o espaço lusófono, mas também do reconhecimento da diversidade dos povos e culturas que o constituem.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, O. T. (2017). *A Obsessão da Portugalidade*. Lisboa: Quetzal.
- APPADURAI, A. (2005) [1996]. *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa: Teorema.
- BENTO DOMINGUES (1988). *A Religião dos Portugueses*. Porto/Lisboa: Figueirinhas.
- BHABHA, Homi (1998). *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- BHABHA, Homi (Ed.) (1990). *Nation and Narration*. London: Routledge.
- BRITO, R. e MARTINS, M. L. (2004). Moçambique e Timor-Leste: onde também se fala o português. III Congresso da Sopcom. UBI: Covilhã. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/1005>.
- CHACON, V. (2002). *O Futuro da Lusofonia*. Lisboa: Verbo.
- COUTO, M. (2009). Luso-Afonias. A lusofonia entre viagens e crimes. In *E se Obama Fosse Africano e Outras Interinvenções* (pp. 183-198). Lisboa: Editorial Caminho.
- COUTO, M. (1993). Celebrar uma Cultura Mulata. In *Xipalapala Artes e Letras*, ano II, n.º 88, Notícias, Maputo, 20/12.
- CRISTÓVÃO, F. (2008). *Da Lusitanidade à Lusofonia*. Coimbra: Almedina.
- CUNHA, M. I. (2015). As Duas Faces da Cultura: Usos e sentidos de uma noção. In Durand, J.-Y. e Martins, H., *Olhares e Ofícios de Antropólogos em Espanha e Portugal* (pp. 269-291). Braga: CRIA-UMinho. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/40115>.
- CUNHA LEÃO, F. (1998) [1960]. *O Enigma Português*. Lisboa: Guimarães Editores.
- DIAS, J. (1961). Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa. *Ensaios Etnológicos*, 52 (pp. 97-119). Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- FARACO, C. A. (2016). *História Sociopolítica da Língua Portuguesa*. São Paulo: Parábola.
- FIORIN, J. L. (2006). A Lusofonia como Espaço Linguístico. In: Bastos, N. M. (Org.) *Língua Portuguesa: Reflexões Lusófonas* (pp. 25-48). São Paulo: EDUC.

- FREYRE, G. (1940). *O Mundo que o Português Criou*. Lisboa: Edição Livros do Brasil. 2.^a edição.
- GIL, J. (2004). *Portugal Hoje – O Medo de Existir*. Lisboa: Relógio d'Água.
- KAHN, J. S. (200). Anthropology and Modernity. *Current Anthropology*, 42 (5), pp. 651-664.
- LOURENÇO, E. (1999). *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, E. (1983). Crise de Identidade ou Ressaca 'Imperial'?, *Prelo* (pp. 15-22). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- LIU, J. H. e HILTON, D. (2005). How the Past Weighs on the Present: Towards a social psychology of histories. In *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 537-556.
- MACEDO, L. (2013). *Da Diversidade do Mundo ao Mundo Diverso da Lusofonia: A reinvenção de uma comunidade geocultural na sociedade em rede*. Dissertação de doutoramento apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.
- MACEDO, L.; MARTINS, M. L.; CABECINHAS, R.; MACEDO, I. (2013). Researching Identity Narratives in Cyberspace: Some methodological challenges. In: Cabecinhas, R. e Abadia, L. (Org.). *Narratives and Social Memory*. Braga: CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, pp. 119-133. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/29813>.
- MACEDO, L.; MARTINS, M. L.; CABECINHAS, R. (2011). Blogando a Lusofonia: Experiências em três países de língua oficial portuguesa”. In Martins, M. L.; Cabecinhas, R.; Macedo, L. (Eds.), *Lusofonia e Cultura-Mundo, Anuário Internacional de Comunicação Lusófona* (pp. 121-142). UMinho/Grácio: Lusocom, Sopcom, CECS. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/36686>.
- MACEDO, L.; MARTINS, M. L.; MACEDO, I. (2010). 'Por Mares Nunca Dantes Navegados' – Contributos para uma cartografia do ciberespaço lusófono. In Martins, M. L.; Cabecinhas, R.; Macedo, L. (Eds.). *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona* (pp. 11-39). UMinho/Grácio: Lusocom, Sopcom, CECS. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/36699>.
- MARGARIDO, A. (2000). *A Lusofonia e os Lusófonos – Novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- MARTINS, M. L. (2016). *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*. Porto: Afrontamento. 2.^a edição.
- MARTINS, M. L. (2015). *Lusofonia e Multiculturalismo. Promessa e travessia*. Famalicão: Húmus. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/29957>.
- MARTINS, M. L. (2014 a). Língua Portuguesa, Globalização e Lusofonia. In Bastos, N. M. (Org.). *Língua Portuguesa e Lusofonia* (pp. 15-33). São Paulo: EDUC – IP/PUC. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/29178>.

- MARTINS, M. L. (2014 b). Os Mitos de Origem no Salazarismo – O passado como se fora presente. In *Europa das Nacionalidades. Imaginários, identidades e metamorfoses políticas* (pp. 185-191). Coimbra: Grácio Editor / Programa Doutoral em Estudos Culturais. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/40121>.
- MARTINS, M. L. (2011 a). *Crise no Castelo da Cultura. Das estrelas para os ecrãs*. Coimbra: Grácio Editor. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/29167>.
- MARTINS, M. L. (2011 b). Globalization and Lusophone World. Implications for citizenship. In Pinto, M. e Sousa, H. (Eds.) *Communication and Citizenship. Rethinking crisis and change* (pp. 75-84) (IAMCR Conference, 2010). Coimbra: Grácio/CECS. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/25344>.
- MARTINS, M. L. (2010). A mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins. In Álvares, C. e Damásio, M. (Orgs.), *Teorias e Práticas dos Media. Situando o local no global* (pp. 267-278). Lisboa: Edições Lusófonas. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/24250>.
- MARTINS, M. L. (2009). Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple. *Les Cahiers Européens de l'Imaginaire*, 1, pp. 158-162. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/24132>.
- MARTINS, M. L. (2007). Nota introdutória. A época e as suas ideias. *Comunicação e Sociedade*, 12, pp. 5-7. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/24115>.
- MARTINS, M. L. (2006). Lusofonia e Luso-tropicalismo. Equívocos e possibilidades de dois conceitos híper-identitários. In Bastos, N. M. (Org.). *Linguística Portuguesa. Reflexões lusófonas* (pp. 49-62). São Paulo: EDUC – IP/PUC. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/1075>.
- MARTINS, M. L. (2005). Espaço Público e Vida Privada. *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, pp. 157-172. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/23799>.
- MARTINS, M. L. (2003). O Quotidiano e os Média. *Todas as Letras*, 5, pp. 97-105. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/1064>.
- MARTINS, M. L. (2000). Viana Cumpre-se em Festa. Martins, M.; Gonçalves, A.; Pires, H., *A Romaria da Senhora d'Agonia – Vida e memória da cidade de Viana* (pp. 139-141). Viana do Castelo: Associação Desportiva e Cultural dos Trabalhadores dos Estaleiros de Viana do Castelo. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/25607>.
- MARTINS, M. L. (1986 a). Uma Solidão Necessária à Ordem Salazarista: A família como terapêutica nacional. *Cadernos de Ciências Sociais*, n. 4, pp. 77-83. Porto: Afrontamento. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/23773>.
- MARTINS, M. L. (1986 b). A Dona de Casa e a Caravela Transatlântica: Estudo sócio-antropológico do imaginário salazarista. *Cadernos do Noroeste*, 5, pp. 191-204. ICS: UMinho. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/25357>.

- MARTINS, M. L.; OLIVEIRA, M.; BANDEIRA, M. (2011). O 'Mundo Português' da Exposição de 1940 em Postais Ilustrados. O global numa visão lusocêntrica. *Revista de Comunicação e Linguagens* 42 (pp. 265-277). Lisboa: Relógio d'Água/CECL. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24149>.
- MARTINS, M. L.; CABECINHAS, R.; MACEDO, L. (Eds.) (2010). *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*. Vol. *Lusofonia e Sociedade em Rede*. Coimbra: Grácio Editor/ Lusocom, Sopcom, CECS.
- MARTINS, M. L.; CABECINHAS, R.; MACEDO, L. (Eds.) (2011). *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*. Vol. *Lusofonia e Cultura-mundo*. Coimbra: Grácio Editor/ Lusocom, Sopcom, CECS.
- MARTINS, M. L.; SOUSA, H.; CABECINHAS, R. (Eds.) (2007). Lusocom: Estudo das políticas de comunicação e discursos no espaço lusófono. In: Ledo, M. (Org.). *Comunicación Local no Espazo Lusófono* (pp. 301-310). Santiago de Compostela: Agacom. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/24127>.
- MARTINS, M. L.; SOUSA, H.; CABECINHAS, R. (Eds.) (2006). *Comunicação e Lusofonia. Para uma abordagem crítica da cultura e dos média*. Porto: Campo das Letras. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/30019>.
- MATTOSO, J. (1985). *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*, Vol. I. Lisboa: Editorial Estampa.
- MATTOSO, J. (1986). *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*, Vol. II. Lisboa: Editorial Estampa.
- MONTEIRO, B. e DOMINGOS, N. (Orgs.) (2015). *Este País Não Existe. Textos contra ideias feitas*. Deriva. *Le Monde diplomatique* (edição portuguesa).
- NGOMANE, N. (2012). Quem quer ser apagado?. In *Sol* – edição moçambicana, 6 de janeiro.
- NUSSBAUM, M. e COHEN, J. (Eds.) (1996). *For Love of Country: Debating the limits of patriotism*. Boston: Beacon Press.
- QUADROS, A. (1967). *O Espírito da Cultura Portuguesa. Ensaios literários e histórico-filosóficos*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural.
- REAL, M. (2017). *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*. Lisboa: Planeta.
- RIBEIRO, A. P. (2013). Para acabar de vez com a lusofonia. In *Público* (Caderno *Ípsilon*), 18 de janeiro.
- SAHLINS, M. (1993). Goodbye to «Tristes Tropiques»: Ethnography in the context of modern history. *Journal of Modern History*, 65, March: 1-25.
- SANTOS, B. S. (1994). *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.
- SENNETT, R. (1994). The Identity Myth. *The New York Times*, 30 de janeiro.

- SPIVAK, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press.
- SILVA, A. S. e JORGE, V. O. (Orgs.) (1993). *Existe uma Cultura Portuguesa?* Porto: Afrontamento.
- TEIXEIRA, J. (2014). O Olhar Português em África: A perenidade da crença na 'excepcionalidade portuguesa' e seus efeitos. IX Congresso Ibérico de Estudos Africanos. Coimbra, setembro. http://www.researchgate.net/profile/Jose_Teixeira12/publications (acedido a 01 de agosto de 2017).
- TEIXEIRA de Pascoaes (1978) [1915]. *A Arte de Ser Português*. Lisboa: Delraux.
- VENÂNCIO, J. C. (2015). A Lusofonia enquanto Experiência Estética. Considerações em torno da existência de um cânone lusófono. In Martins, M. L. (Org.), *Lusofonia e Interculturalidade. Promessa e travessia* (pp. 433-449). Famalicão: Húmus.

Nota prévia

O texto que se segue é uma versão revista da tese de doutoramento em Ciências da Comunicação (Comunicação Intercultural) apresentada na Universidade do Minho, em julho de 2015, e que foi orientada pelo Professor Doutor Moisés de Lemos Martins

A meus pais, Irene e Alfredo.

À Goreti.

O rei D. Luís quando, [ia] já bem adiantado o século XIX, perguntava do seu iate a uns pescadores com quem se cruzou, se eram portugueses. A resposta foi bem clara: “Nós outros? Não, meu Senhor! Nós somos da Póvoa de Varzim!”.

José Mattoso, “A Identidade Nacional”

INTRODUÇÃO

1.

Confesso que foi apenas em 2010 que, pela primeira vez, ouvi falar em ‘portugalidade’. Tratava-se de uma palavra que, de imediato, me provocou uma grande interrogação. Eu, que em quase toda a minha vida profissional havia sido jornalista e realizado, por conseguinte, várias entrevistas e reportagens, utilizando diariamente o português como instrumento integrante do meu processo produtivo, sentia-me desconcertado perante uma palavra, aparentemente simples, mas para a qual eu não conseguia fazer corresponder qualquer significado, uma vez que nunca me tinha deparado com ela. Foi uma situação que, para além de intrigante, me causou algum embaraço devido à minha impossibilidade explicativa.

Tudo aconteceu enquanto conduzia numa autoestrada portuguesa, ouvindo um debate radiofónico sobre um assunto do qual já não me lembro, mas em que retive aquela palavra que parecia ter feito ruído no discurso dos intervenientes. Até ao meu destino, a ‘portugalidade’ já não me saiu mais da cabeça, pelo que, logo que pude, fui pesquisar na Internet na tentativa de ver esclarecida a minha curiosidade. Tratar-se-ia de um neologismo?

A tentativa de esclarecimento revelou-se problemática: havia ‘portugalidades’ para todos os gostos e feitios: desde marcas de eletrodomésticos a ela associados, a textos em blogues relacionados com alegadas marcas identitárias ligadas a Portugal, passando pela afirmação/diferenciação de Portugal quando colocado perante outro país, mormente em relação a territórios de língua oficial portuguesa, que tinham sido colónias portuguesas, ou pela definição dos dicionários *online*, onde a palavra era traduzida polissemicamente como: “Qualidade própria do que é português”, “Caráter específico da cultura ou da

história de Portugal” ou “Sentimento de amor ou de grande afeição por Portugal”. Estas propostas não me satisfizeram, uma vez que estavam ancoradas em conceitos que remetiam para uma possibilidade interpretativa bastante alargada e com um recorte subjetivo. No local onde me encontrava consegui também consultar o dicionário de língua portuguesa publicado pela Porto Editora, utilizado tradicionalmente pelos estudantes do Ensino Secundário, mas o espectro das minhas dúvidas não diminuiu, já que o sentido difuso de ‘portugalidade’ parecia, definitivamente, querer ganhar forma. O referido dicionário ia mesmo mais além do que as propostas consultadas, associando a palavra a “um sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa”. Ou seja, acrescentava-se mais uma possibilidade interpretativa que tornava o significado da palavra ainda mais problemático.

Na altura escrevi pouco mais de uma página sobre a ‘portugalidade’, sublinhando o leque de interrogações e inquietações que o assunto me suscitara. Desde logo, um olhar bem delimitado entre a noção de eu/nós (Portugal/portugueses) e a de outro/outros, especialmente o que não fosse ‘português’, mas com ligações a Portugal, numa perspetiva claramente colocada num patamar superior ao binómio eu/nós, em relação ao binómio outro/outros, sublinhando alegadas características próprias definidoras do que seria o ‘português’. Mesmo se, do outro lado, estivesse um país que tivesse sido ex-colónia portuguesa e vivesse hoje em plena autodeterminação, livre, portanto, do jugo colonizador, mas de onde emergiam as marcas ‘portuguesas’, como uma espécie de ‘denominação de origem’, não obstante a descolonização haver ocorrido já em 1975.

À ideia de ‘portugalidade’ parecia-me, pois, haver uma associação com os Descobrimientos portugueses, nomeadamente em relação às suas consequências – como a existência de uma língua comum e a imposição das formas de viver europeias –, no seguimento de um domínio dos descobridores lusos sobre os povos indígenas dos territórios conquistados. Estas seriam as marcas da ‘portugalidade’ que, mediante as pistas interpretativas da dicionarização ‘*mainstream*’, poderiam ter correspondência com o conceito utilizado na atualidade e que viria a despertar a minha curiosidade sobre o sentido a atribuir ao vocábulo (Sousa, 2014a).

Não satisfeito com esta primeira constatação, e na sequência de uma investigação mais abrangente – que decorreu das muitas interrogações sobre o facto de a utilização da palavra ‘portugalidade’ não ser assídua –, cheguei

à conclusão de que a sua cunhagem era apontada como tendo ocorrido nas décadas de 50 e 60 do século XX, como constatei através do portal “Ciberdúvidas da Língua Portuguesa”, o que faz com que seja um produto do Estado Novo, período em que foram enaltecidos, através da propaganda, os feitos dos portugueses, com destaque para os Descobrimentos.

De resto, das pesquisas que efetuei sobre a ‘portugalidade’, constatei não existirem muitas publicações específicas sobre o assunto. Sobre Portugal e os portugueses, existe uma vasta obra publicada, nomeadamente por parte de escritores, historiadores, sociólogos, ensaístas, filósofos e outros pensadores. Mas será que isso tem que ver com ‘portugalidade’? A palavra, desde logo, parece afastar quem investiga a problemática das identidades, para isso contribuindo, por exemplo, a opacidade do termo, o seu próprio significado, ou a ideologização para que remete ou pode remeter. Só muito ao de leve existem referências à noção de ‘portugalidade’, muitas vezes substituída pelo termo ‘lusitanidade’, que, a meu ver, poderá ser interpretado da mesma forma que ‘portugalidade’. Não obstante no discurso político se encontrarem com mais frequência alusões à ‘portugalidade’ – mesmo que isso aconteça de forma tênue –, nomeadamente de modo mais evidente desde o ano 2000, creio que elas não têm uma importância de forma a ‘naturalizá-la’ no discurso, muito embora esse possa ser o objetivo de quem a utiliza. Como se compreenderá através da presente investigação, a ‘portugalidade’ não se pode circunscrever apenas à denominada ‘direita parlamentar’ (o que seria expectável, a julgar pela sua associação ao Estado Novo). De resto, produção bibliográfica sobre a ‘portugalidade’ aconteceu com mais frequência exatamente durante o período em que vigorou o Estado Novo, evidenciando uma lógica apologética relativa à propaganda do regime por parte de quem perorou ou escreveu sobre o assunto. Há, inclusivamente, quem tenha escrito, como se verá, um ‘Ideário da portugalidade’, onde estão fixados os princípios gerais sobre o assunto, associando-o à maneira de ser dos portugueses e ao legado que deixaram aos povos das suas então colónias, e que era necessário ‘alimentar’ através da fixação de princípios relativos à ‘portugalidade’ e ao luso-tropicalismo.

Entre a ‘portugalidade’ mítica e a que se encontra no domínio da política, ainda subsistem perspectivas de vários investigadores que a fazem assentar num alegado ‘destino histórico’ de Portugal, abrindo a porta ao que se pode interpretar, nos dias de hoje, como uma dinâmica tendente a um ‘regresso de caravelas’.

Também há quem defenda que a ‘portugalidade’ surgiu por oposição à hispanidade e ao perigo, ou apenas receio, de a hegemonia espanhola se poder alastrar a Portugal – o que aconteceu durante o período que ficou conhecido pelo ‘reinado dos Filipes’ que chegou ao fim com a defenestração de Miguel de Vasconcelos e a reabilitação da independência nacional. Atribui-se mesmo a António Sardinha¹, grande referência do Integralismo Lusitano, a paternidade da ‘portugalidade’, ainda que se omita que o próprio, muito embora tenha defendido Portugal e a sua independência, era também defensor, como se verá, do pan-hispanismo, o que coloca, desde logo, em causa a ideia de que teria sido um dos ‘mestres da ‘portugalidade’”, a par de Salazar. Seria, no entanto, um outro integralista, Alfredo Pimenta, quem pela primeira vez escreveu e discorreu sobre o conceito de ‘portugalidade’, num opúsculo datado de 1947. Foi durante o Estado Novo que os referidos nacionalistas enfatizaram e reinventaram alguns mitos de origem e o perfil alegadamente próprio do que era o português, onde a ‘portugalidade’ era primordial referência.

Não é por isso de estranhar que, após a Revolução do 25 de Abril, tenha havido um hiato na utilização da palavra ‘portugalidade’, como que a acompanhar o corte ideológico entre a palavra e o novo regime resultante da queda do Estado Novo. Há, no entanto, algumas publicações saídas nos anos 70 e 80 do século XX tentando reabilitá-la, através da evocação dos feitos dos portugueses, por via dos Descobrimentos e das marcas deixadas em territórios africanos, asiáticos e americanos.

Muito embora a utilização da palavra ‘portugalidade’ junto da classe política seja muito ténue, aos poucos foi sendo reintroduzida no seu discurso e, embora de forma pouco significativa, a sua importância é sublinhada devido às personalidades que estiveram associadas a essa situação. Quando, por exemplo, o ex-presidente da República, Cavaco Silva, a primeira figura do Estado, utilizava a palavra ‘portugalidade’ nos seus discursos, em ocasiões diversas, isso constituía um facto relevante que, devido ao seu peso institucional, podia ter implicações relativamente à amplitude da introdução do termo e do seu conceito.

Não porque, a meu ver, a ‘portugalidade’ não devesse ser integrada na dicionarização portuguesa, mas pelo facto de subsistir a problemática relativa

1 Político e poeta português (1887-1925) que se destacou como ensaísta e polemista, produzindo uma obra que se afirmou como a principal referência doutrinária do “Integralismo Lusitano”.

ao sinónimo a atribuir à palavra, já que aqueles que existem, e que podem ser lidos através dos dicionários de utilização mais comum, como se viu, dão um lastro interpretativo que não permite fixar o termo de forma objetiva. Para além disso, a visão do mundo já não obedece a uma lógica de unidade, como acontecia no tempo dos Descobrimentos, uma vez que a fragmentação decorrente de vários fenómenos, como foi o caso da globalização, estilhaçou aquela que era tida como ‘verdade única’, multiplicando as interpretações do mundo e, por consequência, as várias verdades que se refletem, nomeadamente, na problemática das identidades nacionais, porque rejeitam desde logo os essencialismos, como no caso da ‘portugalidade’ se pode inferir.

Esta proposta vai no sentido de se saber até que ponto a marca da ‘portugalidade’, profusamente difundida em pleno Estado Novo, sublinhando alegadas características adstritas ao povo português, numa relação apologética a esse regime, ‘afetou’, por via da propaganda e da ideia de ‘império ultramarino’, as dinâmicas relacionais com os povos das ex-colónias portuguesas, plasmadas na ideia de lusofonia, um conceito pós-colonial, mas com um lastro que se reporta à época dos Descobrimentos portugueses. Lusofonia – conceito hiperidentitário que, na sua etimologia, remete para Portugal e que, talvez por isso, faça com que o termo não seja, ainda hoje, consensual. Isto apesar de, como se verá, já sobre ele se terem escrito inúmeras opiniões com vários e heterogéneos recortes e perspetivas – o que não deixa de ser irónico, já que, apesar de se tratar de uma palavra pós-colonial, remete para uma centralidade do país colonizador. A lusofonia terá seguido a dinâmica da francofonia, que surge no final da década de 40 do século XX na sequência da descolonização francesa, embora no caso português tenha surgido mais tarde, apenas depois de 1975 e da consumação das independências coloniais correspondentes.

É nesse quadro que surgiu o título da presente investigação: “Da ‘portugalidade’ à lusofonia”, em que se pretende congrega pistas para responder à pergunta: “De que se fala, quando se fala de lusofonia?”. Será que se está perante a extensão de uma alegada ‘portugalidade’? Ou trata-se, afinal, de um espaço cultural, inscrito num património imaterial, ligado por uma língua comum? Em contexto pós-colonial, que debate sobre o ‘outro’ é possível fazer-se? Se existe um ‘outro’ pós-colonial, de quem se trata? Quem é o outro pós-colonial? Que mudanças na dinâmica relacional eu-outro/outro-eu foram operadas após a descolonização? Nesta investigação pretende-se questionar até que ponto o conceito clássico de identidade nacional faz sentido em plena globalização

multicultural/intercultural, especialmente quando esta se relaciona com as “comunidades imaginadas” (Anderson, 1993 [1983]), nomeadamente as do antigo Império, que representava a “nação longe” (Richards, 1993).

Partindo da expressão “outrar-se”, associado à heteronímia de Fernando Pessoa, que levou ao limite uma lógica de despersonalização enquanto fenómeno de fazer-se outro, adotando várias personalidades, dando-lhes vida e independência próprias e implicando a emergência de um novo ser, diferenciado do anterior, portador de uma nova forma de estar no mundo (mas que também pode ser definida pela atitude de transformação decorrente do contacto com o novo e o diferente, seja através de novas culturas, linguagens ou através do pensamento)², pretende-se, não observar o discurso de e sobre o ‘outro’ para uma procura de ‘nós’ próprios, mas identificar eventuais modalidades de interpenetração identitária entre ‘nós’ e o ‘outro’, não relevando, por conseguinte, qualquer eventual característica identitária. Uma dinâmica em que ‘outrar-se’ se refere à compreensão da existência de outras/novas maneiras de relacionamento com o ‘outro’, em que estão subjacentes a criação de uma nova ética e uma perspetiva cultural diferente. É, afinal, uma via de contágio dupla, em que o ‘eu’ e o ‘outro’ interagem na base de uma relação que assenta no respeito e na confiança e em que um e outro se ‘perdem’ em resultado desse encontro, numa diluição que faz emergir uma outra relação que já não apenas a do ‘eu’ e do ‘outro’ de forma separada.

Trata-se de um objetivo que, à partida, poderá ser de difícil concretização, uma vez que emana de uma dinâmica com recortes utópicos. Basta, para tanto,

2 Em Fernando Pessoa, existe a transformação do eu como um outro que pode ser enunciado como “eu poder ser tu sem deixar de ser eu” porque o ‘eu’ enunciado é múltiplo: “O eu pretensamente centro da personalidade é uma ilusão ficcional”, sendo que a personalidade é adquirida por hábito ou defeito existencial, uma vez que “o eu é feito de eus” (Gomes, 2005, pp. 95-96). A heteronímia pessoana criou para a língua portuguesa o verbo “outrar-se”, e o substantivo “outragem” confundiu o papel das pessoas verbais que têm como objetivo localizar o facto no tempo e espaço sem, no entanto: “o eu heteronímico [ser] também um não-eu (Ele) ancorado na terceira pessoa verbal; o eu de Fernando Pessoa fala sempre de um Ele, isto é, fala da perspetiva da alteridade, fala como o outro, observa observando-se a partir do espelho sógnico” (p. 96). Pessoa foi único na sua heteronímia, muito embora as referências a um ‘outro’ sejam recorrentes ao longo dos tempos no quadro da literatura, de que são exemplos Teixeira de Pascoas (“Eu sou todas as criaturas e todas as cousas. Eu, na verdade, não sou eu”); Mário de Sá Carneiro (“Eu não sou eu nem o outro/ Sou qualquer coisa de intermédio:/ Pilar da ponte do tédio/ Que vai de mim para o outro”); Rimbaud (“Je est un autre”); Walt Wittman (“Do I contradict myself?/ Very well then I contradict myself;/ (I am large, I contain multitudes”); ou Jean-Paul Sartre (“L’enfer, c’est les autres”).

ter presentes as posições sobre diversas matérias do país colonizador em relação aos países que foram seus colonizados (e vice-versa), que muitas vezes se assumem como clivagens evidentes entre ambos, já que a descolonização física não implica, necessariamente, a descolonização das mentalidades. É por essa razão que os equívocos existentes vão complicando o percurso da lusofonia, que muitas das vezes parece estar armadilhado, não obstante as partes integrarem um coletivo como é o lusófono, numa lógica de paridade que o estatuto de países independentes lhes confere.

Embora esta lógica possa parecer contraditória, isso só acontecerá, porém, para quem assuma a lusofonia como uma extensão portuguesa, adotando o princípio de que a ‘portugalidade’ fez, *avant la lettre*, parte integrante de uma política estratégica do Estado Novo, exportada nomeadamente para as então colónias ultramarinas, numa descodificação que, na atualidade, se faz da relação entre o ‘outro’ e ‘nós’, que teve a génese no *framework* anterior e que, conseqüentemente, juntou muitos anticorpos impeditivos de ambiente relacional, onde as trocas com o ‘outro’ poderão ser afetadas.

Segundo Jacques Lacan, a relação do sujeito com o ‘outro’ inventa-se através de um processo de bem-estar (Lacan, 1973), enquanto para Albert Jacquard essa relação está para além da felicidade e existe para que ela nos torne conscientes, tanto mais que “é justamente porque o outro não é idêntico a mim que pode participar na minha existência” (Jacquard, 1997, p. 14), mesmo que dessa coexistência, como é normal, resulte tensão. Dessa forma, Alain Mons refere que o processo metafórico supõe uma cena do ‘outro’, sugerindo que a “alteridade funciona aí na sua radicalidade enigmática, [que provoca] esse efeito de estranheza assim que a metáfora está em jogo” (Mons, 1998, p. 266). Nesse sentido, observa que “o pôr o mundo em metáfora, ou a possibilidade de uma distância em relação à origem, parece uma necessidade vital para o vínculo comunitário”, o que significa que a identidade se pode definir, nesse contexto, “como uma realidade movediça” (p. 266).

É por isso que a minha convicção, o meu propósito de investigação, releva da perspectiva de que não pode haver lusofonia em conjugação (ou em simultaneidade) com ‘portugalidade’. Trata-se de uma ideia de partida que decorre do percurso por mim efetuado antes mesmo do desenvolvimento da presente investigação, que haveria de me conduzir a uma visão mais ampla da problemática em apreço. De facto, ambos os termos são hiperidentitários, remetendo para uma mesma origem, uma vez que a ‘portugalidade’ pressupõe

um sublinhado de alegadas características portuguesas, conceção referida exclusivamente a Portugal, enquanto a lusofonia, se bem que na sua etimologia remeta para ‘lusó’, abrange outros países que falam o português, abarcando por isso um lastro que vai para além do seu significado imediato – já que convoca um espaço cultural constituído por vários países que, não obstante ter sido ex-colónias portuguesas, são independentes e autónomos e integram hoje a comunidade internacional. A expectativa é que a perspectiva que desenvolvei possa ser validada no final desta investigação.

De resto, é minha convicção que esta investigação pode contribuir para promover a reflexão que ainda está por fazer sobre a ‘portugalidade’, as suas origens, respetivas marcas e interpretações, nomeadamente na própria lusofonia.

2. Questões metodológicas

A proposta metodológica que se apresenta assenta na hermenêutica, fundamentalmente na interpretação de textos. O objetivo será proceder à desconstrução dos eventuais níveis de significação que se venham a encontrar, não numa lógica destruidora, mas com o fito na desmontagem e decomposição dos elementos da escrita, através da ‘différance’, como assinalou Jacques Derrida (1982 [1971]). Para tanto, pretendo fazê-lo em relação ao texto em si mesmo, mas também através do estabelecimento de comparações entre textos, promovendo a leitura de hipotéticos pontos comuns e alegadas divergências de perspectiva, contextualizando-os. Moisés de Lemos Martins (2011a) observa que essa tarefa de ler e interpretar textos e imagens – não circunscrevendo o seu âmbito a um objetivo apenas com preocupações académicas, mas também cívicas – faz do investigador um hermeneuta.

Apesar de se tratar de um caminho que foge à regra geral da maior parte dos cientistas sociais que, como assinala o mesmo autor, são mais adeptos das “ferramentas-fetice” da profissão, é, no entanto, estribado numa lógica que permite quebrar com o *statu quo*, não obstante possa levantar dúvidas de carácter teórico-metodológico, uma vez que aproxima o trabalho do do filósofo e do crítico literário (Martins, 2011a). Tanto mais que “todo o verdadeiro processo hermenêutico [...] vive da tentação que explicar e compreender estabelecem entre si”, podendo, por opção metodológica, acentuar-se “mais o processo explicativo, do que o compreensivo” ou o seu inverso, muito embora

nunca se possa “dispensar um pólo de movimento hermenêutico em favor do outro” (p. 68). Ou, como refere Paul Ricœur (2013 [1987]), a hermenêutica constitui uma teoria da interpretação dos discursos, assumindo-se como dialética entre ‘explicação’ e ‘compreensão’. O que significa que ‘explicar’ é a tentativa de descrever a referência (um facto ou um objeto externo), em que as hipóteses, leis e teorias são submetidas à verificação prática da realidade; enquanto ‘compreender’ se afirma como o significado das mensagens (a síntese do conteúdo proposicional do discurso). O filósofo já tinha fixado o conceito de hermenêutica no artigo intitulado “Existência e hermenêutica” (1965), integrado no livro *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica* (1969), onde refere que “toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mediante a compreensão do outro” (Ricœur, 1978 [1969], p. 18).

Paul Ricœur compara ainda o texto a uma partitura musical, com o leitor a assumir-se como um maestro que segue as instruções inscritas nessa partitura. Nesse sentido, refere que compreender não é o mesmo que “repetir o evento do discurso num evento semelhante”, mas implica “gerar um novo acontecimento, que começa já com o texto em que o evento inicial se objectivou” (Ricœur, 2013 [1987], p. 106). O texto possui, assim, um sentido autónomo fixado pela escrita, o que pode impedir a compreensão da intenção do autor, pelo que o “mal-entendido” daí decorrente é “possível e até inevitável”, sendo que o problema da interpretação correta “já não pode resolver-se por um simples retorno à alegada situação do autor” (p. 107). As interpretações não são, assim, todas idênticas, pelo que o texto “enquanto todo e enquanto totalidade singular” (p. 109) pode comparar-se a algo que pode ser visto de diferentes ângulos, mas nunca de todos os ângulos ao mesmo tempo – o que significa que “a reconstrução do todo tem um aspeto perspectivístico semelhante ao de um objeto percebido” (p. 109). Nesse sentido, será sempre possível estabelecer uma relação de uma mesma frase de modos diferentes a uma ou a outra qualquer frase, mesmo que esta possa albergar a ideia-âncora do texto: “no acto de ler está implícito um tipo específico de unilateralidade. Esta unilateralidade fundamenta o carácter conjectural da interpretação” (p. 109). Dessa forma, há interpretações que Ricœur considera mais válidas do que outras, pelo que “é sempre possível argumentar a favor ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo, mesmo se tal acordo fica além do nosso alcance imediato” (p. 112).

Com esta investigação pretende-se contribuir com uma interpretação decorrente das análises que me proponho desenvolver, numa perspetiva necessariamente qualitativa, assente, obviamente, numa lógica subjetiva, que decorre da circunstância de quem investiga e da sua própria idiossincrasia. De resto, o confronto entre a objetividade e a subjetividade inscrito no quadro científico esteve associado de forma direta à investigação quantitativa por oposição à qualitativa. Em causa estava o grau de confiabilidade, representatividade e relevância de cada tipo de metodologia, prevalecendo a lógica mais 'positivista' da primeira em relação à segunda, tendo vigorado até à década de 1960, altura em que se diluiu o equívoco. Neste quadro, a perspetiva qualitativa assumiu-se como uma das escolhas possíveis, a par da perspetiva quantitativa, ou mesmo ambas em simultâneo, mas nunca numa lógica de contraposição de uma em relação a outra (Flick, 2004).

Esta dicotomia é comentada por Boaventura de Sousa Santos, ao assinalar que as tradicionalmente consideradas barreiras ao desenvolvimento das Ciências Sociais já são vivenciadas nas denominadas Ciências Naturais, o que provocou uma ampla revisão da epistemologia da ciência moderna. Nesse sentido, a predominância do fluxo de metáforas das Ciências Naturais para as Ciências Sociais já faz o caminho inverso, uma vez que são as primeiras que recorrem às segundas, que por sua vez se assumem como um tanque de analogias (Santos, 1988 [1987]).

Esta aproximação poderá estar, no entanto, a desvirtuar o que esteve na base do nascimento das Ciências Sociais e Humanas, como assinala Moisés de Lemos Martins, sustentando que, hoje, ao nível científico, não se promove a reflexividade, uma vez que se aposta na construção e não na desconstrução (Pinto-Coelho & Carvalho, 2013). E, tendo presente que a sociedade está em constante movimento, a ciência, através dos métodos e das técnicas, está a converter a contingência da vida em eternidade, numa lógica que, aparentemente, serve ao funcionamento da sociedade atual, em que o interesse social se mede pela quantidade de tecnologia e de 'ciência' aplicadas (Pinto-Coelho & Carvalho, 2013). E, sendo o discurso ação, é o investigador quem deve ser o protagonista da ação, uma vez que o discurso é performativo, sendo que os métodos e as técnicas devem estar disponíveis para serem utilizados sempre que se justifiquem. Segundo Michel Foucault, uma teoria só é útil se possibilitar condições para que os objetivos sejam atingidos, como acontece com uma caixa de ferramentas, sendo necessário que a teoria funcione para lá de si

própria. Se não for utilizada, isso significa que ainda não tem o seu peso específico, ou ainda não é o seu tempo, pelo que se utilizam outras eventuais teorias ou se refazem as existentes (Foucault, 2010 [1975]). Deste modo, recorreu-se à referida caixa de ferramentas, por exemplo, para proceder a alguma análise de conteúdo, nomeadamente quando se analisaram as bases de dados do Parlamento português relativamente à utilização da palavra ‘portugalidade’ no discurso dos deputados e que se explicará na altura própria (ver Capítulo III). Em relação às fontes consultadas, foram utilizadas publicações, necessariamente datadas, uma vez que a ‘portugalidade’ também ela está datada, sendo que a propaganda do regime do Estado Novo incentivou a edição de várias obras relativas a esta temática. Paralelamente, foram utilizadas várias publicações atuais, nomeadamente dos próprios média, provando que o assunto pode considerar-se como estando na ordem do dia, não sendo, pois, de estranhar que estejam incluídos nesta investigação vários artigos de opinião e notícias saídos, por exemplo, nos jornais.

Este procedimento pode colidir, no entanto, com as linhas de força da comunidade científica, nomeadamente no campo das ciências aplicadas. É que o pensamento de Foucault não obedece a critérios lineares, compostos, como se sabe, pelas tradicionais ‘etapas’, que alegadamente transmitem ‘conforto’ para a grande maioria dos protagonistas que estão presentes nos diversos locais de produção de conhecimento. É neste quadro que Moisés de Lemos Martins sustenta poder diagnosticar-se um dos problemas atuais das Ciências Sociais e Humanas, que consiste na dificuldade em situá-las do ponto de vista da compreensão, uma vez que a lógica dominante privilegia as ações que visam o estabelecimento de médias, de perfis e de *ratings* (Pinto-Coelho & Carvalho, 2013), numa forma que parece ser deliberada de subjugação aos métodos quantitativos.

Lisa Bortolotti sustenta existirem duas maneiras de identificar a função de uma atividade, neste caso a atividade científica: ou subjetivamente, “olhando para as intenções primárias das pessoas envolvidas na actividade”, ou objetivamente, “olhando para aquilo que efectivamente os resultados da actividade acrescentam” (Bortolotti, 2013 [2008], pp. 54-55) e que nem sempre podem ser coincidentes. A diferença de perspectiva entre as duas lógicas de fazer ciência também é sublinhada por Robert E. Stake: “Os investigadores quantitativos privilegiam a explicação e o controlo; os investigadores qualitativos privilegiam a compreensão das complexas inter-relações entre tudo o que existe” (Stake,

2009, p. 53). Assim, do ponto de vista do paradigma qualitativo, o investigador é considerado como parte do objeto de estudo, avançando para o conhecimento da realidade social através da compreensão de acontecimentos.

Moisés de Lemos Martins assinala que as práticas humanas “estão em relação direta com a temporalidade e têm um tempo local, que é o tempo da experiência”, embora também tenham um tempo contextual: “o tempo de um dado campo social, com relações de força que correspondem a posições sociais assimétricas dos atores sociais, a posições de mais ou menos poder num dado campo social”. O que quer dizer que “entre o tempo da experiência e o tempo contextual anda o tempo da prática” (Martins, 2011a, pp. 63-64).

Dos vários modelos de ação social (entendida esta de forma aberta enquanto esforço organizado no sentido de alterar o *establishment*) existe um, que parte do princípio de que o indivíduo é autónomo, livre e racional, e um outro, que é mais caro a Moisés de Lemos Martins, “que articula as nossas ações com um quadro de constrangimentos histórico-sociais que nos são impostos”, seguindo a hipótese de que “as práticas são determinadas por um campo de forças sociais” (como é o caso de Pierre Bourdieu, em *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, 1982) e também por “estados de poder” (como acontece com Michel Foucault no livro *A Ordem do Discurso*, 1999 [1970]) (Martins, 2011a, p. 64).

Filipe Verde refere que toda a tentativa de objetivação escapa ela própria a essa objetivação, uma vez que “os recursos do intelecto não são completamente formalizáveis” (Verde, 2009, p. 16), o que implica que tanto a noção de verdade como a de provado não sejam coincidentes, deitando por terra os sonhos do Iluminismo, em que se pensava que o processo de objetivação poderia ser controlado. Tal significa que “compreender algo não é o mesmo que compreender a compreensão, e a compreensão é de natureza a não ser jamais completamente compreendida” (p. 16).

Para além dos meios técnicos de produção e transmissão, o processo de análise deve incorporar as relações sociais, a estrutura das instituições sociais e as suas interações ocorridas nos momentos de produção e apropriação das formas simbólicas. Na perspetiva de Alain Mons, “o pôr o mundo em figuras efectua-se numa ordem simbólica que unifica o disperso”, sendo que “a tendência antifigurativa das modernidades [se] inscreve nesse contexto” (Mons, 1998, p. 250). A reflexão sobre esses estudos e as suas interações pode permitir uma produção de significado pela via, por exemplo, da utilização de uma

metodologia da interpretação das formas simbólicas, através da hermenêutica da profundidade. Como defende John Thompson (1995), isso decorreria de uma dinâmica assente na reconstrução criativa do sentido, explicando o que é dito ou representado, com a possibilidade de produzir uma rutura entre a interpretação e a reinterpretação (entre a superficialidade e a profundidade).

O escritor Gonçalo M. Tavares, nas suas *Breves Notas sobre Ciência* (2006), glosa toda esta problemática e a busca da verdade por parte do cientista. É por isso que sustenta que a História das ciências se encontra sempre “ligeiramente atrasada em relação à História dos Desejos. Há metáforas famosas, peguemos nelas. É como se os cavalos fossem o Desejo e a carroça puxada por eles a ciência” (Tavares, 2006, p. 26). Isso não invalida, no entanto, que seja o cientista “com o seu chicote que direciona cavalos e carroça” (p. 27) e que, ao enveredar por terrenos psicanalíticos, “poderemos dizer que a infância, os prazeres, os medos, guiam o chicote do cientista” (p. 28). Já se o caminho assentar numa lógica mística “poderemos dizer que é o Destino que guia a infância, os prazeres e os medos de um indivíduo” (p. 29), o que significa que, não obstante as investigações científicas dependerem “de Deus, do Acaso ou do Destino (ou do que lhe quiserem chamar)”, elas, apesar de tudo, “dependem também da Razão” (p. 30). A minha convicção é de que, não tanto “apesar de tudo”, como defende Gonçalo M. Tavares, mas acima de tudo, as investigações científicas dependem fundamentalmente da razão, como é o caso da presente, muito embora o cruzamento com um ideário mítico, simbólico, messiânico e, algumas vezes, esotérico, pareça querer desviar o caminho percorrido dos trilhos definidos por uma razão tendente a ser o mais objetiva possível (o que, como já se viu, não deixa de ter características problemáticas), mas que se distancia do positivismo ‘puro e duro’.

O escritor sustenta, assim, que a metodologia serve para “alcançar o início”, deixando claro que “tu não usas uma metodologia. Tu és a metodologia que usas”, esclarecendo desta forma a sua perspetiva: “tu não chegas a um resultado. Tu chegas a uma metodologia”, ou “tu não provas um facto ou uma teoria. Tu provas uma metodologia” (Tavares, 2006, p. 62). O autor refere que o olhar da comunidade científica é desenvolvido “pelo centro do olho”, muito embora os grandes investigadores o façam “pelo canto do olho” (p. 76), o que conduz à ideia da existência de desequilíbrio na investigação e lhe suscita a seguinte reflexão: “Investigar sem desequilíbrio é avançar em cima de lama: alguém se afunda” (p. 38).

Associando a ideia de tédio à investigação científica, Tavares questiona se “um investigador científico infeliz não é um bom investigador científico?”; e se “um investigador científico apaixonado não é um bom investigador científico?” (Tavares, 2006, p. 38). São dois problemas diferentes, refere o escritor, colocando-se na pele do homem com tédio, sendo que este, assumidamente, não poderá ser um bom investigador.

No que me diz respeito, tédio foi o que jamais senti no desenvolvimento da presente investigação. Ao contrário, ela suscitou-me crescentemente um sentimento de inquietação, de curiosidade, mas também de satisfação pelo caminho percorrido, pelos objetivos atingidos, o que se pode traduzir numa sensação de alívio e tranquilidade psicossomática, evoluindo para um reconfortante prazer.

3. Organização da investigação

Os eixos interpretativos da presente investigação assentaram numa série de autores que têm estudado e refletido sobre a problemática da identidade que abarca as temáticas da ‘portugalidade’ e da lusofonia. Incluem-se, para tanto, as perspetivas clássicas da identidade e as correspondentes roturas de escala decorrentes do pós-modernismo, observando as mudanças operadas. Convocaram-se, assim, vários autores – nacionais e estrangeiros –, dando nota das várias conceptualizações da temática estudada. Procedeu-se de forma interdisciplinar, como se impõe numa área como são as Ciências da Comunicação, convocando, portanto, outras disciplinas das Ciências Sociais como a História, a Sociologia e a Antropologia.

Em termos de organização, esta investigação está dividida em cinco capítulos. No primeiro capítulo – “Das noções clássicas à crise de paradigmas e às suas implicações na formação da identidade nacional” – disserta-se sobre a problemática da identidade à luz de uma narrativa clássica, para posteriormente se evidenciarem as diferenças decorrentes da globalização e as subsequentes crises de paradigmas. Nessa perspetiva, dar-se-á algum destaque à memória coletiva e à História, antes de se abordar o caso concreto de Portugal, em que se refletirá sobre a existência de uma cultura portuguesa. Da relação entre os portugueses e a questão da identidade, mostrar-se-ão os resultados de três diferentes estudos, realizados em épocas diferentes, terminando o capítulo com uma abordagem à ‘marca’ Portugal. No segundo

capítulo, que é dedicado ao período do Estado Novo, a presente investigação incidirá no *modus operandi* daquele regime, mapeando os seus aspetos mais significativos que desembocaram na cunhagem da palavra ‘portugalidade’. Assim, dar-se-á destaque à propaganda do regime, ao império colonial, ao luso-tropicalismo e à Exposição do Mundo Português (1940). Já no terceiro capítulo, aborda-se a temática da ‘portugalidade’ através da observação do discurso parlamentar português, em dois momentos diferentes: nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional (1935-1974) e nos da Assembleia da República (1976-2012), terminando com a utilização e respetiva contextualização da palavra ‘portugalidade’ no discurso parlamentar português. No quarto capítulo far-se-á uma abordagem à tentativa de fixação de um perfil para o português, observando a utilização da palavra ‘portugalidade’ através da bibliografia. Mapeiam-se, para o efeito, os escritos de Alfredo Pimenta (*Em defesa da portugalidade*), de António Ferronha (*Um ideário de portugalidade e a consciência da luso/tropicalidade*) e de José Fernandes Fafe (*Recuperação da portugalidade*). Ainda o pan-hispanismo de António Sardinha, para além da visão teleológica da ‘portugalidade’ de António Quadros e da ‘portugalidade’ observada no mundo lusófono de Agostinho da Silva. O capítulo inclui ainda a *Introdução à portugalidade*, de Vítor Manuel Adrião (que constitui uma abordagem à mitologia portuguesa e à ‘portugalidade’ esotérica, em que se integra a publicação de Sérgio Franclim, *A Mitologia Portuguesa, Segundo a História Iniciática de Portugal*), e termina com Onésimo Teotónio Almeida e a sua ‘obsessão’ pela ‘portugalidade’, na esteira da ‘açorianidade’. Por último, no quinto capítulo, aborda-se a construção da lusofonia, reportando-nos à ideia de ‘Império’ e ao caso específico de Portugal, equacionando também o funcionamento nesse quadro da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa. Salienta-se ainda a comparação entre os conceitos de lusofonia e de ‘portugalidade’, colocando em evidência os equívocos que a lusofonia encerra e que é necessário desconstruir.

Exprimo a esperança de que esta investigação possa contribuir para compreender e trazer a lume uma temática cada vez mais recorrente na sociedade portuguesa, como combate a uma crise generalizada, em que se apela à identidade nacional e ao patriotismo, apesar da fluidez do conceito e da experiência de cada um. Este conceito desemboca, muitas vezes, na ideia de ‘portugalidade’, que, no entanto, não é assumida quando alguém é com ela confrontada, limitando-se a desviar rapidamente a questão, encerrando

eventuais problematizações e adotando uma atitude que se afasta de uma postura interpretativa, assente numa lógica de ‘é assim porque é’, partindo do princípio de que ela é ‘natural’. Mas, como se verá, não há nada de natural na ‘portugalidade’. Para além disso, a expectativa é de que esta investigação, depois de trilhar um caminho de desconstrução, como enunciado anteriormente, contribua para trazer à colação novas questões, designadamente para clarificar eventuais caminhos de interpretação em relação às temáticas da ‘portugalidade’ e da lusofonia na contemporaneidade, com os olhos postos no futuro.

CAPÍTULO I

DAS NOÇÕES CLÁSSICAS À CRISE DE PARADIGMAS E ÀS SUAS IMPLICAÇÕES NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL

1. A(s) identidade(s)

Tendo por base a ideia de que as identidades criadas a partir do Renascimento e do Iluminismo (ambos com epicentro na Europa) estão em declínio, perante a compressão evidenciada no binómio espaço-tempo, o que provocou a fragmentação do sujeito e a consequente ideia de crise pelo descentramento das identidades (Sousa, 2014b), Stuart Hall (2000 [1992]) avança com três conceções de identidade: a do Iluminismo, centrada no indivíduo; a do sujeito sociológico, traduzida na crescente complexidade do mundo moderno e na interação do indivíduo com a sociedade; e a identidade do sujeito pós-moderno, que encerra a fragmentação do sujeito e as suas várias identidades, que não são permanentes nem fixas – o que, segundo Bauman (2001), se pode reportar a uma ‘modernidade líquida’ em que as identidades também são instáveis, tornando-se híbridas e deslocadas de qualquer vínculo local.

Na contemporaneidade a ideia clássica de harmonia foi subvertida, o que se alastrou à imagem nacional, assente numa coletividade, que também foi estilizada no que concerne à construção da identidade. Colocaram-se, assim, em causa as narrativas sobre a História e a nação, facto que Jean-François Lyotard (1986 [1984]) sublinha ter como consequência a perda da credibilidade das metanarrativas fundadoras. Vieram ao de cima as noções de fragmentação e de heterogeneidade, dando-se mais importância às denominadas margens do conhecimento. Segundo Lyotard, a pós-modernidade questiona a legitimidade dos valores de alegada emancipação totalizante, colocando em causa e desmistificando a homogeneidade das narrativas que,

antes, subordinavam, explicavam e organizavam outros discursos, impedindo as diferenças¹.

Toda a lógica da modernidade foi desconstruída, provocando o descentramento e colocando em causa a legitimidade e a ‘bondade’ explicativa anterior, caindo, assim, por terra a organização hegeliana de tese, antítese e síntese, uma vez que todos estão agora convocados para o presente, sabendo-se da existência de um princípio, mas não de um fim (Martins, 2011a). Para essa desconstrução muito contribuiu Derrida (1982 [1971], pp. 1-28), que não lhe associa a ideia de destruição, mas de desmontagem e de decomposição, nomeadamente dos elementos da escrita. Para além disso, com a cunhagem do conceito de “différance”, o filósofo sublinha a existência de dois sentidos: um, que remete para o futuro (tempo), e outro, para a distinção de algo criado pelo confronto e pelo choque. Nesse sentido, o significado é sempre adiado ou postergado, pela existência de uma cadeia sem fim de significados; para além disso, a diferenciação entre elementos de um e do outro promove oposições binárias e hierarquias que sustentam o próprio significado.

A fragmentação resultante da descontinuidade temporal repercutiu-se sobre o plano identitário, sublinhando uma “crise de identidade”, que Stuart Hall (2000 [1992]) integra num processo mais amplo de mudança que abalou os quadros de referência que davam aos indivíduos estabilidade no mundo social. Ou, como anteviu Lévi-Strauss (1977), a fé na identidade talvez seja apenas o reflexo de um estado de civilização delimitado num curto espaço de tempo, pelo que a crise adquire, dessa forma, um outro significado. Da identidade definida (tida como ‘definitiva’), passou-se à constatação de identidade não tipificada e que sai da esfera da visão centrada em ‘nós’ próprios, o que levou

1 A ideia de pós-modernismo deve aqui ser entendida enquanto modo de teorização antifundacional, como refere Mike Featherstone (1995 [1990], p. 192), evidenciando que Lyotard (1986 [1984]) argumenta que as grandes teorias fundacionais, que apelida de “metanarrativas” da modernidade ocidental (ciência, humanismo, socialismo e marxismo), são essencialmente deficientes, uma vez que são incapazes de se afirmarem pela universalidade, facto que, segundo Lyotard, deveria fazer com que se aceitasse “a natureza limitada, restrita do conhecimento”, admitindo “as proporções de menor escala e tolera[ndo] a diversidade no conhecimento local” (p. 192). As implicações dessa mudança são especialmente marcantes em relação ao papel dos intelectuais contemporâneos que, de acordo com Lyotard, deveriam admitir uma definição mais limitada da sua vocação (ideia constante de uma entrevista concedida a Reijen & Veerman, 1988). Daí advém o argumento de que uma característica central do pós-modernismo está associada à mudança da função e da função dos intelectuais que “perderam o papel convicto de ‘legisladores’ [...] para desempenharem o papel mais restrito de ‘intérpretes’” (Featherstone, 1995 [1990], p. 192).

ao questionamento das ideias preconcebidas sobre a noção de si próprio, sobre o outro e sobre o mundo (Dubar, 2011), numa rotura de escala cultural, domínio onde a crise de paradigmas se desenvolve e, ao mesmo tempo, é problematizada. Arjun Appadurai (2004) apresenta uma teoria de rotura que anuncia o fim do estado-nação, mas não do estado territorial. Critica, por isso, a modernidade, sustentando que não teve em conta a realidade, e, nesse sentido, explica que o corte que se seguiu decorreu da proliferação massificada quer dos meios de comunicação social, quer da migração, cujos efeitos sobre a imaginação foram decisivos devido ao seu recorte subjetivo, o que concorreu para uma identidade diferenciada em cada um.

A referida fragmentação determinou que os padrões culturais que eram aceites e plasmados em padrões conceptuais também se alterassem. Stuart Hall, por exemplo, lembra que “a cultura não é uma ‘arqueologia’”, mas sim “uma produção” já que “tem a sua matéria-prima, os seus recursos, o seu ‘trabalho produtivo’”, dependendo de um “conhecimento da tradição [...] e de um conjunto efetivo de genealogias”, o que permite “capacitar-nos, através da cultura, a produzir-nos a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos” (Hall, 2003 [1998], p. 44). Não é, portanto, “uma questão do que as tradições fazem de nós, mas do que nós fazemos das tradições” (p. 44). O autor refere que a globalização vem “desenredando e subvertendo cada vez mais seus próprios modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes”, deitando por terra as verdades tidas por absolutas decorrentes do “Iluminismo” ocidental, salientando existirem dois processos opostos na globalização contemporânea o que, acrescenta, não deixa de ser contraditório: “existem as forças dominantes de homogeneização cultural [...] mais especificamente, a cultura americana, [que] ameaça subjugar todas as que aparecem”, promovendo a homogeneização e, paralelamente, “os processos que vagarosa e sutilmente estão descentrando os modelos ocidentais, levando a uma disseminação da diferença cultural em todo o globo” (p. 44).

José Mattoso (2012) sustenta que a lógica da civilização moderna está associada de forma incisiva às suas manifestações sociais, não obstante ser problemático o facto de que os recursos antes inerentes à continuidade civilizacional deixaram de ter influência no decurso dos acontecimentos. Por seu turno, Claude Dubar observa ser, no entanto, necessário colocar em confronto dois discursos aparentemente opostos e inconciliáveis, mesmo que a sua proveniência seja coincidente: um sobre a crise atual, “uma crise ordinária, econômica e

cíclica”, e outro, sobre a crise na qual estamos mergulhados há muito tempo, “uma crise global, extraordinária, histórica e rara” (Dubar, 2011, p. 176), o que significa que, “enquanto o primeiro [se refere a] uma mutação gigantesca, o segundo evoca um momento de um ciclo que se repete” (pp. 175-176).

Stuart Hall (2000 [1992]) assinala o recorte cultural híbrido das identidades inclusivamente dentro de um mesmo estado-nação, sendo que este, através da globalização, desloca as suas próprias identidades nacionais, não obstante a tendência para a sua homogeneização, sublinhando a diferença e a alteridade. Ora, como se trata de relações de poder, também aqui os desequilíbrios mostram a hegemonia do Ocidente em relação ao resto do mundo, muito embora, numa perspetiva de “globalização cosmopolita”, como preconiza Moisés de Lemos Martins, haja a possibilidade de enveredar por outras lógicas, à margem da hegemonia dominante, como pode ser o caso da lusofonia. De fora ficam as abordagens deterministas, que produziram conceitos generalizantes sobre as identidades, como ‘cultura nacional’ e ‘identidade nacional’, associados ao processo histórico da criação das nações.

Mas o fim das grandes narrativas provocou algumas clivagens decorrentes da rotura de escala provocada pela queda dos paradigmas anteriormente aceites. José Gil, por exemplo, fala da falta de presente dos portugueses, que estão “a tornar-se os fantasmas de si mesmos, à procura de reaver a pura vida biológica ameaçada, de que se ausentou toda a dimensão espiritual”, culpando o Governo liderado por Pedro Passos Coelho² por esse estado de coisas, que acusa de “[nos] transforma[r] em espantalhos [...] [e] desapropria[r]-nos do nosso poder de ação” (Gil, 2012a, p. 20). O filósofo refere-se a Portugal como “um país desconhecido” em que, “por baixo da informação tangível, dos números e das estatísticas, correm fluxos de acontecimentos inqualificáveis e que, no entanto, condicionam a nossa vida” (Gil, 2012b, s. p.). Debruçando-se especificamente sobre a “Crise e a identidade”, Gil refere que “o debate sobre a perda da soberania provocada pela crise resume-se à afirmação do possível ‘desaparecimento’ de Portugal”, culpando o Governo por ter transformado o português num “homem mínimo”, que se fechou no seu “eu”, que considera o “último reduto ilusório da sua identidade” (Gil, 2013, p. 38).

Esta ideia leva-nos à crise das identidades, em que Claude Dubar deixa de fora a ideia de “crise global” de Michel Serres, bem como as “crises capitalistas

2 XIX Governo Constitucional de Portugal (21 de junho de 2011-30 de outubro de 2015).

ordinárias” de Kondratiev, mas inclui a noção de “crise antropológica” de Jacques Commaille e a “crise de vínculo social” de Robert Castel, que resume na ideia “de uma forma dominante de relações” (Dubar, 2011, p. 178). Para a noção de “crise de identidades”, que não tem que ver com a passagem do coletivo ao individual (“não há ‘eu’ sem ‘nós’”), nem do domínio do indivíduo sobre o coletivo (“não há identidade sem alteridade”), mas, no que respeita às crises específicas, “com a passagem de formas sociais de tipo dominante comunitário (Nós>eu) para formas sociais de tipo dominante societário (Eu<nós)”, o sociólogo resume esse ‘esquema’ de individualização à pergunta “Quem somos eu?” (pp. 178-179). Sublinha também que a crise não se deve, apenas, à passagem de um momento do ciclo económico a outro, mas tem que ver com as novas maneiras de viver em conjunto no mundo, “as quais não [são] mais simplesmente guiadas pelas instituições, mas também construídas pelas interações criativas de militantes e vítimas de crises, em torno das questões de reconhecimento mútuo”, que colocam em evidência “as ideias preconcebidas sobre o outro, sobre si e sobre o mundo” (p. 184) – o que equivale a dizer que a crise é tanto de longa duração, “na qual está em jogo uma civilização nova”, como consequência de “uma sucessão de crises económicas ordinárias” (p. 184).

Philippe C. Schmitter constata que no atual cenário de crise há uma combinação de fatores que poderá levar a uma nova ressurreição do neocorporativismo, “provavelmente ao nível sectorial e especialmente em países europeus de pequena dimensão, relativamente homogêneos e internacionalmente vulneráveis” (Schmitter, 2013, p. 291). Com a atual recessão a poder tornar-se numa depressão longa, “com o desemprego a atingir os níveis da década de 30 e com a produção global a demorar mais de uma década a recuperar”, o autor recorda que este foi o contexto no qual as experiências iniciais com negociações macrocorporativistas foram levadas a cabo de forma voluntária, citando os casos da Dinamarca, da Noruega, da Suíça e da Suécia. Não obstante, refere ser importante não esquecer que este foi o mesmo contexto em que estruturas corporativistas estatais “foram impostas sobre a totalidade do sistema de intermediação de interesses por parte de regimes autoritários” (p. 291), como aconteceu nos casos de Itália, de Portugal e de Espanha.

Desde o momento em que iniciou funções, em 2011, o XIX Governo Constitucional de Portugal decidiu avançar com a reformulação da sua imagem, uniformizando-a através de um processo de identidade lançado em novembro desse ano. No *briefing* que lhe deu origem, escreve-se que a imagem do

Governo de Portugal “assume as cores e os símbolos nacionais; representa um país e as suas instituições, e não um governo em particular permitindo por isso o prolongamento da sua utilização”. Trata-se assim de uma arquitetura de marca monolítica em que o protagonismo é sempre dado ao ‘Governo de Portugal’ e a construção das submarcas é feita através da extensão do emissor da comunicação à base comum “Governo de Portugal”³. De forma contrastante com o ciclo político de então, em que Portugal se encontrava sob assistência financeira externa, observava-se o apelo generalizado ao patriotismo, com os responsáveis políticos, transversalmente, a salientarem que o povo português precisava que as políticas a seguir fossem patrióticas⁴. A isso não seria alheio o facto de a maior parte dos membros do então Governo exibir o *pin* da bandeira portuguesa na lapela dos seus casacos⁵.

2. A memória coletiva e a História

“Memória coletiva” é um conceito criado por Maurice Halbwachs que, em 1925, elaborou uma espécie de ‘sociologia da memória coletiva’, que significa que a memória é partilhada, transmitida e construída pelo grupo ou pela sociedade. A ideia principal na obra do autor vai no sentido de que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, já que as lembranças nascem do interior do grupo. Observa ainda que a memória individual se refere a “um ponto de vista sobre a memória colectiva” (Halbwachs, 1990 [1950], p. 51) e

3 Informação constante no dossiê elaborado pela empresa Brandia Central, “Breve descrição do processo Identidade Governo de Portugal”, datado de novembro de 2011, solicitado aos serviços da Presidência do Conselho de Ministros e que me foi remetido em versão digital, via *e-mail*.

4 No texto “‘Reconstrução nacional’ e ‘patriotismo’”, a propósito do congresso do PSD, a historiadora Irene Pimentel faz uma referência a alegados tiques fascistas decorrentes da terminologia utilizada pelo líder do PSD, Passos Coelho, então primeiro-ministro português [retirado de <http://jugar.blogs.sapo.pt/3189195.html>]; Francisco Louçã, ex-líder do Bloco de Esquerda, referia-se à perda de soberania devido à assistência financeira externa, acusando a ‘troika’ de agiotagem [retirado de http://www.dn.pt/politica/interior.aspx?content_id=2877753&page=-1]; o PCP, através do seu líder, Jerónimo de Sousa, defendia uma convergência para um “governo patriótico e de esquerda” [retirado de <http://vermelhos.net/index.php/pais/1280-jeronimo-de-sousa-defende-convergencia-para-governo-patriotico-e-de-esquerda>].

5 Depois de lhe ter sucedido o Governo do PS, apoiado pela maioria parlamentar do PCP, Bloco de Esquerda, Os Verdes e PAN, o líder do PSD e ex-primeiro-ministro, Pedro Passos Coelho, continuou a exibir o *pin* da bandeira portuguesa na lapela.

que deve sempre ser analisada tendo em atenção o lugar que ocupa o sujeito no interior do grupo, bem como as relações mantidas com outros meios.

As lembranças podem ser reconstruídas ou simuladas, sendo que podem ser criadas representações do passado com base na percepção de outros sujeitos, na sequência da nossa imaginação, ou através da interiorização de uma memória histórica. Trata-se de reconstruções do passado “com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada[s] por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada” (Halbwachs, 1990 [1950], p. 71). Assim, a memória coletiva deve ser entendida sempre na sua pluridimensionalidade, já que a memória individual de um sujeito ou a que é referente a um país está na base da formulação de uma identidade. Segundo Maurice Halbwachs, noutra patamar estará a História, que promove a síntese dos acontecimentos destacáveis de uma nação, o que faz das memórias coletivas apenas um somatório de detalhes. Ora, esse tipo de apreciação significa que não se considera “o ponto de vista de nenhum dos grupos reais e vivos que existem, ou mesmo que existiram”. Precisamente de forma contrária, todos os acontecimentos, lugares e períodos “estão longe de apresentar a mesma importância, uma vez que não foram por eles afetad[os] da mesma maneira” (p. 85).

Maurice Halbwachs prefere relativizar a perspectiva de que o historiador tem uma visão objetiva e imparcial, salientando que esta é fruto do seu tempo, pelo que o seu discurso decorrerá de uma relação direta. Refere as mudanças verificadas ao nível das noções de “tempo” – que passou de um entendimento de que ele seria fixo à constatação de que as temporalidades assumem múltiplas dimensões: “Apesar da variedade dos lugares e dos tempos, a história reduz os acontecimentos a termos aparentemente comparáveis, o que permite ligá-los uns aos outros, como variações sobre um ou alguns temas” (Halbwachs, 1990 [1950], p. 86). O autor vai mesmo mais longe ao referir-se às fontes escritas como não menos inverídicas do que as fontes orais, pelo que ambas devem ser analisadas criticamente, sendo que este deverá ser um critério indispensável àqueles que encaram a História como Ciência⁶.

6 Anos mais tarde, o historiador Marc Bloch haveria de definir História como “a Ciência dos Homens no tempo”, colocando em causa a ideia dos que afirmavam que a história seria, ‘apenas’, “a ciência do presente”, ou “a ciência dos homens” (Bloch, 1965, p. 25), acrescentando o fator ‘tempo’ como dimensão preponderante a ser também considerada.

Sobre a relação entre história e memória, Maurice Halbwachs refere que “a história começa somente do ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixá-la por escrito” (Halbwachs, 1990 [1950], p. 80). Trata-se de uma ideia partilhada por Pierre Nora, embora este historiador observe que a memória se tornou num objeto da história, pelo que equivale à própria história. Destaca que o processo de aceleração verificado na História, decorrente da massificação mediatizada da sociedade, provocou o fim da tradição da memória, como consequência da radical mudança de prática relativa aos arquivos, que deixaram de ter uma visão crítica, para apenas servirem para uso instrumental, contrariando a “memória viva”. Nesse sentido, refere a cristalização das formas de memória, considerando-as mesmo “memórias-prótese”, que se substituem à experiência vivenciada (Nora, 1989)⁷. O autor defende a ideia de que já não existe memória, uma vez que ela é apenas revivida e ritualizada, pelo que a sociedade se serve hoje da História para lhe conferir lembranças. Nesse sentido, na sociedade contemporânea não existe a possibilidade para uma história-memória, como acontecia no século XIX. A separação entre memória e história produz significados bem definidos, com a memória a ser encarada como tradição, assente na herança, viva e dinâmica, e a História a representar o seu oposto, separando e selecionando os factos. O historiador refere, assim, que as sociedades modernas eliminaram por completo a memória, sendo que a que existe se assume enquanto História. E, face à eventualidade de não se ter memória, existe a possibilidade de aceder a uma memória reconstituída que dê sentido à identidade, como a criação de arquivos, a organização de celebrações, entre outras, em que os lugares de memória se assumem como um espaço onde o ritual de uma memória-história pode traduzir-se como lembrança (Nora, 1989).

Já Michael Pollak (1992), não dramatizando a relação entre memória e história, introduz a ideia de “memórias subterrâneas” (ou marginalizadas), para se referir às que existem na esfera popular, salientando que estas abriram mesmo novos caminhos no que se refere à história oral. Não integra neste quadro a inclusão na história de memórias caídas no esquecimento, embora saliente que a disputa entre diferentes patamares – a memória ‘oficial’, na

7 O historiador coordenou a obra *Les Lieux de Mémoire* (editada a partir de 1984), de que resultou o conceito de “lugar de memória”.

esfera do poder, e a subterrânea, mais marginal – faz com que as minorias e as suas próprias identidades sejam relegadas para planos secundários na ordem de importância da sociedade.

Paul Connerton (1999) segue a linha de pensamento de Maurice Halbwachs, rejeitando a separação dos aspetos sociais e coletivos da memória. Argumenta, no entanto, que as imagens e o conhecimento do passado são conservados e transmitidos, em primeiro lugar, como memórias-hábito, através das cerimónias comemorativas e das práticas quotidianas que legitimam uma ordem social presente, em que a memória é partilhada entre os participantes, seja qual for a sua origem social. Depois, em segundo lugar, existe o que o autor designa por “lugares da memória” inclui os rituais, as efemérides, as comemorações e a toponímia. No caso das cerimónias comemorativas, por exemplo, as imagens e o conhecimento do passado são transmitidos e conservados por *performances* rituais, numa narrativa voltada para a mitificação. Na prática, o que acontece é que os eventos passados regressam à vida, ao presente, indo no entanto para além da simples reentrada na vivência das pessoas.

O historiador Jacques Le Goff encara o conceito de memória como “crucial”, indo além da História (enquanto ciência ou como culto público) e fazendo parte das sociedades – sejam desenvolvidas ou não – e das classes sociais. Nesse sentido, chama a atenção para o facto de a memória ser um elemento essencial da identidade, seja esta individual ou coletiva, “cuja busca é uma das actividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”, sendo que a memória coletiva não significa apenas uma conquista, mas também “um instrumento e um objectivo de poder” (Le Goff, 1984, p. 11).

Adverte, no entanto, para o facto de os arquivos das sociedades desenvolvidas não escaparem “à vigilância dos governantes” e ao controlo que exercem sobre a memória, nomeadamente dos utensílios de produção dessa memória, como a rádio e a televisão (Le Goff, 1984, p. 87). Para que não haja esse controlo da memória por parte do poder, Le Goff diz caber “aos profissionais científicos da memória [...] fazer da luta pela democratização da memória social, um dos imperativos prioritários da sua objectividade científica” (p. 87). Para obviar o controlo da memória por parte do poder – nomeadamente se este tiver recortes totalitários –, refere que a memória “onde cresce a história [...] procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória colectiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (p. 87).

As relações traçadas entre memória e sociedade intensificaram-se ao longo do tempo. Com a crise das grandes narrativas da história, Myrian Sepúlveda dos Santos sustenta que as abordagens historiográficas substituíram as antigas provas documentais, através de testemunhos orais, “tornando a memória tanto objeto de análise quanto método”, o que significa que “as memórias colectivas passam a ser sinónimo de representações coletivas que trazem com elas uma dimensão histórica” (Santos, 2012, pp. 16-17). Para a socióloga, “a memória, após parecer totalmente controlada pelas ciências sociais, tornando-se uma de suas mais prodigiosas criações, traz questões que não são facilmente respondidas” (pp. 16-17). Sustenta, por isso, que, para a compreensão da memória, parece ser evidente levar em linha de conta tanto as continuidades quanto as transformações ao longo da história. E, se a construção das identidades é hoje feita de forma bem mais plural e diversificada do que quando elas assentavam em tradições constituídas, também é verdade que nos conseguimos transformar a partir das nossas reminiscências (Santos, 2012).

Sanjay Subrahmanyam rejeita a ideia de que a principal função do historiador seja lembrar, já que o trabalho se desenvolve em sentido contrário à dinâmica de acreditar na memória, indo mesmo contra ela, uma vez que se revela falsa (Meireles, 2016, p. 50).

Por seu turno, Paul Ricœur, no livro *A memória, a história e o esquecimento*, ao confirmar a inseparabilidade entre a memória e o esquecimento, observou que este último reveste uma forma negativa e outra positiva. Por um lado, existe uma forma negativa de esquecimento, irreversível e destruidora, que, na História, corresponde à perda de documentos e ausência de fontes e contribui para uma memória patológica. Para o seu desenvolvimento contribuem duas atitudes negativas diversas: a “insuficiência”, que se deve a uma atitude de fuga e negação dos momentos traumáticos do passado, através da qual se está, de forma paradoxal e incessantemente, condenado a revivê-lo. Este reviver incessante, doloroso e traumático, através de um “excesso de memória”, é a outra atitude negativa. Há, por outro lado, uma forma positiva de esquecimento e que Ricœur designou como um esquecimento de “reserva”, que, ao erguer-se “contra o esquecimento destruidor”, tem o condão de “preservar” (Ricœur, 2000). Há um ditado africano que diz que “a memória vai ao bosque buscar lenha e traz de lá a lenha que quer”, o que significa que cada um de nós é feito de fragmentos, e a nossa identidade é um somatório de memórias sobrepostas.

Conforme assinalam os historiadores Francisco Bettencourt e Diogo Ramada Curto, a memória da ‘nação’ está presente um pouco por todo o lado, “pontuando de sinais o quotidiano das gentes, enformando a sua maneira de viver e de sentir, balizando o presente e o futuro enquanto forma de representação de uma identidade construída”, o que se manifesta, no caso de Portugal, ao longo de oito séculos de história, muito embora de forma descontínua (Bettencourt & Curto, 1991, p. 7). Ela está plasmada nos vários monumentos consagrados a feitos coletivos e a sacrifícios anónimos, ou que se destinam à celebração de reis, heróis, políticos e outras personalidades, estendendo-se à toponímia e à configuração do espaço urbano, recheado de referências históricas, bem como à paisagem e até à literatura (Bettencourt & Curto, 1991).

A memória coletiva não é, no entanto, cumulativa, linear e espontânea, explicando os autores que alguns exemplos evidenciam como se travam lutas simbólicas em torno da designação de ruas, praças e obras públicas, na sequência da colocação, manutenção e substituição de imagens comemorativas, ou em relação a factos, figuras históricas e datas comemorativas. Estas lutas do foro simbólico revelam como o passado “não é uma sucessão de factos brutos fixados pela História”, sendo percecionado de diferentes maneiras “pelos homens no tempo, consoante o meio social e cultural ou a conjuntura económica e política em que se inserem” (Bettencourt & Curto, 1991, p. 8).

Sendo, assim, a memória mutável, “reorganizando-se continuamente a partir das experiências do presente”, daí decorrem “novas preocupações e novas triagens, mas também uma revalorização de tradições perdidas a par de esquecimentos, silêncios e ‘amnésias’” (Bettencourt & Curto, 1991, p. 10). Os historiadores dão conta de que o esquecimento se faz sentir em relação a figuras mas também em relação a épocas. Nesse sentido, referem o Estado Novo como tendo mantido uma constante oposição “ao ideário e às obras da República, esforçando-se por apagar a sua memória e os seus símbolos”, enquanto, na altura em que o texto foi escrito (1991), salientam que, após o 25 de Abril, “depois de uma primeira fase de afirmação simbólica da sua legitimidade contra os pressupostos políticos da ditadura”, a tendência foi no sentido de evitar a discussão sobre a guerra no Ultramar e o modelo de sociedade, bem como a política concreta da ditadura, o que só tinha começado a inverter-se há pouco tempo. Os autores referem ainda que “a reorganização económica e política se faz (também) por esquecimento, dado que surgem novos pólos de conflito e de dinâmica social” (p. 11).

Os aspetos referidos permitem, portanto, recordar que a nação, enquanto comunidade histórica com identidade própria, também é mutável, uma vez que se constitui num complexo em transformação no espaço e no tempo.

3. O caso português

Embora no Portugal contemporâneo a reflexão sobre a identidade nacional não se tenha aprofundado como noutras nações europeias, o assunto nunca deixou de estar presente na historiografia e na literatura, tendo-se mesmo desenvolvido e rumado em várias direções após a queda do denominado ‘Império português’ (Matos, 2002). E o facto é que hoje, mais do que nunca, o discurso sobre a identidade prolifera, havendo mesmo quem sublinhe a existência de “uma verdadeira explosão discursiva nos últimos anos” em torno do assunto, que passou a assemelhar-se a uma verdadeira “avalanche” (Sousa, 2011).

Eduardo Lourenço refere que, “enquanto povo, Portugal não se vive como surgido na ‘noite dos tempos’” (Lourenço, 1999, p. 10), observando o seu vínculo à história comum da Europa, com ramificações à Ásia e à África. No entanto, já nasce num quadro histórico com largo passado, “quando se define, nos meados do século XII, como pequeno reino entre os diversos reinos cristãos de uma Ibéria dividida a meias com o Islão” (p. 10). Trata-se de uma ideia que é comungada por Vitorino Magalhães Godinho (2004), que defende que Portugal decorre da existência de nações anteriores aos movimentos nacionais e à formação dos espaços nacionais saídos da industrialização, o que significa que as nações são anteriores aos nacionalismos contemporâneos. Em relação à criação da identidade, o autor observa que o requisito para a sua existência assenta na mitificação, falando mesmo de múltiplas identidades decorrentes de sucessivos complexos histórico-geográficos (Godinho, 2004).

Nessa perspetiva, tal como defende Josep Llobera (1996), José Manuel Sobral (2003) refere que a nação portuguesa se reporta à Idade Média, para além de, como destacou Benedict Anderson (1993 [1983]), ser o resultado natural da interação entre a diversidade das línguas humanas e o surgimento da imprensa de massas, ou produto do desenvolvimento do Estado militarista moderno (Mann, 1994). Tudo isto, segundo Sobral, incide “sobre um colectivo onde já existiam formas de identificação com o que entretanto era criado como *nacional*” (Sobral, 2003, p. 1122). Socorrendo-se de Ernest Gellner

(2013), considera mesmo que “Portugal constitui um dos exemplos de nações anteriores ao impacto pleno do industrialismo – algo que, de qualquer modo, só viria a ocorrer no nosso caso no decurso do século XX” (p. 1122).

No livro *Portugal, Portugueses: Uma Identidade Nacional* (2012), José Manuel Sobral enumera, entre as características da identidade nacional, a partilha do nome ‘Portugal’ e do respetivo território, o que leva à formação de um sentido coletivo identificado pelo nome ‘portugueses’ e que abrange os que emigraram. Para Sobral, “ser português é reconhecer-se como parte de um coletivo que não se sobrepõe, antes coexiste com todas essas diferenças e os conflitos que lhe são inerentes” (Sobral, 2012, pp. 17-18), destacando como fatores de diferenciação a crença religiosa, os valores geracionais, as clivagens políticas e, em alguns casos, as identificações regionais. Defende, a propósito, que a nação “é um produto de processos situados no tempo e no espaço”, que se afiguram como “um produto da ação humana que, a partir da formação de uma entidade política – estado medieval –, constrói lentamente um coletivo diferenciado” (p. 18), pelo que a forma de analisar o processo será através de um exame histórico. Refere, contudo, que “ser-se português não implica partilhar uma qualquer essência ou substância inefável, mas tão-só reconhecer-se a si e a outros como tais, e a outros como diferentes, estrangeiros”, e que os epítetos associados ao ser-se português “nunca terão sido algo de homogéneo e ainda hoje o não são” (p. 33). Adverte, no entanto, para o facto de as definições sobre pátria, nação e, por exemplo, identidade, não serem pacíficas e de a ideia de Portugal enquanto estado-nação ter ficado enfraquecida com a globalização e a construção da União Europeia: “a este respeito, não deixa de ser esclarecedor que um símbolo fundamental da criação de uma identidade específica, a moeda própria, tenha desaparecido” (p. 98); outro facto relevante que destaca prende-se com a aproximação da ligação com Espanha. O autor sublinha, ainda, o contexto em que Portugal vive hoje, decorrente da pós-colonialidade, que terá provocado alterações nas dinâmicas identitárias: “o antigo Império desapareceu em 1975, e da expansão só ficaram as ilhas atlânticas chamadas, outrora, ‘adjacentes’. Portugal, país de emigração, passou a ser também um país de imigração” (p. 97). O país passou a ter um número significativo de cidadãos nacionais, que tinham nascido noutros países, ou com antepassados oriundos das antigas colónias. Ainda de acordo com este autor, “o Portugal pós-colonial é diferente do que era há algumas décadas, embora esta realidade não tenha ainda alterado as percepções antigas e muito maioritárias do que é ser-se

português”, plasmadas, nomeadamente, “num orgulho na história centrada na génese e construção de um império extra-europeu” (p. 97).

O enfraquecimento do Estado decorrente da globalização, por via de uma nova era pós-nacional e cosmopolita, poderia, segundo Sobral, tornar em algo do passado as “identidades circunscritas”, o que diz que não irá acontecer, não obstante as mudanças rápidas que se estão a operar, mesmo admitindo que, “se as dinâmicas cosmopolitas são uma parte do presente, as identidades nacionais e os nacionalismos estão longe de desaparecer” (Sobral, 2012, p. 98). Uma perspetiva, de resto, já antes avançada por Anthony D. Smith, que salientou que o nacionalismo está destinado a florescer “enquanto persistirem os fundamentos sagrados da nação e o materialismo e individualismo seculares não tiverem minado as crenças essenciais numa comunidade de história e destino”, pelo que a identidade nacional “continuará a servir de material básico de construção da ordem mundial contemporânea” (Smith, 2006 [2001], p. 213).

Trata-se de uma visão que não é partilhada pelo historiador Diogo Ramada Curto, que refere que, no caso de José Manuel Sobral, na obra citada, “cria o espaço necessário para as impressões mais subjetivas acerca da identidade nacional” (Curto, 2012, s. p.). Para Ramada Curto, Sobral, “ao fazer variar os seus ângulos de análise na compreensão da identidade dos portugueses”, acentua dois aspetos assumidos como argumentos principais: “a necessidade de se pensarem historicamente as práticas de identidade nacional recorrendo à longa duração, a começar pelo período medieval” e “o reconhecimento de uma presença constante do império e das colónias na narrativa histórica posta ao serviço da identificação dos portugueses” (2012, s. p.). Tal significa que os factos escolhidos para sustentar a identidade nacional portuguesa implicam que se tivessem de excluir outros, eventualmente mais importantes, como assevera Ramada Curto, dos quais destaca “a dimensão estrutural da emigração, as vidas constituídas à margem ou contra as configurações mais institucionalizadas do estado e do império”, para além das discriminações sociais e raciais “que acompanham o mesmo processo expansionista, e as permanentes práticas de violência que foram alvo de uma glorificação bem arcaica” (2012, s. p.).

Maria Luís Rovisco destaca as posições de Benedict Anderson (1993 [1983]) e de Anthony D. Smith (1997 [1991]), que a propósito do facto de ambos sublinharem o “modo como a experiência da vida colectiva influencia o despertar de sentimentos de pertença à nação no contexto da modernidade” (Rovisco,

2000, p. 13). Observa, no entanto, que as histórias da nação (difundidas através de mitos, poemas, hinos e versões oficiais da história) são alvo, quase sempre, de contestação, “que é precisamente o que geralmente pós-modernistas e pós-estruturalistas visam demonstrar no intuito de promoverem o respeito pela diferença cultural no interior da nação” (p. 12). A questão que esta investigadora coloca é saber a razão que está na base de muitas pessoas e grupos desejarem “‘ouvir’ e acreditar nestas histórias e porque é que estas histórias são susceptíveis de forjar ou de reforçar sentimentos de pertença à nação” (p. 12). Defende, por isso, que a crítica que se pode fazer às abordagens pós-modernas e pós-estruturalistas “é a de que estas restringiram o âmbito da análise do fenómeno da identidade nacional à compreensão da nação como local de contestação entre diferentes culturas e identidades”, o que significa que estes tipos de abordagens “têm negligenciado o estatuto ontológico da experiência da vida colectiva no seio da qual se decidem os significados das normas sociais e se consolidam as pertenças sociais” (p. 12).

Voltando a Eduardo Lourenço, o ensaísta refere que o tempo de um povo “é trans-histórico na própria medida em que é ‘historicidade’, jogo imprevisível com os tempos diversos em que o seu destino se espelhou até ao presente e que o futuro reorganizará de maneira misteriosa” (Lourenço, 1999, p. 9). No que respeita ao caso português, como refere José Manuel Sobral, isso aconteceu com “uma nação a fazer-se ao longo de vários séculos, sendo a existência de um estado um elemento nuclear desse processo” (Sobral, 2003, p. 1122). E, não obstante existirem características que colocam a nação na modernidade e outras que a reportam à pré-modernidade, assentes na lógica de ‘etnia’, isso não quer dizer, no entanto, que existisse uma etnia anterior à entidade política ‘portugalense/portuguesa’. Como observa José Manuel Sobral, a ideia de que a consciência étnica se disseminou a partir de um núcleo, defendida por Anthony D. Smith (1997 [1991]), submetendo a população “a processos de incorporação burocrática e mobilização vernacular, parece adequar-se, pelo menos em traços gerais, ao caso português” (Sobral, 2003, p. 1122).

O sociólogo Manuel Villaverde Cabral sublinha que um conteúdo tão pobre e do foro do imaginário como é a identidade nacional pode produzir efeitos práticos relevantes “para uma comunidade cujas diferenças são tanto mais críticas quanto têm de ser dirimidas, obrigatoriamente, no mesmo território com o qual toda essa comunidade se identifica” (Cabral, 2003, p. 529). E, mesmo que o sentimento nacional tenha estado dormente a maior parte do

tempo, constitui um recurso à disposição da comunidade – de forma coletiva ou ao nível individual –, “tanto para efeitos pessoais, como para a manutenção da identidade individual perante a emigração ou o exílio, por exemplo, experiências em que os portugueses são historicamente peritos” (p. 528), mas também para efeitos coletivos, como “o estabelecimento de redes grupais susceptíveis de trazerem benefícios económicos” (p. 528). Por outro lado, o autor reputa de ‘gratuitas’ as “comoções identitárias coletivas induzidas” (p. 529), que já Eric Hobsbawm destacara ao abordar o período referente ao demoliberalismo oitocentista e à sua integração por parte das ‘massas’, “pelos rituais celebratórios da pátria comum e, porventura mais inocentes ainda, os confrontos desportivos internacionais” (p. 529), que não têm na sua origem uma base politicamente inócua.

David Justino defende que as representações da “identidade nacional” estiveram quase sempre ligadas às necessidades do Estado em organizar a sociedade “no seu território natural” fazendo esbater “os dualismos múltiplos ligados à existência colectiva” (Justino, 2011, p. 63). Na sua perspectiva, são estes dualismos que “parecem sustentar a busca incessante da ‘identidade’ e ao mesmo tempo justificam o recurso ao estado como única entidade capaz de “impor uma ordem, preservar a memória e de identificar um propósito” (p. 63), sendo que a nação não tem, no entanto, a coesão necessária para concretizar esse desiderato.

Manuel Villaverde Cabral destaca, como sendo mais importante do que todas essas variáveis, o facto de o sentimento nacional ter sido alvo, desde os finais do século XIX, “de ativação política recorrente” (Cabral, 2003, p. 529), através da oligarquia dominante contra eventuais perigos externos ou numa lógica de mobilização do país, por exemplo, para a integração europeia ou pelos fatores que conduziram à implantação do Estado Novo, com as elites a mostrarem-se contra outros segmentos da sociedade. Salazar tomou, então, o poder na sequência de um “movimento nacionalista autoritário” (p. 529), institucionalizando-se a ditadura que vigorou 48 anos. A este propósito, refere que a mobilização decorrente da identidade nacional se assume como “uma das variáveis mais independentes da evolução política do país”, o que só será comparável “ao papel das subidentidades das diversas camadas sociais que foram disputando à Ditadura o monopólio do ‘interesse nacional’” (p. 529).

Eduardo Lourenço (1985) salienta que existe a consciência do que somos, por termos sido os primeiros a descobrir novos mundos, numa toada próxima

da do historiador Joaquim Barradas de Carvalho, que observa que toda a História de Portugal gira em torno da epopeia dos Descobrimentos, pelo que “tudo o que aconteceu antes não foi mais do que uma preparação para esses grandes empreendimentos. Tudo o que aconteceu depois foram – e são ainda – consequências desses grandes empreendimentos” (Carvalho, 1974, p. 43).

Torres Moreira sustenta que a nossa especificidade como nação, culturalmente autónoma, “é o resultado dessa capacidade histórica portuguesa de, por um processo de simbiose, se (re)construir num exemplo de abrangência que legámos ao mundo” (Moreira, s. d., s. p.). José Mattoso (1985) é mais abrangente, referindo que Portugal tem as suas próprias características, decorrentes do seu próprio processo nacional.

Fernando Catroga evidencia que, em determinados momentos, “o Portugal imaginado possa estar em contra-ciclo com a realidade referenciada”, chamando a atenção para o facto de as interpretações do mundo serem também “representações de representações” (Catroga, 2007, p. 274). Nesse sentido, assumindo que as representações sobre Portugal “são multímodas”, decorrendo da época em que são geradas, ao mesmo tempo “não fogem aos mitemas de quem as desenha” (p. 275), o que significa que o diagnóstico, “por mais ‘fora’ que pretendam colocar o ‘local’ de onde fala, é parte integrante do problema que procura resolver” (p. 275).

Da relação entre o mito e a identidade nacional, Maria de Fátima Amante destaca a capacidade de serem gerados “sentimentos de coesão” e evidencia a eficácia das narrativas produzidas em torno do assunto “enquanto construtoras de significado” (Amante, 2011, p. 231).

O escritor J. Rentes de Carvalho refere que, na história dos países, como na de cada um de nós, existem acontecimentos que, contados, não são de acreditar. Segundo o escritor, existem outros, que “surgem enredados em fios do ridículo, de inconsequência burlesca” e, assim, o que por vezes será determinante para o futuro “nasce historicamente entre *quiproquós*, estupidéz, amadorismo, inconsciência e acaso”, ingredientes que, observa, “o materialismo dialéctico põe de lado como refugio e que os doutores das várias Igrejas remetem para as esferas do Alto” (Carvalho, 2014 [1975], pp. 197-198).

Na introdução ao livro *Portugal o Sabor da Terra*, José Mattoso, Suzanne Daveau e Duarte Belo sustentam que a ideia de traçar o retrato de Portugal só se poderia exprimir através de uma metáfora, já que, “mesmo que seja apenas o nome de um ente que não tem outra realidade senão a que a razão abstracta

lhe atribui, a verdade é que se conhece através de manifestações muito concretas” (Mattoso, Daveau & Belo, 2013 [1998], p. 9). A atestá-lo está o facto de que Portugal tem um governo, uma história, uma bandeira, um território, uma população, e de que “desencadeia emoções, suscita sacrifícios e infidelidades, inspira poemas e obras de arte”, sendo para muitos “uma realidade indiscutível”, muito embora a maioria “não consiga defini-lo cabalmente” (p. 9). Dessa forma, o país “não se reduz a nenhum dos aspectos concretos que o manifestam”, pelo que só se lhe poderá traçar “um retrato metafórico”, uma vez que a realidade que se pretende captar “é irremediavelmente invisível e talvez imaginária” (p. 9). Estes autores observam que conceitos como pátria e nação têm recortes complexos que os tornam indefiníveis e, “por mais imaginário que seja o seu fundamento, condicionam demasiado a nossa própria existência”, evidenciando que o olhar de hoje em relação a eles já está suficientemente distanciado do regime político nacionalista que dominou o país durante 48 anos, “para podermos olhar os fenómenos da Pátria e da Nação com saudáveis distância e objectividade” (p. 11). Dessa forma, olhar para esta problemática já não assenta na necessidade propagandística que difundia a ideia de que “Portugal não é um país pequeno”, em que se enfatizavam as glórias passadas do país. Existe a noção de que Portugal “é apenas um dos muitos países do mundo, nem melhor nem pior que qualquer deles”⁸, em que a tradição tem o seu peso, mas não constitui uma diferenciação decisiva (p. 12).

José Mattoso, Suzanne Daveau e Duarte Belo sustentam que a descoberta do sentido “não se alcança como quem desmonta uma máquina ou diseca um cadáver. É preciso observar o funcionamento do ser vivo que é o ‘corpo’ da Nação”, evidenciando, assim, que “contemplar significa, antes de mais, reconhecimento de alteridade do ente observado e renúncia a qualquer tentativa de dominar ou possuir” (Mattoso, Daveau & Belo, 2013 [1998], p. 16). Ora, se isso é verdadeiro para o que se não vislumbra, “também o é para esta arriscada tentativa de descobrir o que verdadeiramente é ser beirão, minhoto, transmontano, algarvio, ribatejano ou alentejano. Ou português” (p. 16). O olhar para os vários aspetos de Portugal assenta assim na terra, não obstante a lógica do olhar ser híbrida, por integrar, ao mesmo tempo, as perspetivas

8 Eduardo Lourenço, no livro *Destroços*, refere que “algum dia descobriremos que somos como os outros, no meio dos outros, no centro do universo como eles, e nas suas margens como eles, implicados – quer queiramos quer não – numa aventura histórica, num processo cultural de que ninguém tem já a chave e o segredo” (Lourenço, 2004, p. 159).

histórica e geográfica. Será, então, a terra – o “Sabor da Terra” –, enquanto chão que se pisa e “elemento sólido onde o homem se apoia para se alimentar, caminhar, correr ou partir em direcção ao céu e aos astros”, que “molda o homem à sua imagem e semelhança. É ela que o faz beirão ou alentejano, minhoto ou algarvio. Ou português” (Mattoso, Daveau & Belo, 2013 [1998], pp. 17-18). O que não significa que se pretenda com isso promover a apologia do Portugal bucólico, tão em voga num passado ainda recente, já que o princípio seguido pelos autores foi o de que a terra será, em última análise, “o fundamento concreto e palpável que pode justificar qualquer tentativa de descobrir o espírito de uma região”, pelo que “tão beirão é a cidade de Viseu como a serra da Estrela. Tão português é o Porto como o resto do Minho. Mesmo quando o homem agride a natureza, continua a ser transmontano ou algarvio” (p. 18).

Um tema recorrente em Portugal no que concerne aos discursos sobre a nação é que o país é independente desde 1143, sendo que as suas fronteiras são basicamente as que foram definidas pelo Tratado de Alcanizes. Por isso se sublinha que Portugal tem uma identidade nacional estabelecida há séculos, mesmo que isso não passe de uma *boutade*, já que essa visão primordialista tem de ser, como se viu, criticamente examinada, à luz de múltiplas variáveis e teorias, nem sempre consensuais. José Carlos Almeida sustenta que, em Portugal, como noutros países, “o processo de consciencialização nacional começou há séculos e desenvolveu-se num processo lento, de acordo com algumas circunstâncias particulares” (Almeida, 2005, p. 50). A nação foi sendo reproduzida “no sentido de se adaptar às mudanças” (p. 51), que têm ocorrido, nos últimos tempos, de uma forma mais intensa, devido à globalização, e que tem consubstanciado uma ideia plasmada na crise do estado-nação que alguns querem fazer corresponder a uma espécie de crise de identidade.

O sentimento independentista e a construção do reino português remontam ao século XII, uma vez que a nação, como assinalou Alexandre Herculano, estrutura-se depois, dando passos significativos nos finais do século XIV (Fernandes, Henriques, Horta & Matos, 2009). O conceito de nação teve, até muito tarde, um sentido único, muito embora o seu significado moderno, que já leva em linha de conta o cidadão, “só se forj[e] desde os finais do século XVIII, na era das revoluções, da resistência ao expansionismo napoleónico, do processo de independência do Brasil e das outras nações de língua espanhola (1807-22)” (Fernandes Henriques, Horta & Matos, 2009, p. 7). A este propósito, José Mattoso, Suzanne Daveau e Duarte Belo (2013 [1998]) sustentam

que Portugal não teve origem, portanto, numa formação étnica, mas numa realidade político-administrativa, o que contraria a doutrina geralmente aceite durante o período nacionalista.

Nas “etnografias portuguesas”, podem reconhecer-se linhas de força que se reencontram, em proporções variáveis, um pouco por toda a Europa. A este propósito, João Leal refere que a antropologia portuguesa, tal como muitas das suas congéneres europeias, “é uma antropologia comprometida, antes do mais, com um discurso etnogenealógico de identidade nacional” (Leal, 2000, p. 17), numa expressão que adaptou de Anthony D. Smith (1997 [1991]), e que promove a distinção entre dois grandes modelos de identidade nacional: o modelo cívico-territorial e o modelo étnico ou etnogenealógico. Em relação ao modelo cívico-territorial, a identidade nacional assentaria “sobre um conjunto de representações e rituais relacionados com o território e a história e sobre uma cultura cívica assente num conjunto de direitos e deveres comuns”; já em relação ao modelo étnico ou etnogenealógico, “ela articular-se-ia em torno de representações e rituais que enfatizam a nação como uma comunidade de descendência e como um corpo de natureza étnica, baseado numa língua e em costumes populares idênticos” (Leal, 2000, p. 17). São modelos sobre os quais, hoje, o próprio Anthony D. Smith admite alguma flexibilidade, para designar as duas grandes modalidades discursivas, que se podiam reencontrar em contextos nacionais muito diferenciados, incluindo aqueles onde prevalece o modelo cívico-territorial, como é o caso de Portugal (Leal, 2000).

Eduardo Lourenço (1994 [1988]) refere que, para o indivíduo, o grupo, ou a nação, a questão da ‘identidade’ é permanente e confunde-se com a da sua mera existência, “a qual não é nunca um puro dado, adquirido de uma vez por todas, mas o facto de querer e poder permanecer conforme ao ser ou ao projecto de ser aquilo que se é” (p. 9). Nessa perspetiva, a própria identidade, mesmo a individual, “não é mero dado mas construção e invenção de si”, o que quer dizer, ao mesmo tempo, “a possibilidade ou ameaça de des-construção, o que, em termos psicanalíticos, se pode considerar como *perda* ou *crise de identidade*” (p. 9). Portugal parece estar a coberto dessa crise de identidade, já que, ao contrário dos bascos, dos corsos e dos catalães, tem um “território coeso”, uma “memória espontânea e cultivada de si mesmo, de muitos séculos” (p. 10). “Deve ser mesmo difícil encontrar um país tão *centrado*, tão concentrado, tão bem definido em si mesmo como Portugal”, sustenta Lourenço, para quem o problema português não reside na falta de identidade, “se por isso se

entende a questão acerca do nosso estatuto nacional, ou preocupação com o sentido e teor da aderência profunda com que nos sentimos e sabemos *portugueses*”, mas de hiperidentidade, que explica na “quase mórbida fixação na contemplação e no gozo da *diferença* que nos caracteriza ou nós imaginamos tal como no contexto dos outros povos, nações e culturas” (p. 10).

O autor refere ainda que os portugueses, nas suas inter-relações, exibem um comportamento “que só parece ter analogia com o do povo *judaico*”, uma vez que “tudo se passa como Portugal fosse para os portugueses como a Jerusalém para o povo judaico” (Lourenço, 1994 [1988], p. 10). A diferença está no facto de Portugal não estar à espera do ‘Messias’, mas é o Messias que constitui “o seu próprio passado, convertido na mais consistente e obsessiva referência do seu presente, podendo substituir-se-lhe nos momentos de maior dúvida sobre si ou constituindo até o horizonte mítico do seu futuro” (p. 10). “É em função deste mito interior, esta memória de um povo que não cultiva em excesso a memória activa e criadora de si, que se processa a permanente reestruturação do nosso presente concreto, empírico, de portugueses”, refere Eduardo Lourenço, que assinala que “em qualquer entidade transnacional que nos pensemos, figuraremos sempre com uma *identidade*, que é menos a da nossa vida e capacidade colectiva própria, do que essa de actor histórico privilegiado da aventura mundial europeia” (p. 11). Isso significa que em termos de imaginário, “fabricado por uma ideologia arcaizante e reacionária”, a identidade nacional estava vinculada à existência de territórios ultramarinos: “desde os meados do século XIX que, a esse título, grandes espíritos haviam pensado que podiam ser ‘perdidas’ ou mesmo vendidas sem que a nossa ‘identidade’ sofresse com isso. Por essência eram o outro” (p. 13). O autor frisa que o problema não é o da perda da identidade, mas o de confundir o seu recorte particular com a universalidade, “o de não ser capaz, senão à superfície, de se abrir e dialogar com o *outro*, o de nos imaginarmos narcisicamente o *centro do mundo*”, que conduz ao naufrágio do “nosso sentimento da realidade e da complexidade do mundo” (p. 14). É por isso que observa que a poucas nações se aplicaria tão bem, como a Portugal, “a imagem do ‘navio-nação’ e melhor ainda a de *nação-navio*, pela identidade de destino e o projecto que encarnou, deslocando-se no espaço e no tempo, mas *tão sempre a mesma* na diferença apenas apreciável que a História vai constituindo” (pp. 14-15).

3.1. Existe uma cultura portuguesa?

Stuart Hall (1997) defende que, para se falar sobre a existência de uma eventual centralidade da cultura, torna-se necessário deixar para trás a ideia de verdade absoluta. Nesse sentido, a temática da identidade, à luz da cultura, coloca em causa a tradição disciplinar assente na existência de um sujeito monolítico. O autor questiona o lugar da cultura através das suas centralidades substantivas, “na estrutura empírica real e na organização das atividades, instituições e relações culturais na sociedade, em qualquer momento histórico particular” e epistemológico, que se refere “à posição da cultura em relação às questões de conhecimento e conceptualização, em como a ‘cultura’ é usada para transformar a nossa compreensão, explicação e modelos teóricos do mundo” (Hall, 1997, pp. 208-209).

Dessa forma, quando se fazem alusões à existência de uma cultura ‘portuguesa’, será que há alguma forma de sustentar essa ideia? A propósito desta temática e tentando responder à questão, foi promovida, em 1992, uma mesa-redonda alargada, coordenada por Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge (cujo resultado foi publicado em livro, com coordenação de ambos, em 1993⁹), que contou com a participação de vários especialistas de áreas diversas. Foram encontradas quatro respostas, na tentativa de explicar em que condições se pode falar da existência de uma cultura portuguesa. Pode, assim, falar-se da i) “cultura dos portugueses”, referindo-se aos padrões de conduta e às práticas e obras culturais de grupos sociais portugueses, em que se impõe a diversidade; mais do que a procura de unidades míticas, “importa atender às diferenças de escala, contexto, condição e projeto dos atores que invocamos. A cultura nacional declina-se no plural, é um mosaico de culturas regionais, de classes [...]” (Silva & Jorge, 1993, p. 12); ii) através de um processo dinâmico, “por vezes subtil ou quase impercetível, de *‘endogeneização’ de contributos externos* que queremos, assim, ressaltar” (p. 12); iii) pela via da “*especificação da singularidade social portuguesa*, tal como ela é apercebida quando traçamos comparações internacionais sistemáticas” (p. 13); iv) finalmente,

9 O livro é feito de forma corrida, relatando as intervenções que tiveram lugar durante a manhã e a tarde do dia 27 de abril de 1992, data da mesa-redonda organizada por Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge, na Casa das Artes (Porto). As intervenções referidas no texto inscrevem-se nessa forma ‘corrida’, sem que quem as profira seja referido como autor na publicação, pelo que as citações dizem respeito, apenas, aos seus coordenadores, sendo referida a página onde podem ser encontradas.

utilizando os três sentidos anteriores, “podemos tomar o tema da cultura portuguesa como uma imagem elaborada por intelectuais, por ideólogos ou mesmo por atores comuns”, sendo esse o motivo da “*criação da identidade cultural dos portugueses*” (p. 13).

O tema, como sintetizam os autores na introdução da publicação, provocou um vivo diálogo entre especialistas das ciências humanas, “que tendiam a valorizar a *cultura dos portugueses*”, e os especialistas mais vinculados à cultura estética e literária, “que prestavam muita atenção às tentativas recorrentes de definir uma identidade cultural, mesmo que mítica, da Nação” (Silva & Jorge, 1993, p. 13). Tal significa que para uns há uma cultura portuguesa, “justamente na medida em que os pensadores têm proposto uma imagem, mítica ou não, do que é Portugal, e é essa imagem que acaba por dar unidade à nossa cultura”, sendo que outros preferem o caminho da “desconstrução de qualquer ideia identitária, sugerindo que ela tem de ser contextualizada histórico-sociologicamente e sujeita a um trabalho permanente de desmistificação” (p. 13). Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge chamam a atenção de que a perspectiva científica, necessariamente mais analítica, tende a dar mais ênfase à desconstrução, para historicizar, contextualizar, mostrar a particularidade de determinados comportamentos ou representações. Não obstante, sustentam que a primeira visão também se impõe como síntese reflexiva, que varia de pessoa para pessoa ou de grupo para grupo. Trata-se de uma síntese que, afirmam, pode ser consciencializada, trabalhada como teoria explicativa do que é “ser português”, ou, no extremo oposto, “apenas vivida e articulada em torno de hábitos, afectos, símbolos colectivos, que o emigrante, por exemplo, procura reproduzir (pelo menos ao nível privado ou de pequenas comunidades) no país que o acolhe” (p. 14).

Quando se fala em ‘cultura portuguesa’, está, então, a falar-se de identidade coletiva do povo português, que vive dentro de fronteiras estáveis ao longo de séculos, não obstante colocar-se o problema do ponto de vista da identidade individual. E, numa altura (1992) em que se perspectivava uma mutação na noção de estado-nação, os mesmos autores questionavam que, talvez, “as identidades colectivas [deixassem] de ser feitas de estado contra estado, mas por inclusão” (Silva & Jorge, 1993, p. 15), por integração dos indivíduos e dos grupos em ‘escalas de identidade’, em que o facto de alguém se sentir português extravasava os limites do país, podendo cruzar-se com outras latitudes.

Um dos especialistas presentes na mesa-redonda foi Boaventura de Sousa Santos, que referiu que as culturas não estão fechadas e que, de alguma maneira, todas elas são fronteiras. No entanto, devido à experiência histórica relativa à sociedade portuguesa, a diferença existente é mesmo ‘diferente’. O sociólogo evidenciava não ser em vão que a maioria dos portugueses tenha “dentro de si uma memória cultural de dupla cidadania, isto é, o português não é cidadão de um país só. É cidadão de Portugal, como é da América, como é de Moçambique, como é de Angola, como é de França”, o que torna difícil “as cidadanias estandarizadas dos portugueses” (Silva & Jorge, 1993, p. 36). O sociólogo dizia existir “uma falta de lealdade estandarizada e homogeneizada”, justificando a criação de formas de violência “babélica, e outras formas de falta de protagonismo face ao outro, com excessiva identificação” (p. 37). Já Eduardo Lourenço defendia a ideia de que Portugal tem uma hiperidentidade, porque tem um *deficit* de identidade real que compensa no plano imaginário, observando que “os portugueses ficam muito portugueses, ficam sempre portugueses” (p. 39). E, a propósito de quem se refere aos povos como independentes da existência de sinais próprios e de características diferenciais de autoidentificação, assinalava ser “estranho perceber como é que, em contacto e deslocados do seu lugar de origem, os portugueses continuam a preservar a sua essência, entre aspas ou mesmo sem aspas” (p. 39), o que, acrescentava, ter sido sempre motivo de admiração. Não obstante, salientava que essa essência é de difícil definição, aventando como possível explicação o facto de os portugueses se terem sempre de definir em relação a outros pela sua própria debilidade.

Na mesa-redonda que tem vindo a ser seguida, a antropóloga Eglantina Monteiro afirmava que a ideia de identidade portuguesa estava ligada a um período coincidente com o fechamento de Portugal ao exterior, uma vez que “a questão da nossa identidade ou da construção das múltiplas identidades, põe-se na confrontação com o outro, com a alteridade” (Silva & Jorge, 1993, p. 46). É através da diversidade da identificação que se poderá organizar um povo, o que significa tratar-se do “início do anti-racismo, do anticolonialismo e do anti-sexismo, porque assim se escapa aos perigos da marginalização e subordinação sociais, muitas vezes ligadas à ideia de identidade” (p. 46).

O historiador Diogo Ramada Curto contrapunha com a ideia de que, mais do que a oposição entre a identidade e a alteridade, o problema assentava

nas “formas de contextualização e de historicização de determinados objetos” (Silva & Jorge, 1993, p. 137). Ora, mais de 20 anos depois, o historiador Pedro Cardim, num artigo de opinião publicado no jornal *Público* intitulado “Portugal, Catalunha e Espanha ou o uso que o nacionalismo faz da história”, veio mostrar que aquilo que era referido por Ramada Curto se veio a verificar, estando patente na evolução da historiografia (no caso de Portugal e de Espanha) numa mudança que aconteceu após a democratização, e em que “quase todos os historiadores dos dois países puseram de lado as paixões nacionalistas e desenvolveram investigações cientificamente alinhadas com o que de melhor se faz no plano internacional” (Cardim, 2014, s. p.).

3.2. Portugueses e identidade: uma boa relação

Em várias ocasiões têm sido desenvolvidos inquéritos de opinião sobre o sentimento dos portugueses em relação à sua identidade, na tentativa de saber, por exemplo, se se sentem orgulhosos em serem portugueses. São fixados, de seguida, três estudos diferentes, concretizados em diferentes alturas, podendo-se concluir que não existe qualquer problema de identidade dos portugueses, o que pode confirmar a ideia de Eduardo Lourenço, de que os portugueses são detentores de uma hiperidentidade. O “orgulho em ser português” e os símbolos normalmente utilizados para traduzirem a ‘nação’ são recorrentemente destacados. Em termos comparativos com outros países do mundo, Portugal parece estar bem posicionado quanto ao seu ego identitário.

3.2.1. ‘Nacionalismo e Patriotismo na Sociedade Portuguesa Actual’ (IDN-ICS, 1988)

Em 1989, o Instituto de Defesa Nacional (IDN) publicava um inquérito, desenvolvido pelo Instituto de Ciências Sociais de Lisboa, sobre “Nacionalismo e Patriotismo na Sociedade Portuguesa Actual”. O objetivo era o de caracterizar as realidades correspondentes à diversificação de ideias e atitudes sobre patriotismo e nacionalismo no Portugal de então, identificando “os fatores sócio-psíquico-culturais, positivos e negativos, respeitantes à desejável coesão da comunidade nacional” e à “justa adesão às finalidades de Segurança e Defesa do País” (Cruz, 1989, p. 74).

O estudo concluía pela não existência de qualquer crise no que se referia à questão da identidade nacional, com os portugueses a referirem-se a si próprios enquanto “país” (63,2%), “pátria” (21,3%) ou nação (9,1%), sendo que os mais idosos eram mais adeptos das expressões “pátria” e “nação”, e a noção de país mais utilizada à medida que a escolaridade avançava e a idade decrescia. Para além disso, sobressaía a ideia de pertença regional: mais de metade dos portugueses sentia-se pertencer, em primeiro lugar, à região onde nascera e vivia (53,7%); apenas 18% se sentiam, primeiramente, membros do país. Em relação ao ‘orgulho em ser português’, o inquérito mostrava que variava na razão inversa da classe social a que se pertencia: “o muito orgulho predomina entre as classes mais baixas, enquanto o pouco orgulho prevalece entre as classes mais elevadas” (Cruz, 1989, p. 80). O facto de se ser católico praticante e adepto de posições políticas de direita também favorecia o “muito orgulho” de se ser português.

Uma vez que o inquérito tinha sido feito 14 anos após a Revolução do 25 de Abril, Manuel Braga da Cruz, sociólogo responsável pela análise de dados, assinalava que os resultados atestavam que Portugal parecia ter saído do processo de descolonização sem particulares problemas de identidade nacional, e “entrada no processo de europeização e de regionalização com uma consistente adesão à soberania nacional e com uma equilibrada e solidária consciência cívica e nacional” (Cruz, 1989, pp. 104-105). Os dados também revelavam a eventualidade da existência de algum “‘paroquialismo’ e um estado pouco ‘cosmopolita’ do desenvolvimento social e político”, para além de indicar serem profundas e antigas as raízes e as razões do nacionalismo e do patriotismo português (p. 105).

Quanto aos fatores de erosão ou reforço da ‘nacionalidade’, Manuel Braga da Cruz destacava o ‘cosmopolitismo’, que parecia ser favorecido pela “secularidade, pela mobilidade social ascendente, pela mais elevada instrução, pela urbanização, pela jovialidade, pela masculinidade e por orientações políticas de esquerda” (Cruz, 1989, p. 105). Já a religiosidade, os níveis baixos de escolaridade e de posição social, a ruralidade, a ancianidade, a femi- nidade e posições políticas de direita “parecem contrariar ou desfavorecer essa internacionalização de sentimentos de pertença, de orgulho e de auto-estima nacionais” (p. 105).

3.2.2. International Social Survey Programme-ISSP, 2003 ('Identidade Nacional')

No decurso da análise dos dados resultantes da aplicação do módulo 'Identidade Nacional' (International Social Survey Programme-ISSP¹⁰, 2003), reunidos num livro que foi coordenado por José Manuel Sobral e Jorge Vala (2010), a conclusão a que se chegou foi de que a identidade nacional não está em declínio: “para o bem e para o mal, como carga a suportar ou como valor a desenvolver, a identidade nacional permanece como desafio social e estímulo ao conhecimento científico” (Sobral & Vala, 2010, p. 17).

Da análise das 'dimensões de identidade nacional por país', no que respeita ao indicador sobre 'pertença simbólica', dos 31 países analisados, Portugal ocupava, em 2010, o 11.º posto, com um *score* médio de 0,12. Portugal ficava atrás de países como as Filipinas (que liderava, com 0,84 de *score* médio), da Venezuela, dos EUA, do Uruguai, da Polónia, do Chile, da Bulgária, de Israel, do Canadá e da Rússia, mostrando-se num patamar 'superior' em termos de 'pertença simbólica', a países como Dinamarca, Noruega, França, Espanha, Grã-Bretanha, só para citar alguns.

3.2.3. “O que une os portugueses?” (Universidade Católica/Câmara de Comércio e Indústria Portuguesa), 2014

Num estudo de opinião concretizado em 2014 pelo Centro de Estudos e Sondagens de Opinião da Universidade Católica Portuguesa, por encomenda da Câmara de Comércio e Indústria Portuguesa, sob o título genérico “O que une os portugueses?”¹¹, foi revelado que continua a ser muito forte o sentimento de ligação dos portugueses ao país, com 84% dos inquiridos a dizerem-se ligados ou muito ligados a Portugal. Os dados revelam, no entanto, um país dividido, com 44% dos inquiridos a acreditarem que há união entre os portugueses, 32% a defenderem que ela é “moderada”, e quase um quarto a sustentar que essa união pura e simplesmente não existe. No que concerne ao 'orgulho em ser português', o sentimento é elevado, com 60% a dizerem-se muito orgulhosos e 26% “algo orgulhosos”.

10 Em Portugal, o ISSP integra o programa 'Atitudes Sociais dos Portugueses', do Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa), sendo coordenado por Jorge Vala e Manuel Villaverde Cabral.

11 Retirado de http://www.acl.org.pt/images/documentos/Apresentacao_Estudo.pdf.

É nos grandes feitos do passado, como a Revolução do 25 de Abril e os Descobrimentos, que a capacidade de união dos cidadãos mais se consubstancia, com os principais elementos que sustentam a ‘identidade nacional’ a continuarem a ser a bandeira e Fátima (43% e 37%, respetivamente), a gastronomia e o fado: são os mais jovens (mais instruídos) que associam a imagem de Portugal sobretudo a símbolos relacionados com o turismo, o fado e a seleção nacional de futebol; já os mais velhos (menos instruídos), associam o país a elementos mais ‘tradicionais’, como a bandeira nacional e Fátima. Paralelamente, os dados mostram ser elevada a descrença no sistema político e económico atual, sendo mesmo encarado com embaraço e vergonha.

3.3. A ‘marca’ Portugal

No livro *Portugal Genial*, Carlos Coelho, através do que apelida de “national equities”¹², defende a ideia de que Portugal é um país rico, cujo desenvolvimento económico deve emergir “do difícil equilíbrio entre a poesia e a economia” (Coelho, 2005, pp. 12-13). Portugal parece ser, no entanto, “um país adiado [...] à espera que assente no sucesso colectivo” (p. 3).

Devido ao que diz ser “o profundo estado de negatividade” que se vive na atualidade, que conduz a “uma sociedade organizada pela cultura da desculpa e da desresponsabilização, em que cada um procura viver a sua vida, num processo de contínua demissão do país”, Carlos Coelho contrapõe uma atitude assente no otimismo e mostra-se um “acérrimo defensor do empreendedorismo” e inimigo da “impossibilidade sistemática” (Coelho, 2005, p. 16). Nesse sentido, observa que os portugueses vivem num limbo, “entre um passado glorioso e um futuro incerto, com medo de aspirar a ser alguma coisa”, escondendo-se atrás “de uma capa de fé que vestimos na esperança da divina protecção e do milagre da prosperidade” (p. 16). Sublinha que, em Portugal, vai imperando o pessimismo, e isso corresponde a ser “português”, que significa “ter os pés bem assentes na terra de um país infértil e impróspero, onde os

12 Dentro das 82 diferentes “national equities” (uma espécie de ‘ações’ do país, como as cotadas em bolsa) que Carlos Coelho mapeia no livro *Portugal Genial*, estão, por exemplo, D. Afonso Henriques, o Puro-sangue Lusitano, Fátima (encarada enquanto ‘Branding for Peace’), o Pastel de Belém, o Futebol Clube de Portugal, a Língua Portuguesa, a Calçada à Portuguesa, o Mar Português, o Mercado da Saudade e Mariza (referida como ‘a nossa Madonna’).

mais espertos se safam, de onde os mais inteligentes fogem e onde os mais importantes se calam” (p. 16).

Assumindo ter escrito o livro *Portugal Genial* por só olhar para o lado bom das coisas, refere que só lhe importa o que trouxer orgulho ao país, “aquilo que faça com que ele prospere, aquilo que pode constituir uma futura fonte de riqueza” (Coelho, 2005, p. 17), nem que isso signifique promover a trilogia ‘Fátima, futebol e fado’, como o próprio defende no livro, fazendo tábua rasa da ligação ideológica que isso encerra. Assim, “ser optimista é começar a acreditar que o sucesso é a única opção”, o que significa que “ser português é ser optimista, que ser português é servir Portugal!” (p. 17). Propõe, como primeira ‘national equitie’ do livro, “o luto”: “por honra do nosso passado, pelo fim dos nossos monstros, por graça do nosso futuro, façamos este luto [...], por um Portugal fecundo, vamos dobrar este cabo, nem que seja por El-Rei D. João Segundo” (p. 18). A longa lista encerra com o “Quinto Império de Fernando Pessoa”, em que refere que, “nesta nova economia e nesta grande empresa onde todos trabalhamos e que se chama Portugal”, a mensagem do poeta não se traduz em euros, mas em palavras “que já provaram ser capazes de mudar o mundo” (p. 217).

A ideia de que Portugal é uma empresa e que os portugueses são seus colaboradores decorre de uma lógica instituída nomeadamente no mundo empresarial ligada ao ‘empreendedorismo’, com um recorte neoliberal. Carlos Coelho, considerado como uma referência na gestão de marcas em Portugal, defende-a. Pedro Tavares, fundador e CEO da ‘OnStrategy’, empresa que representa em Portugal o estudo sobre reputação de países, o ‘Country Rep Trak’, numa entrevista ao semanário *Expresso* sublinha-a, avançando mesmo com uma proposta: “porque não desafiar o conceito de Portugal ser uma grande multinacional com dez milhões de colaboradores?” (Nunes, 2013, p. 8). Ou seja, em vez de cidadãos (estatuto consagrado na Constituição da República¹³), os portugueses são considerados colaboradores de uma grande multinacional, com o nome “Portugal”, que coincide com o país. Sendo que, normalmente, quem é colaborador não é funcionário, a expressão está associada no mundo do trabalho, desde os anos 80 do século XX, a quem é tarefeiro, passando o correspondente ‘recibo verde’ (agora em formato eletrónico) pela sua ‘aquisição de serviços’ (muitas vezes travestida de trabalho de funcionário).

13 Artigo 26.º, “Outros direitos pessoais” (Constituição da República Portuguesa, 2007 [2005], p. 39).

Melissa Aronczyk, no livro *Branding the Nation: The Global Business of National Identity* (2013), sustenta que os governos nacionais, em todo o mundo, estão a recorrer a consultores de *branding*, relações públicas e especialistas em comunicação estratégica para os ajudar a construir a “marca” da sua jurisdição. Usando as ferramentas, técnicas e conhecimentos da marca comercial, ajudam-se as nações a articular uma identidade mais coerente e coesa, na atração do capital estrangeiro, mantendo a fidelidade dos cidadãos. Em suma, o objetivo da marca-nação é fazer com que a nação tenha importância, num mundo onde as suas fronteiras e os seus limites geográficos parecem cada vez mais obsoletos.

Mas o que realmente acontece com a nação quando ela é repensada como uma marca? Como é que a marca-nação altera os termos da política e da cultura num mundo globalizado? Através de estudos de caso em doze países e entrevistas em profundidade com especialistas de marca-nação e dos seus clientes nacionais, Melissa Aronczyk argumenta que os discursos sociais, políticos e culturais constitutivos da nação têm sido aproveitados de uma forma nova e problemática e com consequências de longo alcance, tanto para o nosso conceito de nação, como para os nossos ideais de cidadania nacional (Aronczyk, 2013).

O livro desafia o conhecimento existente sobre o poder das marcas de mudar o mundo, oferecendo uma perspetiva crítica sobre essas novas formas de conceber valor e identidade no globalizado século XXI. Segundo esta investigadora, parece haver dois grandes conjuntos de pontos de vista que adotam esta perspetiva invertida, mas que têm duas aproximações diferentes. De um lado estão os defensores de uma visão da democracia centrada no cidadão, em que a responsabilidade pela ação e mudança se centra no indivíduo. Segundo esta lógica, os direitos dos cidadãos servem para equilibrar as obrigações das empresas no país. A relação entre capitalismo e democracia precisa de ser desincentivada para o bem público se tornar num produto de participação pública. O outro ponto de vista também se centra no cidadão e também pretende encontrar um equilíbrio entre as empresas e o governo, mas de uma maneira muito diferente. Defende, no entanto, a responsabilização do cidadão no contexto da redução de despesas de provisões estatais (Aronczyk, 2013). Transfere a lógica do mercado para o fornecimento nacional de bens, recolocando o exercício da autoridade pública nos atores privados. Na medida em que essa atitude procura uma relação mais equilibrada do Estado com os

cidadãos, a forma como é concretizada, na prática, “é que ambos igualmente ganham ou perdem numa base de decisões que têm lugar ‘fora’ do mercado” (Aronczyk, 2013, p. 174).

Paradoxalmente parece que o cerne do problema destas teses é a sua sobreposição. Melissa Aronczyk observa que a política de referência está associada aos perigos da apropriação hegemónica de campos conotativos. Termos como ‘cidadão’, ‘público’ e ‘igualdade’ estão agora sujeitos a várias interpretações, muito embora divorciadas do seu significado. Enquanto isso, estes termos são peões num tabuleiro de xadrez, com as duas rainhas a continuarem a ser os mercados e o Estado e a continuarem a opor-se numa verdadeira batalha. No entanto, se há algum resultado positivo imediato da atual crise financeira, é a demonstração da falácia de que o Estado e o mercado são entidades separadas e, talvez, o reconhecimento de que algo de bom pode vir da união dos dois (Aronczyk, 2013).

Neste contexto, a investigadora refere ser difícil encontrar a melhor prescrição, embora refira que o problema não reside no cisma modernista entre as duas posições de cidadão e de consumidor, já que a manutenção de uma relação analítica de antagonismo mútuo acabaria por revelar-se contraproducente. Melissa Aronczyk sustenta que as práticas mundanas da marca-nação servem para perpetuar a forma da nação, uma vez que permitem saber para que serve a nação num contexto global e o que significa ser um cidadão nacional entre as conceções cosmopolitas. Elas expressam o conteúdo da nação num vernáculo que é compreendido facilmente pela maioria dos segmentos da sociedade, por meio de canais disponíveis para a maioria. Esta omnipresença e alcance animam as conversas de ambos dentro e fora das fronteiras nacionais. Assim as marcas asseguram a sua própria responsabilização, determinadas pelas conversas que se fazem em torno delas. Não há dúvida de que a forma de reconhecimento que a marca-nação oferece é profundamente problemática (Aronczyk, 2013). A autora considera que, se a marca nação promove “riqueza” nas economias de capital intensivo, esta consciência deve ser acompanhada por uma compreensão de que outras formas de riqueza coletiva podem ser perdidas no processo – formas não instrumentais de diferença e respeito mútuo, por exemplo: “ocorre-me que o fenómeno da marca-nação deixará de existir num tempo relativamente curto, desfeita pelo crescente ceticismo dos seus métodos e resultados” (Aronczyk, 2013, p. 176). O futuro da nação não está, no entanto, em perigo, “apesar de as tradições poderem ser inventadas,

as lembranças serem seletivas, e as identidades formadas e reformadas pela força e relacionamentos que não se podem prever” (p. 176).

A propósito de uma reunião do Conselho da Diáspora com o então presidente da República, Cavaco Silva, e o então primeiro-ministro, Pedro Passos Coelho, Vasco Pulido Valente assinou uma crónica no *Público* intitulada “Vender Portugal”, em que questionava a “marca Portugal”. O autor salientava que esta “não iria provavelmente pôr o mundo em delírio” e observava que “o respeito dos que nos conhecem [...] depende da ordem, da eficiência e da sensatez com que soubermos tratar dos nossos problemas” e não das conversas de “iluminados”, já que “o que Portugal é não muda com um bocadinho de *public relations*, por boas que sejam” (Valente, 2013, p. 64).

O facto é que a “marca Portugal” – travestida, quase sempre, de ‘portugalidade’, nomeadamente no que à área da publicidade diz respeito –, com a sua insistência, vai-se mantendo à tona da sociedade portuguesa. Trata-se de um *rebranding* de uma pretensa ‘portugalidade’, adaptando a ideia estado-novista que lhe está associada plasmada num Portugal uno e indivisível, “do Minho a Timor”, a uma perspetiva de uma alegada ‘originalidade’ portuguesa como característica diferenciadora do produto que, na maioria dos casos, mais não serve do que um isco para a sua venda ou promoção, meso que seja evidente algum esforço de demarcação desse período da história portuguesa.

Não é raro observar, por exemplo, que marcas como a Sagres – que foi criada aquando da Exposição do Mundo Português de 1940 – apostem em campanhas publicitárias assentes na ‘portugalidade’, não obstante a maior parte do capital da empresa pertencer a um grupo holandês. A área cultural está, no entanto, a seguir as pisadas da sua congénere publicitária, sendo disso exemplo a artista Joana Vasconcelos, cuja frase “A portugalidade vende”, foi chamada a título de um hebdomadário português. Em entrevista, a artista refere que, pelo facto de ser portuguesa, a ‘portugalidade’ terá sempre reflexo na sua obra “porque é quem eu sou. A minha obra é feita de sinceridade, de identidade, é feita daquilo que eu penso sobre ser portuguesa e ser portuguesa no mundo. Portanto, não é um tema, é uma realidade”; sobre o facto de a ‘portugalidade’ ser vendável, observa que “não é só a dívida pública portuguesa que tem mercado, a arte portuguesa também, com certeza” (Sol, 2013, s. p.).

No “Estudo de Portugalidade, Hábitos de Consumo e Notoriedade da Marca ‘Portugal Sou Eu’”, coordenado por Helena Martins Gonçalves (Instituto Superior de Economia e Gestão/Centro de Estudos de Gestão), apresentado

durante o primeiro Fórum do movimento “Portugal Sou Eu”¹⁴ que decorreu no dia 27 de novembro de 2014, no Centro de Congressos de Lisboa, o primeiro ponto destacado foi a ‘portugalidade’, integrando mais quatro campos de análise: os hábitos de compra, as motivações de compra, as tendências do consumidor e a notoriedade da marca “Portugal sou eu”. O documento, que resulta de um estudo com 1301 respostas válidas¹⁵, refere que o conceito de ‘portugalidade’, associado ao momento em que os inquiridos pensam em Portugal, está ligado a valores como a tradição, a segurança, as relações calorosas, o ser respeitado (reputação em alguns domínios) e a liberdade, e a alguns produtos como o vinho, o azeite, o peixe, o pastel de nata/Belém e o bacalhau.

Em janeiro de 2013, a pedido do jornal *Expresso*, a consultora Augusto Mateus & Associados identificou os melhores produtos feitos em Portugal olhando ao peso nas exportações, presença nos mercados mundiais, inovação e sustentabilidade (Santos, 2013, s. p.). Quase dois anos depois, no mesmo jornal, publicava-se uma reportagem no suplemento de Economia, intitulada “Mais portugueses não há”, em que já era naturalizado o conceito de ‘portugalidade’ com base na tipificação efetuada pela referida consultora, entretanto também adotada pelo movimento “Portugal sou eu”. Assim, a propósito de uma empresa de enchidos de Bragança, que utiliza na sua produção apenas especiarias espanholas, referia-se, por exemplo, que o presunto produzido pela empresa tinha “96% de portugalidade” (Pereira, 2015, p. 16).

Invenções como a ‘marca Portugal’ traduzem, segundo o gestor cultural Miguel Magalhães, “o vazio de uma certa visão do que o posicionamento cultural de um país deve ser” e a ideia de que criar uma marca no domínio da cultura “mais não é do que simplificar o que não é simplificável”, sendo que “a cultura de um país, os seus artistas e uma história acumulada não cabem dentro de nenhuma marca” (Magalhães, 2014, s. p.).

14 O movimento “Portugal Sou Eu” é um programa do Ministério da Economia que visa a valorização da oferta nacional. Retirado de <http://portugalsoueu.pt/>

15 Retirado de <http://portugalsoueu.pt/documents/10180/506775/Estudo%20sobre%20Portugalidade.pdf>

CAPÍTULO II

O ESTADO NOVO E A CRIAÇÃO DA 'PORTUGALIDADE'

1. Estado Novo e 'portugalidade'

“O que é Portugal?”. A pergunta, feita por Luís Trindade no livro *O estranho caso do nacionalismo português* e respondida à luz desse mesmo nacionalismo, significa que o país “antes de mais nada, [é] o seu povo”, sendo que o povo “funcionou como o elemento mais simples, mais óbvio e, nesse sentido, mais natural da definição de nação” (Trindade, 2008, p. 257). O autor chama a atenção para o facto de as interpretações do Estado Novo encararem Portugal como uma coisa indefinível, sendo muito embora descritível. Observa que o nacionalismo se materializou com o Estado Novo num autoritarismo, sendo que o desafio para a sua construção “era a necessidade de sustentar a descrição da nacionalidade em leituras ontológicas” (pp. 268-269). O problema é que isso não podia ser espontâneo, pelo que essa foi uma perspectiva que teve de ser construída; daí que o mesmo autor aponte a fragilidade da literatura produzida por João Ameal, considerado como um dos maiores ideólogos do nacionalismo português, autor de uma vasta obra apologética durante o período do Estado Novo. De resto, o próprio João Ameal sustentava que o nacionalismo não é uma ideologia, uma vez que a nação “não é um conceito abstracto, um sistema de ideias – é uma realidade moral, social, étnica, histórica, geográfica, económica, etc.” (Ameal, 1938, p. 48). Ideologia é, dessa forma, substituída pela noção mais concreta de património.

O Estado Novo é o nome do regime político autoritário e corporativista de Estado que vigorou sem interrupção em Portugal, desde 1933 até 1974, quando foi derrubado pela Revolução do 25 de Abril. É, sobretudo, uma designação assente em razões ideológicas e propagandísticas que foi criada para assinalar a entrada numa nova era decorrente da Revolução Nacional de 28 de Maio

de 1926, marcada por uma conceção antiparlamentar e antiliberal do Estado, encerrando o período do liberalismo em Portugal.

Os conceitos de ‘nação’ e de ‘nacionalismo’ tinham por base a capacidade de Portugal se organizar no seu vasto território, que – segundo a Constituição de 1933, que fez transportar o articulado da de 1911 – era considerado “inalienável”. Uma situação plasmada no Ato Colonial, que referia ser “da essência orgânica da nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e civilizar as populações”¹. É nesse sentido que Luís Reis Torgal verifica que a nação portuguesa, segundo Salazar, representava uma unidade mas também uma pluralidade, “possuía diferenças, passando uma delas pela noção de que, apesar de não termos ‘preconceitos raciais’ [...] possuíamos, tal como os europeus colonizadores, a responsabilidade de espalhar a civilização” (Torgal, 2009, p. 471).

Toda a retórica construída no Estado Novo em relação à identidade nacional dos portugueses foi muito mais além do que evidenciar o sentimento de pertença a um país, partilhado por um grupo de pessoas. Tropeçou no nacionalismo e usou uma série de recursos para perpetuar ideias assentes na propaganda do regime para concretizar a ação política. Segundo Eduardo Lourenço, houve no salazarismo concreto “uma tentativa para adaptar o país à sua natural e evidente modéstia”; só que isto nada teve de modesto nem de breve, já que “redundou na fabricação de uma *lusitanidade* exemplar, cobrindo o presente e o passado escolhido em função da sua mitologia arcaica e reaccionária que aos poucos substituiu a imagem mais ou menos adaptada ao país real” por uma ficção oficial impossível de contraditar (Lourenço, 2010 [1978], p. 33).

Moisés de Lemos Martins defende que a divisão que Salazar fez do mundo português deve ser perspectivada “à luz do combate por um conceito católico de identidade nacional, como luta por uma específica ordenação simbólica do país” (Martins, 2009, s. p.). O discurso salazarista sobre a identidade nacional visa, assim, “tornar legítima a definição católica de identidade, pelos manifestos ganhos políticos daí resultantes” (Martins, 2009, s. p.). Na sua obra *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, o sociólogo evidencia que o poder salazarista e o poder clerical, “como efeito de conjunto que se perfila a partir da ‘labilidade social’, ou seja, a partir de todas essas mobilidades”, onde se incluem

1 Retirado de <http://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1933-Indice.pdf>

os comportamentos, as lutas, as táticas e as decisões, “naquilo que eles têm de permanente, repetitivo, auto-reprodutor e inerte”, são, na realidade, “o encadeamento que se apoia em cada uma destas mobilidades e que, ao mesmo tempo, procura fixá-las” (Martins, 1990, p. 21). Como observa, o dispositivo de recristianização em Portugal não foi, no entanto, um projeto unitário e homogéneo. Com a institucionalização do Estado Novo, atinge um momento decisivo com “a progressiva estatização das instâncias de controlo e de pressão católicas, que se deslocam das associações enquadradas pela aristocracia fundiária e pelo clero para as do grupo social que efectivamente exerce o poder” (p. 56). Esse momento foi “a fase derradeira da introdução e da difusão de uma moralidade de origem religiosa (católica) num sistema jurídico que ignorava por definição moral e aspirava a romper os laços com a religião” (p. 57). Encarada, no século XIX, como autodefesa, “a moral católica converte-se em instrumento de poder no século XX, estendendo-se às classes e às instituições laicas como meio de controlo económico e de sujeição política” (p. 57).

Em 1940, Salazar afirmava que as leis anticlericais da I República tinham suscitado um grave conflito, já que não serviam os princípios fundamentais da liberdade de consciência e os interesses da nação. E, pior do que isso, segundo Rita Almeida de Carvalho, a Lei da Separação, na opinião do presidente do Conselho, ia “contra todos os valores tradicionais e espirituais da Nação e do seu sentido histórico [que] se apresentavam aliados ao ideal cristão”, o que se consubstanciava num “desfasamento entre o direito escrito e as tradições portuguesas” (Carvalho, 2013, p. 22). Não obstante, a Concordata entre Portugal e a Santa Sé não foi particularmente generosa na concessão de direitos especiais ou privilégios à Igreja Católica, sobretudo se confrontada com instrumentos coevos de igual natureza, como as Concordatas assinadas com Mussolini, em 1929, e com Franco, em 1953. Assim, mais do que um tratado sobre matérias como o casamento e o ensino, a Concordata portuguesa foi um instrumento de propaganda do regime, sendo a sua assinatura alinhada propositadamente com a abertura da Exposição do Mundo Português. É por isso que a autora afirma que a Concordata celebrada entre Portugal e a Santa Sé, no dia 7 de maio de 1940, foi, indubitavelmente, a Concordata de Salazar. De facto, o presidente do Conselho conseguiu, através de um hábil jogo diplomático, fazer valer as posições do Estado português face às pretensões da Santa Sé, facto tanto mais surpreendente quanto a Igreja e a religião católicas sempre foram pilares essenciais da afirmação do regime salazarista (Carvalho, 2013).

Segundo Irene Flunser Pimentel, “Um lugar para cada um e cada um no seu lugar”, uma das normas preferidas de Carneiro Pacheco, o responsável pelo estabelecimento dos fundamentos da política de educação do Estado Novo, podia muito bem ter sido dita pelo próprio Salazar ou por um dos principais mentores do seu regime. Para a historiadora, isso indica “elitismo, uma vontade de manter compartimentações sociais estanques [...] e revela uma noção determinista segundo a qual cada um nasceria com uma missão para desempenhar determinada função” (Pimentel, 2011, p. 393). Tendo selecionado como principais inimigos político-ideológicos do regime o liberalismo individualista, o socialismo coletivista e o comunismo, os responsáveis do Estado Novo “encaravam os homens e as mulheres, não como indivíduos mas só como partes integrantes da família – o núcleo primário ‘orgânico’ do Estado Novo corporativo” (p. 393). Esta ideia teve a doutrina social da Igreja Católica como fonte, nomeadamente nas encíclicas de Leão XIII e de Pio XI, e esteve presente na Constituição de 1933, que estabeleceu como uma das principais tarefas do Estado a defesa da família como grupo “natural” (Pimentel, 2011).

Moisés de Lemos Martins refere que no Portugal de Salazar existe “uma persistente encenação em que o país inteiro é instituído e representado como a grande aldeia rural, de alma heróica e santa, embora com o sortilégio de – citando Eduardo Lourenço – ‘não poder estar em casa senão sonhando o mundo inteiro e não bastando’” (Martins, 1996, p. 42). É o próprio Eduardo Lourenço quem afirma que “poucos países fabricaram acerca de si mesmos uma imagem tão idílica como Portugal” (Lourenço, 2010 [1978], p. 76), em que o país se tornou numa espécie de “aldeia orgulhosamente feliz na sua marginalidade, na sua diferença”, numa “espécie de equilíbrio, precário em si, mas longamente cultivado, entre modernização exterior e ruralização espiritual, sem poder evitar que a primeira destruísse, na raiz, as condições de perpetuação da segunda”, a que se acrescentou o culto do Império, que já vinha do final do século XIX (Lourenço, 1994 [1988], p. 21). Desta forma, o ensaísta assinala que o país, “com a sua dimensão imperial imaginária aparentemente restaurada”, encontrava motivos para justificar “a ideologia cultural, inspirada no passado mais glorioso da nação, momento em que Portugal parecia miraculosamente suspenso entre o pragmatismo mais realista e o onirismo mais delirante” (p. 21).

O Estado Novo contribuiu para esse *statu quo*, quanto mais não fosse pelo facto de qualquer forma de investigação concreta sobre a realidade portuguesa

ter sido desencorajada, quando não impedida. Ao invés, promoveu-se “a contemplação mítica do passado e do destino futuro do país, enquanto, no presente, se fazia passar a noção de estabilidade e continuidade de um Portugal essencial e a-temporal, primordial e imutável” (Matos, 2001, pp. 7-8). Neste contexto, o problema dos portugueses não é de falta de identidade, mas, como sublinha Eduardo Lourenço, “de hiperidentidade, de quase móbida fixação na contemplação e no gozo da *diferença* que nos caracteriza ou nós imaginamos tal como no contexto dos outros povos, nações e culturas” (Lourenço, 1994 [1988], p. 10). José Gil afirma, a este propósito, que “a doença da hiperidentidade que nos corrói” assenta no facto de se propalar a ideia de que “[somos] portugueses antes de sermos homens”, o que significa que a identidade portuguesa vive entre a realidade e a ficção, que mais não é do que a “subjectividade produzida pela doença da identidade” (Gil, 2009, p. 10).

É frequente discutir-se a cultura e a sociedade como se fossem dimensões desligadas, apesar de, como defende Anthony Giddens, estarem interligadas. O conceito de cultura refere-se aos aspetos das sociedades humanas apreendidos e não herdados, sendo certo que as normas e os valores culturais mudam frequentemente ao longo do tempo, uma vez que “os indivíduos só conseguem alcançar posições de liderança e tornarem-se eficazes se existirem as necessárias condições sociais” (Giddens, 2009 [2001], p. 44). Ora, a emergência do Estado Novo e, com ele, a tentativa de impor um quadro mental aos cidadãos esvaziando a sua própria vontade não tiveram por base a ideia de que “a identidade de uma comunidade implica a autonomia de uma afirmação, quer dizer, capacidade de intervenção” (Martins, 1996, p. 62), ou, como sublinha Manuel Castells, afirmando-se como “a fonte de significado e experiência de um povo” (Castells, 2007 [1997], p. 2). No caso do Estado Novo, tratou-se de uma construção imposta pelo regime ditatorial à população, com o objetivo de “fechar a cadeia do sentido – a semiose – que vai de um passado mítico a um futuro mítico, trajecto retomado e reencarnado no presente, colectivamente, pelo povo que integrava as existências individuais” (Gil, 2009, p. 10).

Luís Reis Torgal chama a atenção para o facto de que, quando se refere o caso do Estado Novo português, “o termo ‘fascismo’ [é] um termo em debate e os termos ‘autoritarismo’, ‘ditadura’ e ‘nacionalismo’ não deixam dúvidas quanto à sua atribuição como tipificadores do regime” (Torgal, 2009, p. 249). O certo é que, por via da caracterização que se faz, o regime de Salazar é conhecido por “‘ditadura nacional’, ‘autoritarismo’ (conservador ou

‘revolucionário’), mas não ‘fascista’ nem ‘totalitário’, ‘nacionalista’ mas não ‘racista’” (p. 250). Seja como for, Torgal considera o Estado Novo como um “regime fascista”, reputando-o de “fascismo à portuguesa”, já que tem as suas próprias idiossincrasias: “um povo rural, com pouca densidade urbana e uma mentalidade tradicional, de concepção católica, e de um estado apostado na manutenção do seu ‘Império colonial’” (p. 364). E, mesmo que haja quem defenda que o fascismo português não é aceite como categoria politológica, o certo é que “existiu, em qualquer circunstância, como um estado organizado numa perspectiva autoritária, antidemocrática, corporativa, nacionalista, de ideologia única e repressiva” (pp. 366-367).

A este propósito, Umberto Eco, no texto “O Fascismo Eterno”, sustenta que a prioridade histórica não parece ser razão suficiente para explicar “porque é que a palavra ‘fascismo’ se tornou uma sinédoque, que se assumiu como denominação *pars pro toto* para movimentos totalitários diferentes” (Eco, 1998 [1997], p. 37). O autor refere não valer a pena a referência constante de que o fascismo continha em si todos os totalitarismos seguintes, numa lógica “quintessencial”, uma vez que o que sucedeu foi exatamente o contrário (Eco, 1998 [1997]). Segundo o escritor, não existiu nada de quinta-essência no fascismo, “nem sequer uma só essência”, já que ele “era um totalitarismo *fuzzy*”: “não era uma ideologia monolítica, mas antes uma colagem de diversas ideias políticas e filosóficas, um cortiço de contradições” (p. 37).

Irene Flunser Pimentel refere que foi Hermínio Martins, em 1968, o primeiro a elaborar a primeira síntese analítica do Estado Novo, em que concluiu que o salazarismo não teria acolhido três solicitações habituais dos regimes fascistas: “a ‘chefia carismática’, a procura de ‘apoio político com uma mobilização em larga escala’, e a elaboração de ‘mecanismos de recrutamento político e de sucessão de poder’” (Pimentel, 2011, p. 17). Com o início da guerra civil espanhola (1936), teria havido um processo de “fascização”, comprovado pela criação da Legião Portuguesa e da Mocidade Portuguesa (p. 18). Já para Manuel Lucena, o Estado Novo seria um “Fascismo sem movimento fascista”, quando comparado com o regime de Mussolini, assemelhando-se Portugal e Itália “quanto à forma de estado” (p. 18). Irene Flunser Pimentel afirma ter sido Manuel Braga da Cruz quem caracterizou o regime salazarista como um “regime com partido único, monopartidário e autoritário”, numa ditadura “de chefe de Governo, baseado no controlo policial e administrativo” e no “controlo social” (p. 18). Fernando Rosas caracteriza a relação de forças entre o

elemento conservador e tradicionalista e o elemento fascista no seio do Estado Novo, como mantendo a hegemonia dos interesses tradicionais, enquanto António Costa Pinto defende que uma das características do Estado Novo foi a ausência de movimento e de tensão totalitária (Pimentel, 2011).

Apesar das dúvidas em rotular o Estado Novo de fascista, Francisco Ribeiro de Meneses (2009) classifica Salazar como um ditador responsável por graves atrasos num país que deixou pobre, analfabeto, rural e subdesenvolvido. Para o autor da biografia de Salazar, o presidente do Conselho não deixava de ser um ditador, muito embora se esteja perante algo diferente do fascismo: “a questão da desmobilização política que Salazar defende em Portugal é o contrário absoluto da constante mobilização política, do frenesim que Mussolini quer criar na população italiana ou que Hitler quer criar na população alemã”² (Cruz, 2014, p. 14). Sublinha, por isso, que não houve um “salazarismo”, sendo que o próprio Salazar não gostava da expressão e que “sempre que alguém a começava a empregar, mesmo com a melhor das intenções, [...] travava-a. Porque a criação de uma doutrina salazarista seria uma forma de começar a restringir a ação do próprio Salazar” (p. 15). Perante a eventualidade de se poder restringir de tal forma a noção de fascismo para que, no final, não se vislumbrem, sequer, fascistas, Francisco Ribeiro de Meneses diz entender essa eventualidade, salientando mesmo tratar-se de um ponto fraturante na nossa

2 Salazar, no livro de entrevistas a António Ferro (1933), comparava a ditadura portuguesa à italiana, criticando Mussolini e sublinhando a especificidade do Estado Novo: “a nossa Ditadura aproxima-se, evidentemente, da Ditadura fascista no reforço da autoridade, na guerra declarada a certos princípios da democracia, no seu carácter acentuadamente nacionalista, nas suas preocupações de ordem social. Afasta-se, porém, nos seus processos de renovação. A ditadura fascista tende para um cesarismo pagão, para um estado novo que não conhece limitações de ordem jurídica ou moral, que marcha para o seu fim, sem encontrar embaraços nem obstáculos. Mussolini, como sabe, é um admirável oportunista da acção: ora marcha para a direita, ora marcha para a esquerda; combate hoje a Igreja, mas, pouco depois, é ele próprio que faz o tratado de Latrão para mandar encerrar, meses passados, as associações católicas. Sentimo-lo, constantemente, entre o escol que ele soube formar, que o serve com tanta inteligência, e a rua, a que é forçado a agradar, de quando em quando. Não nos esqueçamos de que Mussolini é um italiano descendente dos *condottieri* da Idade Média, e não esqueçamos, igualmente, as suas origens, a sua formação socialista, quasi comunista. O seu caso é, portanto; um caso admirável, único, mas um caso nacional. Ele próprio o disse: ‘o fascismo é um produto típico italiano como o bolchevismo é um produto russo. Nem um nem outro podem transplantar-se e viver fora da sua natural origem’. O Estado Novo português, ao contrário, não pode fugir, nem pensa em fugir, a certas limitações de ordem moral que julga indispensável manter, como balizas, à sua acção reformadora” (Ferro, 1933, pp. 73-74).

Academia, de onde nascem muitas discussões, como foi o caso, em 2012, entre os historiadores Manuel Loff e Rui Ramos³.

No que concerne à forma como era distribuído o poder no quadro do Estado Novo, e tendo por base o Corporativismo que o caracterizava, Philippe Schmitter (1974) define-o como um sistema de representação de interesses, no qual as diversas partes estão organizadas de uma forma não competitiva e autoritária pelo Estado. Não se trata de uma competição mas de uma cooperação, em que o Estado cooperava com as estruturas privadas e as estruturas sociais. O autor separa, no entanto, o Corporativismo estatal – referindo, como exemplos, os casos de Portugal (Estado Novo) e de Itália – do corporativismo societal (praticado nos países nórdicos). Já em relação à forma como o Estado Novo se relacionava com os média e tendo por base as *Teorias Normativas da Informação* (Siebert, Peterson & Schramm, 1956), pode dizer-se que vigorou em Portugal um sistema assente na “Teoria Autoritária”, em que não existia liberdade de Imprensa, já que esta estava subordinada ao poder político, sendo necessária a autorização prévia para publicação, justificando-se a censura preventiva para preservar os valores dominantes. A atividade jornalística era fortemente vigiada, pelo que o desvio da política oficial era considerado crime e os média nada podiam fazer para que fosse perturbada a autoridade estabelecida, não pondo em causa, por exemplo, os valores políticos e morais vigentes.

Como refere João Trindade (2008), o salazarismo pode resumir-se à “inscrição da incapacidade de inscrever”, sendo que a sua estrutura hierárquica de poder e de distribuição económica de riqueza “deixa quase toda a população de fora da decisão daquilo que pode ser” (Trindade, 2008, p. 324). Refira-se que, durante mais de metade do século XX, a maior parte da população portuguesa era analfabeta, apresentando índices de escolaridade percentualmente muito baixos⁴.

No Estado Novo, o sistema educacional era o aparelho ideológico mais monitorizado do Estado. Segundo Ruth Rosengarten (2009), “os conteúdos

3 A este propósito ver Francisco Ribeiro de Meneses, “‘Slander, Ideological Differences, or Academic Debate? The ‘Verão Quente’ of 2012 and the State of Portuguese Historiography” (Meneses, 2012, pp. 62-77).

4 Segundo o portal Pordata, em 1961, a taxa de crianças a frequentarem a Educação Pré-Escolar era de 0,9% e a do Ensino Secundário de 1,3%. No Ensino Básico (1.º Ciclo) os números eram de 80,4%; no 2.º Ciclo, de 7,5%; e, em relação ao 3.º Ciclo, de 6,1%. Retirado de <http://tinyurl.com/yjhjad8>

educativos autorizados propagavam uma versão oficial da história portuguesa, engrandecendo o papel de alguns selectos heróis nacionais”, o que fazia com que a escola, para além da construção de uma pretensa cidadania, fosse “também como uma ‘sagrada oficina de almas’” (Rosengarten, 2009, p. 67). A propagação da ideologia foi, desta forma, feita desde a escola, sublinhando os ‘valores’ em que assentava o regime, fazendo com que fossem aceites e interiorizados de uma forma ‘natural’, criando uma identidade nacional de acordo com o *framework* pretendido. A ideologização, por exemplo, dos manuais escolares no Estado Novo foi estudada por Moisés de Lemos Martins, que os encarou à luz de uma lógica cultural, “como um sistema de símbolos em interacção, o que quer dizer como uma rede ou uma teia de significações que se entrecruzam”, pelo que “encarar os textos escolares deste ponto de vista conduz-nos à identificação dos objectos discursivos como valores que exprimem crenças e sonhos” (Martins, 1996, p. 83).

Segundo Fernando Catroga, durante o Estado Novo tudo conspirava “para se atingir a finalidade última de inculcar, sob o autoritarismo e o nacionalismo do estado, uma versão conservadora, ruralista e católica de alguns dos valores da ética *respublicana*”, como por exemplo o bem comum, o trabalho, a gratidão, o respeito e a devoção, “mas agora corporativizados e despedidos da componente participativa e cívica inerente à sua matriz” (Catroga, 2013, p. 390). A atestá-lo está o relevo dado ao significado de “‘patriotismo’ e à sua correlação com a divisa ‘Deus, Pátria e Família’” (p. 391). O historiador destaca uma amostragem de 56 textos inscritos nos livros da 1.^a, 2.^a e 3.^a classes do ensino primário – em vigor em 1941-1967, 1944-1972 e 1951-1973⁵, respetivamente –, que visava apreender os principais valores ali doutrinados e que mostrou que o sentimento patriótico é o segundo mais recorrente, logo a seguir ao de ‘gratidão’, “consequência lógica de um historicismo que cantava o passado como herança a preservar”; depois de ‘patriotismo’, e por ordem decrescente, vinham o ‘trabalho’, a ‘alegria’, o ‘respeito’, o ‘amor’, a ‘religiosidade’, a ‘pertença’, a ‘amizade’, a ‘obediência’, a ‘caridade’ (p. 391), concorrentes com a noção de ‘pátria’.

Da análise da noção de pátria constante no livro para a 3.^a classe, constata-se que ela reproduz, na opinião de Fernando Catroga, “o sentido literal

5 Fernando Catroga utiliza os dados constantes do livro de Adélia Carvalho Mineiro (2007), *Valores e Ensino no Estado Novo. Análise dos Livros Únicos*.

e tradicional do vocábulo e a consequente invocação do modelo familiar, usado tanto na sua face patrilinear, como na sua conotação mais afectiva e sacrificial de *mátria*” (Catroga, 2013, p. 391). Ou seja, se a pátria é a terra em que se nasce, ela é, igualmente, “a mãe de todos nós” (p. 391). O compêndio descreve a geografia dos afetos para com a ‘pequena pátria’ “em termos em que o significado de *patria naturae* plasma, num tom aparentemente ingénuo, os valores ruralistas do regime” (p. 391). No entanto, essa ‘pátria local’ só ganharia sentido “no seio de uma *patria communis* de porte imperial, ou melhor, de uma nação indivisível, que devia ser representada como um corpo espiritual e único”, com uma dimensão multicontinental envolvendo Portugal, as ilhas do Atlântico e as terras portuguesas de África, Índia, Macau e Timor (p. 391) – mesmo que essa ideia fosse desenvolvida em contraciclo com o processo de descolonização, em que as colónias tinham voltado a designar-se como ‘províncias’ (como se verá mais adiante), para que se acreditasse que Portugal continuava a ser uma pátria multicontinental una e indivisível.

Para Fernando Rosas, o salazarismo, “assente numa certa ideia mítica de nação e de interesse nacional”, tentou “‘resgatar as almas’ dos portugueses, integrá-los, sob a orientação unívoca de organismos estatais de orientação ideológica, ‘no pensamento moral que dirige a Nação’, ‘educar politicamente o povo português’”, sendo tudo feito num contexto “de rigorosa unicidade ideológica e política definida e aplicada pelos aparelhos de propaganda e inculcação do regime e de acordo com o ideário da revolução nacional” (Rosas, 2001, p. 1032). O Estado Novo alimentou e procurou executar, a partir de órgãos do Estado especialmente criados para o efeito, “um projecto totalizante de reeducação dos ‘espíritos’, de criação de um novo tipo de portuguesas e de portugueses regenerados pelo ideário genuinamente nacional de que o regime se considerava portador”, num ideal que foi levado autoritariamente ao espaço e às sociabilidades privadas das pessoas, “procurando modificar de raiz, e em extensão, os comportamentos, as atitudes e as condições sociais e mentais da sua gestação” (p. 1032).

É, assim, colocada em prática uma dinâmica do Estado no sentido de criar o “homem novo”, aquele que pertence ao ‘Estado Novo’, que nele habita e que nele está formatado. Nesse sentido, em pleno período áureo do Estado Novo (anos 30-40), “o regime definira um discurso propagandístico claro, agressivo, fundamentador de uma ‘nova ordem’, procedendo, para tal, quer à revisão purificadora e autolegitimadora da memória histórica, quer à fabricação de

um conceito integrador e unificador de 'cultura popular', de raiz nacional-etnográfica" (Rosas, 2001, pp. 1033-1034). O objetivo visava o estabelecimento de "uma ideia mítica de 'essencialidade portuguesa', transtemporal e transclassista", deixando para trás o liberalismo e procedendo à reeducação dos portugueses, "no quadro de uma nação regenerada e reencontrada consigo própria, com a sua essência eterna e com o seu destino providencial" (p. 1034).

De certa maneira, o povo do Estado Novo resulta de uma conjugação aparentemente irónica conciliando a modernidade com a afirmação das especificidades nacionais, através do folclore e das artes populares. Aliava-se a perspetiva tradicionalista à ação de Salazar, caracterizada pelo seu conservadorismo, nacionalismo e autoritarismo, e a "um modelo de construção identitária, mobilizador de muitos intelectuais, na Europa e na América da primeira metade do século XX" (Alves, 2010, p. 193). Dessa forma se construía uma identidade nacional "supostamente exclusiva" e baseada na imagem de um país "onde até o povo mais rude seria artista", ao mesmo tempo que se reforçava que Portugal era um país de poetas (p. 193).

Fernando Rosas amplia e estrutura esta perspetiva através do estabelecimento de sete mitos ideológicos fundadores do Estado Novo: 1) o "mito palingénético" (o mito do recomeço, da regeneração operada pelo Estado Novo, "interrompendo a 'decadência nacional' precipitada por mais de cem anos de liberalismo monárquico e do seu paroxismo republicano" (Rosas, 2001, p. 1034); 2) o mito central da essência ontológica do regime (ou o mito do novo nacionalismo), em que "o Estado Novo não seria mais um regime na história política portuguesa; era o retomar do verdadeiro e genuíno curso da história pátria, fechado que fora, pela revolução nacional" (p. 1034); 3) o "mito imperial", "em larga medida herdado da tradição republicana e monárquica anterior, no seu duplo aspecto de vocação histórico-providencial de colonizar e evangelizar" (assunto que terá uma atenção sublinhada, mais adiante) (pp. 1034-1035); 4) o "mito da ruralidade" (ruralidade enquanto "característica e uma virtude específica, donde se bebiam as verdadeiras qualidades da raça e onde se temperava o ser nacional" (p. 1035); 5) o "mito da pobreza honrada", ou o "mito da 'aurea mediocritas'" ("um país essencial e incontornavelmente pobre devido ao seu destino rural [...] paradigma da felicidade possível") (p. 1035); 6) o "mito da ordem corporativa" ("a ideia de uma hierarquização social espontânea e harmoniosamente estabelecida como dado intemporal, no quadro de uma sociedade orgânica e regida por essa máxima") (pp. 1035-1036); e

7) o “mito da essência católica da identidade nacional” (“entendida a religião católica como elemento constitutivo do ser português, como atributo definidor da própria nacionalidade e da sua história”) (p. 1036).

Toda a retórica essencial do Estado Novo, sintetizando os princípios basilares do regime, assentes na tradição e na modernidade, estavam inscritos no “Decálogo do Estado Novo”, documento da responsabilidade do já referido João Ameal, que foi publicado pelo Secretariado da Propaganda Nacional, em 1934, e onde se lembrava que a eventualidade de se estar contra o Estado Novo era o mesmo que ser contra a nação. Luís Reis Torgal recorda que João Ameal, que já traduzira para português o “Decálogo Fascista” italiano, foi o autor do texto português em que eram traçados os princípios práticos do regime, numa espécie de catecismo onde se encontram sintetizadas e, numa das edições, explicadas as máximas, ou dez mandamentos, do regime de Salazar (Torgal, 2009).

*Decálogo do Estado Novo*⁶:

1. O ESTADO NOVO representa o acôrdo e a síntese de tudo o que é permanente e de tudo o que é novo, das tradições vivas da Pátria e dos seus impulsos mais avançados. Representa, numa palavra, a VANGUARDA moral, social política.
2. O ESTADO NOVO é a garantia da independência e unidade da Nação, do equilíbrio de todos os seus valores orgânicos, da fecunda aliança de tôdas as suas energias criadoras.
3. O ESTADO NOVO não se subordina a nenhuma classe. Subordina, porém, tôdas as classes á suprema harmonia do interêsse Nacional.
4. O ESTADO NOVO repudia as velhas fórmulas: Autoridade sem liberdade, Liberdade sem Autoridade e substitui-as por esta: Autoridade e liberdades.
5. No ESTADO NOVO o indivíduo existe, socialmente, como fazendo parte dos grupos naturais (famílias), profissionais (corporações), territoriais (municípios) e é nessa qualidade que lhe são reconhecidos todos os necessários direitos. Para o ESTADO NOVO, não há direitos abstractos do Homem, há direitos concretos dos homens.
6. “Não há Estado Forte onde o Poder Executivo o não é”. O Parlamentarismo subordinava o Govêrno à tirania da assembleia política, através da ditadura irresponsável e tumultuária dos partidos. O ESTADO NOVO garante a existência do Estado Forte, pela segurança, independência e continuidade da chefia do Estado e do Govêrno.

6 Retirado de <http://visualizingportugal.com/dec-vn-decalogo/2014/2/4/declogo-do-estado-novo-1934>

7. Dentro do ESTADO NOVO, a representação nacional não é de facções ou de grupos efémeros. É dos elementos reais e permanentes da vida nacional: famílias, municípios, associações, corporações, etc.

8. Todos os portugueses, têm direito a uma vida livre e digna – mas deve ser atendida, antes de mais nada, em conjunto, o direito de Portugal à mesma vida livre e digna. O bem geral suplanta – e contém – o bem individual. Salazar disse: Temos obrigação de sacrificar tudo por todos: não devemos sacrificar-nos todos por alguns.

9. O ESTADO NOVO quer reintegrar Portugal na sua grandeza histórica, na plenitude da sua civilização universalista de vasto império. Quer voltar a fazer de Portugal uma das maiores potências espirituais do mundo.

10. Os inimigos do ESTADO NOVO são inimigos da Nação. Ao serviço da Nação – isto é: da ordem, do interesse comum e da justiça para todos – pode e deve ser usada a força, que realiza, neste caso, a legítima defesa da Pátria.

1.1. A máquina de propaganda

Em 1933, o Governo de Salazar criou o Secretariado da Propaganda Nacional (SPN), liderado por António Ferro. Na dependência direta da Presidência do Conselho, o SPN fica encarregado de fornecer “uma imagem politicamente eficaz do regime dentro e fora das fronteiras do país” (Alves, 1997) e, juntamente com as artes plásticas, o teatro e o cinema, passa a integrar as práticas e os discursos etnográficos no manancial de recursos culturais que coloca ao serviço da sua retórica nacionalista. Competia ao SPN “elevar o espírito da gente”, moldando uma nova mentalidade, baseada nas certezas ideológicas do regime, “para que os portugueses não permanecessem na ignorância da sua Nação” (Silva, 2009, p. 4).

Salazar, através de Ferro, defendia, desde o início da década de 1930, “que o espírito como política devia dar a vez a uma ‘política do espírito’^[7], desiderato só realizável sob a tutela de um *Leviathan* para quem a ‘formação das almas’ não podia estar entregue ao mercado livre das ideias” (Catroga, 2007, p. 266).

7 António Ferro, que, num artigo no *Diário de Notícias*, publicado em 21/11/1932, popularizara a expressão “Política do Espírito”, salientaria mais tarde que ela correspondia “a uma aspiração definida, legítima, dos intelectuais portugueses como a um desejo vago, imponderável, das próprias classes humildes, incultas, que sofrem a nostalgia da beleza sem lhe conhecer as formas, como alguns povos se estiolam na contemplação interior do mar que nunca viram...” (Ferro, 1950a, p. 17).

Deste contraste entre experiência e regeneração se percebeu “a mais-valia que se podia receber da promessa de um ‘novo’ que se autopropagandeasse como ‘original’ e definitivo” (p. 266).

A mensagem do regime era passada “através de um discurso simples e objectivo, com ideias claras e incontrovertidas, que só poderiam levar à concordância geral, pois não havia o que discutir” (Silva, 2009, p. 4). O próprio Salazar impunha as balizas com base nos pilares do regime, como se pode concluir através deste excerto de um discurso proferido em Braga, durante as comemorações do décimo aniversário do 28 de Maio: “não discutimos Deus e a virtude; não discutimos a Pátria e a sua História; não discutimos a autoridade e o seu prestígio; não discutimos a família e a sua moral; não discutimos a glória no trabalho e o seu dever” (Salazar, 1961, p. 130).

Para a compreensão das políticas culturais em Portugal, o nome de António Ferro continua a ser referencial, já que a cultura se tornou com ele um eficaz instrumento de controlo social. O líder do SPN, cujo ideário se expressava numa alegada autenticidade – que defendia ser a verdadeira identidade da cultura portuguesa –, tal como Goebbels, no regime nazi, era de opinião de que a cultura se poderia transformar num poderoso instrumento de poder ao serviço do Estado, como é o caso da construção de uma retórica cultural, dando uma dimensão pragmática a uma política que harmonizava o sebastianismo, o espiritualismo, o nacionalismo, a fidelidade à vanguarda modernista e ao folclorismo. O ‘Império Ultramarino’ era, assim, apresentado como exemplo civilizacional, ao mesmo tempo que a ‘gente trabalhadora’ pululava nas aldeias lusas e, embora pobre, se mostrava ‘feliz’ (daqui emergindo o populismo “pobrete mas alegrete”), sendo vista como exemplo para as outras nações civilizadas. Para que esses princípios vingassem, foram criados organismos estatais relacionados de uma forma ou de outra com todos os setores da vida quotidiana e que tinham a sua propaganda própria assentes em instituições bem definidas: “famílias, jovens, trabalhadores, através da organização de confraternizações, congressos, excursões, missas, comícios, paradas” (Rosas, 1994, p. 292). Uma das missões do Estado Novo visava sublinhar e restaurar a ‘alma da pátria portuguesa’, acentuando a exaltação dos denominados ‘valores nacionais’ na autocontemplação do ser português. Não é, por isso, de estranhar que a narrativa acerca da História de Portugal, na versão Salazar/Ferro, se desenvolva nos hábitos e costumes dos portugueses e na sua tradição.

Durante a vigência do Estado Novo, os ideais políticos disseminaram-se pela intervenção social da ditadura, afetando, nomeadamente, a área cultural. Nesse sentido, verificou-se uma grande repressão relativamente às ideias mais liberais, designadamente as que vinham do estrangeiro. Foi privilegiada a produção artística com recortes alegadamente portugueses, sempre com o olhar atento da censura. A arquitetura daquele período ficou conhecida por “Estilo Português Suave”, modelo que foi utilizado primordialmente em edifícios públicos (principalmente entre 1940 e 1950). O estilo seria, no entanto, duramente atacado por um grande número de arquitetos, que o acusaram de ser provinciano e desprovido de imaginação.

Tratava-se de um estilo que já tinha sido tentado desde o início do século XX, assente numa lógica “genuinamente portuguesa”, tendo como um dos mentores o arquiteto Raul Lino, teorizador da “casa portuguesa”, que Nuno Rosmaninho diz representar “uma reacção muito vincada aos considerados estrangeirismos” (Rosmaninho, 2005, p. 381). Como resultado, evidenciavam-se as características modernistas, misturadas com elementos estéticos exteriores retirados da arquitetura portuguesa dos séculos XVII e XVIII e das casas tradicionais das várias regiões de Portugal. Segundo Rosmaninho, “o Estado Novo recebeu a ideia de nacionalizar a arte dos republicanos que, desde final do século XIX, dissertavam sobre o assunto”, muito embora “a eclosão de vanguardas e o surgimento da arquitectura moderna [...] [tenham provocado] a radicalização das formulações patrióticas” (p. 381).

Foi, porém, a partir da Exposição do Mundo Português (1940), que se começou a privilegiar o estilo nacionalista nas novas construções públicas, o que pode ser observado na edificação de escolas primárias rurais, escolas secundárias e superiores, quartéis militares, tribunais, hospitais e edifícios de câmaras municipais. A lógica estendeu-se aos edifícios públicos dos então denominados territórios ultramarinos portugueses. Venceu-se, assim, intencionalmente o papel ideológico da arquitetura da “capital do império”, observável a partir da Exposição do Mundo Português de que se dará conta mais à frente. A Exposição, coordenada por Duarte Pacheco e dirigida por Cottinelli Telmo, estendeu-se a todas as artes, incluindo pavilhões temáticos relacionados com história, atividades económicas, cultura, regiões e territórios ultramarinos de Portugal. O projeto ia ao encontro das pretensões do próprio Salazar de “pôr a arte e a literatura ao serviço dos valores lusíadas [...] [buscando] nas fontes vivas da Nação [...] o motivo e a inspiração da obra

de beleza a realizar, estranhas [...] [às] coisas estrangeiras” (citado em Rosmaninho, 2005, p. 388).

Para Vera Marques Alves, o processo de construção da identidade nacional “constituiu a invariante das práticas folcloristas promovidas pelo SPN/SNI”⁸ (Alves, 2013, p. 294). No livro *Arte Popular e Nação no Estado Novo. A Política Folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional*, a abordagem às imagens do povo e da cultura popular aí veiculadas “partiu de análises sobre o fenómeno geral dos usos nacionalistas do demótico que, desde finais de Setecentos”, alimentaram a ideia de que “a verdadeira pátria seria representada pelos habitantes do campo, reinventados de acordo com uma imagem benigna do mundo rural” (p. 294). Nesse sentido, o Secretariado Nacional de Informação celebrava as tradições populares que “participavam de um padrão amplo de aproximações à ruralidade inscrito nos processos de construção da nação durante os séculos XIX e XX” (p. 294).

De facto, as “etnografias portuguesas”, no seu itinerário entre 1870 e 1970, podem ser vistas como parte integrante de um processo que visa a construção de Portugal como uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1993 [1983]). Segundo João Leal, etnógrafos, antropólogos e outros eruditos comprometidos com o estudo da cultura popular “colaboraram num empreendimento mais vasto de constituição do laço nacional em laço imaginário susceptível de tornar os habitantes de Portugal portugueses” (Leal, 2000, p. 16). Para o antropólogo, o reconhecimento e a identificação da cultura popular, “enquanto terreno marcado por formações específicas, como a apropriação ‘monumentalizadora’ dessas formações como símbolos da nacionalidade”, são denominadores comuns ao seu discurso, “que se inscreve, nessa medida, no processo mais vasto de ‘refundação da nacionalidade’ que atravessa a história portuguesa de finais do século XIX e de grande parte do século XX” (p. 16).

Já Eduardo Lourenço contesta que se refira Portugal como um país tradicionalista, salientando que a continuidade se opera ou salvaguarda “pela inércia e pelo instinto de conservação social, entre nós como em toda a parte”, chamando a atenção para que o que se denomina por ‘tradição’ não é essa continuidade, mas sim “a assumpção [sic] inovadora do adquirido, o diálogo ou combate no interior dos seus muros, sobretudo uma *filiação interior* criadora,

8 O SNI – Secretariado Nacional de Informação, era o organismo de apoio ao regime criado durante o Estado Novo em Portugal.

fenómeno entre todos raro e insólito na cultura portuguesa” (Lourenço, 2010 [1978], p. 78). O ensaísta concretiza referindo que a tradição assenta na “inserção do *alígeno ou alógeno* no processo de produção nacional que constitui a norma e institui o seu autor no papel de *criador* que nós entendemos sempre como invenção do mundo a partir de *nada*” (p. 78).

A propósito da ‘supertradicionalização’, Fernando Pessoa (2011 [1919]) referia, no quadro da organização reconstrutiva a dar a uma sociedade, tratar-se de um mal mais fundo, muito embora menos grave do que o excesso do espírito progressivo (que era outra das formas possíveis resultantes de uma eventual rotura de equilíbrio social). Assim, o poeta defendia que a base mental da ‘supertradicionalização’ era “a falta de educação e de vitalidade do espírito, no geral do povo; e, nas classes desnacionalizadas, uma educação escassa e viciada” (Pessoa, 2011 [1919], p. 20). Já a base mental do desequilíbrio oposto era, em todas as classes, “uma educação viciada, de onde deriva a acção excessiva de umas e a reacção violenta de outras” (p. 20). Segundo Pessoa, o resultado psíquico da falta de educação era a ignorância, a estupidez, a falta de interesse, a carência de atenção e de vontade, sendo que o remédio a empregar devia atingir, diretamente, “as qualidades intelectuais” e devia ser “de ordem a produzir uma transformação mental da maioria do povo, de todo o povo mesmo, pois produzida que seja na maioria apática, esta ou vitaliza ou esmaga a minoria desnacionalizada” (pp. 20-21).

José Gil reputa o salazarismo como “um imenso sugadouro daquilo que torna a existência um dom da vida natural (*zôê*) para a vida social, a maneira de viver (*bios*). Um buraco negro que engoliu a existência no espaço público” (Gil, 2005, p. 135). E, não obstante constatar que o mal “era a impossibilidade da expressão das forças da vida, uma extraordinária chapa de chumbo que veio tapar os canais e redes de expressão na sociedade portuguesa” (p. 135), evidencia uma explicação que poderá ter estado na origem da disseminação de toda uma lógica assente na propaganda: “o trauma foi tão subtil que não foi sequer sentido como tal. [...] a chapa de silêncio não desabou bruscamente sobre a vida social, foi-se só insinuando e impregnando imperceptivelmente” (p. 135). Para além de se referir à trilogia “Deus, Pátria, Família”, representando um mundo simultaneamente patriarcal, rústico e cristão, Gil vai mais longe ao sublinhar que o mal se insinuou sub-repticiamente “em nome da moral cristã e do bom senso de todos os comportamentos”, pelo que a dificuldade em lutar contra esta constatação entranhada se revelou difícil, já que “virarmo-nos

contra o mal era equivalente a virarmo-nos contra nós próprios” (p. 135). Ou, como defende Moisés de Lemos Martins, “é a nação, na sua ‘parte melhor’, que reconhece a Ditadura, pela ratificação dos valores salvadores que a inspiram”, ou seja, “a nação sanciona o sistema de valores salvadores adoptados pela Ditadura” (Martins, 1990, p. 158).

Francisco Ribeiro de Meneses refere que, ao contrário de outros ditadores do século XX, Salazar embrenhou-se nas minudências do governo e da administração, “mantendo um prodigioso ritmo de trabalho ao longo dos seus quarenta anos no poder” (Meneses, 2009, p. 14). Luísa Meireles observa mesmo que nada escaparia a Salazar, sendo que o papel que reservava aos ministros era o de meros “técnicos”, que cumpriam ordens e não mostravam ideias nem iniciativas que pudessem ser interpretadas como políticas: “a sua máxima era que ‘muitos preparem, um só resolva e faça executar com meios bastantes’”, ou, dito de outro modo, “manda quem pode, obedece quem deve” (Meireles, 2014, p. 10). O próprio Salazar dava indícios de que isso seria verdade, como se pode constatar no remate do prefácio que assina para o livro de entrevistas da autoria de António Ferro, em que refere “Peço desculpa de ter escrito êste Prefácio. Não é que me envergonhe de o haver feito; é que me roubou tempo que eu precisava para outras coisas” (Salazar, 1933, p. XLI).

O historiador Fernando Rosas defende que as entrevistas de António Salazar a António Ferro, na década de 1930, foram “o primeiro manual de propaganda” do regime saído do golpe militar de 1926, deixando já antever o futuro “encenador do regime” (Lusa, 2007, s. p.). Ferro não transcreve as entrevistas, “retém as ideias e encena-as”, tratando-se, assim, de um “discurso teatralizado” (2007, s. p.). O próprio Salazar faz questão de referir que o livro “é um documento político de valor, imprescindível para a compreensão da nossa Ditadura e do momento que estamos vivendo em Portugal” (Salazar, 1933, p. XIV). No aludido prefácio, Salazar deixava bem claro o que pretendia para o país e, falando em nome do povo, referia-se a governos oportunistas e contemporizadores, “navegando ao sabor da maré, sem rumo definido, ainda que aparentem fôrça”, pelo que se tornava evidente enveredar “por uma directriz segura, por uma ideia contra outra ideia, por um sentimento contra outro sentimento, por uma doutrina, por um credo” (p. XII).

Sobre as inquietações de António Ferro patentes na obra, que decorriam do facto de Salazar ser governo apesar de, aparentemente, não o querer ser; de ter sido deputado, embora tivesse assistido a uma única sessão, nunca mais

tendo voltado ao Parlamento; de ter sido ministro, tendo-se demorado no cargo apenas cinco dias; de não ter conquistado o governo, uma vez que este lhe fora dado; de não se apoiar aparentemente em ninguém, muito embora se dirigisse à nação; o próprio Salazar traçava hipóteses para essas constatações. Lembrava que as últimas décadas da história portuguesa tinham sido de decadência profunda, muito embora isso não tivesse decorrido “da absoluta carência de homens [que] trabalharam simplesmente ignorados” (Salazar, 1933, p. XVI). Por outro lado, assinalava que deveria ser o Estado a representar a nação, já que “aos olhos de portugueses e aos olhos de estrangeiros; dêle vem a orientação superior, a organização e disciplina dos indivíduos, a sequência da vida nacional. [...] o estado português esteve longe de dignificar sempre Portugal”, uma vez que, “se a Nação não correspondia aos seus valores individuais, o estado era ainda inferior à Nação” (p. XVII).

Salazar sublinhava que, apesar da unidade e independência nacionais, da grandeza passada, da colaboração na obra civilizadora da Europa, dos interesses em África, na Ásia, na Oceânia, persistiam as críticas em relação a Portugal, por parte dos outros países, com o país a ser “enxovalhado” e “vexado”: “o riso mundial, a troça de povos em nada superiores a nós, a não ser na sua linha exterior, por causa da nossa agitação revolucionária, da nossa incapacidade governativa, das nossas irregularidades de administração” (Salazar, 1933, p. XVIII). Segundo Salazar, havia portugueses suficientemente orgulhosos na sua qualidade de serem portugueses, como era o seu caso, “para sentirem tudo isso como afronta pessoal” e para, quando chegasse a ocasião, “tirarem do seu orgulho ferido a paciência, a tenacidade, a força necessária” para procurar implantar “a ordem e a boa administração, fomentar o progresso material, revolucionar a educação” e dar à nação e à sua política “um tal apurmo e dignidade que possam reconquistar para Portugal o bom nome e o respeito de todos” (p. XIX).

Referindo-se à política nacional, Salazar precisava que entendia que a nação, “a nossa Nação”, consistia numa “realidade viva e que desejamos imorredoiira; que a Nação é um todo orgânico, constituída por indivíduos diferenciados em virtude de aptidões diversas e actividades diferentes, hierarquizados na sua diferenciação natural” (Salazar, 1933, pp. XXIII-XXIV). Por isso se mostrava contra a existência de partidos políticos, uma vez que a origem militar da ditadura portuguesa “há-de dar sempre à nossa revolução uma característica especial” (p. XXIV), já que não foi qualquer partido que se

apoderou do Poder, mas sim o Exército, “órgão da Nação, que interveio no sentido de criar as condições necessárias para a existência dum govêrno anti-partidário e nacional. A força armada não constitui um partido, não representa um partido, não pode defender o partidarismo” (p. XXIV). Por isso, referia que era manifesta a sua superioridade: “aos homens de govêrno compete realizar, até onde seja humanamente possível, esta ideia-máter de anti-partidarismo e de política nacional, afastando, sendo preciso, a actividade de alguns para no fim servir todos” (p. XXIX). Assim, destacava que a aplicação dos princípios nacionalistas aos problemas correntes que eram resolvidos através de uma lógica partidária era difícil e levava a resultados que espantavam “pela audácia, pela verdade, pelo inédito” (p. XXIX). Por isso, no decurso da transformação política e social em curso, havia que se “estudar com dúvida e realizar com fé” (p. XXXII): “a obra educativa a realizar [...] tem de partir dum acto de fé na Pátria portuguesa e inspirar-se num são nacionalismo. É preciso amar e conhecer Portugal [...]. Só se ama o que se conhece, mas para se conhecer é já necessário um princípio de amor” (pp. XXXV-XXXVI).

Não obstante, e num discurso aparentemente contraditório com as práticas do Estado Novo, Salazar observava que os portugueses estavam “demasiadamente presos à memória dos nossos heróis – nunca, aliás, querida e venerada em excesso”, e sujeitos a “um ideal colectivo que gira sempre à roda de glórias passadas e inigualáveis heroísmos. O nosso passado pesa demais no nosso presente” (Salazar, 1933, p. XXXIX), sendo que o facto de os portugueses se quererem agarrar a esses tempos heróicos, muito embora passados, poderia significar “aparecermos como braços desocupados num mundo novo que nos não entende” (p. XL). Era por isso que propugnava que uma nova diretriz deveria ser dada à nação e à sua vida coletiva, para que ressurgisse em Portugal uma nova mentalidade “aproveitando as formidáveis qualidades da raça e neutralizando alguns dos principais defeitos” (p. XL).

1.2. Portugal Vasto Império

Para além de uma vasta extensão territorial, o termo ‘império’ sugere a existência de uma coesão plasmada nos vários grupos étnicos, unidos por interesses comuns. A disseminação da ideia da ‘vocação imperial’ constituiu um desiderato que acompanhou todo o regime do Estado Novo. No que concerne ao conceito de ‘império’, a política do Estado Novo parece refletir nela todo o

ideário nacionalista português. Valentim Alexandre observa a existência de dois tipos de mitos relativos à perspectiva colonial: “o mito do Eldorado” (enfatizando a riqueza das colónias) e o “mito da herança sagrada” (sublinhando o imperativo histórico da sua conservação) (Alexandre, 1995, p. 40).

Promovendo o conceito de Império Colonial a projeto nacional, o Estado Novo transformou em programa político um mito coletivo, “servindo este quer como factor mobilizador das energias nacionais, quer como veículo de integração em torno do novo poder político” (Dias & Schafer, 2009, p. 153). No enquadramento de uma estrutura política de curta duração com várias conjunturas, o conceito de império assume, como assinala José Lima Garcia, vários recortes e, conseqüentemente, a sua divulgação e propaganda obedecerá também a estas mutações, numa “política colonial deficientemente assimilada, caracterizada por um tom paternalista, de cariz etnocêntrico e racista, comum a outras estruturas ideológicas ocidentais similares” (Garcia, 1992, p. 424). Ou, como refere Luís Cunha, trata-se de ultrapassar a realidade colonial desconhecida, “favorecendo a plena assunção da dimensão imperial do país: de um império projectado na palavra mas ainda imperceptível à nação, deve passar-se para um império que seja uma verdadeira manifestação de *portugalidade*” (Cunha, 2001, p. 110).

Como já se viu e será desenvolvido mais adiante, um dos mitos ideológicos fundadores do Estado Novo que Fernando Rosas destaca é o “mito imperial”, no seu duplo aspeto de colonizar e evangelizar. Nessa perspectiva, o historiador cita o “Ato Colonial de 1930” (promulgado pelo Decreto n.º 18.570, de julho de 1930, quando Salazar ocupava interinamente a pasta das Colónias), nomeadamente no seu artigo segundo: “é da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas”. Tal constituiria, segundo Rosas, “não só um ‘fardo do homem branco’, mas, no discurso imperial do Estado Novo, um fardo do homem português, continuando a gesta heróica dos nautas, dos santos e cavaleiros” (Rosas, 2001, p. 1035). Num aspeto que diz ter sido ideologicamente desenvolvido pelo Estado Novo, o historiador refere “o desígnio mítico da raça”, que se concretizava no ideal reencontrado do império: “o império como entidade ontológica e natural-organicista concretizadora dessa vocação” (p. 1035). Citado por Rosas, Armindo Monteiro, o ministro das Colónias (1931-1935), considerado como a peça fundamental da doutrina ideológica “imperial” do Estado Novo, referia que “Portugal pode apenas ser

uma nação que possui colónias ou pode ser um império. Neste caso ele será a realidade espiritual de que as colónias sejam a concretização” (p. 1035). É à luz desta ideia que se pode compreender “que deste mito imperial se deduza como dogma indiscutível a ideia da nação pluricontinental e plurirracial, una, indivisível e inalienável. E teríamos, assim, nesta sistematização, uma primeira vocação, que seria a vocação imperial da nação” (p. 1035).

A já referida trilogia “Deus, Pátria e Família”, “que se reificava em uma rígida moral católica, no controlo dos costumes, na consolidação da relação hierárquica do pai (Salazar) com seus filhos (os portugueses)” (Oliveira, 2004, p. 196), apresenta a novidade de que a “idéia de império surge como pilar ideológico fundamental do regime” e de como “as exposições serviram para organizar e disseminar essa idéia” (p. 196). É que o ‘império’, essa replicação de Portugal que decorre da epopeia marítima que Agostinho da Silva justificou com a situação geográfica (periférica) de Portugal e que terá sentido o apelo do mar, porque, na sua perspetiva, a vida por cá se tornara asfixiante (Borges, 2000), enfatiza uma cultura alegadamente ‘superior’, como assinala Boaventura de Sousa Santos (1999), e que conduziu à concretização de vários projetos com um recorte assimilacionista, desenvolvidos à revelia das culturas indígenas dos povos colonizados. Aqui emergiu a diferenciação hierárquica entre a metrópole e as colónias e entre os civilizados e os não civilizados, sendo que a administração colonial estava centrada em Lisboa e transformava os territórios do ultramar em partes integrantes da nação, ao mesmo tempo que separava as instituições metropolitanas das coloniais (Cabecinhas & Cunha, 2003).

Para Salazar, as pretensões imperiais de Portugal estavam no cerne da identidade nacional, enraizando-se naquilo que ele próprio dizia ser ‘a alma da nação’. Abdoolkarim Vakil (2006) refere que o Estado Novo se apropriou do discurso nacionalista português que já vinha de trás. A reconquista cristã de Portugal aos mouros, por exemplo, bem como a epopeia dos Descobrimentos, eram consideradas elementos fundacionais da autonarrativa do Estado Novo. Dessa forma, “o mito do império vai-se impondo, particularmente através das escolas nos anos 30 e 40, e reafirma-se nos anos 60 com as guerras coloniais” (Vakil, 2006, p. 88), embora sem a repercussão pretendida na sociedade portuguesa.

Em 1934 foi publicado pela Imprensa Nacional o livro *Portugal Vasto Império*, da autoria de Augusto da Costa, jornalista e propagandista do Estado Novo,

secretário de Salazar (1933) e colaborador íntimo de Pedro Teotónio Pereira no lançamento do corporativismo. A publicação retratava um inquérito lançado em 1926, junto de personalidades ligadas de forma direta ou indireta ao regime vigente, à monarquia, ao integralismo lusitano, militares e intelectuais, como Afonso Lopes Vieira, Alberto de Monsaraz, Pequito Rebelo, Fernando Pessoa, Hipólito Raposo, João Ameal, João de Azevedo Coutinho, João de Almeida, Paiva Couceiro, Américo Chaves de Almeida, José Francisco da Silva, Fidelino de Figueiredo, Sousa Costa, Bento Carqueja, Fernando Garcia e Marcello Caetano. Logo na introdução, Augusto da Costa refere que, por maiores que fossem as riquezas da metrópole, Portugal, sem as colónias, seria um país pobre, reduzido “a uma simples expressão geográfica, sem qualquer espécie de significado positivo no contexto da Europa” (Costa, 1934, p. 7). Reputava Portugal como a terceira potência colonial do mundo, muito embora esse peso não fosse propagandeado na opinião pública.

Segundo Luís Reis Torgal (2009), o autor deixa implícita a ideia da importância da propaganda colonial, de sentido otimista e reconstrutor da identidade nacional, contra o alegado pessimismo dos escritores do fim do século XIX, como Oliveira Martins, Antero de Quental, Eça de Queirós e Ramalho Ortigão. Essa propaganda veio, de facto, a concretizar-se através do SPN e, depois de 1944, do SNI, da Agência Geral das Colónias, denominada Agência Geral do Ultramar após 1951, e de outros organismos do Estado Novo.

Para a publicação deste inquérito em livro, oito anos após a sua concretização, muito contribuiu, segundo o autor, o movimento militar do 28 de Maio de 1926, posterior ao início do trabalho, que modificou a estrutura política portuguesa, “afastando os partidos do Governo, entregando o Poder a homens que sabem o que querem e querem o que sabem” (Costa, 1934, p. 131). Augusto Monteiro, um dos inquiridos, que foi, de resto, ministro das Colónias de 31 de janeiro de 1931 a 11 de maio de 1935, sublinha ter começado naquele ministério a realização prática dos princípios expressos no Ato Colonial, abandonando de forma lenta a expressão “Portugal e Colónias” e adotando uma designação mais consentânea com a realidade, “Império Português”, mais assertiva do que a que ainda era utilizada e que o próprio criticava, “Império Colonial Português”: “porque Império Português compreende em si tudo quanto existe espalhado pelo mundo sob a bandeira portuguesa, homens e terras: Portugal continental, insular, ultramarino, espiritual, entendendo por Portugal espiritual as colónias” (p. 131).

Como já foi referido, Augusto da Costa submeteu a 16 personalidades um inquérito em que, desde logo, já era assumida a defesa do “Império Colonial Português”. Eram quatro as perguntas formuladas:

I – Sim ou não Portugal, potência de primeira grandeza na Renascença, guarda em si a vitalidade necessária para manter no futuro, na nova Renascença que há-de seguir-se à Idade Média que atravessamos, o lugar de uma grande potência?

II – Sim ou não Portugal, sendo a terceira potência colonial, tem todos os direitos a ser considerada uma grande potência europeia?

III – Sim ou não Portugal, amputado das suas colónias, perderá toda a razão de ser como povo independente no concerto europeu?

IV – Sim ou não o moral da Nação pode ser levantado por uma intensa propaganda, pelo jornal, pela revista e pelo livro, de forma a criar uma mentalidade colectiva capaz de impor aos políticos uma política de grandeza nacional? Na hipótese afirmativa, qual o caminho a seguir? (Costa, 1934, p. 13).

Quase todos os respondentes consideraram que as colónias faziam parte da nossa identidade, não se admitindo a ideia de Portugal poder vir a ficar sem elas, como era o caso de Afonso Lopes Vieira: “sem as suas províncias ultramarinas, Portugal não seria certamente absorvido pela Espanha”, mas só o facto de haver portugueses que pensassem que Portugal podia ficar sem as suas colónias, configuraria “um crime de traição à pátria” (Costa, 1934, p. 20). O escritor frisava que, na altura em que respondeu ao inquérito, “a maior dor é sentirmo-nos na Pátria *estrangeiros*” e que “o moral da Nação somos nós, os Portugueses, [...] o resto é o *mouro* – o inimigo hereditário do território geográfico e espiritual” (p. 21). Assim, propunha que se fizesse uma “reconquista”, que passaria pela educação pública, mas que só podia começar “sob um comando nacional de autoridade”, pelo que Portugal estava “outra vez para nascer” (p. 21).

Pequito Rebelo (publicista e político) referia que “Portugal tem todos os direitos a ser considerado como uma grande potência colonial, contando que essa consideração comece a ser tida pelos próprios portugueses como Nação e como Estado” (Costa, 1934, p. 25). Bento Carqueja (jornalista e economista) propunha a multiplicação do contacto entre o povo e os homens esclarecidos, “nos templos, nas escolas, nas associações, nos comícios, cuidando de levantar o espírito nacional da indiferença e da apatia a que o fez baixar a má política,

e ver-se-á como os portugueses prepararão um Portugal novo e maior que os dignifique” (p. 40). Já Sousa Costa (romancista) sustentava que “as nossas colónias são a nossa vida. Eu julgo que os Maiores, os dos Descobrimentos, os das Conquistas, as foram lá buscar aos fundos dos mares tenebrosos como títulos justificativos do direito à independência”, tanto mais que, “através dos 60 anos dos Filipes, elas foram sempre portuguesas... na certeza de que, enquanto o fôssem, Portugal não poderia ser castelhano” (p. 46). Marcello Caetano (professor) assinalava que, “incontestavelmente [...] Portugal, senhor de vastos domínios coloniais, tem direito a ser considerado uma grande potência europeia”, além de que “a sua língua é falada por muitos milhões de homens que estão sob a sua autoridade e recebem por seu intermédio os benefícios da cultura e da civilização europeias” e é “ainda hoje um dos grandes educadores de povos, uma nação madre de muitas nações” (p. 50).

José Francisco da Silva (militar) referia que não se devia admitir a hipótese de Portugal ser amputado das suas colónias, uma vez que os dois grupos geográfico-políticos “formam substancialmente Portugal”, muito embora sublinhasse ser necessário “efectivar as medidas julgadas indispensáveis à valorização das riquezas nos dois campos citados [...] de modo a constituir um organismo forte, robusto e tendendo para a unidade política e económica” (Costa, 1934, p. 58). Para o médico Fernando Garcia, o desenvolvimento cultural das colónias poderia ser problemático, devido à sua conseqüente independência, como acontecera no caso do Brasil. Por isso, sublinhava ser perigoso ter ilusões a esse respeito, embora admitisse que Portugal poderia ter sempre “uma certa influência política pela situação estratégica do nosso território, pelo nosso papel segregador dentro da Península, pela influência moral que exercemos nos países que colonizamos” (p. 64). Augusto da Costa fazia questão de ‘validar’ a opinião de Fernando Garcia, através de uma visão eurocêntrica e desvalorizadora do indígena, em consonância com as práticas que se verificavam na época. Discorria sobre o presente e o futuro das colónias portuguesas – que continuava a designar por ‘províncias ultramarinas’ –, sublinhando o caso de Angola. Preconizava para as colónias portuguesas o que acontecera, por exemplo, com as do império britânico.

João Ameal, um dos ideólogos do regime, admitia que, na eventualidade de perder as suas colónias, Portugal continuaria a ser um país independente, muito embora deixasse de ter “um valor próprio, um valor absoluto”: “seria apenas um valor relativo, um valor de equilíbrio peninsular, manobrado pelas

grandes potências – isto é, por aquelas que tivessem conservado as suas colónias, ou que nos tivessem roubado as nossas...” (Costa, 1934, p. 76). A única maneira de Portugal continuar com as suas colónias passava pelo cumprimento por parte dos portugueses do seu “dever imperial”, o que significava corresponder, “de facto e com factos, à missão que a História nos incumbiu” (p. 76). A nova cruzada era, segundo João Ameal, “mais de inteligências que de exércitos”, onde os portugueses precisavam de vencer, “não apenas sustentando as nossas posições, mas conquistando as do adversário, desalojando-o, expulsando-o para as regiões maléficas e distantes de onde veio” (p. 77). Por isso, sublinhava que os campos se extremavam: “os que querem o grande Portugal batem-se para que êle surja de entre as brumas promissoras do nosso renascimento” e os “que permanecem indiferentes, cépticos e cúmplices das forças contrárias não terão amanhã lugar no Portugal que não mereceram” (p. 77). Também para João de Almeida (militar), Portugal era uma grande potência plasmada no facto de ter um povo e uma história como a portuguesa, representando “entre os povos do mundo um papel civilizador que se desenvolve há séculos” (p. 78). Continuar a ser um país independente sem as suas colónias? João de Almeida observava que o país já era independente antes de ter colónias, sendo que herdou um património “espiritual de língua e de génio cristão que nos vem de tempos mais distantes que o das descobertas – o espírito expansivo e assimilador da nossa raça” (p. 82). Nesse sentido, defendia que “as descobertas foram uma consequência” e não uma causa, o que significava que as colónias não eram, por isso, “a razão de ser da nossa independência, mas sim uma das fôrças que mais pujantemente apoiam a independência, considerando-as como elas são na realidade, partes integrantes do Império” (p. 82).

Quanto a Paiva Couceiro (militar), ele referia pretender o ‘renascimento’ de Portugal através do seu Império Ultramarino, muito embora sublinhasse que nunca existiria império, “e irá desaparecendo êste mesmo que possuímos ainda – se na Nação portuguesa não existir ‘espírito de império’, e instituições capazes de fazer valer êsse espírito” (Costa, 1934, p. 89). A consolidação do império português só poderia conseguir-se desde que fosse criada uma mentalidade imperial e se restaurasse a estrutura orgânica da nação, que foi esboçada na Idade-Média, mas que foi “modificada na sua directriz pela Renascença, esfrangalhada posteriormente pela democracia, síntese do que na Renascença houve de pior: individualismo, materialismo, utilitarismo” (p. 92). Já João de

Azevedo Coutinho (também militar) defendia que se educasse, primeiro, a 'nação', "pela aplicação do puro espírito nacionalista", para se poder, depois, "criar, educar e orientar o Império Português", mesmo que a obra nacional "inadiável" devesse preceder a obra imperial (p. 95). Mostrava-se, no entanto, convicto de que a perda do "Portugal de além-mar" representaria um golpe mortal na nacionalidade. Nesse sentido sustentava não ser necessário acalentar "ilusões utópicas", incompatíveis com "o verdadeiro patriotismo [...], porque trazem os espíritos desviados do que sejam as verdadeiras soluções nacionais" (p. 97), para se acreditar na existência do Império Português. E, para além disso, desejava a sua manutenção, consolidação e desenvolvimento, bastando para tanto, "que se seja realista, e que se seja português. Ser só realista, mas não ser português, isto é, não ser patriota, não basta; como não basta ser apenas português: é preciso que um português o seja integralmente, que aceite a herança completa do seu passado" (p. 97).

Quanto a Hipólito Raposo (escritor, historiador e político), ele mostrava-se, desde logo, agastado com a pergunta sobre a eventualidade de Portugal poder vir a perder as suas colónias, sendo que a sua formulação "[era] já uma atitude derrotista condenável", frisando que "tam sagrado deve ser o território do Algarve como o de Timor" (Costa, 1934, p. 107). O autor do livro mostrava-se de acordo, ao referir que a pátria portuguesa não era limitada territorialmente pelas suas fronteiras metropolitanas, transcendendo-as através dos mares, indo a toda a parte "onde existe um pedaço de terra portuguesa, aos confins do mundo onde se exerce ainda uma parcela, por pequena que seja, da soberania nacional" (p. 107). Já Fidelino de Figueiredo (historiador e ensaísta) era o único respondente ao inquérito de Augusto da Costa que parecia fugir à resposta-tipo, deixando bem claro que as colónias não eram a razão de ser de Portugal, uma vez que o país já existia antes delas, havendo países europeus com bastante peso que nunca tinham tido colónias. Referia, assim, que Portugal nunca fora uma potência de primeira grandeza na Renascença, tendo sido, no entanto, "um valor de primeira grandeza entre os factores da Renascença" o que significava que "a glória de Portugal foi ter servido com primacial relêvo um dos rasgos do espírito renascentista: a curiosidade geográfica" (p. 111).

A propósito, o historiador evidenciava que Portugal não era uma potência europeia, ao contrário do que o autor da obra sugeria amiúde, ao referir-se ao país como a 'terceira potência colonial'. Quanto à eventual perda das colónias, a concretizar-se, não beliscaria a independência portuguesa. Tal hipótese

“maldita” traria, no entanto, “a supressão do significado universal da nossa história para o futuro, negando-nos a possibilidade de emergir outra vez do quási anonimato em que nos prostrou o século da técnica, e implicaria um quebrantamento da chamada aliança inglesa”, sendo uma das consequências da eventual perda das colónias a “nova explosão da retórica do ‘perigo espanhol’” (Costa, 1934, p. 115).

Alberto de Monsaraz (poeta e jornalista) não admitia, sequer, a possibilidade de as colónias poderem ser perdidas: “Portugal inalienável e eterno recusa-se a admitir tais hipóteses. Não responde a semelhantes perguntas. Nem sequer as ouve” (Costa, 1934, p. 123). Sobre se o moral da nação poderia ser levantado através de uma intensa propaganda, referia que o caminho de Portugal estava traçado, qual “milagre de ressurreição”, que já tinha começado a realizar-se e que, segui-lo até ao fim, significaria que “lá no fim está Portugal” (p. 123).

Respondia, também, ao inquérito Américo Chaves de Almeida (escritor), realçando que, na eventualidade de ser amputado das suas colónias, Portugal sofreria “um choque tam violento como de fôsse desligado de qualquer das províncias europeias ou dos Açôres e não teria evidentemente sentido a sua existência, se todo o seu património ultramarino lhe fôsse arrancado”, restando-lhe, nesse caso, como já tinha dito Teófilo Braga, “passar a ser um apêndice de Espanha, a qual, aliás, à vista dos destinos políticos que recentemente se talhou, não parece muito apta a manter na península ibérica qualquer hegemonia” (Costa, 1934, p. 126). O escritor defendia a realização de uma política de unidade económica de todo o território nacional, que estava sancionada através do Ato Colonial e que, no dia em que se começasse a realizar essa política, começaria “a restauração nacional” (p. 127).

Um dos respondentes ao inquérito foi Fernando Pessoa⁹, que, em relação à primeira pergunta, faz uma longa reflexão a propósito do conceito de “grande

9 Segundo José Barreto, desde a década de 70 do século XX que Pessoa tem sido considerado por vários estudiosos como um pensador reacionário “e (ou) um defensor de regimes autoritários. Colaram-lhe rótulos diversos, como o de ‘pré-fascista’, ‘admirador de Mussolini’, ‘ídolo dos nacional-sindicalistas’, ‘antecessor do Estado Novo’, etc.” (Barreto, 2013, p. 100). Para o mesmo autor, os motivos que afastaram Pessoa do salazarismo foram os mesmos que estiveram na base da sua rejeição do fascismo mussoliniano: “a diferença, explica o escritor nos trechos citados, estava em que a ditadura portuguesa não fora desde o início propriamente uma tirania, como Pessoa sustenta ter sido o caso da italiana. Quando a liberdade de expressão em Portugal – e, particularmente, a do próprio Fernando Pessoa – se viu completamente agrilhoada, cedendo o

potência”: “por ‘grande potência’ se deve entender, evidentemente, uma nação que influe notavelmente na vida ou nos destinos da civilização” (Costa, 1934, p. 30). Para Fernando Pessoa, Portugal como grande potência guerreira, era “invisível”, o mesmo acontecendo enquanto potência económica. Encarar o país como grande potência cultural era uma hipótese a considerar, muito embora o poeta sublinhasse o papel de Portugal como grande potência construtiva. Em relação à eventualidade de Portugal poder ser considerado como uma grande potência europeia, Fernando Pessoa escudava-se numa lógica misteriosa, assente no sebastianismo, como era seu apanágio, para referir que, “como Portugal, grande potência, está no futuro – ou, se se preferir, só pode estar no futuro –, não pode exigir ao presente que o considere por aquilo que êle ainda não é, nem se sabe ao certo se será”, mas, como é a terceira potência colonial, pode e deve exigir que o tratem enquanto tal (p. 34). Já no que respeita ao facto de Portugal poder vir a ficar sem as suas colónias, Fernando Pessoa era perentório: “para o destino que presumo que será o de Portugal, as colónias não são precisas” (p. 35). A perda delas, porém, também não seria precisa para esse destino. Não obstante, “sem colónias, ficaria Portugal diminuído ante o mundo e perante si mesmo, material como moralmente. As colónias, portanto, não sendo uma necessidade, são contudo uma vantagem” (p. 35). O caminho a seguir, segundo Fernando Pessoa, estava facilitado, uma vez que ‘apenas’ se teria de renovar o mito do sebastianismo, “com raízes profundas no passado e na alma portuguesa” (p. 36).

Pelas reflexões descritas, constantes de uma obra dada à estampa pela Imprensa Nacional, por conseguinte, veiculada ao ideário político então vigente – daí a razão da escolha, para observar as lógicas subjacentes à política ultramarina, tendo presente o facto de as reflexões nela incluídas estarem associadas a personalidades com peso político no regime do Estado Novo –, puderam vislumbrar-se alguns caminhos a seguir em relação ao ‘Ultramar Português’. Não obstante, e por mais paradoxal que possa parecer, como se viu, foi veiculada a ideia de que às colónias portuguesas poderia acontecer o que se verificou no Brasil, sendo transformadas em países independentes ligados a Portugal, ‘apenas’, através de laços morais.

lugar ao discurso único dos totalitarismos, o escritor tirou as suas conclusões definitivas” (p. 121). Para perceber o pensamento de Fernando Pessoa, nomeadamente sobre Portugal, ver o livro *Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional* (1978), organizado por Joel Serrão.

Esse não foi, no entanto, o caminho seguido pelo Estado Novo. Já na altura, o recorte da política desenvolvida era de cariz protecionista e não assimilacionista. No entanto, já nos anos 50 do século XX, optou por um assimilacionismo, muito embora controlado, terminando, nos anos 60, já num assimilacionismo pleno, em que, como se verá mais adiante, extinguiu a lei do indigenato, conferindo aos naturais a cidadania portuguesa (Torgal, 2009). E, como também se verá adiante, a ideia de um “Portugal do Minho a Timor”, já depois de as grandes potências como a Inglaterra, a França, a Holanda e a Bélgica terem descolonizado na Ásia e em África, não passou de um mero anacronismo.

No “post-fácio” do livro, Augusto da Costa inscrevia 12 pontos – “Imperialistas? Porque não?”, “Portugal País Pequeno ou Portugal Vasto Império?”, “O Dever Imperial Português”, “Geografia Imperial Portuguesa”, “O Império Português na sua Missão Espiritual”, “Da Importância do Dialecto Português: Maurras contra Victor Bérard”, “Da Necessidade duma Consciência Imperial”, “Consciência Imperial e Opinião Pública”, “Duma Política Imperial Portuguesa”, “As Leis duma Política Imperial Portuguesa”, “Os Aspectos Económicos duma Política Imperial Portuguesa”, e “Conclusão: Manifesto-programa do ‘Quinto Império’”, pelos quais sustentava que Portugal, “tendo revelado ao mundo metade do mundo”, era então esquecido “por aquelas nações que lhe herdaram o património” (Costa, 1934, p. 161). Voltando à ideia de que o país era a terceira potência colonial, não dava pela existência dos seus limites ultramarinos e, “tendo uma língua que é falada por algumas dezenas de milhões de indivíduos, esquece-se de que tem uma missão espiritual a cumprir” (p. 161).

Augusto da Costa referia ser uma injúria o que os estrangeiros faziam aos portugueses, “quando nos consideram apenas como a terra da saudade, a pátria do fado, o país do céu azul e do sol sempre dourado”, sendo que a culpa era dos próprios portugueses que se não deixavam conhecer (Costa, 1934, p. 162). Ora, em face deste “desonramento intelectual e desta apatia física, o movimento do ‘Quinto Império’ não podia deixar de ser um movimento reaccionário: “É-se sempre reaccionário contra alguém ou contra alguma cousa, e os portugueses têm de ser reaccionários contra a ‘apagada e vil tristeza’, da sua existência actual” (p. 162).

O autor referia a existência de três tipos de patriotismo: o patriotismo estático, contemplativo, “que vive da lembrança das façanhas heroicas dos nossos antepassados”; o patriotismo amorfo, “dos que só pensam nas lutas

do presente, dividindo as suas paixões exclusivamente entre partidos que disputam o usufruto do poder”; e o patriotismo dinâmico, “que é o nosso – dos que pretendem trabalhar por todas as formas ao seu alcance para que o futuro de Portugal seja digno continuador do seu passado” (Costa, 1934, p. 163). Dessa forma, propunha um tríplice objetivo que encontraria eco em cada português e que passaria por reaportuguesar Portugal, fazendo dele um país europeu, convertendo-o, depois, num império, com uma missão material e espiritual a cumprir. Para concretizar esse desiderato, traçava os “Dez Imperativos do Império Português”, que sublinhava deverem assumir-se, “em cada um de nós”, como os “Dez Mandamentos da Grandeza Nacional” (p. 164). Entre a ideia de um “Quinto Império” e a ideia de um “Portugalório”, “os portugueses que não sacrificam no altar o orçamento nem venderam a sua alma a Moscovo, os portugueses não podem hesitar. E quem não fôr por nós será contra nós” (p. 164).

1.3. O luso-tropicalismo

Sustentado em alguns pressupostos históricos, na tradição e no carácter dos portugueses, traçado através de lugares-comuns, o luso-tropicalismo serviu de suporte científico, através da “mística luso-cristã de integração” (Freyre, 1961), para o desenvolvimento da política do Estado Novo em relação aos territórios ultramarinos, assumindo-se como uma verdadeira “prova abonatória” (Cardão, 2013, p. 531) da “particular maneira portuguesa de estar no mundo” (Moreira, 1962, p. 154).

Segundo Cláudia Castelo, as ideias de Gilberto Freyre tiveram de esperar pela década de 1950 até que o regime salazarista as aceitasse. É que, nos anos 30 e 40 do século XX, segundo a historiadora, o Estado Novo ignorara ou rejeitara a tese do sociólogo, “devido à importância que conferia à mestiçagem, à interpenetração de culturas, à herança árabe e africana na génese do povo português e das sociedades criadas pela colonização lusa” (Castelo, 2013, s. p.). Foi na sequência do novo quadro político internacional saído da II Guerra Mundial e da necessidade de o Governo português sublinhar que o seu território se estendia “Do Minho a Timor”, 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 na propaganda e na política externa” (Castelo, 2013, s. p.).

Paralelamente, segundo Cláudia Castelo, “assistiu-se à penetração do luso-tropicalismo no meio académico e científico, em particular o ligado à formação dos quadros da administração ultramarina^[10] e à chamada ‘ocupação científica’ das colónias” (Castelo, 2013, s. p.), tendo sido, na sequência do início da guerra colonial, promulgado, por Adriano Moreira, um pacote de medidas com um recorte ‘luso-tropicalista’. Um contexto em que se procurou incutir nos portugueses “a ideia da benignidade da colonização lusa ou, de forma mais eufemística, ‘do modo português de estar no mundo’”, em que a propaganda teve um papel fundamental, tratando de “moldar o pensamento para conformar a acção, sobretudo dos colonos e dos agentes do poder colonial no terreno” (Castelo, 2013, s. p.). A historiadora refere que, desde então, foi 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.).

Para a legitimação da política estado-novista muito contribuíram, então, os estudos de Gilberto Freyre, criador do controverso conceito de “Democracia Racial”. Portugal ocupou um lugar central no seu pensamento, que foi um dos pioneiros no estudo histórico e sociológico dos territórios de colonização portuguesa como um todo, plasmado no luso-tropicalismo, um ramo próprio de pesquisa. Segundo Ruth Rosengarten, as teorias de Freyre, sendo aparentemente liberais, eram simultaneamente regionalistas e conservadoras, adaptando-se na perfeição “aos interesses do salazarismo no final dos anos 1950 e na década de 1960”, já que o seu esforço na localização de “uma cultura híbrida”, que consubstanciava “uma síntese ‘lusotropical’”, conferia cobertura ideológica ao novo clima político (Rosengarten, 2009, pp. 135-136). A idealização do colonizador português como mais ‘humano’ foi posta ao serviço do regime depois dos anos 1950, tendo as autoridades portuguesas levado mesmo Gilberto Freyre a visitar o ‘império’, retribuindo o sociólogo

10 A atestar o que Cláudia Castelo refere está o livro de António Ferronha, *Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso-tropicalidade* (1969), que consubstancia as ideias do autor, ele próprio um formador de formadores ‘nativos’, no caso angolanos, transmitindo-lhes as noções básicas de ‘portugalidade’, para que estes as endossassem, depois, aos seus futuros alunos, angolanos, como se dá conta noutra local desta investigação.

com elogios a Portugal. Na década seguinte já o luso-tropicalismo tinha sido apropriado pelo Estado Novo, justificando assim a longa presença portuguesa em África e ratificando-a academicamente (Rosengarten, 2009).

Segundo João da Costa Pinto, o Estado Novo procurava a sua essência “nas práticas ‘civilizadoras’ da velha conquista colonial” (Pinto, 2009, p. 449), embora sem a preocupação de ter novas colónias, ‘limitando-se’ a colonizar as que estavam em seu poder há séculos. A refundação do colonialismo fica marcada pelo já referido Ato Colonial, em que se evidenciava o cariz centralizador do Estado português em relação à administração das colónias. O país manteve-se à margem da II Guerra Mundial (embora se sujeitasse a interesses geopolíticos da Inglaterra e dos Estados Unidos da América), e, mesmo no pós-guerra, Salazar conseguiu manter tudo como estava, limitando-se a pequenas mudanças na legislação e na administração das colónias.

Para concretizar esta política, Salazar contou com o apoio daqueles que João da Costa Pinto apelida de “‘cães de guarda’ do Império” (Pinto, 2009, p. 451), entre os quais destaca Adriano Moreira e Sarmiento Rodrigues, que aponta como “responsáveis diretos pela presença institucional do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre junto às práticas reformistas de Salazar no pós-guerra” (p. 451). Para justificar uma nação com fronteiras extensas, que iam do Minho a Timor, Salazar socorreu-se da propaganda, e foi nessa altura “que a obra e o pensamento de Gilberto Freyre tornaram-se instrumentos da máquina de propaganda salazarista” (p. 452), situação que não aconteceu à revelia de Freyre, já que “ele aceitou de bom grado o papel de ideólogo salazarista e em alguns momentos foi percebido como um dos mais eficientes *cães de guarda* do Império” (p. 452).

A doutrina de Gilberto Freyre atinge o seu apogeu entre o fim da década de 1950 e o início da de 1960, altura em que o ‘seu’ luso-tropicalismo já fazia parte da ideologia do próprio Estado Novo. Após a publicação, em 1933, do livro *Casa-Grande & Senzala*, o sociólogo dá uma série de conferências na Europa, que virão a dar corpo à publicação do livro *O mundo que o português criou*, em 1940, coincidindo com a Exposição do Mundo Português. Em 1951, a convite do Estado Novo, Gilberto Freyre vai desenvolver um périplo pelos territórios ultramarinos e, no livro *Um brasileiro em terras portuguesas*, que escreveu na sequência dessas viagens, diz ter visto confirmada uma realidade que já adivinhava: “apenas, confirmou em mim a intuição do que agora, mais do que nunca me parece uma clara realidade: a de que existe no mundo um

complexo social, ecológico e de cultura, que pode ser caracterizado como ‘luso-tropical’” (Freyre, 1953, p. 10). E ia mais longe, sustentando a sua lógica luso-tropical direcionada a portugueses e brasileiros como “um complexo em expansão. Talvez se possa acrescentar, sem exagero: em triunfante expansão” (p. 10). Para que se concretizasse tal desiderato, sublinhava ser necessário que tanto os portugueses como os brasileiros não se deixassem envolver “por uma retardatária ou arcaica mística arianista”, mas antes se entregassem à aventura de se desenvolverem “em povos de cor, para neles e em gentes mestiças, e não apenas em brancas, sobreviverem os melhores valores portugueses e cristãos de cultura num Mundo porventura mais livre de preconceitos de raça, de casta e de classe que o actual” (pp. 10-11).

Segundo Gilberto Freyre, em termos genéricos, o que se podia afirmar do processo português de dominação das terras das colónias e de assimilação de valores orientais e tropicais é que tinha sido um processo em que participaram, de início, “com uma complexidade que faltou aos demais esforços europeus de dominação daquelas áreas, a mulher, o velho, o menino, o adolescente, o mestiço cristianizado e às vezes afidalgado pela condição do pai”, e não apenas “o branco adulto do sexo masculino”, sendo nessa complexidade [que] está a principal singularidade do processo português de assimilação daqueles valores (Freyre, 1953, p. 92).

A posição de Gilberto Freyre colhia inúmeros aplausos, embora fosse também alvo de violentas críticas. O mundo imaginado pelos portugueses, como refere Lorenzo Macagno, tanto podia ser “o paraíso de ‘harmonia racial’ que muitos pretendiam encontrar no Brasil, como o inferno de exploração, segregação e violência que outros notavam na África portuguesa” (Macagno, 2002, p. 102). Já Jorge Borges de Macedo salienta a “vivacidade proponente” como um dos grandes méritos da obra de Gilberto Freyre, chamando a atenção para que, “depois do questionário de Gilberto Freyre, a História do Brasil deixou de poder ser escrita nos mesmos moldes e na mesma problemática em que antes dele o era” (Macedo, 1989, pp. 3-4). O autor acrescenta que o luso-tropicalismo não surgiu no espírito de Freyre de uma forma leviana, evidenciando que “a sua proposta assenta numa segura genealogia científica” (p. 4). Observa, por isso, que “a busca da convergência das culturas, veio mostrar que ela só pode provar-se claramente quando recorremos a esses dados” (p. 24). Assim, atribui a Gilberto Freyre e ao luso-tropicalismo, um esforço para demonstrar, de modo concludente, “a precaridade e a insuficiência das

explicações e dos relatos que subentendem uma hierarquia triunfalista das civilizações que se tomam por modelos”, gizadas mediante uma origem “onde o topo era ocupado pelas sociedades industriais e as culturas quantificadas”, seguindo-se as que se determinam “na assimilação desse modelo quantitativo a quem pertenceria a superior dignidade. Que resta hoje dessa hierarquia? Afinal, o resultado da obra de Gilberto Freire foi este” (p. 25).

Para Ivo Carneiro de Sousa, a historiografia portuguesa atual “praticamente desconhece a obra de Gilberto Freyre, frequentada muito circunstancialmente”, enquanto a noção de luso-tropicalismo é referenciada quase sempre “em segunda mão a partir da sua inserção no interior do estudo da política colonial do Estado Novo” (Sousa, 2000, p. 80). As razões são compostas e externas ao interesse crítico da obra do sociólogo, decorrendo de fatores epistémicos e metodológicos emergentes das limitações de cruzamento interdisciplinar da História, bem como da falta de renovação do seu mundo profissional (Sousa, 2000). Em relação ao campo da historiografia portuguesa, Ivo Carneiro de Sousa critica o facto de as diferentes sensibilidades e situações profissionais não permitirem cultivar os problemas do presente, deixando-os a comentadores e analistas, mesmo aqueles “que se prendem com a(s) identidade(s) de Portugal e a sua relação com o mundo de língua oficial portuguesa” (Sousa, 2000, p. 80).

Por outro lado, Cláudia Castelo admite que o carácter científico do luso-tropicalismo tenha sido, desde cedo, questionado, por uma panóplia diversa de atores, havendo quem o defina como ideologia. A historiadora parece estar de acordo com o epíteto, muito embora evidencie que se continuam a esgrimir argumentos contra essa definição: “parece-nos que ela é pertinente se tivermos em conta a manipulação que o Estado Novo fez da doutrina gilbertiana”, já que parte de pressupostos históricos e lugares-comuns sobre um alegado carácter imutável do português e da sua forma ‘de estar no mundo’, anunciando “uma civilização ideal que *está em vias de se concretizar plenamente*” (Castelo, 2011 [1999], p. 41).

E, não obstante Cláudia Castelo referir que a comunidade luso-tropical de que fala Gilberto Freyre “nunca deixou de ser um mito e uma aspiração”, já que o luso-tropicalismo, a par dos seus sucedâneos portugueses, “foi inventado de ‘costas voltadas’ para os factos históricos e para a realidade concreta” (Castelo, 2011 [1999], p. 140), José Carlos Venâncio assume a existência de várias razões para uma releitura da obra do sociólogo, “a quem se deve uma das primeiras

interpretações da expansão portuguesa no mundo” e que é responsável pelo estabelecimento dos “alicerces sociais e culturais do que hoje se entende por lusofonia” (Venâncio, 2000, p. 12). Numa altura em que a globalização atingiu níveis que seriam inimagináveis ainda há poucos anos, e em que “o nosso destino é paulatinamente entregue [...] [a] entidades que tanto têm de poder como de invisibilidade”, o autor sustenta ser pertinente que se fale da lusofonia, “se, de algum modo, funcionar como uma plataforma de entendimento” (p. 12). Ou seja, se os que falam português, “face a um mundo cada vez mais concorrencial, puderem, de alguma forma, rever-se nela em termos identitários e estratégicos” (p. 12). Nesse sentido, refere que o luso-tropicalismo “poderá também neste domínio contribuir para uma melhor clarificação do que se entende por lusofonia e do que dela se pretende” (p. 12).

No mesmo sentido vai Moisés de Lemos Martins, ao defender que o luso-tropicalismo não seja reduzido a estereótipos, “com a voz de quem manda a reinar sozinha por cima da cabeça dos países de expressão portuguesa”, preferindo sublinhar os contributos dos diferentes povos integrantes da lusofonia, tendo presente 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” (Martins, 2004, p. 11). O autor refere, a propósito, que a lusofonia decorre da raiz luso-tropicalista, que diz ser uma “composição” e que, “convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais”, tendo presente uma perspetiva pós-colonial, porém “liberta da componente colonialista em que o Estado Novo português enredou o luso-tropicalismo” (pp. 11-12). 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 actual discurso político e cultural” (Castelo, 2011 [1999], p. 140). E, muito embora já não estejam ligadas ao colonialismo, “servem agora para justificar a criação formal de uma comunidade lusófona com propósitos culturais, económicos e de cooperação em matéria de política externa” (p. 140). Adverte, assim, que o risco atual reside no facto de o conceito continuar a ser usado de forma acrítica e imobilista. Se, no passado, serviu “para legitimar o colonialismo português”, hoje, é 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.).

2. A ‘portugalidade’

Das múltiplas e infindáveis formas de ver a ‘portugalidade’, uma das possibilidades resulta do encontro “entre distintas linguagens, objectos e perspectivas sobre a identidade portuguesa” (Barata, Pereira & Carvalheiro, 2011, p. 7). É este o mote para o livro *Representações da Portugalidade*, que resulta da realização de um colóquio com o mesmo nome, em que se evidenciam eventuais pluralidades e singularidades dos elementos característicos da denominada ‘portugalidade’, porque a identidade “não tem apenas a ver com o que somos e de onde vimos, mas também com o que queremos fazer com aquilo que dispomos” (p. 7). No mesmo livro – que congrega vários contributos de autores de áreas bastante diferentes –, Silvina Rodrigues Lopes define ‘portugalidade’ “como o conjunto de características assinaláveis de um povo ou de uma cultura” (p. 11). Desconstruindo o termo, sublinha a afirmação da “singularidade dessa cultura, aquilo que nela é único e inimitável e como tal é inscrito num dizer que não o representa” (p. 11). Esta definição não capta, no entanto, opiniões unânimes à sua volta. Bem pelo contrário, como se verá a seguir. É que, muito embora esta reflexão siga os passos conceptuais do caminho da identidade, não deixa de evidenciar uma marca ‘politicamente correta’, numa ação tendente a desculpar a utilização do termo ‘portugalidade’, retirando-lhe, ainda que por omissão, a conotação que ele transporta, uma vez que ele se encontra bem datado.

José Carlos Almeida (2005, p. 164) refere que os debates em torno da identidade nacional portuguesa “têm assumido a forma de crise de identidade”, ao que poderá estar ligado o facto de, ao longo de 500 anos, o império ter sido o único projeto nacional de Portugal. A versão de Eduardo Lourenço (Silva & Jorge, 1993, p. 38), como já foi visto, vai no sentido de que “Portugal tem uma hiperidentidade porque tem um défice de identidade real”, que compensa “no plano imaginário”; esta ideia é corroborada por Boaventura de Sousa Santos (1990), para quem o excesso mítico de interpretação constitui um mecanismo para compensar o défice de realidade, e por José Gil (2009), que se referiu à existência da identidade portuguesa como vivendo entre a realidade e a ficção.

Para João Medina (2006), a identidade portuguesa é vista como um bem de consumo, à mercê das estratégias do Estado e da elite oficial. A identidade não se esgota em certos vetores adstritos a uma perspectiva clássica, combatida pelo autor, para quem o discurso político-ideológico foi quase sempre centrado

numa lógica de encómios. Luís Cunha chama a atenção para o risco que pode decorrer da categorização da identidade nacional e da ‘portugalidade’, uma vez que os conceitos são “pouco consensualizados” e “imprecisos” (Cunha, 2011, p. 115). Propõe, por isso, alguma cautela na abordagem de tais matérias, alertando para o perigo de facilmente se poder incorrer “em abordagens psicologizantes, que têm tanto de vago como de atractivo” (p. 115), já que as construções das identidades não são processos estanques, muito embora exista uma tentativa de consensualizar o território das identidades tendente à afirmação das visões dominantes relativas à identidade dos grupos e toda a sua lógica cultural.

A necessidade de encontrar uma perspetiva que permita aglutinar em seu torno uma massa de apoio que se reveja eventualmente numa dinâmica ligada por um conceito abstrato como é o dos “portugueses”, traduz uma eventual noção de identidades nacionais e as alegadas representações sociais por elas rebocadas. A caracterização do país decorre tanto das representações negativas como das visões exaltantes, sendo que “delas faz parte uma difusão da analogia entre o que é colectivo e o que é individual” (Sobral, 2012, p. 50). Ou seja, faz-se uma abordagem da nação como se fosse alguém em concreto, um indivíduo, por exemplo, atribuindo a determinado povo “atitudes ou comportamentos [...] como se este fosse uma personalidade individual, ignorando as diferenças e conflitos inerentes a qualquer grupo” (p. 50). No caso português, esta perspetiva difundiu-se a partir dos Descobrimentos, em que começaram a proliferar as descrições do alegado carácter nacional. Só que “a analogia entre colectivos e personalidade individual é uma ilusão” (p. 50), significando isso necessariamente que a ideia de que os povos sejam possuidores de um carácter próprio, uma essência, detetável nas suas variadas manifestações, também. No entanto, “a crença nessa personalidade e nesse carácter, com as suas virtudes e os seus defeitos, é um facto real” (p. 50), para o que muito contribuíram as narrativas apologéticas relativas a quem liderava os destinos do país em diferentes momentos. No livro *Portugal, ser e representação*, Miguel Real (1998) refere que todos os povos têm a sua “*forma mentis*”, que descodifica como “imaginário singular de traços históricos individualizadores pelos quais (os povos) se identificam face a outras culturas” (p. 18). O modo de ser e de pensar dos portugueses tem motivado desde sempre, de resto, grandes prosas e teorias, mas, como evidencia Joaquim Fernandes, a exaltação de Portugal, país “eleito e singular, configurado e animado pelos afluentes messiânicos e

pelo sebastianismo redentor, não bastou para sustentar a crescente decadência que o país encetou a partir do derradeiro terço do século XVI” (Fernandes, 2012, p. 8).

João de Melo refere que a ‘portugalidade’ não é mais do que “um pretexto para uma abordagem ao tema, sempre recorrente, da nossa identidade” (Melo, 2011, p. 268). Apelida esta ideia de “pobre” quando comparada com a atitude dos espanhóis, devido ao facto de os portugueses serem “unilatera[is], e de alguma maneira condicionado[s] por um sentimento épico”, ao passo que o povo vizinho exhibe D. Quixote de La Mancha; e por os portugueses serem tristes e cultivarem o Fado, ao passo que os espanhóis exibem o seu Flamenco, frenético, mas “igualmente lamurioso”: “eles eram doces e urbanos no trato, mas capazes das mais súbitas e ferozes indignações – ao passo que nós por tudo e por nada lamentamos o frio ou o calor que faz, vemos chuva e desgraça onde elas não existem, e vamos justificando a melancolia” (p. 266). E, tanto a ‘portugalidade’ como a hispanidade sugerem, segundo o escritor, um *modus operandi*: “o de serem ambas uma espécie de identidade assumida como culto de atitude, mas para exportação, tendo em mente o mundo sul-americano, europeu e africano das duas línguas” (p. 269). Enquanto a Espanha tem o seu problema colonial resolvido, continua o autor, Portugal não tem consigo o Brasil nem tão-pouco os países africanos de língua oficial portuguesa: “Portugal carece de imagem, de prestígio natural e de desenvolvimento para ser modelo e espelho onde outros possam mirar-se com algum propósito e orgulho” (p. 269); esses que apelida de ‘outros’ “deviam banir pelo menos a *sarça ardente* do seu ‘complexo do colonizado’ em relação a nós. O que está muito longe de acontecer” (p. 269). Acrescenta ainda que, para os escritores portugueses surgidos na cena literária nos anos 80 do século XX, a ‘portugalidade’ foi interrogada pela via do “escrivido”, mas muito mais e com outra assertividade “pela ficção histórica, pelo realismo etno-fantástico, pela dialéctica do rural com o urbano, pela interrogação e pela angústia existencial de um país em crise de independência face ao seu passado colonial”, para além da “desmontagem histórica da guerra e da descolonização e a sua absoluta não-identidade europeia” (p. 270)¹¹.

11 O escritor João de Melo, num artigo de opinião dedicado a Espanha (país onde exerceu o cargo de conselheiro cultural na Embaixada de Portugal), publicado no *Diário de Notícias*, mostra a sua admiração pelo país vizinho, criticando a sua própria formatação no âmbito da ‘portugalidade’: “entender a Espanha de hoje exige algum exercício de imaginação. Devemos fazê-lo por

Já Mário de Carvalho assinala que, nos mais de oito séculos da história “lenta” de Portugal, vêm ao de cima identidades para todos os gostos e feitios, observando a existência de um largo e contraditório “acervo de testemunhos, atitudes, tiradas, euforias e disforias”, onde se vai “descortinar afinal a quintessência da portugalidade” (Carvalho, 2011, pp. 275-276). O escritor conta o que diz ser uma anedota, segundo a qual se refere que, quando Portugal esteve sob o domínio espanhol, o rei Filipe II gostava tanto de Lisboa que quis fazer dela a sua capital. Só que, por razões que se desconhecem (Mário de Carvalho refere um conselho do astrólogo do monarca), isso nunca aconteceu, pelo que o autor se interroga se Filipe II “tivesse estabelecido a capital em Lisboa, se ainda teríamos ânimo para discutir a portugalidade hoje” (p. 278). Referindo-se à saudade, à melancolia, à alma portuguesa, ao carácter e à raça¹² – padrões associados aos portugueses, nomeadamente na juventude do próprio escritor, através do Estado Novo –, Mário de Carvalho justifica os epítetos com uma dinâmica que se iniciara antes do fascismo português, através de escritores do século XIX, “apavorados pela ‘desnacionalização’, indignados com o *Finis Patriae*”, especulando e fantasiando cientificamente “com a falsa ciência da época e o brilho verdadeiro do seu intelecto” (p. 278). É por isso que, ironizando, perspetiva a ‘portugalidade’ “como entidade bafejada pela história, não raro pela Graça Divina”, em boa companhia com “a Raça Portuguesa, as actas das cortes de Lamego, a teofania da Batalha de Ourique, a fundação de Lisboa pelo astuto Ulisses e as palavras justiceiras emitidas por um galo de

amor, sem preconceitos e com conhecimento de causa. Aprendi a amar a Espanha desde o dia em que me foi inevitável concluir que ela estava dentro de mim. Na cabeça e no corpo da minha portugalidade. Não quero deter-me na falsa mitologia histórica que me foi imposta pela ideologia anticastelhana do passado nem pela visão patriótica de *Os Lusíadas*. Prefiro pensá-la como milagre económico, país inventado e unido sob várias dimensões regionais, Estado de países, povos e línguas oficiais que por milagre coexistem e se mantêm íntegros” (Melo, 2014, s. p.).

- 12 Desenvolvendo a problemática da raça ligada à ‘portugalidade’, José Ricardo Carvalheiro, no texto “Portugalidade e Diferença: Esboço para um Arquivo Simbólico das Percepções Raciais”, refere que todas as nações possuem um “arquivo simbólico”, que funciona como alicerce “das manifestações, compatibilidades e percepções actuais”, sendo que Portugal não foge à regra, já que acumulou durante o período colonial “um vasto e complexo arquivo quanto à questão das relações raciais, particularmente no que diz respeito a África e aos africanos” (Carvalheiro, 2011, p. 197): “esse lastro de dados não unívocos favorece hoje algumas atitudes, desincentiva outras, mas tem conferido grande ambivalência ao modo como os portugueses se relacionam com a ideia de diferença racial, essa percepção que torna subjectivamente real o mito consubstanciado na noção de ‘raça’” (p. 197).

Barcelos, com pouca pressa de ser comido” (p. 278). Mário de Carvalho confessa não conseguir ser objetivo quando se refere à ‘portugalidade’, talvez por ser um produto do século XX, “a propender já para o abstracto e para o *ready-made*”, sendo que esse mesmo século XX “teve o mérito de ser a era da suspeita que se caracterizou por uma saudável desconfiança em relação às generalizações” (p. 278).

Manuel Villaverde Cabral (2003) entende que a identidade constitui um conteúdo pobre, mas que produz efeitos impactantes na sociedade. E o que acontece em relação à ‘portugalidade’? Aparentemente ela mais não representará do que um sublinhado oportunista que se constitui como subproduto do próprio conceito de identidade, qual corruptela, numa apropriação a maioria das vezes bacoca, ao serviço de uma retórica nacionalista, definindo posturas, ideias, imagens e narrativas apologéticas. Eusébio e Amália, por exemplo, são ícones que foram profusamente apropriados e empunhados como bandeira do país durante o Estado Novo, que os colocou ao serviço de uma alegada ‘portugalidade’. Mas será que os Eusébios e as Amálias pós-modernos, que respondem agora à chamada como Ronaldos, Mourinhos, Marizas e outros¹³, continuam uma outra qualquer narrativa forjada nas cores da bandeira nacional ao serviço de uma outra ‘portugalidade’? Ou, como se podia ler no jornal *Público* (21/10/2012, p. 3) que, sem nunca recorrer ao epíteto ‘portugalidade’, simplesmente constatava que “neste país que é de Paula Rego ou de Ronaldo, os que vencem ‘lá fora’ tornam-se símbolos”?

Segundo Albertino Gonçalves (2009), nos discursos de identidade destacam-se três efeitos: de reificação, de desdialeção e de dominação. Remetem, assim, para essências, estando estas ligadas a Estados (lusitanidade [portugalidade]) ou a destinos (V Império), “absolutizam o que é relativo, substantivam o que é relacional, fundamentam na natureza ou no mito o que é histórico”, propiciando, nesse sentido, efeitos de reificação (Gonçalves,

13 A este propósito, Miguel Magalhães, gestor cultural, num artigo de opinião no jornal *Público*, refere-se à hiperidentidade referida por Eduardo Lourenço em relação ao povo português, constatando que ela parece assumir dimensões inéditas: “referindo-se às reacções hiperbolizadas aos sucessos de Cristiano Ronaldo ou à morte de Eusébio, este mecanismo de compensação poderá igualmente explicar a avalanche de rubricas na imprensa e na televisão dedicadas aos portugueses de sucesso no estrangeiro (já não são os estrangeirados que querem mudar o país, são os que ficam que querem que os estrangeirados o venham mudar), aos movimentos e ‘plataformas’ dedicadas às diferentes diásporas ou, mais recentemente, a histeria em torno dos quadros de Miró” (Magalhães, 2014, s. p.).

2009, p. 61). O sociólogo evidencia que, “uma vez (pre)ditada, à entidade resta-lhe cumprir a predição”, o que sustenta através do Princípio de W. I. Thomas relativo às predições criadoras, segundo o qual “uma crença falsa nos seus fundamentos, pode revelar-se verdadeira nas suas consequências” (pp. 61-62). É nesse sentido que o autor refere que “os discursos de identidade tendem a suspender ou a exorcizar a negatividade”, e “tanto a hétero-identificação, que categoriza o outro, como a autoidentificação, que reconhece o semelhante, diluem e atropelam a diversidade” (p. 62). Sendo construídas socialmente, e tendo um recorte que não é consensual, “as identidades [...] envolvem bricolages ideológicos” (p. 63). Albertino Gonçalves sublinha que as construções identitárias podem, por isso, ser mais ou menos bem-sucedidas, o que varia conforme os casos e as circunstâncias, chamando a atenção para que se não esqueça de “que relevam de estratégias de poder que, operando com arbitrários culturais, implicam o recurso à violência simbólica” (p. 63). O que quer dizer que, sendo “relativas e questionáveis, as propostas identitárias tendem a converter-se, pela fé e pela crença, em princípios absolutos”, o que faz com que, de novo, se reencontrem “a alquimia da dominação e o efeito de reificação. O meio ultrapassa o fim e a essência trava a potência” (p. 63).

Maria de Fátima Amante observa que o mito é permanentemente reciclado, no sentido de se adaptar à contemporaneidade, que, muito embora revestindo características específicas, “continuou a funcionar como um potenciador do mito que, mais uma vez, reproduz como inspiração necessária para enfrentar desafios” (Amante, 2011, p. 231). A autora destaca, por outro lado, a importância dos *myth-makers* neste processo, nomeadamente o facto de se ver o conceito de uma forma mais alargada, “para nele se incluírem grupos e categorias muito diferentes do que habitualmente são teorizados como construtores de mitologias nacionais” (p. 232) – o que, na atualidade, é mais difícil de acontecer, já que os mitos são outros, fazendo esquecer os anteriores, enveredando por caminhos cibernéticos onde se fixam alguns epifenómenos.

Por seu turno, Rita Ribeiro refere que a dimensão temporal – existente ou inventada – faz com que as nações se vistam de “transcendência e primordialidade”, circunstância que as mitifica “e mistifica os processos reais de construção identitária que devem de facto mais ao presente do que ao passado” (Ribeiro, 2011, p. 35). Ora, segundo a socióloga, é esse nevoeiro que produz as imagens idílicas e “impede de ver as contingências históricas, a geração

contemporânea de tradições ou a mescla de contributos étnicos e culturais que, na verdade, moldaram o percurso da nação” (p. 35). É dessa forma que, à luz das interpretações subjetivas de identidade nacional, o conceito é cruzado, no caso português, com a ‘portugalidade’.

A este propósito, João Medina apresenta uma espécie de dicionário crítico comentado e ilustrado do panorama histórico-cultural português, sublinhando temas e facetas do que diz ser o “portuguesismo” e mapeando grande parte do campo icónico português, como as figuras do Zé Povinho, do Santo António, do bacalhau, do galo de Barcelos, de D. Sebastião, entre outros. Diz tratar-se de uma forma alusiva de portuguesismo(s), em que se referenciam de uma forma avulsa emblemas da vida portuguesa, pejados de ‘portugalidade’, esse somatório tão diversificado de memória e identidade “subjacente ao fluir das eras, dos regimes políticos e das dinastias, das modas e dos modos de ser, dos gostos e das folias ou repulsas, ainda que mutáveis, variáveis, fluidos, perdidos ou recuperados” (Medina, 2006, p. 302).

José Mattoso sublinha que, se o critério de análise de toda esta problemática for o da objetividade, excluem-se desde logo as teorias míticas e messiânicas, “tão insistentes, tão carregadas de emotividade, acerca do destino universal do povo português, do seu insondável ‘mistério’ e da sua irredutível originalidade” (Mattoso, 2008, p. 97). E, sendo a identidade, em primeiro lugar, uma emanção da realidade social, é, no mínimo, duvidoso que a ‘portugalidade’ decorra da sociedade e seja sentida e vivida como parte integrante de quem é “português”.

2.1. “Hispanidade”, “inglesidade” e ‘portugalidade’

Como ponto de convergência entre “hispanidade”, “inglesidade” (*Englishness*) e, a existir, ‘portugalidade’ está o facto de os seus países de origem – Espanha, Inglaterra e Portugal – terem concretizado as denominadas campanhas ultramarinas, estabelecendo colónias em países longínquos, onde impuseram o seu estilo de vida, tendo a língua da ‘pátria’ como fio condutor.

No entanto, ao contrário, dos conceitos de “hispanidade” e de “inglesidade”, que contam com um percurso bem definido e documentado, num exercício de prática continuada, que motivou anticorpos, mas que ainda hoje consubstancia determinada postura da ‘metrópole’ em relação ao, agora, ex-país colonizado, a realidade da ‘portugalidade’ parece ser outra. O percurso,

como já foi referido, é semelhante, mas a designação não tem rasto correspondente na prática factual, não obstante a existência de várias tentativas em sentido contrário: é o caso da denominada Escola da Filosofia Portuguesa¹⁴, movimento inspirado no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, Sampaio Bruno, Pedro de Amorim Viana, Delfim Santos, entre outros e em que se notabilizaram as intervenções de António Quadros, António Telmo, Pinharanda Gomes, Afonso Botelho, Orlando Vitorino, António Braz Teixeira e Dalila Pereira da Costa¹⁵; bem como de alguma literatura apologética do Estado Novo e, a espaços, numa lógica já de registo diferente, de determinadas publicidades e campanhas de *marketing* tendentes a sublinhar alegados aspetos com recortes ‘portugueses’, mas que têm por objetivo apenas a venda de determinado produto, apelando ao ‘nacionalismo’ do consumidor.

Em relação à hispanidade, ela é interpretada como sendo sinónimo da comunidade formada pelos povos das 23 nações que partilham a língua e a cultura espanholas. A hispanidade, no dizer de Pereira Castañares & Cervantes Conejo (1992), sublinha uma cultura, raça e religião comuns, tendo a Espanha como eixo espiritual do mundo hispânico e teve a sua ‘origem’ em 12 de outubro de 1492, com a descoberta europeia das Américas por parte de Cristóvão Colombo. Em 1713, a Real Academia Espanhola regulamentou mesmo o idioma espanhol escrito e falado por todo o império, compreendido por todos os hispânicos¹⁶.

No início do século XX, porém, a hispanidade entrava em decadência e o “Dia da Hispanidade”, até aí em vigor, mudou a sua designação para “Dia da Raça”, data em que se promovia uma celebração em muitos países hispânicos, homenageando o encontro com os europeus. A partir de então, foram surgindo as primeiras organizações pan-hispânicas e, mais tarde, com a restauração da

14 Filosofia Portuguesa é o termo que designa o movimento iniciado por Álvaro Ribeiro com a publicação em 1943 do livro *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Não se trata de uma designação genérica para definir a filosofia em Portugal, mas sim de um movimento filosófico particular, com origem na denominada Escola do Porto (ou Escola Portuense).

15 A propósito da morte de Dalila Pereira da Costa (2 de março de 2012), o Movimento Internacional Lusófono (MIL) publicou um *post* no blogue da instituição intitulado “Declaração MIL de Pesar pelo Falecimento da nossa Sócia Honorária Dalila Pereira da Costa”, em que se referia que aquela personalidade “foi a Pensadora Maior da Portugalidade”. Retirado de <http://tinyurl.com/6rjj82l>

16 Toda a informação sobre a hispanidade pode também ser lida no artigo “‘Hispanidad’: historia y significación de la palabra” (2004), da autoria de José María García de Tuñón Aza, na revista *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, 31, 15.

democracia em Espanha, todas as nações hispânicas começaram a convergir através da realização das Cimeiras Ibero-americanas (1991). Neste momento, a hispanidade está associada à cooperação entre os países da denominada “América Hispânica”¹⁷.

Quanto à inglesidade, é entendida como a identidade nacional inglesa, reportando-se à Idade Média (século X), altura em que os ingleses se desenvolveram como povo, através da unificação do Reino da Inglaterra, embora isso tivesse lugar de forma mais explícita no século XI, após a conquista normanda. Segundo Floriane Reviron-Piégay, a questão já foi explorada no passado por uma grande profusão de estudos, mas continua a fascinar e a provocar reflexões sobre o assunto¹⁸. Não obstante, refira-se que o inglês sempre foi relutante em fornecer a sua própria definição de ‘inglesidade’, sustentando-se ser hoje reconhecido que “a definição dada à ‘inglesidade’ depende do facto de ser de origem endógena ou exógena. Dependendo da circunstância, a definição será necessariamente muito diferente” (Reviron-Piégay, 2009, p. 1). E, se no século XVIII, os termos “inglês” e “britânico” começaram a ser vistos como intercambiáveis, já no que respeita à “inglesidade” e à “britanidade” (*Britishness*) a correspondência é errada. Como argumenta Enda Duffy num dos capítulos do livro *Império e Depois?* (Duffy, 2010, pp. 1-25), de Macphee & Poddar, eles não são idênticos e a sua relação é complexa. “Inglesidade”, por exemplo, é utilizado, muitas vezes, como uma resposta a diferentes identidades nacionais na Grã-Bretanha, tais como a nacionalidade escocesa, irlandesa e

17 A cooperação entre os países hispânicos tem alguns aspetos problemáticos. Em abril de 2012, por exemplo, o Congresso argentino definiu a expropriação da empresa YPF, que era detida na sua maior parte pela espanhola Repsol [retirado de <http://tinyurl.com/6s53dgv>]; já no mês seguinte, o presidente da Bolívia, Evo Morales, anunciava a expropriação da filial da rede elétrica espanhola naquele país [retirado de <http://tinyurl.com/c6pvq7r>].

18 Evidenciando a forma de como a *Englishness*, a *Britishness* e quejandos não são consensuais, podem ser consultados os seguintes artigos sobre o assunto: “Englishness is a cultural identity”, de Paul Kingsnorth [retirado de <http://www.opendemocracy.net/blog/ourkingdom-theme/paul-kingsnorth-1/2009/05/07/response-to-a-jigsaw-state-breaking-up-britain>]; “Englishness versus Britishness”, de Alexander J. Betts [retirado de <http://www.zyworld.com/albionmagazineonline/englishnessvsbritishness.htm>]; “How British is Britain?”, de Mark Easton [retirado de <http://www.bbc.co.uk/news/uk-24302914>]; “The ‘E’ in the room: the Englishness of Britishness, and the Britishness of the English”, de David Rickard [retirado de <http://www.englishstandard.co/2012/08/the-e-in-the-room-the-englishness-of-britishness-and-the-britishness-of-the-english/>]; e “What being British means to Sadiq Khan”, de Sadiq Khan [retirado de <http://www.totalpolitics.com/articles/313792/what-being-british-means-to-sadiq-khan.thtml>].

galesa, enquanto a “britanidade” está mais ligada às relações da Grã-Bretanha com as suas colónias¹⁹.

O discurso oficial sobre a “inglesidade”, que vai no sentido da representação do que a Inglaterra é, e da identidade relativa ao “ser-se inglês”, é contestado por vários autores contemporâneos, como é o caso de Stuart Hall (2000 [1992]), que critica o facto de, no Reino Unido, a produção da “inglesidade” decorrer da existência de uma atitude preconceituosa, conduzindo a um “inglesismo” mesquinho, agressivo e com recortes de absolutismo étnico, que apelida mesmo de ‘racismo cultural’.

Já foi referido que, ao contrário da “hispanidade” e da “inglesidade”, a ‘portugalidade’ tem muito menos rasto no que concerne à documentação sobre a sua origem. No entanto, à semelhança do que aconteceu com a Espanha, o país também teve o seu “Dia da Raça”, entretanto adaptado na sua designação e significado. A evocação das colónias e do domínio da ‘pátria’ sobre os países colonizados constitui uma característica comum.

No portal do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Direcção-Geral de Arquivos), adstrito ao Governo português²⁰, a propósito do dia 10 de Junho (Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas), é referido tratar-se de uma adaptação que resultou de uma alteração que entrou em vigor em 1978. Antes, durante o Estado Novo e até ao 25 de Abril de 1974, a data fora comemorada a nível nacional com a designação de Dia da Raça, em memória das vítimas da guerra colonial, mas também de Camões, uma vez que Lisboa tinha escolhido para feriado municipal o dia 10 de junho, em honra do poeta, não obstante ser também feriado nacional, no seguimento da Implantação da República. Como a II República não se reviu nesse feriado, em 1978 converteu-o no já referido Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, continuando a manter-se como feriado nacional.

Segundo Luís Oliveira Andrade e Luís Reis Torgal, após a Revolução do 25 de Abril, as únicas e significativas alterações, ideologicamente marcadas de

19 A ideia de *Englishness* está, no entanto, a ser adaptada pelos países integrantes da inglesidade. A atestá-lo está o facto de a Irlanda ter avançado, em 2013, com a ideia-marca de “Irishness”. Segundo o programa “Imagens de Marca” (SIC), “Irishness... traduz-se em tudo o que faz a força da Marca Irlanda”. Sente-se em particular no mês de março, altura em que o país se veste com as cores nacionais e em que, pelo mundo, se celebra o orgulho de ser irlandês. Retirado de <http://imagensdemarca.sapo.pt/travel-brands/irlanda/irishness-traduz-se-em-tudo-o-que-faz-a-forca-da-marca-irlanda/>

20 Retirado de <http://tinyurl.com/6uuvl97>

carga simbólica, foram a celebração do 1.º de maio (Dia do Trabalhador) e a celebração do 25 de Abril, não só como revolução, mas também como Dia de Portugal. No entanto, frisam, após o abrandamento “do curso revolucionário que, pelos seus dirigentes, num processo de apropriação, tinha sido identificado com esta data – associação que ainda hoje não é totalmente disfarçável –, o 25 de abril, assim marcado, estava longe de reunir consenso” (Andrade & Torgal, 2012, p. 131). Deste modo, 1977 foi o último ano em que o 25 de Abril foi celebrado como Dia de Portugal, sendo também o primeiro em que a data foi objeto de comemorações organizadas, por decisão do Governo presidido por Mário Soares, através da criação de uma comissão executiva oficial com a competência de as coordenar, no seguimento da publicação do decreto-lei n.º 99-A/77, de 17 de março. Para além do Dia de Portugal, a data de 10 de junho foi associada a Camões e às Comunidades Portuguesas.

Mediante a legislação aprovada, considerava-se que a data “histórica” representava “a libertação de Portugal e do povo português da feroz repressão de um regime totalitário e antidemocrático e o começo de um tempo novo, que restituiu aos Portugueses a liberdade e a democracia”, devendo ser “anualmente comemorada com dignidade e relevo correspondente ao alto significado que assume para Portugal renovado” (Andrade & Torgal, 2012, p. 132). Afirmava-se, nesse sentido, que o 10 de Junho, “Dia de Camões e das Comunidades, melhor do que nenhum outro, reúne o simbolismo necessário à representação do Dia de Portugal”, justificando-se que “nele se aglutinam em harmoniosa síntese a Nação Portuguesa, as comunidades lusitanas espalhadas pelo Mundo e a emblemática figura do épico genial” (p. 132).

De referir que, em 1977, já em pleno período de pós-Revolução do 25 de Abril, nas primeiras comemorações do dia 10 de junho em liberdade, realizadas na cidade da Guarda, e a propósito de, em Portugal, se cultivarem valores lavrados no Estado Novo, como a saudade, o fado como canção-bandeira e os Descobrimientos, ideia sempre presente para ilustrar o potencial do país, Jorge de Sena chamava a atenção para a insistência “no grande aproveitacionismo de Camões para oportunismos de politicagem moderna” (Sena, 1980, p. 257), por cantar exatamente os grandes feitos dos portugueses na epopeia marítima, a que se colava Fernando Pessoa.

Trata-se de uma comemoração, cuja designação atual está, portanto, em vigor há mais de 30 anos, mas que não deixa de trazer à memória alguns resquícios da história recente do país, nomeadamente pela mão do ex-presidente

da República, Cavaco Silva²¹. Em 2008, por exemplo, por ocasião do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas realizado em Viana do Castelo, Cavaco Silva escusou-se a comentar determinada notícia com a justificação de que estava “a presidir ao Dia da Raça”²². No ano seguinte, em comemorações análogas, desta feita realizadas em Santarém, o então presidente da República “apelou ao ‘espírito de portugalidade’, prometendo continuar a contribuir para que os emigrantes aumentem a sua participação cívica e política nos ‘tempos incertos que vivemos’”²³. Já em 2013, no âmbito das comemorações do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, realizadas em Elvas, numa comunicação deixada no portal da

21 Numa comunicação apresentada ao IX Congresso Ibérico de Estudos Africanos em 2014, intitulada “O lugar do colonial nos discursos de Aníbal Cavaco Silva”, Miguel Cardina sustenta que o reflexo do passado colonial no presente pós-colonial “conduz em Portugal a frequentes reticências, desvios e silenciamentos”. Na observação que fez dos discursos políticos proferidos pelo ex-Presidente da República entre 2006 e 2014, nas sessões comemorativas do 25 de Abril e nas comemorações do 10 de Junho, evidencia “como este tipo de ‘memória oficial’ tem vindo a accionar certas narrativas sobre o passado que reinterpretem a natureza e o lugar do colonialismo, das guerras coloniais e da descolonização no processo histórico contemporâneo” (Cardina, 2014a). Num texto publicado no portal *Buala*, intitulado “O colonialismo nunca existiu?”, o investigador identifica a presença de cinco tópicos relativos à questão colonial no discurso de Cavaco Silva: o da “imaginação da colonização como tendo consistido essencialmente num encontro de culturas”; a “evocação do ‘universalismo português’”; a “identificação da língua, da cultura e do património como os produtos históricos desta ‘vivência universalista’ dos portugueses, ao qual é também associada a familiaridade com o Mar”; a definição de Portugal como país europeu “que então empreende a aventura colonial”; e “o silêncio sobre a guerra colonial – que é, no fundo, um silêncio sobre o fim do Império e os antecedentes do 25 de Abril” (Cardina, 2014b, s. p.). Segundo o autor, estes tópicos “apontam para a persistência de um imaginário de traços coloniais num espaço-tempo pós-colonial”, sendo que, nos discursos do ex-Presidente da República, a questão colonial “é deslocada através de um mecanismo que omite os processos históricos ligados ao racismo, à escravatura e à dominação económica e cultural e que, em alternativa, realça o papel da língua, do património e do Mar como elementos diferenciadores da experiência colonial portuguesa” (Cardina, 2014b, s. p.). Trata-se de uma narrativa que embora não seja nova, reproduz um conjunto de tópicos de matriz “lusotropicalizante”: “se estas interpretações do passado revelam uma dada leitura da História – e dos seus usos no presente – elas dão conta também da dificuldade em evocar a dimensão violenta do colonialismo e a forma traumática como se encerrou o ciclo do Império” (Cardina, 2014a, s. p.). Recorrendo ao título de uma recente coletânea de textos de Eduardo Lourenço (de que se dá conta noutra local desta investigação), Cardina sustenta que “os discursos de Cavaco Silva parecem assim demonstrar a permanência do colonialismo como um ‘nosso impensado’” (Cardina, 2014b, s. p.).

22 Retirado de <http://tinyurl.com/83q4l7y>

23 Retirado de <http://tinyurl.com/7hqe82s>

Presidência da República, associava a ‘portugalidade’ à diáspora²⁴. Silva Peneda, presidente da Comissão Organizadora do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas de 2013, seguiu o mesmo trilho do presidente da República, afirmando no seu discurso ser necessário “reforçar a nossa diáspora, que tem a marca da ‘portugalidade’”.

A ‘portugalidade’ é, definitivamente, uma palavra que consta do léxico do ex-presidente da República. Em novembro de 2012, a propósito do mau tempo no Algarve, Cavaco Silva referia ao *Diário de Notícias* que “todos aqueles que ajudaram nas tarefas de limpeza em Silves e Lagoa nos dias que se seguiram ao temporal ‘deram uma emocionante lição de portugalidade solidária’ ao país”²⁵.

2.2. A criação da ‘portugalidade’

O ex-presidente da República, Cavaco Silva, para além de se referir à ‘portugalidade’ e à ‘raça’, invocou mais do que uma vez a ajuda divina, num género de discurso que foi criticado por estar associado a uma lógica estado-novista, justificando a tese do livro de Moisés de Lemos Martins, *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* (1990)²⁶. Ambas as expressões – raça e ‘portugalidade’ – utilizadas por Cavaco Silva estão, de facto, associadas ao Estado Novo. Quanto ao Dia da Raça, já se viu que correspondia à anterior denominação do feriado do 10 de junho; em relação à ‘portugalidade’, no portal Ciberdúvidas da Língua Portuguesa (que tem como parceiro, entre outros, o Ministério da Educação e Ciência), é referido que a palavra (a par de “portugalismo”) é usada pelo Estado Novo e que por isso hoje está conotada com essa ideologia²⁷, avançando mesmo com a possibilidade de o termo ter surgido no decénio de 50 ou 60 do século XX²⁸.

24 Mensagem dirigida às Comunidades Portuguesas na página da Presidência da República, integrada nas comemorações do 10 de junho de 2013, em Elvas. Retirado de <http://www.presidencia.pt/?idc=37&idi=74400>

25 Retirado de http://www.dn.pt/inicio/portugal/interior.aspx?content_id=2900567&page=-1

26 Em abril de 2013, Cavaco Silva invocava São Jorge para pedir melhores dias: “Bem precisamos que um São Jorge qualquer nos diga que os tempos futuros serão melhores. De mais felicidade, de mais bem-estar para a nossa população”. Retirado de http://www.dn.pt/politica/interior.aspx?content_id=3221744; uns dias mais tarde, sublinhava a importância do fim da sétima avaliação da *troika*, falando de uma “inspiração” de Nossa Senhora de Fátima, do 13 de Maio. Retirado de <http://expresso.sapo.pt/avaliacao-da-itroikai-foi-inspiracao-de-fatima-diz-cavaco=f806992>

27 Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de Conceição Duarte, 14/02/2005.

28 Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de João Carreira Bom, 07/04/2000.

Da presente investigação, e utilizando a ‘pista’ fornecida pelo portal Ciberdúvidas, foi obtida alguma luz em relação à origem da palavra ‘portugalidade’, nomeadamente no que ao discurso político diz respeito. Trata-se de um conceito hiperidentitário, centrado no ‘eu’ (Portugal) e que pode ser recorrentemente contextualizado na ideia de “Portugal do Minho a Timor”. O *slogan* do Estado Novo ‘portugalidade’ ganhou força em 1951 com a revogação do Ato Colonial, em que o Governo português passa a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível, do Minho a Timor, onde todas as colónias passariam a ser províncias, tal como as outras que existiam na metrópole. Foi desenvolvida a partir daí toda uma retórica destinada a sustentar um mito que apoiasse a ideia de que não haveria razões para o desenvolvimento de movimentos de independências, nos territórios portugueses de África e da Ásia, esbatendo as diferenças que pudessem existir. A atestá-lo, está o facto de, apenas a 27 de abril de 1951 – 16 anos após o início da Assembleia Nacional (AN) –, os deputados começarem a introduzir a palavra ‘portugalidade’ nos seus discursos, servindo a AN, através do único partido existente, a União Nacional, de eco da governação, disseminando a ideologia do Estado Novo, como mais adiante se verá.

Para a mudança de política por parte do Estado Novo terá contribuído a aprovação, em 1945, da Carta das Nações Unidas, em que se fixavam os princípios de administração dos territórios não autónomos. O Estado Novo procurava um estatuto especial para as ‘colónias ultramarinas’ que sustentasse a tese de que elas integravam uma nação multirracial, ainda que em vários continentes. Portugal tentou por diversas vezes entrar para a ONU, sendo sucessivamente vetado desde 1946 até que, em 1955, foi aceite a candidatura.

As alterações legislativas limitaram-se, no entanto, segundo Reis Torgal, a uma mera cosmética. A expressão “colónias” foi substituída por “províncias ultramarinas” e o Ministério das Colónias passou a chamar-se Ministério do Ultramar. No contexto das alterações constitucionais, a Carta Orgânica do Império Colonial Português era substituída pela Lei Orgânica do Ultramar Português (1953), “que acabou por afirmar a ideia de uma maior solidariedade entre as províncias ultramarinas e a metrópole” (Torgal, 2009, p. 488), com uma descentralização mais ampla, alargando-se também os poderes do Ministério do Ultramar.

A construção do mito da homogeneidade foi feita em diversas alturas, adaptando-se as suas justificações ao momento em causa. Durante os

primeiros tempos do Estado Novo, a ideia assentava na existência de um império colonial português, “em que vastos territórios necessitavam de ser iluminados pelos valores e saberes oriundos do continente” (Stoer & Cortesão, 1999, p. 58). As preocupações decorriam da ignorância existente nos ‘territórios ultramarinos’, assente na condição de “selvagem” dos indígenas, o que justificava, desde logo, “a missão civilizadora do português branco através da imposição da sua cultura e do seu saber” (p. 58). Na sequência da eclosão dos movimentos de libertação um pouco por todo o mundo, o Governo português passa a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível, do Minho a Timor, como já foi referido.

Por via das pressões internacionais e das primeiras ameaças à presença portuguesa, em 1961, por ação do então ministro do Ultramar, Adriano Moreira, é extinto o “Estatuto do Indígena Português”, através de um decreto-lei em que era determinado que os que antes eram designados como “‘portugueses de segunda’ (os portugueses brancos nascidos em África), e mesmo os até então rotulados de ‘indígenas’ passassem a ser considerados cidadãos portugueses” (Stoer & Cortesão, 1999, p. 59). Esta foi, segundo Reis Torgal, uma forma hábil destinada a provar “que se estava a avançar no sentido da ‘assimilação’” (Torgal, 2009, p. 489), tentando mostrar-se o contrário relativamente às críticas evidenciadas em relação ao estatuto dos indígenas. A redação do novo estatuto “tinha apenas como finalidade, dentro da ‘tradição portuguesa’, respeitar o ‘direito privado das populações’ e não propriamente negar a ‘cidadania’ aos indígenas”, o que não deveria ser confundido com “a capacidade de gozo e exercício de direitos políticos relacionados com as novas formas dos órgãos de soberania” (p. 489).

Os dicionários de referência, como são os casos do *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (Houaiss & Villar, 2002 [2001]) e do *Novo Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, da Academia das Ciências de Lisboa (Casteleiro, 2001), não dispõem de qualquer entrada com a designação de ‘portugalidade’²⁹. De resto, quando o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*

29 Umberto Eco chama a atenção para o facto de os dicionários e enciclopédias não coincidirem com as noções teóricas enquanto categorias de uma semiótica geral, observando que muitos dicionários contêm informação correspondente a uma enciclopédia e muitas enciclopédias contêm informação que mais parece pertencer a um qualquer dicionário. Segundo Eco, esta é uma situação menos escandalosa para a enciclopédia do que para o dicionário, na medida em que “um dicionário representa uma série de informações linguísticas com exclusão das enciclopédicas, enquanto uma enciclopédia, representando idealmente todo o conhecimento do

Contemporânea viu a luz do dia, verificou-se um facto curioso, com os deputados do CDS/PP a apresentarem, em plena Assembleia da República, um Projeto de Resolução em que propunham a manutenção de um grupo de trabalho permanente de defesa e atualização da língua portuguesa e em que se referia que a obra se constituía “num dos mais importantes actos de defesa da ‘portugalidade’ dos últimos anos e que vem colmatar, com dignidade, uma lacuna evidente na defesa da nossa língua”³⁰. A ironia é que, como já foi referido, nesse mesmo dicionário não consta a palavra ‘portugalidade’... Não obstante, o seu coordenador, Malaca Casteleiro, utiliza-a, por duas vezes, num prefácio de que é coautor, sobre um estudo relativo ao escritor Mário Cláudio (que o portal da Direção-Geral do Livro, dos Arquivos e das Bibliotecas, define como “escritor prolífico, metódico e rigoroso, pesquisador de estilos e investigador da ‘portugalidade’”³¹), o que não deixa, também, de ser irónico. No referido prefácio, Malaca Casteleiro recorda a presença do escritor, em 2004, na segunda edição de um Congresso de Literatura e Cultura no Espaço Ibérico, realizado em Vila Real, onde, “desde logo se criou uma cumplicidade entre a nossa portugalidade do interior do país e o lusitanismo da obra literária de Mário Cláudio” (Casteleiro & Magalhães, 2011, p. 9). Por outro lado, refere-se que a publicação prefaciada se estribou no estudo das relações do trabalho literário claudiano com “as suas relações múltiplas com a nossa portugalidade” (p. 10).

O sinónimo de ‘portugalidade’ pode, no entanto, ser encontrado em edições mais acessíveis e vulgares, como é o caso do *Dicionário* da Porto Editora, onde se pode ler: “qualidade do que é português” e, numa dimensão mais ampla, “sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa” (Costa & Melo, 1994, p. 1432) sinónimo este muito embora subjetivo, confirmado pela

.....
 mundo, pode incluir também o conhecimento linguístico” (Eco, 1983, pp. 56-57). Nesse sentido, defende que a enciclopédia constitui “o único meio capaz de dar conta, não só do funcionamento de uma dada língua, não só do funcionamento de um qualquer sistema semiótico, mas também da vida de uma cultura como sistema de sistemas semióticos interconexos” (pp. 74-75). No que à ‘portugalidade’ diz respeito, para além de os dicionários de referência da língua portuguesa não terem qualquer entrada com a palavra, as enciclopédias também a parecem ignorar, como são os casos da *Enciclopédia Luso-brasileira de Cultura* (Verbo) e da *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (Edições Zairol/A Página Editora).

30 Projeto de Resolução N.º 137/VIII, de 2 de maio de 2001. Retirado de <http://tinyurl.com/2w6ovzu>

31 Retirado de <http://www.dglb.pt/sites/DGLB/Portugues/autores/Paginas/PesquisaAutores1.aspx?AutorId=11425>

utilização do advérbio de modo “verdadeiramente”, cuja inerência qualitativa não permite a assunção, *tout court*, da sua (eventual) amplitude³².

Vista como forma³³, a ‘portugalidade’ é mítica; já como conceito³⁴, ela deve ser encarada como estando no domínio da política. Trata-se de uma classificação social, com uma série de aspetos práticos associados. Quando esta problemática é convocada, refere-se a uma alegada “alma das nações” e da natureza dos povos. Depois de um hiato de que o uso da palavra ‘portugalidade’ foi alvo na sociedade portuguesa no pós-Revolução do 25 de Abril – um corte ideológico com o passado, depois de uma apropriação, também ela ideológica, de um conceito –, hoje, fala-se com algum à-vontade sobre o assunto, não obstante este ter de ser contextualizado, uma vez que a ‘portugalidade’ está, como se viu, datada. Mesmo que, parafraseando o filósofo

32 A palavra ‘portugalidade’ entrou, pela primeira vez, na dicionarização da Porto Editora em 1994, na sétima edição do *Dicionário da Língua Portuguesa*. De então para cá, a palavra sofreu um ajuste que estreita a sua dimensão subjetiva, e pode ser vislumbrado pela proposta interpretativa constante do portal Infopédia (associado à Porto Editora): “qualidade do que ou de quem é português; conjunto de traços considerados distintivos da cultura e história de Portugal; sentimento de afinidade ou de amor por Portugal” (Infopédia, 2014, s. p.). Já o termo ‘portugalizar’, constante da quinta edição do mesmo dicionário (1965), e que foi incluído na publicação 19 anos antes da palavra ‘portugalidade’, começou por ser interpretado como “tornar parecido com as coisas e usos de Portugal; trazer para a civilização metropolitana os indígenas das províncias ultramarinas” (Costa & Melo, 1965, p. 1130) e que, na atualidade, o portal Infopédia atualizou para “tornar(-se) parecido com a cultura, os usos e os costumes de Portugal” ou “tornar(-se) semelhante aos portugueses, sobretudo os nativos de países colonizados por Portugal” (Infopédia, 2014, s. p.), o que, convenhamos, no que concerne à última ideia, se assume com um recorte algo problemático, mais a mais tendo presente que a descolonização foi feita em 1975. O *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa* (mais conhecido por *Dicionário Moraes*) não foge muito a esta interpretação. Na sua segunda edição, datada de 1980, replicava o que vinha escrito na sua primeira edição (1961): “procurar trazer à civilização de Portugal o indigenato das suas possessões” (Silva, 1980 [1961], p. 337).

33 “Forma” diz respeito à aparência das coisas, ao seu aspeto. Segundo Nicola Abbagnano, trata-se de uma relação ou de um conjunto de relações “que pode conservar-se constante com a variação dos termos entre os quais se situa” (Abbagnano, 1998 [1960], p. 469). A palavra foi usada pela primeira vez por Tetens, para indicar as relações estabelecidas pelo pensamento entre as representações sensíveis que, por sua vez, constituiriam a “matéria” do conhecer.

34 “Conceito” é uma representação intelectual (a ideia) do que há de essencial num objeto, representando aquilo que há de permanente, imutável e comum a todos os objetos da mesma espécie. “Em geral, todo o processo que torne possível a descrição, a classificação e a previsão dos objetos cognoscíveis. Assim entendido, esse termo tem significado generalíssimo e pode incluir qualquer espécie de sinal ou procedimento semântico, seja qual for o objeto a que se refere, abstrato ou concreto, próximo ou distante, universal ou individual” (Abbagnano, 1998 [1969], p. 164).

Ludwig Wittgenstein, o sentido que se dá às palavras seja o seu uso³⁵, torna-se necessário essa contextualização, até para evitar eventuais equívocos. Já Almeida Garrett, nas suas *Viagens na Minha Terra*, mostrava-se cético no que respeitava à relação existente entre as palavras e as coisas, ao pretender “afectar nas palavras a exactidão, a lógica, a rectidão, que há nas coisas”, no que sublinhava ser “a maior e mais perniciosa de todas as incoerências” (Garrett, 1972 [1846], p. 171)³⁶.

Trata-se, por conseguinte, de um conceito que remete para o regime simbólico. Eduardo Lourenço sustenta que a existência mítica precede a existência empírica (Lourenço, 1954) e que “toda a leitura do nosso passado [...] está suspensa [das Descobertas]” (Lourenço, 2005, p. 35). Já José Eduardo Franco refere-se a Portugal associado a um mito, vendo o país “como um reino eleito para uma missão especial, de carácter sagrado, no panorama planetário” (Franco, 2000, p. 69). Nesse sentido, afirma que “é a partir da poesia e da historiografia que são cantadas e ‘memorizadas’ as gestas [das Descobertas], [...] [nas quais] se reforçam as bases míticas da portugalidade” (p. 69). O autor reporta, assim, a ideia de ‘portugalidade’ para a História de Portugal escrita por Fernando Oliveira, no século XIV³⁷, balizando o conceito de mito através dos

35 “Se tivéssemos de nomear a vida do signo, teríamos de dizer que a vida do signo é o seu uso” (Wittgenstein, 1958, p. 4).

36 É esta a frase completa de Almeida Garrett, constante nas *Viagens na Minha Terra*: “detesto a filosofia, detesto a razão; e sinceramente creio que, num mundo tão desconchado como este, numa sociedade tão falsa, numa vida tão absurda como a que nos fazem as leis, os costumes, as instituições, as conveniências dela, afectar nas palavras a exactidão, a lógica, a rectidão que não há nas coisas, é a maior e a mais perniciosa de todas as incoerências” (Garrett, 1972 [1846], p. 171).

37 Segundo José Eduardo Franco, o humanista Fernando Oliveira (c. 1507-c. 1582), autor da primeira *História de Portugal*, que escreveu no contexto da Crise Sucessória de 1580, estabeleceu o mito das origens do reino de Portugal, sendo que “a estruturação ideológica da [sua] obra historiográfica [...] é desenvolvida com base num método de cariz polemizante, de inspiração escolástica” (Franco, 2000, p. 95). Sustenta que “a obra historiográfica oliveiriana constitui a primeira tentativa de veicular o drama deste desmoronamento da independência do reino, consumado com a união à monarquia de Castela” (Franco, s. d. a), sendo que, dessa forma, se compreenderá melhor o seu processo de idealização dessa mesma história de Portugal, que assenta numa “utopia da perenidade histórica [...] concebida em vista da realização de uma missão transcendente que assenta na mitificação do passado” do país (Franco, s. d. b). “A peculiar filosofia que faz de Oliveira um autor proto-nacionalista é a filosofia do Portugalismo, da ideia fundamental de uma onticidade portuguesa ímpar que se afirmou na temporalidade como legado divino concebido a par e em função da proclamação utópica da missão de Portugal na liderança do processo de

escritos de Walter Burkert, em que procura estatuir a denominada “carta de fundação”, neste caso do reino de Portugal (p. 197). As narrações míticas têm, assim, em vista uma dimensão prática, apresentando-se como uma espécie de mapa, em que o próprio mito, mesmo nunca tendo existindo, se assume como uma metáfora ao nível da narração (Burkert, 1991).

No livro *Mitologias*, Roland Barthes, fala em converter a história em natureza e o contingente em eternidade: “a semiologia nos ensinou que a função do mito é transformar uma intenção histórica em natureza, uma eventualidade em eternidade” (Barthes, 1978 [1957], p. 209). Ora, o que o mundo fornece ao mito “é um real histórico, definido, por mais longe que se recue no tempo, pela maneira como os homens o produziram ou utilizaram; e o que o mito restitui é uma imagem natural desse real” (p. 209), sendo que a ‘portugalidade’ nada tem de natural, já que a sua tendência vai no sentido de criar uma realidade virtual.

Já Gilbert Durand encara esta temática numa perspetiva diferente, privilegiando o carácter mitológico, simbólico e imaginário da cultura. O imaginário é, assim, o “conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*” (Durand, 1997, p. 14), onde se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano. Tal significa que o imaginário refaz o real, assumindo-se como uma visão transgressora em relação ao presente, muito embora seja portador de uma possibilidade de realidade futura. Nesse sentido, Gilbert Durand aborda a questão do mito como última possibilidade explicativa, onde o pensamento humano se move, desenvolvendo a partir daí a sua metodologia. Defende também que, desde sempre, existiram mitos acoplados à vida humana, orientando-a e modelando-a. O mito não é mais, então, do que um conjunto de símbolos e arquétipos, observável através de mitemas, onde são propostas realidades que antes não existiam. Não obstante Gilbert Durand observar que a civilização ocidental foi muito desmitificante e iconoclasta, sendo o mito “relegado e tolerado como o ‘um por cento’ do pensamento pragmático”, o facto é que “o mito não é mais um fantasma gratuito que subordinamos ao perceptivo e ao racional. É uma *res* real, que podemos manipular para o melhor como para o pior” (Durand, 2004, p. 20).

universalização da doutrina de Cristo e de reordenação do mundo à luz desta mensagem. Este pendor mítico-utopista faz de Fernando Oliveira precursor das obras utópico-proféticas dos séculos seguintes, e das doutrinas quinto-imperialistas a elas inerentes, que procuraram definir e redefinir o papel de Portugal no mundo” (Franco, 2006, p. 13).

Moisés de Lemos Martins (2004) observa que Pierre Bourdieu (1982) tem um entendimento diferente de Gilbert Durand, sustentando que não é o mito que dá forma à história, e sim a palavra da instituição. A este propósito, Denys Cuche refere não existir uma “identidade cultural em si, definível de uma vez por todas”, sublinhando que “a análise científica deve renunciar a pretender descobrir a verdadeira definição das identidades particulares que estuda”, sendo que a questão não é sabermos, por exemplo, “o que são ‘verdadeiramente’ os cursos, mas o que significa o recurso à identificação ‘curso’” (Cuche, 2004 [1999], p. 153).

O ‘perigo’ de o conceito de ‘portugalidade’ poder ser conotado com o Estado Novo é feito por António Quadros, que, no entanto, se refere ao receio de ser mal interpretado pela possibilidade de ser associado a um ‘pecado nacionalista’. No caso concreto, defende que a escola deve “promover e consolidar, entre outras competências, os valores da nossa ‘portugalidade’ e da nossa auto-estima”, corroborando a necessidade de serem mostrados e ensinados “os valores portugueses” (Sousa, 1993, p. 75). Ou seja, a ‘portugalidade’ parece estar bem datada e assenta num olhar nostálgico, saudosista e numa ideia eminentemente subjetiva, quase sempre evocada por determinadas personalidades ligadas à esfera política numa lógica uniforme de pensamento, obviamente apologética de toda essa dinâmica intencional; não obstante, José Manuel Sobral observa que “as formulações autoglorificadoras dos autores portugueses existiam em competição com as de outros que não tinham, de modo algum, essa imagem lisonjeira deles” (Sobral, 2012, p. 49). A propaganda do Estado Novo encarregou-se de difundir as perspetivas encomiásticas do regime.

A inoculação da ideologia foi, dessa forma, feita desde a escola, sublinhando os ‘valores’ em que assentava o regime, fazendo-se com que fossem aceites e interiorizados de uma forma ‘natural’, criando-se uma ‘identidade’ de acordo com o *framework* pretendido, o que ficou plasmado, como já foi referido, na ideologização dos manuais escolares durante o período do Estado Novo (Martins, 1996). Esta ideia levou Stephen R. Stoer e Luiza Cortesão a destacarem a “pesada herança da ‘portugalidade’ como sendo uma ‘interculturalidade invertida’”, afirmando que aquele regime procurou atribuir uma “homogeneidade construída”, através dos currículos, dos professores, dos materiais escolares, bem como de um processo educativo que se assumia como “uma das vias a que se recorreu, numa tentativa de despertar/desenvolver o sentido de pertença a essa dispersão/diversidade” (Stoer & Cortesão, 1999, p. 59).

Não será, portanto, de estranhar que os dicionários de referência da língua portuguesa não disponibilizem a palavra 'portugalidade'. E, muito embora não se possa afirmar que se trata de um neologismo, já que existem referências ao termo e inúmeras perspectivas de descodificação, os referidos dicionários deviam, no entanto, a meu ver, trazer uma proposta interpretativa para a palavra, à luz do enquadramento que lhe deu origem, contextualizando-a.

J. Pinharanda Gomes, um dos cultores da Filosofia Portuguesa, atribui a origem da 'portugalidade' a António Sardinha numa altura em que a hispanidade era hegemónica e que "designava [...] a acção portuguesa na história do mundo" (Gomes, 2004, s. p.), defendendo, portanto, a sua origem como sendo anterior ao Estado Novo. Uma ligação feita, talvez, pelo facto de Sardinha ter sido o grande mestre do 'Integralismo Lusitano', que, a par do movimento católico, se assumiu como um dos precursores aspirantes a um Estado Novo (Torgal, 2009)³⁸.

No texto "O Território e a Raça" (que integra o livro coletivo *A Questão Ibérica*), António Sardinha desenvolve um discurso, que classifica de "científico", em que se refere à 'raça portuguesa', que terá tido origem no que diz ser o *homo atlanticus*. Nesta obra aborda os "defeitos dos portugueses", retratando-os como egocêntricos, abastardados pelos judeus e, a partir do Marquês de Pombal e do Liberalismo, por uma ação política 'estrangeirada'. Salienta, por isso, que, para a sua restauração, ao povo português resta assentar a sua lógica no localismo, através do municipalismo e nos mitos nacionalistas, como é o caso do Condestável (1916).

António Sardinha apela ao nacionalismo português, recuando à ideia 'patriótica' da seiscentista 'Monarquia Lusitana' e de Frei Bernardo de Brito, que terá introduzido em Portugal, "ao lado do conceito político de Grei, o conceito relativista de raça" (Torgal, 2009, pp. 80-81), um conceito em voga no tempo de D. João II, que expressava "a concepção jurídica dum todo uno idêntico na composição e no destino, conceito nascido da sociologia tomista" (Quintas, 2001, s. p.). Luís Reis Torgal refere o sentimento "nacionalista integral" como sendo "o que há de mais importante e mais significativo na ideologia do Integralismo Lusitano", pelo que este seria mesmo, para Sardinha, "A verdade portuguesa" (Torgal, 2009, p. 81).

38 Noutro local desta investigação são destacadas com maior pormenor as ideias de António Sardinha.

Porém, Sardinha nunca se referiu, especificamente, à existência de qualquer ‘portugalidade’, pelo que afirmar que o autor terá sido o primeiro a utilizar o termo pode configurar uma apropriação indevida das suas ideias, que perfilhavam, por exemplo, a vigência de um sistema monárquico. A sua tese congregava a “Teoria do Acaso”, de Oliveira Martins (para quem Portugal tinha sido inventado pela cobiça de meia dúzia de aventureiros coroados), e o “lusismo”, de Teófilo Braga (composto pela raça, no sentido biológico-étnico, e a tradição), para as negar. Segundo os integralistas, o problema da identidade da raça portuguesa é estranho ao ideário, à conceptualização e à doutrina política de António Sardinha e do próprio ‘Integralismo Lusitano’ (Quintas, 2001).

António Costa Pinto refere que é pela via da *Action Française*, ou, mais propriamente, através da síntese da teoria de Charles Maurras, que os futuros integralistas lusitanos apreendem a produção intelectual adstrita ao integralismo. Assinala, assim, “que esta se não encontr[a] presente em Portugal, no âmbito das *elites* culturais, ao longo da segunda metade do século XIX”, sendo pela via maurrasiana que a apreendem quando se preparam para praticar uma ação análoga (Pinto, 1982, p. 1418). O Integralismo Lusitano recolhe, no próprio campo intelectual português, “heranças diversas que não se restringem à ‘descoberta’ do legitimismo, mas se apoiam também nas próprias produções ideológicas situadas no campo liberal”, e que passam por exemplo, por Alexandre Herculano, pela geração de 70, por Oliveira Martins, entre outros, mesmo “por certos aspectos do nacionalismo republicano” (p. 1419).

Já para Luís Reis Torgal, a história do absolutismo e do liberalismo não se pode apenas ver no contexto do século XIX, nomeadamente na sua primeira metade, sendo que “o fascismo, o nazismo e o Estado Novo [...] são sistemas políticos que só puderam formar-se depois da I Guerra Mundial e em circunstancialismos de época” (Torgal, 2014, p. 239). O conceito de Estado Novo encontra, de resto, a sua origem, como termo e como ideia, “nas concepções italianas de *Stato nuovo*, nomeadamente de Alfredo Rocco, de grande influência em Portugal” (p. 239).

Miguel Esteves Cardoso considera o Integralismo Lusitano como uma “aventura doutrinária” que pretendeu “dar corpo político [...] [à] alma ambígua da cultura portuguesa”, resolvendo “a luta travada entre o impulso obsessivo do passado e a predisposição mística para o futuro, no campo actual do presente” (Cardoso, 1982, p. 1408). Ou seja, o medievalismo de um lado (“cordato e

lírico”) e o Quinto Império, do outro (com uma “ambição [...] ousada e épica”) (p. 1408). Esse desiderato seria tentado através da *saudade* de Teixeira de Pascoais, numa visão que já não aproveitaria o processo das Descobertas, mas de uma força moderna, através de António Sardinha e seus seguidores, numa “imitação contemporânea daquela grandeza que viam em Quinhentos, alicerçada sobre uma aliança incompleta com a Espanha e centrada no Atlântico Oeste” (p. 1408). É dessa forma que o autor explica o desenvolvimento das campanhas de aproximação entre Portugal e Espanha e entre Portugal e o Brasil.

Misturando a *saudade* com o mito sebástico³⁹ – “se a *saudade* fornecia o fim, o sebastianismo fornecia o meio. A primeira inspirava, o segundo mobilizava” (Cardoso, 1982, p. 1408) –, o autor sublinha que o misticismo dos integralistas não era sincero, justificando com o facto de que “a sua preparação intelectual lhes proibia a crença em milagres de Ourique ou certezas de ‘Quinto Império’”, embora cáissem num outro misticismo, ao acreditarem que “o povo português [...] [seria] sempre o mesmo, o mesmo da Reconquista, o mesmo dos Descobrimientos, o mesmo da Restauração” (p. 1408). Defende, assim, que os integralistas não conseguiram pragmatizar a sua ideologia, uma vez que ela fazia parte do que pretendia a elite e não aquilo “que Portugal era” (p. 1408). Uma situação que decorreu do facto de terem uma “visão inflexível da cultura política portuguesa, tomada como um valor com a permanência de uma característica rática, e logo resistente à história e imune às suas experiências” (p. 1408). De referir que os integralistas lusitanos viriam a demarcar-se do “maurraianismo” e do próprio “salazarismo”, tendo inclusive combatido o próprio Estado Novo; como consequência, alguns deles viriam a ser deportados, como foram os casos de Hipólito Raposo e Rolão Preto.

O termo ‘portugalidade’ é, no entanto, profusamente atribuído ao discurso dos integralistas, não sendo apesar disso exclusivo destes, como observa Maria Odete Gonçalves, muito embora esse facto provoque “uma série de tensões, quando não mesmo oposições, com o Saudosismo de Pascoaes, com

39 Segundo A. Costa Lobo, o sebastianismo constituiu “uma aberração da mentalidade nacional combinada e exasperada pelo infortúnio: sopeados, tiranizados, empobrecidos, humilhados, os portugueses apelavam para o Céu, e acreditavam piamente, que ele suspendera a lei da morte para o seu último rei natural” (Lobo, 2011, p. 95). Eduardo Lourenço interpreta-o como “singular inversão e singular constância de um mito: de objecto de mitificação colectiva, D. Sebastião volve-se objecto de apropriação colectiva e, ao mesmo tempo, de absoluta *impessoalidade*” (Lourenço, 2011, p. 19).

a Renascença Portuguesa e com a primeira fase da Seara Nova” (Gonçalves, 2009, p. 93).

J. Pinharanda Gomes define ‘portugalidade’ como “o nome de categoria universal que identifica o próprio Portugal”, associando-lhe vários significados, consoante o palco contextual, desde a literatura, passando pela hermenêutica da nossa antropologia cultural: “a pesquisa do pensamento que a si mesmo se pensa, de modo que, antes de passar à acção, saiba porquê e para quê, e seja capaz de viajar da filosofia para a educação e, só depois, para a política” (Gomes, 2004, s. p.). Dentro da mesma lógica está Abel de Lacerda Botelho que, numa comunicação apresentada à Secção Luís de Camões, da Sociedade de Geografia de Lisboa, intitulada “A Portugalidade e os Lusíadas” se refere a uma “Paideia Lusa”, ou seja, ao “modo de ser, e de exercitar a vida quotidianamente, à maneira portuguesa” (Botelho, 2008, s. p.). Uma ideia já antes defendida por António Quadros (1992), que faz a análise do que diz ser o “espírito lusitano”, destacando que Portugal tem uma alma e um destino a cumprir na História, assente numa estrutura cultural de nação onde está a essência do homem português. Sobre a ‘portugalidade’, Botelho defende que a palavra engloba hoje um conceito abrangente “que incorpora toda uma tradição doutrinal e messiânica relativa não só ao homem luso, como à criação cósmica do ser, à expansão e testemunho de uma espiritualidade alicerçada no homem” (Botelho, 2008, s. p.).

Para além destas perspetivas mais ou menos messiânicas, o certo é que a palavra ‘portugalidade’ vai circulando na tradição oral, nomeadamente por altura das datas evocativas do país, como aquelas que eram profusamente comemoradas durante o Estado Novo, designadamente os dias 10 de junho e 1 de dezembro. Nessas ocasiões, o termo é apropriado por alguns políticos mais conservadores, que o vão usando, *pro domo mea*, nos discursos circunstanciais. A este propósito, J. Pinharanda Gomes defende que a ‘portugalidade’ tem sido mais atendida na historiografia, não obstante observe que esta está, curiosamente, “por vezes sujeita ao risco da apologética inconsistente, adequada aos discursos para meninos e oradores dos comícios partidários” (Gomes, 2004, s. p.).

A propósito das cerimónias comemorativas já referidas, profusamente destacadas e celebradas pelo Estado Novo, Paul Connerton sustenta que, mais do que descrever os acontecimentos celebrados, elas têm um culto próprio entranhado, restabelecendo um ritual materializado através de *performances*, que

mais não são do que as práticas rituais que, como afirma o autor, constituem elas próprias uma *performance* “cerimonialmente corporizada” (Connerton, 1999, p. 49), que se enraíza como um hábito pertencente a uma tradição. Esta prática era desenvolvida pelo Estado Novo pelo facto de, como observa o autor, as cerimónias comemorativas funcionarem como dispositivos mnemónicos da formação das massas, o que se pode explicar a partir do princípio de que a existência da memória social faz com que “a encontremos nas cerimónias comemorativas, as quais mostram ser comemorativas (só) na medida em que são performativas” (p. 81). Quanto à tentativa de esquecimento da prática do Estado Novo, neste caso relativa à rotura com a designação e com a representação do feriado do dia 10 de junho, ela pode configurar, segundo Connerton, não uma falha, mas a adaptação progressiva a uma desordem que pode assumir diferentes contornos históricos, culturais e ou sociais.

O facto de apenas terem passado 40 anos sobre o fim do Estado Novo pode explicar algumas das anteriores constatações. É que uma grande parte dos políticos no ativo, mesmo aqueles que são conotados com a esquerda parlamentar, teve um quadro educacional fundado na lógica do Estado Novo. Dentro da explicação de Comte (1998), de que na vida pública são necessários 30 anos para que uma geração seja substituída por uma nova, Ortega y Gasset, que concorda com essa ideia, vai mais longe e refere que, numa primeira fase, a nova geração promove a “propaganda das ideias”, consolidando-as depois no sentido de que elas sejam hegemónicas e não tenham concorrência, sendo que muito poucos são capazes de contrariar as ideias dessa geração que se vai tornando velha (Ortega y Gasset, 1996 [1928]).

No caso português, o fim do Estado Novo decorrente da Revolução do 25 de Abril mudou o regime, devolveu a liberdade ao povo, exilando alguns dos seus representantes e, com eles, algumas das ideias vigentes. No entanto, a espaços, os resquícios de uma doutrina longa de quase meio século vão emergindo, nomeadamente no que concerne ao discurso político. Nesta perspetiva, não será alheia a tendência para uma reabilitação de Salazar, seja através da literatura, seja através do resultado de votações em concursos públicos, como no caso de um programa televisivo⁴⁰ destinado a escolher “o maior português de sempre”, em que o antigo governante veio a ser o escolhido do ‘povo’ votante, com 41% dos votos, à frente de Álvaro Cunhal, por exemplo,

40 Retirado de <http://tinyurl.com/7tn6qdu>

ou de outros nomes inscritos na memória histórica como apaniguados do salazarismo⁴¹.

Sobre a ideia de ‘portugalidade’ e do seu eventual significado, o ex-embaixador britânico em Portugal, Alexander Ellis, a propósito das comemorações, em Santarém, em 2009, do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, numa crónica publicada no jornal *Expresso*, intitulada “10 de Junho, Portugalidade e Portuguesismo”, realça o interesse que lhe desperta o “conceito alargado de Portugal”, tanto mais que refere ter assistido a um discurso já citado do presidente da República onde este se referiu à ‘portugalidade’. Como o tema o intrigou, pediu ajuda aos seus colegas embaixadores, que lhe terão dito que ‘portugalidade’ “representa o melhor de Portugal e dos Portugueses”, sendo então “uma forma de identidade, da qual a língua portuguesa constitui um pilar essencial” (Ellis, 2009, s. p.). A outra face da moeda será o “Portuguesismo”, que representará “aquilo que a Portugalidade não é”, citando a título de exemplo as “atitudes de desconfiança e pouca força”, além de outras centradas na ideia de que “não vale a pena, nada muda”, em “comportamentos que envergonham”, ou até mesmo “[n]o fechar-se na sua própria dimensão” (Ellis, 2009, s. p.). Portuguesismo poderá também resultar do facto de se “estar no estrangeiro mas manter hábitos da terra natal, tal como comer croquetes, se calhar de qualidade duvidosa, quando há tanta outra coisa boa para comer” (2009, s. p.). O embaixador britânico resume, de uma forma simples, os dois conceitos: “a selecção nacional do Mundial do futebol de 2002 representa o Portuguesismo, e a do Euro-2004 a Portugalidade” (Ellis, 2009, s. p.). No entanto, realça a maneira como os portugueses se comportam no estrangeiro como um elemento em comum em ambas as definições, o que quer dizer que o conceito de Portugal é mais cultural que geográfico.

Esta distinção é rejeitada por Maria Fernanda Peixoto, que resume todas essas características à palavra ‘portugalidade’. Ilustra o seu pensamento com o filme-documentário sobre Lisboa, de François Désanti, que lhe sugere uma interpretação sobre o conceito: “o fado – a lamúria, o fatalismo, os ‘azares’ lusitanos –, o vinho e o futebol servem para apagar tristezas que ‘já não pagavam

41 A este propósito, ver Irene Flunser Pimentel, “Na noite em que Salazar ‘ganhou’, na votação, da televisão pública” (4/4/2007) [retirado de <http://naoapaguemamemoria2.blogspot.pt/2007/04/na-noite-em-que-salazar-ganhou-na-votao.html>] e, também, Luís Reis Torgal, “Estados Novos, Estado Novo” (2009).

dívidas” (Peixoto, 2009, p. 113). Pinta o quadro com a cena “dramática e grotesca”, como escreve, de um cego a tocar guitarra e de um guia sem voz, e em que, no mesmo contexto, se cantava “o Hino do Benfica acompanhado à guitarra pelo cego”, soltando-se versos jocosos e obscenos e “quadras populares” (p. 113). Dessa forma, Maria Fernanda Peixoto refere que a cena descrita “integra um conjunto de estereótipos que definem uma certa forma de ‘portugalidade’, no contexto de uma sociedade autoritária, inculta, resignada, que substituiu a acção pelo queixume”, sendo, por isso, ilustrativa “de uma certa ‘mentalidade’ reveladora de regras sociais e institucionais, de hábitos e costumes alimentados como dispositivos de defesa contra a ausência e o vazio” (p. 113).

Esta ‘portugalidade’ grotesca parece-me estar mais aproximada da realidade vigente, bem longe das construções idílicas do perfil do português, que só abarca o seu recorte ‘positivo’. De facto, à falência de toda essa perspectiva não será estranho o facto de a pretensa ‘portugalidade’ construída pela propaganda do Estado Novo ter sido imposta e assente numa lógica virtual, que nunca foi totalmente assimilada pelos portugueses, talvez por se não reverem nesse quadro, que comportava, apenas, os encómios aos grandes feitos, deixando de parte recortes comportamentais que também podem ser sublinhados enquanto suas ‘características’ (para seguir o mesmo caminho interpretativo) e esquecendo a miséria que grassava no país.

A obra recente de Paula Rego parece participar desse humor grotesco em que a desordem se torna “fonte de re-generação, de criatividade” (Gonçalves, 2009, p. 22), retratando realidades-outras a partir das vivências de um Portugal bem datado. São os resquícios do salazarismo e da tríade “Deus, Pátria e Família”, que propugnava a resignação e a obediência como valores essenciais. “Paula Rego narra o político, através do doméstico, acabando necessariamente também por invocar o familiar” (Cabral & Rodrigues, 2009, p. 7), sendo principalmente nas referências ao Estado Novo que a pintora “evoca a Portugalidade com maior consistência: [...] enquanto passado e enquanto traço mnemónico” (Rosengarten, 2009, p. 12).

Este quadro decadente, exacerbando determinados aspetos, como nas caricaturas, que se inscrevem no conceito de “portuguesismo” defendido por João Medina, como se viu anteriormente, é absorvido pela pretensa ‘portugalidade’, já que se mostra mais consentânea com a realidade existente e com o recorte do próprio português. Recorrendo a Eduardo Lourenço, Miguel Real refere que a personalidade cultural do português tem sido notoriamente

desequilibrada, já que, ora se autosubmerge “nas suas ancestrais raízes de cruzado evangelizador e marinheiro descobridor”, levantando-se depois “como um povo iluminado; ora auto-humilha-se na comparação civilizacional com o nível atingido por outros povos e clama-se a si próprio como povo nulo e decadente” (Real, 1998, p. 152). Na crítica ao que foi o salazarismo, José Gil, como já se referiu, fala de “um trauma subtil” que nem sequer foi sentido como tal. No entanto, esse ‘mal’ “que acabrunhava a generalidade dos portugueses” disseminou-se: “para estes, não vinha do regime político, vinha da ‘índole’, do ‘carácter’, da ‘essência’ da portugalidade (como o fado, num certo discurso ‘nacionalista’ de opinião)” (Gil, 2005, p. 135). Ou seja, a matriz dos próprios portugueses *parecia* ser ‘natural’ e não decorria de qualquer imposição do regime. O facto de a ‘portugalidade’ parecer ter-se entranhado apenas numa pequena parte dos portugueses indicia a sua pouca ‘naturalidade’, uma vez que a tentativa de a impor se revelou distante do alegado recorte do português. A ‘portugalidade’ sonhada pelo Estado Novo apenas visava a concretização de ações do regime em nome da ‘nação’. E, se essa lógica nunca fez muito sentido, já que foi desenhada de costas voltadas para o povo, hoje, apesar das tentativas de introdução do que se denomina por “marca Portugal”, fará ainda menos sentido, tanto mais que, como defende Boaventura de Sousa Santos, “a recontextualização e reparticularização das identidades e das práticas está a conduzir a uma reformulação das interrelações [...] nomeadamente entre o vínculo nacional classista, racial, étnico e sexual” (Santos, 1994, p. 127).

3. A Exposição do Mundo Português (1940)

Um acontecimento marcante da propaganda do regime do Estado Novo foi a Exposição do Mundo Português, que decorreu em Lisboa entre 23 de junho e 2 de dezembro de 1940. O objetivo foi o de comemorar, simultaneamente, as datas da Fundação da Nação Portuguesa (1139) e da Restauração da Independência (1640). Assumiu-se como uma mostra de grandes proporções da missão civilizadora universal de Portugal no mundo, como forma de realçar o ressurgimento da pátria no quadro do apogeu do nacionalismo salazarista.

Como defende Luís Trindade, a exposição de 1940 simbolizou várias coisas importantes para o regime. Com a Europa em guerra, “Portugal mostrava-se

ao mundo – que na ocasião, não passava realmente de um ‘mundo português’, ou seja, dos portugueses, mas que precisamente nesse sentido era erguido ao estatuto de totalidade”, mostrando ao mesmo tempo “um país reencontrado consigo mesmo” (Trindade, 2008, p. 301). Por detrás da encenação do acontecimento, o mesmo autor sublinha que já existia “um país rendido àquele cenário”, evidenciando que o SPN tinha no terreno uma máquina eficiente para produzir a “síntese consensual de Portugal” (p. 302).

3.1. A Exposição do Mundo Português através do documentário *Fantasia Lusitana*, de João Canijo

‘Enquanto o resto da Europa lutava numa guerra cruenta [II Guerra Mundial], a festa de regozijo de Portugal, oferecia ao mundo o exemplo da nossa disciplina e paz que nós saudamos e que merecemos.’ É desta forma que o trailer de *Fantasia Lusitana*, de João Canijo, com voz-off de António Lopes Ribeiro, retirado dos arquivos relativos ao *Jornal Português*, da propaganda do Estado Novo (uma espécie de magazine cinematográfico de atualidades exibido antes das sessões de cinema durante os anos de Salazar, que acabavam quase sempre com a frase “E assim vai o mundo!”), apresenta o filme e o resumo. São 66 minutos em que o realizador mostra a montagem (feita por João Braz) das imagens de época baseadas no ano de 1940, data em que teve lugar, em Lisboa, a Exposição do Mundo Português. Há fado, folclore, religião e a apresentação dos indígenas vindos dos quatro cantos do império. O filme começa, de resto, com o efeito visual de classes de ginástica da Mocidade Portuguesa a coreografarem a frase “Tudo pela Nação, nada contra a Nação”, da autoria de Salazar, dando o ‘aviso’ de que o que não fosse permitido pelo regime ficaria de fora (Sousa, 2013a).

A Europa estava sob fogo intenso e era devastada pela guerra, mas Portugal não. A máquina de propaganda oficial do Estado mostrava uma nação pacífica e próspera que tinha recebido, inclusivamente, uma delegação alemã e outra britânica (países em lados opostos do conflito), evidenciando a sua neutralidade. Numa das edições do já referido *Jornal Português*, o termo *blitzkrieg*, por exemplo, é explicado aos portugueses como se as bombas fossem cerejas que caíam do céu. Eram as metáforas oficiais que pretendiam travestir-se de meias-verdades, destinadas a suavizar o conflito junto da população.

O documentário expõe a dualidade de Portugal durante os dias da II Guerra Mundial: o conflito existia bem perto do país, mas isso significava uma larga distância, já que Portugal vivia em paz, na sua dinâmica rural, e proporcionando uma rota de fuga para mais de cem mil refugiados europeus para as Américas. É nesse contexto que se realiza a Exposição do Mundo Português, montada ao lado do Tejo.

João Canijo promove a desmontagem de uma ‘alegria postiça’, veiculada pelas imagens do regime, forjadas na propaganda do Estado Novo. E, à falta de documentos que contrariassem a retórica oficial (por via de a censura ter inviabilizado outro tipo de abordagens), introduziu os testemunhos dos estrangeiros que passaram por Portugal, com o objetivo de mostrar que as imagens oficiais não passavam de uma farsa. O realizador mostra, assim, as imagens da Exposição do Mundo Português de 1940 sobrepondo-as com textos de três famosos viajantes estrangeiros que passaram por Lisboa durante a II Guerra Mundial: os escritores Alfred Döblin (“Portugal” em *Schicksalsreise*) e Antoine de Saint-Exupéry (“Lisbonne Jouait au Bonheur” em *Lettre a un Otagé*), e a atriz Erika Mann (“In Lissabon Gestrandet”, em *Ausgerechnet Ich Ein Lesebuch*). Os depoimentos, em que relatam as suas impressões do contacto com o país, são lidos pelos atores Hanna Schygulla, Rudiger Vogler e Christian Patey.

Erika Mann, por exemplo, respondia negativamente à sua própria interrogação sobre se os refugiados à sua volta se sentiam felizes e melhor do que as pessoas nas cidades bombardeadas da Inglaterra: “não eram felizes, nem se sentiam melhor. Pois pior do que a catástrofe em si é a ameaça da catástrofe à qual se está inexoravelmente exposto”. Desconstruindo a dinâmica em tons cor-de-rosa que o regime queria transparecer em Portugal, em contraste com a devastação da Europa, Alfred Döblin salientava que a perspetiva de encantamento de quem estava exilado em Lisboa resvalava “amiúde para o choque em relação a um país que chega a ser encarado como dentro de uma excentricidade primitiva”. Um país que caracterizava como ruidoso “e onde toda a gente, homens e mulheres, cospe no chão”. Antoine de Saint-Exupéry mantinha o registo, observando que, por baixo do sorriso, ele próprio achava Lisboa mais triste que as (suas) cidades extintas. Muito embora referisse que Portugal tentava acreditar na felicidade e que, em Lisboa, se “representava a felicidade para que Deus acreditasse nela”. Tratava-se, assim, de “um paraíso claro e triste”.

Ao longo do filme, João Canijo recupera imagens da comemoração da Batalha de Ourique – em que a propaganda do regime sublinhava a lenda que lhe estava associada, com a independência de Portugal a assentar na vontade expressa de Deus –, das paradas e desfiles de louvor à nação, e dos discursos de Salazar de exaltação da “modéstia, espírito de humildade, ânimo sofredor e facilidade de adaptação” do povo português. Uma lógica baseada na ideia salazarista de “viver habitualmente” e que incluía a ideia do próprio Salazar, expressa numa conferência proferida em 1928, na União Operária de Coimbra, ainda antes de ir para o governo pela segunda vez (a primeira fora em 1926), que ficou conhecida por “Duas economias” que pretendia tipificar a função da riqueza e do valor das economias pequenas (a economia doméstica e a economia da boa dona de casa) (Salazar, 1928, pp. 577-600).

As únicas imagens a cores de *Fantasia Lusitana* podem ver-se no fim do documentário, relatando a inauguração, em 1959, do santuário do Cristo Rei, em Almada, como concretização de uma promessa que tinha sido feita para o caso de Portugal ser poupado à guerra, como veio a acontecer.

A historiadora Irene Flunser Pimentel⁴² refere que as décadas de 30 e 40 do século XX se assumiram como de grande implantação do Estado Novo. A novidade em relação à década de 40 foi a presença de estrangeiros refugiados, na sequência da II Guerra Mundial (que tinha tido início a 1 de setembro de 1939). Portugal, a par da Suíça e da Turquia, tinham o estatuto de neutralidade, enquanto a Espanha assumia um estatuto diferente, de não-beligerância. No entanto, a historiadora refere que em Portugal o conflito, embora ausente, estava bem presente (Canijo, 2010).

A sociedade portuguesa era machista, sendo que a função pública vivia mal, muito embora suficientemente bem para não se proletarizar. Os operários, por exemplo, não eram vistos no centro da capital, por vestirem ‘fato de macaco’, o que não era ‘permitido’. Em junho de 1940, tudo isso se altera com a vinda dos estrangeiros (refugiados), que tinham outra aparência: mais ricos (embora muitos só tivessem a roupa do corpo) e oriundos de outras civilizações. As mulheres, por exemplo, frequentavam as esplanadas, usavam saias mais curtas e fumavam, o que provocava um enorme contraste com o que se passava em Portugal. Irene Flunser Pimentel (Canijo, 2010) recorda

42 Entrevista a Irene Flunser Pimentel, inscrita nos extras do DVD do filme *Fantasia Lusitana*, da autoria de Maria João Madeira (Canijo, 2010).

mesmo que o Rossio passa a ser conhecido por ‘Bonpernasse’ (numa alusão à expressão ‘boas pernas’), adaptando o nome parisiense Montparnasse. A historiadora refere que Portugal se descobriu europeu, com os refugiados a passar por aquele que conheceriam como o último país do continente, em trânsito para os Estados Unidos da América.

As referências a este fenómeno foram quase inexistentes até aos anos 80 do século XX, tendo sido os estrangeiros que o começaram a investigar. “A memória começa a libertar-se”, como refere Irene Flunser Pimentel, evidenciando “um cosmopolitismo bem diferente do propalado ‘orgulhosamente sós’”. A autora acrescenta ainda que Portugal era tido como um país paradisíaco, em que os judeus não eram perseguidos, à noite não havia *blackout* e os produtos eram baratos. Um paraíso, no entanto, triste (Antoine de Saint-Exupéry), com Portugal a ser o país mais miserável da Europa. A título de exemplo, em 1941, os índices de mortalidade infantil eram os piores da Europa (142/1000). Um país onde era proibido andar descalço, se cuspiam para o chão e era obrigatório ter licença de isqueiro. Não havia antissemitismo, mas existia anticomunismo, com perseguições assentes numa polícia política, designada numa primeira fase por PVDE (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado) e, depois, por PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado). De referir que os estrangeiros nunca foram hostilizados, pois não faziam concorrência aos trabalhadores portugueses, uma vez que a lei não permitia que trabalhassem em Portugal (Canijo, 2010).

Fernando Rosas⁴³ salienta que a realidade era menos passiva do que o filme mostra, destacando que, por detrás das imagens oficiais da propaganda (as únicas que existem e que o integraram, uma vez que a censura impediu a existência de abordagens diferentes das oficiais⁴⁴), havia a “reação em curso

43 Entrevista a Fernando Rosas, inscrita nos extras do DVD do filme *Fantasia Lusitana*, da autoria de Maria João Madeira (Canijo, 2010).

44 As únicas imagens que, de certa forma, eram negativas para o regime, mas que este se encarregou de utilizar a seu favor, dizem respeito ao afundamento da “Nau Portugal”, que integrava a Exposição do Mundo Português de 1940. Tratava-se da réplica de um galeão da carreira da Índia do século XVII, que tinha sido construída nos estaleiros de Aveiro, de onde saíra em julho com destino a Lisboa, e cuja inauguração estava marcada para 8 de setembro. No entanto, e por mau manuseamento da embarcação, ela rapidamente se afundou minutos após a partida, em plena Ria de Aveiro, tendo tombado lateralmente. Ora, António Lopes Ribeiro relata a forma abnegada e brava com que os portugueses resolveram o problema, fazendo do episódio negativo quase que um ato heroico (Canijo, 2010).

do povo, do operariado nas grandes cidades, que lutava com greves violentíssimas, e o reagrupamento da oposição”. Não se tratava, assim, de uma fantasia coletiva, já que essa decorria da imagem oficial que passava, da existência de um Portugal que não existia, “de contas certas, de ordem, em que havia um lugar para cada um, em que mandava quem podia e obedecia quem devia”. Tratava-se, no entanto, “de uma realidade em transformação, que não aceitava o discurso oficial do regime” (Canijo, 2010).

O fim da guerra é evocado com uma festa à beira Tejo, onde se vive uma verdadeira fantasia, com grandes ‘vivas’ a Salazar, sublinhado como o obreiro que fez com que Portugal não entrasse no conflito, mantendo o país neutro. Segundo o historiador, tratou-se de uma situação que decorreu de uma conjugação de alguns fatores, tendo sido boa para Alemanha (que vinha buscar volfrâmio a Portugal) e para os ingleses (que assim podiam fazer passar refugiados pela Península Ibérica). A festa de ‘agradecimento’ pela não participação na guerra mostrava a maneira como se vivia em Portugal: “Salazar descobriu de forma inteligente que o que parecia era, sublinhando a aparência” (Canijo, 2010). Uma fantasia que perdurou para além deste período.

É por isso que Fernando Rosas refere que “‘contraste’ é a palavra que melhor define este filme”. Pela mão da propaganda de António Ferro, o historiador observa que João Canijo nos dá a imagem de que “em cada casa era como se fosse um arrabalde do céu, sem tensões sociais, numa espécie de presépio”. Mas tratava-se, de facto, de uma fantasia, uma vez que “era tudo mentira, já que o que existia era a extrema miséria e a fome”. O historiador recorda Hitler, quando este afirmava pretender um Reich para mil anos, para referir que “a Exposição de 1940 era a imagem do Estado Novo para a eternidade, o pico do regime”. Ou seja, “o filme mostra a imagem que o regime queria dar de Portugal” (Canijo, 2010).

Fernando Rosas chama, no entanto, a atenção para o facto de, em Portugal, no período do pós-guerra, o regime ter dado “uma grande cambalhota”, sendo obrigado a afirmar, por exemplo – face às movimentações oposicionistas – que ‘democratas somos nós’ e que ‘ninguém nos vence’: “mudou o nome da PIDE, do SPN, e de outras coisas, antecipou as eleições... Alterou, em 1951, o Ato Colonial”. O que corresponde a “muita cosmética, muito embora a ditadura se mantivesse forte e repressiva” (Canijo, 2010).

3.1.1. Um olhar sobre a identidade

Em *Fantasia Lusitana*, João Canijo avança com uma abordagem realista sempre com o foco colocado na pergunta ‘o que significa ser-se português?’ (Ribas, 2012). Trata-se, então, de um discurso sobre a identidade, em que se verifica uma grande afinidade com o pensamento do filósofo José Gil, nomeadamente com as ideias constantes do *Portugal, o Medo de Existir*. De resto, foi com José Gil que o realizador discutiu o filme, constando o seu nome na ficha técnica.

Em entrevista ao jornal *Público* (Câmara, 2010), João Canijo diz que, ao fazer o filme, percebeu que o mito da gloriosa História de Portugal está enraizado na cultura portuguesa, o que se constata através das imagens da Exposição do Mundo Português. E afirma que esses mitos perduram, muito embora se trate de uma situação que não tem implantação em lado nenhum. Nesse sentido, diz gostar de uma frase de Fernando Pessoa que aprendeu na adolescência e que refere que o mal em Portugal é o excesso de civilização dos incivilizados. No fundo, trata-se de uma ideia que cruza o pensamento de José Gil, quando o filósofo observa que “pior do que a ausência de forma é a arrogância de se tornar forma” (Gil, 2005, p. 106).

3.1.2. O Estado Novo e a construção da verdade

Sobre a propaganda do Estado Novo, o próprio Salazar salientava que sempre que se referia ao assunto fazia a sua ligação à educação política do povo português, atribuindo-lhe duas funções: “informação primeiro; formação política, depois” (Salazar, 1943, p. 195). Nesse quadro, António Ferro destacava duas missões relativas ao papel que o cinema português deveria assumir: “uma alta missão educativa dentro do País (no sentido estético e no sentido moral) e uma difícil missão externa levando aos outros povos o conhecimento da nossa vida, do nosso carácter e do grau da nossa civilização” (1950a, pp. 70-71).

Moisés de Lemos Martins (1990) observa que o regime de verdade salazarista impõe um imaginário coletivo que combate a desagregação da nação, através da promoção da sua unidade, investe na regeneração nacional, no sentido de evitar a sua degenerescência e cumpre a ‘verdade’ da pátria, sendo vigilante com a sua possível contrafação. Ou seja, o regime de verdade salazarista encena a identidade nacional como se se tratasse de um discurso dominante em relação ao espaço e ao tempo. Por isso, o que se manifesta não

corresponde à verdade da nação, mas antes à verdade que convém à nação, com um recorte assente na 'tradição' (autoritária e espiritual), rural, em que se efabulavam os traços do carácter do povo português, que era assumido como herdeiro de um destino colonial e de uma missão civilizadora.

Anne-Marie Thiesse (2000 [1999]) destaca os antepassados na construção da nação, em que o povo assume o papel principal, nomeadamente através do folclore, como instrumento para a modernização do país. Isso acontece através do melhoramento das tradições, ou mesmo da sua invenção, o que é visível, depois, nas montras da nação (iniciativas públicas, museus...), onde é disponibilizado o rol de elementos identitários, em ordem a naturalizar as relações entre a comunidade, o território, os hábitos e a história. Como refere Maribel Paradinha, o despontar do nacionalismo defendido por Benedict Anderson adequa-se ao caso português, mormente “à ideologia romântica que encontrou uma certa continuidade na ideologia estado-novista do ‘projeto nacional’ ou ‘patriótico’” (Anderson, 2006, p. 136). Sintetizando, Patrícia Vieira refere que essa verdade indiscutível não passava de “mais um truque de propaganda, uma construção ideológica cuja função era convencer a opinião pública de que não existiam alternativas ao *statu quo*” (Vieira, 2011, p. 35).

A Exposição do Mundo Português (1940), a par da Exposição Colonial do Porto (1934) e do concurso para eleger a aldeia mais portuguesa de Portugal (1936), foram os momentos mais emblemáticos do Estado Novo. No caso da Exposição do Mundo Português, Moisés de Lemos Martins, Madalena Oliveira e Miguel Bandeira (2011) sustentam que, através de uma estética da ordem, nela se patenteia um poder que mostra o exemplo e afirma verdades incontestadas para impor uma disciplina que conduza a nação ao seu futuro. No evento podiam encontrar-se, segundo Luís Cunha, “a interpretação da cultura do povo como tradição e ‘habitualidade’”, a par da projecção do Império, enquanto “sonho necessário, feito de diferenças domesticadas e de ambições universalistas” (Martins, Oliveira & Bandeira, 2001, p. 85).

Em *Fantasia Lusitana* é desconstruída a retórica da propaganda do Estado Novo, que sublinhava a existência de um país evocado pela Exposição do Mundo Português, assente no recorte mítico da História colocado ao serviço do regime, com a sua independência a assentar na vontade expressa de Deus, e em que se destacavam os discursos de Salazar, exaltando a modéstia, o espírito de humildade e de sofrimento e a facilidade de adaptação do povo.

3.1.3. *Fantasia Lusitana*: uma dupla fantasia

Toda a retórica do Estado Novo encenando, como se viu, a verdade, faz com que o título do filme, *Fantasia Lusitana*, represente desde logo uma dupla interpretação: a fantasia ela-própria e a que está subjacente à ideia de ‘Lusitânia’, de origem mítica (contrapondo-se à realidade coeva da II Guerra Mundial). Ou seja, uma dupla fantasia, em que se observa um desvio da realidade e em que se sublinha a ironia, sendo através dessa perspectiva que se olha para o próprio Portugal.

Ana Salgueiro Rodrigues defende que o facto de o filme não ter locução, a par da aparente relutância do realizador em manipular imagens de arquivo, pode ser entendido como uma “rejeição do modelo cinematográfico manipulador do Estado Novo” e como aproximação a uma filmografia “mais próxima do cinema-direto, supostamente capaz de mostrar a realidade tal qual ela é” (Rodrigues, 2010, p. 73). Adverte, no entanto, para o facto de o filme trair, ainda que parcialmente, essa eventual filiação, “ao ser o resultado não de uma filmagem direta do mundo real, mas antes a (re)criação fílmica a partir de um trabalho de montagem, mais manipulador e irónico do que à primeira vista pode parecer” (p. 74). E, segundo a autora, a manipulação é, desde logo, implicitamente revelada na ironia do título.

O modo de abordagem do realizador ao tempo do Estado Novo fez com que o crítico cinematográfico João Lopes colocasse três questões: “a oposição linear entre ‘realidade’ e ‘fantasia’ (surgindo o cinema como garante da primeira) é suficiente para dar conta desse nosso passado?”; “como lidar com o *kitsch*, e o estranho fascínio formal, com que a história recobriu muitas das imagens recuperadas?”; e, finalmente, “Como deslocar uma imagem do seu contexto original para o nosso presente?”. Lopes vai mais longe, observando que o documentário traz a nu uma “verdade” que apelida de pouco popular e que perturba: “a de que somos todos salazaristas”, o que não decorre nem da ideologia nem da crença, mas da história e do domínio simbólico. O crítico refere não ser possível sabermos o que somos “banalizando a herança de um regime que, de modo tão intenso e subtil, determinou todos os valores da nossa existência individual e coletiva”, advertindo que “tratar o salazarismo como uma espécie de curiosidade extraterrestre será sempre uma maneira pouco inteligente de valorizar a democracia” (Lopes, 2010, s. p.).

Na ponte que faz entre a Exposição do Mundo Português de 1940 e a atualidade, João Canijo, socorrendo-se de José Gil, mostra como o Portugal de ontem continua no Portugal de hoje e desmonta a irrealidade identitária portuguesa, inoculada no tempo do fascismo e que perdura na atualidade, como se o povo continuasse numa espécie de alegria melancólica, mesmo que a dureza social fizesse adivinhar outra atitude. Não obstante existir o perigo de generalização, faz sentido levar por diante esta discussão, quanto mais não seja para sublinhar a memória da construção identitária, desconstruindo alguns conceitos que, de forma recorrente, ou se assumem muitas das vezes como tema tabu, ou são alvo de tentativas de introdução no *statu quo* português sem qualquer contextualização.

CAPÍTULO III

O DISCURSO PARLAMENTAR PORTUGUÊS E A UTILIZAÇÃO DA PALAVRA 'PORTUGALIDADE'

É importante perceber a lógica dos debates parlamentares, uma vez que num sistema político representativo, como é o português, os deputados desempenham funções em nome da sociedade. Como refere Abdoolkarim Vakil, “por muito que às vezes o esqueçamos, os debates parlamentares acompanham, refletem e enformam os discursos académicos e os debates no espaço público” (Vakil, 2006, p. 85). Gomes Canotilho (2002) assinala que o pluralismo faz parte da identidade constitucional portuguesa, associando esse facto à existência de um sistema multipartidário, assente no sufrágio de representação proporcional. É por isso que Cláudia Ramos refere que o discurso parlamentar se pode tornar, por vezes, “particularmente vivo e até contrastante com o discurso governamental” (Ramos, 2005, p. 73). Ora, é o contrário do que foi relatado que acontece quando vigoram regimes totalitários, por via de o Parlamento se travestir em caixa de ressonância do poder, desvirtuando as suas funções matriciais, uma vez que o quadro mental dominante é balizado por um único paradigma definido e controlado por quem lidera o país. Daí que, para se perceber a lógica dos discursos parlamentares em Portugal, se imponha analisar os discursos políticos em dois momentos distintos: durante o Estado Novo (Assembleia Nacional, entre 1935 e 1974) e em tempo de democracia (Assembleia da República, de 1974 até ao fim da primeira sessão legislativa da XII legislatura, em 14/9/2012, que foi a data-limite da presente investigação) (Sousa & Martins, 2013).

Por definição, o discurso político consiste num texto argumentativo, assente na persuasão, que é emitido por alguém em nome pessoal, ou assumindo-se como porta-voz de alguém ou de alguma instituição, através de informações compartilhadas. Por isso se apresenta como se de uma alocação coletiva se tratasse,

com o intuito de procurar uma sobreposição na maior parte das vezes em nome dos interesses de uma comunidade (seja ela qual for), perspectivando-se como uma eventual norma para o futuro. Daí o seu recorte maleável, que se adapta às circunstâncias, já que integra uma dinâmica social que o altera com frequência, formatando-o para novas circunstâncias. Hannah Arendt (1998 [1958]), no livro *The Human Condition*, afirma que o discurso político tem por finalidade a persuasão do outro, quer para que a sua opinião se imponha, quer para que os outros o admirem. Uma perspetiva que nos leva à argumentação, que envolve o raciocínio e a eloquência da oratória, e que procura seduzir recorrendo a afetos e sentimentos. Uma das formas de a abordar, segundo Rui Alexandre Grácio, consiste em “inserir-la na problemática da influência através do discurso, ou seja, explicá-la através dos seus *efeitos persuasivos*” (Grácio, 2010, p. 13). O palco mais visível para este tipo de questões coincide com o “espaço da deliberação e da ação, que se caracteriza pela tentativa de se chegar a decisões e de se estabelecerem e afirmarem ‘caminhos de ação’” (p. 21). Uma descrição que parece assentar que nem uma luva ao próprio discurso político, cuja antiguidade se reporta, provavelmente, à vida do ser humano em sociedade. Para tanto, basta recuar até à Grécia Antiga e à definição de político, assumido como cidadão da pólis (da cidade), que tomava as decisões públicas na ágora (a praça onde se reuniam os cidadãos em assembleia), utilizando a persuasão como técnica nos discursos que eram preferidos. Todo esse contexto pode ter dado origem ao aparecimento do discurso político, assente na retórica e com a missão de convencer. Bastará ter presente o livro *Górgias*, de Platão (1997 [387, a.C.]), em que a questão da retórica é o tema central do diálogo. A este propósito, Manuel de Oliveira Pulquério assinala que, no tempo de Platão, retórica “era muito mais do que o uso imoderado da palavra para fins de aliciamento, extravagância ou autoafirmação”, considerando-a uma atividade que se podia classificar como “política” em sentido lato, uma vez que abrangia “a preparação técnica, cultural e humana daqueles cidadãos que quisessem dedicar-se à coisa pública”, em que todos eles “podiam ter uma intervenção maior ou menor nos negócios do Governo pela sua participação nas assembleias representativas” (Pulquério, 1997, p. 9). Como refere Moisés de Lemos Martins, muito embora fosse concebida como ‘fazedora de persuasão’, “a retórica vê-se inquinada pela suspeita de empiria e de vassalização à doxa”. Foi aí, segundo o sociólogo, que Platão fixou a retórica, assente numa “presunção de verdade” (Martins, 1997, s. p.), o que está plasmado exatamente no *Górgias*, onde, através das palavras de Sócrates, se sustenta que “não precisa a retórica de conhecer a

natureza das coisas, mas tão-somente de encontrar um meio qualquer de persuasão que a faça aparecer aos olhos dos ignorantes como mais entendida do que os entendidos” (Platão, 1997 [387, a.C.], p. 47 [459 c]). Michel Foucault assinala que Hesíodo e Platão dão uma nova dimensão ao discurso, suscitando a discussão sobre a verdade ou a falsidade, lembrando que os sofistas (especialistas na arte da persuasão) são postos em causa, já que o discurso verdadeiro deixa de ser “o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder” (Foucault, 1999 [1970], p. 15). O mesmo Foucault refere que o discurso não é apenas a tradução das lutas ou sistemas dominantes, “mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” definidor do que é viver em sociedade e que, segundo o próprio, assenta no modo como alguns agem sobre a ação dos outros, o que quer dizer que se relaciona com as relações entre indivíduos (p. 10). Uma lógica que decorre daquilo que o autor pensa sobre o exercício do poder, que descreve como um conjunto de ações sobre ações.

Para Michel Maffesoli, o político pertence à categoria das coisas que perduram em todas as épocas sendo, ao mesmo tempo, “sempre diferente”: “o político é uma instância que, na sua acepção mais forte, determina a vida social, ou seja, limita-a, constrange-a e permite-lhe existir” (Maffesoli, 2005 [1992], p. 23). Patrick Charau-deau (2007) observa que o político – que refere como aquele que protagoniza o discurso político – apresenta uma identidade discursiva com duas vertentes: uma, destinada a sublinhar a pertinência das suas ideias, e outra, que se prende com a maior abrangência possível das suas palavras. Trata-se, assim, de uma dicotomia que permite estabelecer uma separação entre o posicionamento ideológico e a prática política, que nem sempre coincidem.

Numa visão crítica da ideologia, que assenta numa lógica simbólica com o foco posto nas relações de poder, interessa saber se a perspetiva decorre ou não do facto de um fenómeno, para que seja ideológico, tenha de ser ilusório e, por consequência, o resultado constitua muitas das vezes uma realidade construída fora do que é observável. Ora, tendo o discurso essa dimensão ideológica, a consequência resultante é que isso tanto pode transformar como reproduzir as relações de poder. Karl Marx e Friedrich Engels referem que essa dominação ocorre através das relações de produção estabelecidas e as consequentes classes que se criam numa sociedade. Dessa forma, a ideologia corresponde à ideia de uma realidade decorrente de uma “falsa consciência” (Marx & Engels, 2001 [1846], pp. XXI-XXIII), que tem como objetivo o reforço dessa dominação. Já Gramsci vê a ideologia como “a própria conceção do mundo, que se manifesta na ação e a

organiza”, não a circunscrevendo à “falsa consciência”, ou a um qualquer sistema de ideias (Gramsci, 1978, p. 22). De resto, referindo-se às ideias, salienta tratarem-se de expressões sempre renovadas do desenvolvimento histórico real. O autor tem uma perspetiva considerada mais neutra do conceito de ideologia, afirmando que ela configura uma conceção do mundo que define o real (Gramsci, 1978). No entanto, como assinalam Ole Risse (2000) e Thomas Waever (2004), o discurso pode ser encarado enquanto realidade dialógica e, dessa forma, como contributo para a formação do próprio imaginário político; ou pode ser visto, de uma forma mais circunscrita e redutora, enquanto projeção inalterável decorrente de uma lógica assente na ideologia. Assim sendo, a formação do imaginário político não é inocente, estando associada inevitavelmente à ideologia.

Tendo o discurso político origem a partir da ideologia, deve ser entendido como “conjunto de ideias [e] representações que servem para justificar e explicar a ordem social, as condições de vida do homem e das relações que ele mantém com os outros homens” (Fiorin, 1998, p. 28). Ou seja, o discurso denota a realidade, já que as ideias estão inscritas na linguagem, pelo que cada formação ideológica tem correspondência numa formação discursiva, em que se evidencia uma visão do mundo que implica uma atitude conducente a uma ação. Para além disso, como sublinha Teun A. van Dijk, no discurso, “os utilizadores da linguagem de grupos diferentes precisam de partilhar pelo menos algum conhecimento de forma a serem capazes de se compreenderem mutuamente” (Van Dijk, 2005, p. 232). No entanto, se esse conhecimento for tido como crença ideológica, “isso não quer dizer que deixe de ser conhecimento dentro da cultura em si mesma” (p. 232). Ou, como assinala Roland Barthes, cada regime possui a sua escrita que, “sendo a forma espetacularmente comprometida da fala, contém simultaneamente, graças a uma ambiguidade preciosa, o ser e o parecer do poder, o que ele é e o que queria que o julgassem” (Barthes, 1989 [1953], p. 28).

Pierre Bourdieu chama a atenção para o facto de o campo político exercer um efeito de censura, plasmado na limitação do universo do discurso político “ao espaço finito dos discursos susceptíveis de serem produzidos ou reproduzidos nos limites da *problemática* política como espaço das tomadas de posição efectivamente realizadas no campo” (Bourdieu, 1989, p. 165). Dessa forma, a estrutura do campo político, subjetivamente, e ligada fortemente a quem manda, “determina as tomadas de posição, por intermédio dos constrangimentos e dos interesses associados a uma posição determinada nesse campo” (p. 178). É nessa perspetiva que Moisés de Lemos Martins refere que a verdade no discurso está mascarada,

não obstante este se afigurar aparentemente neutro, já que “nada nos é dado a saber dessa prodigiosa máquina que condena e exclui, dessas malhas de que o desejo e o poder simultaneamente se alimentam e consomem”. O autor sublinha não ser, por isso, de estranhar que “o discurso seja um dos lugares onde a política exerce, de forma privilegiada, algumas das suas mais temíveis violências” (Martins, 1990, p. 127).

Seguindo a mesma perspetiva em relação ao discurso parlamentar, Fernanda Paula de Sousa Maia defende que, mais do que qualquer outro, este não pode ser um discurso neutro, “uma vez que exprime, de forma mais ou menos dissimulada, estratégias e práticas que visam reproduzir uma autoridade, um poder ou representações consonantes com os interesses do grupo que as forjaram” (Maia, 2002, p. 49). É por isso que a historiadora afirma que os discursos parlamentares, construídos e encenados, são “instrumentos gnoseológicos que procuram aprender, reconhecer e reproduzir uma ordem, um sentido para o mundo, [e] não podem nem devem, por isso, ser aceites de forma inocente” (p. 49). Dar sentido à realidade implica, por parte dos deputados, que os seus discursos tenham em atenção fatores como “o sentimento, a adequação do discurso ao ‘politicamente correto’, a dramatização, ou simplesmente o silenciamento, o não dito¹, o conveniente, o socialmente aceitável” (p. 50). É o denominado “discurso compatível” a que se refere Pierre Bourdieu em *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques* (1982), sendo que essa ‘consciência’ obsta a incorporação inconsciente e acrítica destes elementos na análise a efetuar, para que não sejam tidos como naturais ou evidentes (Maia, 2002). Recorde-se, a este propósito, Michel Foucault, que sustenta que a verdade “não existe fora do poder”, o que não quer dizer que seja um mito, já que a verdade “é deste mundo” e é nele produzida “graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2010 [1975], p. 12). A verdade está, dessa forma, “circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e os efeitos de poder que ela introduz e que a reproduzem” (p. 14).

Johann Kreuzer defende que a linguagem “é a encarnação de uma forma de comunicação que ainda não é, mas que também não deve apenas ser. Ela existe, antes, recordada” (Kreuzer, 2010, p. 278). Trata-se de uma constatação que resulta do facto de estas formas de comunicação e de compreensão serem recordadas,

1 Para Johann Kreuzer, “a ‘eloquência do não-dito’ torna-se no critério de distinção entre linguagem e comunicação” (Kreuzer, 2010, p. 277).

“e sempre de novo a recordar, o padrão das formas de comunicação deformadas, isto é, restringidas”, o que não implica “nenhuma regressão anti comunitária” (p. 278). Em relação ao discurso político, há que destacar a importância das metáforas que, segundo Norman Fairclough, estão longe de estar exclusivamente ligadas ao campo da literatura, não sendo por isso “apenas adornos estilísticos superficiais do discurso”, estruturando o modo como se pensa e como se age, de uma forma “penetrante e fundamental” (Fairclough, 2001 [1992], p. 241). Usar determinada metáfora implica, assim, uma forma concreta de construir a realidade. O linguista George Lakoff refere mesmo que quer a política quer a moral se dizem através de metáforas, numa constatação que apelida de “razoamento metafórico do senso comum” (Lakoff, 2002, p. 5), que determina que o discurso político, na maior parte das vezes, seja determinado por metáforas e não por factos. Nesse sentido Lakoff salienta que os debates políticos não são assuntos do foro racional, mas do âmbito da moral; eles decorrem de concepções diversas, com base na família, delimitando, como observa Tito Cardoso e Cunha, “o quadro conceptual em que nos é permitido pensar”, para além de encadearem, por via da sua sistematicidade, “uma série de outros conceitos metafóricos que nos encerram ainda mais dentro de um mesmo universo mental metafórico” (Cunha, 2009, pp. 24-25).

No olhar para os discursos parlamentares, a proposta desta investigação vai no sentido não apenas de os observar na sua vertente construída, mas de levar também em conta os seus entornos, restabelecendo as suas condições de produção. Dessa forma, como refere Norman Fairclough, a análise não pode consistir simplesmente numa descrição de textos levada a efeito isoladamente da sua interpretação, sendo que “aspectos e interpretação [estão] encaixados numa prática social mais ampla” (Fairclough, 2001 [1992], p. 245). O que quer dizer que “a descrição não é tão separada da interpretação, como se supõe frequentemente”, não havendo fase da análise “que seja pura descrição”, mesmo tratando-se de uma transcrição de um texto falado que, também ela, implica interpretação (p. 246). A própria análise leva à produção de textos, “socialmente distribuídos e consumidos como outros textos”, sendo o seu discurso um modo de prática social como qualquer outro discurso: “ele está dialeticamente relacionado com estruturas sociais, posicionado em relação a lutas hegemónicas e aberto para ser investido ideológica e politicamente” (p. 246). Moisés de Lemos Martins chama a atenção para o facto de as práticas sociais serem “a pedra angular da racionalidade sociológica”, sendo elas que “permitem centrar a atenção nos utilizadores da linguagem no interior de um dado campo social”. E, apesar de assinalar que é “a estrutura de um dado

campo social [que impõe] relações assimétricas aos utilizadores da linguagem, é só através destes, entre estes e para estes que os signos significam alguma coisa” (Martins, 1997, s. p.).

Fernanda Paula de Sousa Maia observa que Michel Foucault, em *A Ordem do Discurso* (1999 [1970]), inventaria os mecanismos de repressão externos e internos, através dos quais a sociedade e o poder controlam a palavra e a produção discursiva e sustentam a existência de um discurso, “aparentando a simplicidade e a evidência do bom senso, traduz a ordem gnosiológica desejada e considerada apropriada, evitando a polémica e assegurando os mecanismos de reprodução” (Maia, 2002, p. 50). Uma proposta metodológica desenvolvida nos anos 1970 por Pierre Bourdieu que acrescenta as noções de campo, de *habitus*, de poder simbólico ou de distinção, e que cortou, assim, com uma tradição focada apenas nos sentidos dos discursos ou dos seus conteúdos, remetendo o investigador “para montante da palavra e não já para o que ela queria dizer”, questionando “o problema da relação do sujeito com a escrita, avaliando as suas condições de possibilidade” (p. 51). Uma proposta que se afigura particularmente interessante no presente estudo para observar a utilização da palavra ‘portugalidade’ nos discursos dos deputados, saindo da observação estrita do conteúdo e extrapolando para outras vertentes como as condições de produção discursiva, as condições de controlo da palavra que determinaram os alinhamentos ideológicos e os eventuais silêncios que desenharam a retórica utilizada.

Pretende-se com este mapeamento aos discursos parlamentares, com o foco colocado na palavra ‘portugalidade’, observar quando e se o termo consta dos discursos dos deputados e, a ser verdade que os parlamentares recorrem à sua utilização, contextualizar essas circunstâncias, na tentativa de cruzar a dinâmica do discurso político – no caso, o discurso parlamentar – com a temática da ‘portugalidade’, nomeadamente com a legislação que vai sendo aprovada pelo governo. O objetivo é verificar se existe uma relação de causa-efeito entre as leis aprovadas pelo executivo e o processo discursivo parlamentar, propagandeando-as – uma situação que, se afigura, à partida, como mais plausível durante o Estado Novo, nos discursos proferidos no quadro da Assembleia Nacional, uma vez que aquele órgão era composto por deputados de um único partido (União Nacional), que se constituía como uma verdadeira ‘caixa de ressonância’, como já foi referido, do poder vigente.

Para concretizar a análise relativa ao uso da palavra ‘portugalidade’ nos discursos dos deputados portugueses, foi utilizada a base de dados do Parlamento

português que está disponível na Internet². Para o efeito, através da palavra-chave ‘portugalidade’ foram, primeiro, visualizados o conjunto dos dados existentes na referida base de dados, quer durante o período da Assembleia Nacional (AN), entre 1935 e 1974 (os dados relativos a este período podem ser seguidos através da tabela 1 e dos gráficos 2 e 3), quer após a Revolução do 25 de Abril, em plena Assembleia da República (AR), entre 1976 e 2012³ (os dados relativos a este período podem ser seguidos através da tabela 2 e dos gráficos 5 e 6), no sentido de se poder ficar com uma visão de conjunto. Depois, foram analisados todos os diários resultantes da busca efetuada, observando o contexto em que a palavra ‘portugalidade’ tinha sido utilizada, criando categorias para os dois períodos referidos e agrupando por temas os resultados obtidos.

Da busca efetuada às bases de dados do Parlamento durante o período da AN, resultaram três grandes categorias integradas na análise incluída neste capítulo – ‘portugalidade’: colónias e ex-colónias ultramarinas; ‘portugalidade’: educação, juventude, nação, ruralidade, restauração nacional e língua portuguesa; e ‘portugalidade’: homenagem e evocação de personalidades e outros assuntos –, a que foram associadas várias subcategorias que têm a palavra ‘portugalidade’ acoplada: juventude e educação, colónias/ultramar, guerra colonial (ainda que lateralmente), educação, homenagens/evocações/votos de pesar, ex-colónias (Brasil e Índia), língua portuguesa, pátria/nação, ruralidade, mestres da ‘portugalidade’ (Salazar e António Sardinha), elogios ao presidente da AN, e referência a uma publicação.

Quanto à categorização seguida em função da utilização da palavra ‘portugalidade’ durante o período da AR (1976-2012), foram definidos seis grupos que integram o presente capítulo: ‘portugalidade’: emigração, diáspora, língua e cultura portuguesas; ‘portugalidade’: evocações e homenagens; ‘portugalidade’ como arma de arremesso político; definições para ‘portugalidade’; ‘portugalidade’: educação, associativismo e juventude; ‘portugalidade’: as relações dos portugueses com o povo judeu e o Grupo ‘Jerónimo Martins’. Como subcategorias, a utilização da palavra ‘portugalidade’ foi enquadrada em: homenagens/evocações/votos de pesar; ex-colónias; emigração/comunidades portuguesas; como arma de arremesso político; enquanto berço da nação (Guimarães); no que respeita

2 Retirado de <http://debates.parlamento.pt>

3 A análise desenvolvida no período correspondente à Assembleia da República vai até ao ano 2012, mais propriamente até ao final da primeira sessão legislativa da XII Legislatura, que terminou em 14/9/2012.

à autonomia regional (Madeira e Açores); no que respeita à língua portuguesa (acordo ortográfico), à comunidade lusófona, à criação da CPLP; associada à política externa, à educação, ao património, ao patriotismo, a campanhas publicitárias ('Pingo Doce'), a Salazar, ao movimento associativo português, à evocação do povo judeu, à europeização de Portugal, à calçada portuguesa (Expo'98), à TAP, ao mar; contra o centralismo de Lisboa; para evocação do povo alentejano; associada à História de Portugal, à ameaça da hispanidade, aos heróis nacionais e a mestres da 'portugalidade' (Agostinho da Silva).

1. Assembleia Nacional (1935-1974)

A Assembleia Nacional foi a designação dada à câmara de deputados do Estado Novo, órgão de soberania ao qual, segundo a Constituição da República Portuguesa de 1933, cabia o poder legislativo, embora na prática esse poder estivesse acometido ao Governo. A AN não tinha competências relativas à fiscalização da atividade governamental, já que era o próprio Governo que respondia em exclusivo perante o chefe de Estado e, mesmo sendo eleita por sufrágio universal direto, "tinha um funcionamento limitado no tempo e no alcance" (Macedo, Maltez & Henriques, 1999, p. 157), constituindo como que um corpo passivo. De resto, como assinala Fernando Rosas, sendo a AN um órgão formalmente parlamentar, sempre fora encarado por Salazar "com incomodidade, como uma cedência transitória ao liberalismo", muito embora nunca nela tenha tocado durante toda a sua existência (Rosas, 2012, p. 155). O próprio Salazar, numa das entrevistas que concedeu ao líder da propaganda do Estado, António Ferro, confessa ser "profundamente anti-parlamentar", justificando com o facto de detestar "os discursos ôcos, palavrosos, as interpelações vistosas e vazias, a exploração das paixões não à volta duma grande ideia, mas de futilidades, de vaidades, de nadas sob o ponto de vista do interesse nacional" (Ferro, 1933, pp. 141-142). Para além disso, confessa: "o Parlamento assustame tanto que chego a ter receio, se bem que reconheça a sua necessidade, daquele que há-de sair do novo estatuto" (p. 142). De resto, e em conformidade com o que o ditador defendia, a Assembleia Nacional nunca chegou a ser um parlamento digno desse nome.

A primeira sessão da AN teve lugar em 12 de janeiro de 1935, na sequência das eleições realizadas em 16 de dezembro de 1934. A AN, que teve 11 legislaturas, era monocameralista, embora coexistindo com a Câmara Corporativa, que nunca

passou de um órgão consultivo, de mero carácter técnico. Com uma composição que variou entre os 90 deputados da I legislatura (1934-1938) e os 150 deputados da XI e última legislatura (1973-1974), a AN constituía-se numa “câmara de concertação e acerto entre as várias sensibilidades e interesses que suportavam o regime”, com base no “princípio da indiscutibilidade política do Estado Novo e da sua liderança”, onde se discutiam, “por vezes vigorosamente, os encontros e desencontros das pretensões das várias direitas da direita portuguesa” (Rosas, 2012, p. 155).

Paradoxalmente, o regime político-constitucional do período entre 1926 e 1974 assentou numa lógica antipartidária e antiparlamentar. O papel exclusivo na apresentação de candidaturas aos órgãos eletivos era assumido por uma força política única designada por União Nacional (UN), sendo ilegalizados os partidos e associações políticas que se opusessem ao regime, clarificando-se a opção por um sistema de concentração de poderes no presidente do Conselho de Ministros. Na sequência da candidatura do General Humberto Delgado à Presidência da República, em 1958, que mobilizou o apoio de todos os setores da oposição, Salazar viria a anunciar uma revisão constitucional para alterar o sistema eleitoral, deixando a escolha do presidente da República de ser feita diretamente e passando a fazer-se por um colégio eleitoral, de forma a impedir a eventualidade da eleição de um candidato que não perfilhasse a ideologia do regime.

Em 1968, na sequência da famigerada queda de Salazar de uma cadeira, e das consequentes sequelas que o deixaram mentalmente diminuído, Marcello Caetano é nomeado para a Presidência do Conselho de Ministros, passando o partido único a ser designado por Ação Nacional Popular. Na sequência das eleições de 1969, muitos dos deputados que haviam integrado a “ala liberal” renunciaram aos mandatos, pelo facto de a revisão constitucional de 1971 ter gorado qualquer possibilidade de introduzir alterações aos princípios constitucionais de concentração de poderes no presidente do Conselho de Ministros e no presidente da República.

Da busca efetuada à base de dados do Parlamento utilizando a palavra-chave ‘portugalidade’ (desde o início da AN, em 12 de janeiro de 1935, até ao seu fim, a 24 de abril de 1974), a expressão foi encontrada 61 vezes, em 58 páginas, referentes a 54 diários. É sobre a educação e juventude (em conjunto) que os deputados utilizam mais a palavra ‘portugalidade’, seguindo-se a problemática das colónias/ultramar. Destacam-se também os assuntos ligados à guerra colonial (ainda que lateralmente) e à educação; as homenagens, evocações e votos de pesar; as ex-colónias (Brasil e Índia); a língua portuguesa e a pátria/nação; a ruralidade, os mestres de

portugalidade (Salazar e António Sardinha) e alguns elogios ao presidente da AN; e, finalmente, a referência a uma publicação (ver Gráfico 1).

É a 27 de abril de 1951 que, pela primeira vez, a palavra aparece nos discursos dos deputados da AN, na sequência da apresentação de propostas conducentes à revisão da Constituição. Na altura, Albino Soares Pinto dos Reis Júnior, presidente do Parlamento, anunciava a existência de um projeto de lei, apresentado por alguns deputados (Carlos Moreira, Mário de Albuquerque, Cortês Pinto, João Ameal e Délio Nobre Santos), intitulado “Da educação, ensino e cultura nacional”, onde se propunha a inclusão de um novo artigo, cuja redação era a seguinte: “o Estado tomará as providências necessárias tendentes à protecção e defesa da Língua, como instrumento basilar da cultura lusíada e da projecção do nome português no Mundo”. Na defesa do projeto, Carlos Moreira salientava que a língua bem merecia a revisão do articulado, dizendo tratar-se de uma “jóia do nosso património espiritual e intelectual, veículo de portugalidade através do Mundo”⁴.

A palavra ‘portugalidade’ pode ser encontrada nos discursos dos deputados até ao último diário da AN publicado, datado de 24 de abril de 1974 (referente à sessão do dia anterior), dia que passaria à história como o último desta assembleia, dado que no dia seguinte eclodiu a revolução e foi destituído o regime. Trata-se de uma intervenção do deputado Roboredo e Silva, que, a propósito das despesas militares e dos transportes marítimos e aéreos, fazia votos para que “os nossos irmãos de todas as raças e credos, designadamente os jovens”, se debruçassem sobre o facto de os portugueses serem “um povo nobre e indómito que construiu uma nação imortal”, que se projetava ainda “no meio do fermento de destruição e de morte que campeiam no mundo, na fé e na heroicidade do Portugal soldado, marinheiro e missionário que na actualidade continua a ser”. E justificava a sua exaltação com “um forte sentimento de ‘portugalidade’”. E, a propósito dos jovens, aproveitava para reprovar o comportamento dos “pouquíssimos que pelas suas loucuras anárquicas prejudicam a grande massa que apenas quer trabalhar e habilitar-se com a necessária ferramenta para, com confiança, enfrentar o futuro”⁵.

4 V Legislatura, sessão 2, n.º 104, de 27-04-1951, incluída no diário de 28-04-1951, p. 962.

5 XI Legislatura, sessão 1, n.º 54, de 23-04-1974, incluída no diário de 24-04-1974, p. 1087.

1.1. A ‘portugalidade’: as colónias e as ex-colónias ultramarinas

Como já foi referido, uma das temáticas que os deputados da AN mais utilizaram a palavra ‘portugalidade’ foi em relação às colónias e ex-colónias ultramarinas, o que não quer dizer que as intervenções tivessem sido sempre encomiásticas em relação ao Estado Novo. No caso de Vítor Barros⁶, a polémica era mesmo suscitada ao levar para a assembleia as suas críticas sobre o futuro político ultramarino, decorrente do agravamento dos acontecimentos “que estão afectando a nossa soberania em terras de além-mar”. O deputado sublinhava que a política que estava a ser seguida era errada – “e que se me afigura não compensar sequer o tremendo esforço que se está a despendar na defesa do sagrado território nacional” – e, no rol dos erros, referia o facto de os portugueses se negarem a discutir, por exemplo, “os graves problemas que constituem a causa da agitação social reinante no ultramar”. Outro dos erros, acentuava, consistia no facto de nunca ter sido tomada em linha de conta “a vontade e os legítimos anseios dos residentes nas províncias ultramarinas, quer brancos, quer pretos, daí naturais ou não”. Esta posição mereceu várias vozes de repúdio (com o relato do diário da sessão a referir várias exclamações de “não apoiado!”). O erro decorria, segundo o deputado, de um alegado “solfisma constitucional”, conceito sobre o qual vários colegas seus bem como o presidente do órgão exigiam esclarecimentos e que Vítor Barros explicava socorrendo-se da Constituição, que considerava “todos os territórios nacionais com a configuração de províncias”. Ora, assim sendo e admitindo “que todos os territórios do ultramar são províncias”, chamava a atenção para o facto de que era, precisamente, a materialização dessa ideia que estava em causa, associando a título de exemplo que, quando embarcara para tomar assento naquela assembleia, verificara que “na Alfândega de Luanda me abriam as malas, procedendo a uma diligência alfandegária...”, o que punha em causa a ideia de província.

Perante as constantes interrupções por parte dos seus colegas deputados e do próprio presidente da Assembleia, Mário de Figueiredo viu-se na obrigação de evidenciar que as suas palavras não visavam colocar dúvidas sobre o facto de Angola ser terra de Portugal, frisando que “nem teria coragem para ter assento nesta Câmara se tal me passasse pela cabeça”. Por isso, evidenciava que estava apenas a defender o nome de Portugal, numa crítica construtiva, já que havia

6 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 31, de 9-02-1962, incluída no diário de 10-02-1962, p. 708.

“factos graves a que urg[ia] dar remédio”. E, por isso, considerava que a sua postura não autorizava os colegas parlamentares “a duvidarem da minha portugalidade”.

Segundo a sua ideia, se África não comportava a dominação do preto pelo branco, “por maioria de razão não pode comportar o domínio dos seus naturais ou aí residentes pelos metropolitanos”. Assim, criticava aqueles que julgavam que o problema se resolveria “com golpes de força ou discricionárias medidas policiais que no seio dessas parcelas da mãe Pátria têm roubado alguns dos seus filhos mais queridos...”. Esta declaração motivou, de novo, várias vozes de protesto (“não apoiado!”). Impávido e sereno, prosseguiu, salientando ter-se falhado a colonização dirigida: “Amarrou-se a vida económica das províncias aos exclusivos e outros protecționismos; encastou-se a sua vida administrativa com afilhados quase sempre incompetentes e desconhedores dos problemas locais e o mais das vezes desonestos...” (mais protestos da câmara). Vítor Barros continuava: “pela coacção ou pela censura às formas de livre expressão do pensamento, fizeram-se calar as vozes dos que desejavam apontar erros, sugerir soluções, pedir justiça; votou-se o ensino a um autêntico abandono; apadrinhou-se em certas zonas uma economia agrícola manifestamente desumana e degradantemente imoral” (protestos do hemiciclo). Alertava, por fim, para as consequências nefastas de toda a atuação “desordenada e cega” se o problema não fosse “prontamente discutido e se outro rumo se não de[ss]e] à nossa política ultramarina”, apelando para que a situação se invertesse.

Pinto Carneiro solicitava a palavra para se referir à falta de solidariedade do colega que tinha acabado de falar, fazendo sangrar o seu “portuguesismo” e reputando mesmo as declarações de infelizes, já que aquele tinha acusado “o Governo de, em Angola, praticar uma política tão errada que constitui um sofisma constitucional” e ilustrado essa ideia apenas “com uma simples inspecção, feita à sua mala de viagem pela guarda alfandegária”.

Já no âmbito da proposta de lei de autorização das receitas e despesas para o ano de 1963, o deputado Calheiros Lopes sublinhava a atitude daqueles que estavam ao lado do Governo, na disposição de fazer os “sacrifícios necessários para manter íntegra, sob a bandeira da Pátria, a herança recebida”. Referia-se aos 400 anos de história que significavam “a plena consciência dos deveres e direitos inerentes” e não apenas a consideração do recorte da extensão geográfica ou da importância económica, “mas em toda a plenitude moral do seu espírito de portugalidade e cristandade”⁷. O deputado Gonçalo Mesquitela pedia a palavra para se afirmar como

7 VIII Legislatura, sessão 2, n.º 62, de 14-12-1962, incluída no diário de 15-12-1962, p. 1610.

ultramarino e como homem pertencente à geração já inteiramente educada pelo regime que nasceu do 28 de Maio e, assim, associar-se às afirmações que já tinham sido feitas por outros seus colegas deputados. Sublinhava ser de uma geração “que se fez adulta sem sentir a [...] tristeza a que tiveram de resistir as anteriores, quando o ‘nacional’ era sinónimo de imperfeito, de impotente, de menos respeitado”. Por isso dizia ser dever dos portugueses depositar no regime “a confiança dos destinos de Portugal”, na certeza de que, “dentro dos limites que a geografia e a economia nos impõem, somos senhores do nosso destino e que esse não é de subordinação a interesses estranhos ou ideologias que nos repugnam”. Em síntese: “os homens de hoje, educados na vivência do Estado Novo, devem-lhe a forte confiança com que encaram o futuro da Pátria, porque o nosso presente foi digno, viril, conduzido por uma doutrina que vai haurir a sua seiva ao mais autêntico filão da portugalidade”⁸. Ainda sobre a importância dos “valores portugueses” nas colónias ultramarinas, o deputado Veiga de Macedo afirmava que não seria de mais tentar implementá-los e difundi-los, “a fim de só pôr cobro àquilo que não pode deixar de chocar quem o verifica”. Referindo-se, ainda que lateralmente, à guerra colonial, observava, no entanto, que isso não afetava “o esplêndido sentimento de portugalidade dessas populações autóctones”, a quem se devia “a recuperação de valores ou a sua manutenção, contra a vontade daqueles que, do exterior, bem desejavam vê-los perdidos, para nós, e para sempre”. Aproveitava para salientar que não era apenas pela força das armas “que Portugal se [mantinha] como país africano”, mas observava que o que se tornava indispensável era completar, “e com rapidez”, uma obra com alguns séculos, plasmada na generalização da língua portuguesa, mas que não se afigurava uma tarefa fácil, num território onde, como frisava, se falavam 16 línguas e 83 dialetos. Ressalvava, porém, que “o campo de operações era bom” e “a gente magnífica”, e os sentimentos que pelo português europeu “nutrem as populações autóctones indiscutíveis”, pelo que “haverá que reunir todas as forças para que, em força, se inicie, em maior vastidão ainda, tudo quanto já esteja possivelmente programado”. E rematava com a ideia de que “a verdadeira guerra que travamos em África não é contra inimigos conscientes dos valores portugueses, mas sim contra a ignorância desses valores”, o que dava conta, segundo o próprio, “do que pensam, e como pensam, os valores humanos que possuímos, quando animados de um fervor patriótico e de um sentido das realidades”⁹.

8 IX Legislatura, sessão 1, n.º 32, de 10-03-1966, incluída no diário de 11-03-1966, p. 533.

9 IX Legislatura, n.º 161, sessão 4, de 14-01-1969, incluída no diário de 15-01-1969, p. 2926.

O deputado Roboredo e Silva constatava que a condução de uma política ultramarina, “nas difíceis condições que o mundo nos criou”, constituía um quebra-cabeças e não havia, “infelizmente, um leque de soluções” para resolver o problema. O problema da guerra colonial era, de novo, convocado no discurso parlamentar, com este deputado a referir que não o repugnaria se os chefes terroristas em qualquer província das martirizadas, “directamente ou por interposta entidade”, viessem a solicitar um cessar-fogo (“passe o termo”), e a integração “na nossa sociedade multirracial, dentro da portugalidade que exigimos”, já que isso não constituía qualquer abdicação. Adiantava que essa era uma situação que se lhe afigurava poder algum dia surgir, “se o progresso sócio-económico das populações se fizer o mais aceleradamente possível, incluindo a sua real participação na administração local, e se uma autonomia bem progressiva e bem veloz forem um facto”. Não esquecia, no entanto, que “o tempo é um material imprescindível para construir solidamente qualquer obra humana”, embora esse tempo, “que cautelosamente temos de prever menos extenso do que desejávamos”, tivesse de ser conseguido “numa posição de força, para permitir soluções políticas porventura necessárias”¹⁰.

Há várias intervenções de deputados a propósito de Moçambique, em que recorrem ao termo ‘portugalidade’ para ilustrarem os seus discursos. É o caso de Alexandre Lobato, que assinalava duas estreias: a primeira vez que falava numa sessão daquela Câmara e em que um deputado natural de Moçambique usava da palavra na AN. Sobre o segundo ineditismo, frisava não poder deixar de registar o facto e encarecer-lhe o significado por entender que se corrigia, assim, “um lapso em que tanto tempo lamentavelmente se persistira, não se sabe porquê”. Dava grande ênfase ao plano moral de vida comum garantido a toda a gente e o contraste verificado com a vizinhança, que “têm imprimido às elites moçambicanas um alto orgulho de portugalidade, que merece ser acarinhado pela metrópole”. Por isso, referia que se vivia em Moçambique “em plenitude, na honra de ser português, com seus inerentes direitos e os consequentes e pesados deveres, que se traduzem em obrigações imperativas de toda a ordem”. Ali se vivia e sofria Portugal, “porque há massas imensas que é preciso educar”, e isso é tarefa “de tal envergadura e transcendência” que se sente em Moçambique “dever dedicar-se-lhe inteiramente a metrópole, para a Pátria se realizar como foi sonhada pelos que deram a Portugal, no caminhar dos tempos, em convívio com os homens de

¹⁰ XI Legislatura, sessão 1, n.º 36, de 06-03-1974, incluída no diário de 07-03-1974, p. 624.

todo o Mundo, o seu vivo sentimento de Nação universal”¹¹. Já Marques Lobato referia-se àquele território (onde residia) para lembrar a unidade nacional, que denominava por “Pátria global” e que deveria ser “uma realização permanente nas almas e na vida”, embora alertasse para o facto de essa situação ainda estar longe de acontecer naquele território, “sequer em certos valores essenciais”. Sublinhava que Moçambique estava na AN “por direito próprio, com a dignidade que lhe é secularmente peculiar, em ordem a um sentimento de portugalidade que professa por intermédio de uma unidade nacional para a qual se bate com factos e com ideias”¹². Numa outra intervenção, o mesmo deputado sublinhava o seu “ideal de homem e de português”, para destacar alguns aspetos do pensamento político moçambicano, “naquilo em que ele pode ser intensamente relevante e renovador nas constantes do pensamento político português”. Afirmava que a “Nação Portuguesa” podia marchar globalmente para novos e melhores destinos, “porque lhe foram criadas algumas bases de progresso, e na conjuntura actual o ultramar tem um papel decisivo a desempenhar na nossa vida colectiva”. No entanto, ao mesmo tempo que se iam alargando horizontes, assinalava que, em África, “se processa uma revolução de estrutura que ameaça subvertê-lo”, numa alusão ao conflito armado que continuava em territórios ‘ultramarinos’, sendo que, por isso, era preciso “salvá-lo para salvarmos a Nação toda”. Marques Lobato salientava que Moçambique “sente carinhosa e intensa admiração e veneração pela metrópole” e, ao mesmo tempo, “estuda e critica vivamente os actos metropolitanos, quer interessem apenas à província, quer interessem apenas à metrópole, ou abranjam toda a Nação”. Esses factos não impediram, no entanto, que “pela intensidade da mística lusíada” se transmitisse e transmita às próprias populações nativas “aquele sentimento de carinho e interesse que é o embrião vivo que há-de frutificar um dia na ontologia da sua portugalidade”¹³.

A propósito do Plano Intercalar de Fomento para o triénio de 1965 a 1967, especialmente na parte respeitante à província de Moçambique, José Manuel Pires, que se autointitulava representante do território naquela câmara, realçava estar bem patente a preocupação dominante do Governo “de não descurar o desenvolvimento económico do espaço português, a despeito de uma guerra cruenta que o estrangeiro cobiçoso do que é bem nosso nos moveu em África”.

11 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 15, de 12-01-1962, incluída no diário de 13-01-1962, p. 359.

12 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 34, de 16-02-1962, incluída no diário de 17-02-1962, p. 770.

13 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 41, de 02-03-1962, incluída no diário de 03-03-1962, p. 936.

Frisava que, não obstante “o alto critério de sobrevivência nacional”, o Governo tinha sabido atender, simultaneamente, às tarefas da guerra e às tarefas da paz, ao fomento económico e “à defesa intemerata da nossa sobrevivência ultramarina”, observando que, “mais uma vez, no decurso da nossa história, seguem lado a lado, como nos bons tempos da reconquista cristã, a espada e a charrua”. Nesse sentido, opinava que o referido plano se mostrava ambicioso nas suas intenções, e falava dos colonos, destacando “o missionário” como o maior de todos eles devido a três ordens de razões: o total desinteresse material da sua “missão divina”; a perfeita integração na maneira de ser e de viver das terras e das gentes que evangelizava; e o alto padrão da sua cultura científica e técnica e, até, o seu indiscutível patriotismo. Juntava-lhes a profissão de professor na tarefa de se assumirem ambos como “agentes da tão decantada acção psicossocial”. Por isso defendia que lhes poderiam chamar “os verdadeiros obreiros da portugalidade em terras do ultramar”, pois eram eles quem primeiro modelava “a plasticidade espiritual, moral e mental daquela mocidade enflorada de anseios e aspirações indefinidas, transformando-a, no silêncio da sua escola, em portugueses de alma e coração”. Lembrava, a propósito, a necessidade de adequar as instalações dos estabelecimentos de ensino moçambicanos, nomeadamente a Escola Comercial de Lourenço Marques, cuja frequência era então três vezes superior à capacidade das suas instalações¹⁴.

Reportando-se às intervenções que o deputado Manuel Nazaré tinha feito na AN, “no sentido de tornar mais portugueses os portugueses de Moçambique”, Casal-Ribeiro sublinhava, a propósito das palavras que o mesmo proferira sobre a “Difusão da língua portuguesa”, ter demonstrado “um patriotismo límpido e indesmentível, uma noção claríssima das realidades”, apresentando sugestões para uma evolução que bem podia ser “o primeiro passo para aquilo que todos nós desejamos: integrar o mais possível, no mesmo sentimento de portugalidade todos quantos constituem a bela, dispersa e grande Pátria Portuguesa”¹⁵. Max Fernandes referia-se a uma carta que recebera do presidente do Conselho, em que se faziam precisões a um seu discurso sobre as condições de trabalho dos portugueses de Moçambique nas minas da África do Sul. Aproveitava para renovar o apelo ao Governo para que tomasse a peito “esta justíssima causa” e para pugnar “pela reforma dos magros salários e do restante condicionalismo de trabalho daqueles

14 VIII Legislatura, sessão 3, n.º 152, de 18-11-1964, incluída no diário de 19-11-1964, p. 3830.

15 IX Legislatura, sessão 4, n.º 161, de 14-01-1969, incluída no diário de 15-01-1969, p. 2955.

nossos concidadãos”, acrescentando “ser este um problema que no ultramar constitui um flanco da nossa batalha da retaguarda – a luta pela promoção educacional, social e económica e pela portugalidade de todos os habitantes”¹⁶.

Roboredo e Silva referia-se ao “ignóbil ataque do já célebre padre Hastings” através de uma notícia publicada no jornal *The Times*, em julho desse ano, “sobre um criminoso massacre de populações inocentes em Moçambique, praticado por soldados portugueses”, referindo ter na sua origem o “pseudotestemunho de padres de Burgos”, e que reputava de “extensa cabala cuidadosa e minuciosamente urdida no estrangeiro”, demonstrativa da “força dos inimigos de Portugal”¹⁷. Nesse sentido, referia-se à Cimeira de Argel, em que se formara o bloco afro-árabe, como tendo “graves consequências [...] para o Ocidente e designadamente para nós”, citando, a título de exemplo, “mananciais de dinheiro à disposição de alguns africanos, da OUA e desde logo dos perversos movimentos terroristas”. Fazia votos para que o Governo estivesse alerta para a necessidade de, “mais do que nunca”, todos terem de estar com ele “para as decisões políticas que julgue conveniente adoptar”, no sentido de poder “manter bem altas a portugalidade, a honra, os interesses fundamentais e a dignidade desta velha nação que foi sempre fiel à sua palavra e nunca apunhalou pelas costas quem quer que fosse”¹⁸.

Gonçalo Mesquita referia-se à situação de luta contra o terrorismo em Moçambique, que apresentava “facetas preocupantes que se vão assemelhando às que, nos últimos anos, os Portugueses tiveram de viver e vencer em Angola”. Dizia tratar-se de “terrorismo puro”, cujo objetivo era o de “aterrorizar pela violência, o de fazer mal para criar o clima propício à obediência”, observando que outros métodos de persuasão “se têm revelado ineficazes para a anuência convicta das populações”. E denunciava o que dizia ser “o ataque a gente indefesa, a camponeses, a lavradores, gente humilde dos campos ou dos aldeamentos no mato, pretos e brancos sem distinção no sofrimento”. Tudo era devido “ao País que herdámos”, embora frisasse que tinha de manter-se esta condição “sem que se deixe desvirtuar o esforço, pelas tais ideias falsas a que me referi”, algumas das quais dizia terem “inspiração estrangeira, para não dizer ligada ao inimigo”. Nesta categoria assentaria uma evidência lógica, que o próprio achava estranha, ao referir-se à

16 X Legislatura, sessão 4, n.º 225, de 14-02-1973, incluída no diário de 15-02-1973, p. 4586.

17 Esta referência reporta-se ao padre Adrian Hastings (1929-2001) e à sua denúncia nas páginas do jornal *The Times* de alguns massacres perpetrados por forças portuguesas em Moçambique (Wiryamu), quando da visita de Marcello Caetano à capital britânica, em 1973.

18 XI Legislatura, sessão 1, n.º 16, de 15-01-1974, incluída no diário de 16-01-1974, p. 364.

“moçambicanização de Moçambique” que tinha sido exposta “sem um sinal de portugalidade, de unidade nacional”, como se “o sentido da aberração não estivesse antes na orientação dada ao objectivo do que nos métodos preconizados”¹⁹.

A Guiné foi, também, um território a que a palavra ‘portugalidade’ esteve associada nos discursos dos deputados da AN. Pinto Bull, ao acentuar os “conturbados tempos que estamos atravessando” e em que “todos ou quase todos os países afro-asiáticos se juntaram para nos atacar, dentro e fora de fronteiras”, apelava a que todos os portugueses, “de todas as etnias e credos políticos”, procurassem reforçar os elos “que sempre uniram a família lusitana nos momentos de perigo” formando “um quadrado intransponível à volta do património nacional” e, seguindo as diretrizes “do grande chefe que a Providência nos legou”, procurassem defender “até à última gota do seu sangue a integridade do solo pátrio, onde quer que esteja situado”. Citava um telegrama escolhido de entre vários que da Guiné tinham sido enviados ao presidente do Conselho “quando da sua magistral declaração de 12 de Agosto”, em que salientava “a demonstração de portuguesismo das gentes da Guiné”, bem como “o entusiasmo, calor e verdadeiro sentimento de portugalidade que dominou verdadeiramente aqueles portugueses de além-mar”, rematando com a ideia de que desde a primeira fase da política ultramarina portuguesa se podia vislumbrar que tanto no período de expansão como no da ocupação das terras descobertas “nunca utilizámos da força e aceitámos e oferecemos sempre fraternal amizade que depois aproveitámos para cristianizar as massas nativas e elevar o seu nível moral”²⁰. Anos mais tarde, o mesmo deputado pedia a palavra para assinalar as melhoras de Salazar, “depois das duas crises de que foi vítima a partir de 7 de Setembro último”. Aproveitava para homenagear o presidente do Conselho, referindo tratar-se de um homem que “de há quarenta anos a esta parte vinha conduzindo com inexcedível perícia esta grande nau”, apesar do “vendaval que vem assolando algumas parcelas do mundo lusíada, procurando a todo o custo dismantelar esta sólida unidade que liga os portugueses de todos os quadrantes”. Observava que os quatro meses de doença de Salazar coincidiam com o mesmo período de vigília “em todo o mundo português e de consagrada e sentida romagem” à Casa de Saúde da Cruz Vermelha (em Lisboa, onde Salazar estava em recuperação), e “onde as lágrimas se misturavam com as mais lindas flores do espaço português” e que evidenciavam “quanto [Salazar] era e ainda é

19 XI Legislatura, sessão 1, n.º 22, de 01-02-1974, incluída no diário de 02-02-1974, p. 457.

20 VIII Legislatura, sessão 3, n.º 114, de 11-01-1964, incluída no diário de 12-01-1964, p. 2862.

estimado”. O deputado referia ter estado na Guiné já depois da doença “do ilustre Chefe”, tendo ficado comovido ao ver que em todas as camadas sociais “vinham vivendo a doença de S. Ex.^a, e a consternação que ia na alma de todos revelava bem o apreço, o respeito e uma grande admiração que toda aquela boa gente tinha e continua tendo pelo Sr. Presidente Salazar”. Aproveitava para se referir à língua portuguesa, que evoluía, paradoxalmente, perante o quadro de guerra que se vivia nos territórios ultramarinos, salientando que, a partir de 1962, “e, mau grado nosso, como um dos resultados do terrorismo”, os contactos dos nativos com os soldados portugueses “nos pontos mais recônditos do interior” tinham contribuído substancialmente para a sua difusão, o que deveria ser registado e estudado para futuro aproveitamento. Observava ainda que as missões católicas da Guiné (com as quais o Estado Português gastara entre 1940 e 1962 cerca de 34 308 509\$47) “tinham cumprido bem na província a trilogia que a Pátria”, na concretização de um imperativo histórico, confiado às ordens e congregações religiosas, logo no início da expansão, “as conduziu a fazer portugalidade nos trópicos através da catequização, educação e ensino”. Realçava, assim, a importância das missões católicas²¹.

Cotta Dias lembrava que tinham morrido na Guiné quatro deputados da AN, em teatro de guerra, “quando no exercício das suas funções parlamentares procuravam informar-se adequadamente sobre os problemas essenciais da província”. O deputado aproveitava a oportunidade para evocar a nação, salientando que era “uma só, nas ideias-força de sentimento palpitante em que a própria nacionalidade se resume”, referindo que “a Nação ou está em cada um de nós, na plenitude das opções fundamentais em que se analisa, ou não está em parte nenhuma”. Prossequindo, destacava que a nação estava representada “inteiramente nos quatro Deputados que morreram na Guiné”, como estava “nos dois militares que os acompanharam na morte”, ou na “quotidianidade do seu esforço heróico em cada um dos que nas patrulhas, nas operações e emboscadas do mato, colocam a Pátria acima da sua própria vida”. E é aí que o deputado diz descobrir-se “uma lição de portugalidade na sua mais elevada expressão”, afirmando que todos tinham sentido, “de forma quase física, que a realidade subjacente nestas mortes é a do envolvimento completo da Nação no esforço ultramarino”²².

21 IX Legislatura, sessão 4, n.º 163, de 16-01-1969, incluída no diário de 17-01-1969, p. 2960.

22 X Legislatura, sessão 2, n.º 48, de 25-11-1970, incluída no diário de 26-11-1970, p. 1008.

Os efeitos que a “guerra do ultramar” provocava na Guiné levavam o deputado Nicolau Martins Nunes, que se afirmava como representante do território, a avançar com três justificações para o sucedido: as modestas dimensões do seu território (que contrastava com a grande extensão das suas fronteiras), a vizinhança de países hostis, e a grande concentração, naquela zona, “das forças e recursos de que o inimigo dispõe”. Aproveitava a oportunidade para expressar um voto de congratulação ao governador e comandante-chefe das Forças Armadas da Guiné, António de Spínola, pela eficiência do seu desempenho e “pelo exemplo de magnanimidade, aliada à indiscutível coragem, que deu ao restituir a liberdade a mais umas dezenas de antigos militantes e combatentes do PAIGC”, concedendo-lhes, assim, “a oportunidade de se reintegrarem na sociedade renovada que dia a dia ali se está construindo”; um voto de agradecimento à Fundação Calouste Gulbenkian, pelos donativos feitos àquele território, “contribuindo assim para reforçar a garantia de que a portugalidade não desaparecerá, antes subsistirá”; e um voto de louvor às empresas que naquela conjuntura tinham decidido investir o seu capital na província, “em demonstração inequívoca de um patriotismo prático, muito necessário nas circunstâncias presentes”²³.

Angola também foi associada à ‘portugalidade’ pelos deputados da AN. Veiga de Macedo recordava “os trágicos acontecimentos” que, em março de 1961, de que fora palco o Norte de Angola (numa referência ao início da guerra colonial) e que tinham despertado a nação para “dolorosas realidades e [posto] o Governo perante gravíssimos problemas de defesa do território nacional”. Recordava que, desde então, os responsáveis “se têm empenhado numa luta que se estende pelos mais diversos campos, em condições difíceis e, às vezes, angustiosas”, referindo ter tido a “felicidade” de poder tomar parte nalgumas dessas “gloriosas manifestações de autêntica portugalidade”. Por tudo isto, defendia que a Assembleia Nacional não podia ficar insensível “à histórica projecção da viagem [a Angola] do Chefe do Estado e deixar de se inclinar, com o maior respeito e veneração, perante tão nobre exemplo de bem servir”²⁴.

Horácio Silva lembrava ser jornalista (“isento de estreitos facciosismos, procurando sempre trabalhar em prol do bem comum e sempre aspirando ao bem da Nação a que todos pertencemos”), sublinhando a sua identificação com a política de Salazar, “embora sem perder de vista os inevitáveis defeitos dela, como aliás

23 X Legislatura, sessão 4, n.º 233, de 07-22-1973, incluída no diário de 08-02-1973, p. 4551.

24 VIII Legislatura, sessão 3, n.º 111, de 07-01-1964, incluída no diário de 08-01-1964, p. 2810.

não faltam, cumpre dizê-lo, em qualquer situação política”. A esse propósito, pedia desculpa pelas referências de ordem pessoal que iria fazer, recordando a sua integração “desde a primeira hora e por direito próprio na nossa admirável comunidade multirracial e pluricontinental, como outra seguramente não há no Mundo (exceção feita ao Brasil, com a sua alma portuguesa)”, e dizia nunca ter encontrado “nem no ultramar, nem na metrópole” o que afirmava serem “empecilhos ou dificuldades” que o trabalho perseverante e honesto, o amor ao estudo e a força de vontade não superassem “para aplanar o meu caminho e realizar a pequena obra que pude erguer [obra, no sentido do seu próprio trabalho desenvolvido em torno da política vigente], obra que sempre esteve ao serviço da portugalidade em Angola e quero que sempre esteja ao serviço da Nação”²⁵. Amaral Neto recordava que, integrado num grupo de mais 14 deputados, tinha feito parte de uma missão que visitara Angola, a convite do Governo-Geral e, deslumbrado com a viagem, referia que o perpassar de meia dúzia de dias “através daquelas imensidões de espaço e de portugalidade poderia confundir quem delas nada soubesse”²⁶.

Barreto de Lara congratulava-se por “finalmente” ter sido assinada a escritura de constituição da nova empresa destinada à exploração da televisão naquele estado. À frente da televisão angolana dizia estar “gente de alto quilate” e que tinha bem presente “que os olhos são a janela da alma” e que não regatearia esforços e talento “à delicada tarefa que lhes está cometida”. Dessa forma, ultrapassados os “integracionismos desajustados e de resultados bem funestos e sob o sol radioso da portugalidade”, affiançava que “Angola angolaniza-se”, em respeito ao estatuto fundamental do país²⁷.

A propósito de um convite dirigido ao presidente da AN, Carlos Monteiro do Amaral Netto, para visitar Cabo Verde, Bento Levy apelava a “uma maior e mais constante aproximação entre os portugueses de todas as latitudes”. Referia que a visita se traduziria numa forma “de quebrar o isolamento, a confundir-se com o abandono [que] tantas vezes [eram] causa de frustrações, numa paisagem agressiva, prisão ciclópica, cujas grades são o mar, a convidar para a evasão”. Assinalava a redundância para o convite efetuado ao presidente daquele órgão para visitar uma terra portuguesa, (afinal, “a sua própria casa”), sublinhando, no

25 IX Legislatura, sessão 1, n.º 33, de 15-03-1966, incluída no diário de 16-03-1966, p. 549.

26 IX Legislatura, sessão 2, n.º 49, de 14-12-1966, incluída no diário de 15-12-1966, pp. 871-872.

27 XI Legislatura, sessão 1, n.º 27, de 12-02-1974, incluída no diário de 13-02-1974, p. 550.

entanto, que a visita serviria para sentir em Cabo Verde “o calor do patriotismo da sua gente, a sua inabalável portugalidade, a sua firme determinação de manter a comunidade a que pertence”²⁸.

As ex-colónias – Goa, Damão e Diu (Índia) e Brasil – também foram alvo de referências em torno da ‘portugalidade’ nos discursos dos deputados da AN. António Cruz aludia a uma crónica publicada no matutino *O Primeiro de Janeiro*, da autoria do seu correspondente especial em Goa, em que era relatado que o diretor do Arquivo Histórico de Goa tinha mandado queimar vários documentos da instituição, exigindo por isso “o esclarecimento completo dos papéis mandados por ele queimar”. O parlamentar apelava, nesse sentido, a que se salvassem os arquivos de Goa, referindo que destruí-los seria o mesmo que “apagar o testemunho da presença do Ocidente e da difusão do cristianismo”, pelo que já não era a portugalidade que estava em causa, mas sim a própria fé²⁹. Brás Gomes assinalava a passagem de mais um aniversário sobre a invasão e ocupação dos territórios portugueses de Goa, Damão e Diu, “acontecimento que trouxe a dor e luto a toda a comunidade lusíada” e que “ofendeu os princípios sagrados da liberdade e da autonomia dos povos, perante a total indiferença de certas potências estrangeiras”. Aproveitando a quadra natalícia que se aproximava, evocava Salazar, antigo presidente do Conselho de Ministros, apelidando-o de “homem genial que, com tanto afincio e amor, se devotou à defesa do património da Pátria Portuguesa”, lembrando ainda um discurso que o próprio deputado tinha proferido em 1962, em que se referia aos portugueses da Índia que, “quer sujeitos ao jugo da opressão, quer acolhidos à hospitalidade de outros povos [...] integrados na unidade da língua, da crença e da cultura lusíada, persistem em manter, abnegadamente, o fogo sagrado da portugalidade”³⁰. A mesma data era evocada quase dois anos depois pelo mesmo deputado, referindo-se, desta feita, a uma “data funesta”, em que a força da violência “destruiu um direito consagrado pelos séculos, cobrindo de luto a alma nacional”. Assinalava que os portugueses de Goa, Damão e Diu, “testemunho da afirmação de portugalidade no mundo”, continuavam a viver os seus dias de doloroso cativo. O que animava os portugueses daqueles territórios era “a mensagem do conteúdo heróico e místico recebida de gerações passadas [...] e o seu acrisolado amor a Portugal”, lembrando o deputado que “a

28 X Legislatura, sessão 1, n.º 14, de 22-01-1970, incluída no diário de 23-01-1970, p. 236.

29 IX Legislatura, sessão 2, n.º 78, de 08-03-1967, incluída no diário de 09-03-1967, pp. 1401-1402.

30 X Legislatura, sessão 2, n.º 59, de 18-12-1970, incluída no diário de 19-12-1970, p. 1226.

riqueza dos valores espirituais e culturais de que são legítimos herdeiros resiste intacta à acção deletéria do tempo e dos homens, imprimindo àqueles ‘pedaços de alma repartidos pela Índia’ uma feição de característica lusitanidade”. Referia, a propósito, um trabalho de um órgão da imprensa indiana (o *Navhind Times*), que trazia num suplemento um extenso artigo do ministro-chefe de Goa, Damão e Diu, “pondo em destaque o valor da Índia Portuguesa como centro de atracção cultural e turística”³¹.

Em relação ao Brasil, o deputado Júlio Evangelista fazia uma intervenção sobre a informação internacional dos últimos meses que tinha sido pródiga em notícias sobre o território, “agradáveis e sobremodo falam ao coração e à sensibilidade de todos os portugueses”. Em causa estava o relato do modo como tinha sido comemorado o século e meio que decorrera desde a abertura dos portos do Brasil ao comércio internacional, bem como às homenagens que no Rio de Janeiro tinham sido prestadas à memória de D. João VI, de que o deputado sublinhava “o gesto do presidente do Brasil quando tomou a iniciativa de valiosíssima contribuição para que no Rio se levante um monumento condigno ao que foi rei de Portugal e primeiro rei do Brasil”. Destacou o “espectáculo deslumbrante” que foi a reconstituição histórica do desembarque do príncipe regente, efectuado 150 anos antes no Rio de Janeiro, lembrando o parlamentar o interesse que os portugueses deviam mostrar na arquitetura e na escultura brasileira, nos seus pensadores, estudiosos e ensaístas, bem como na história do país “sem o conhecimento da qual nunca chegaremos a conhecer verdadeiramente a Pátria de além-Atlântico!”. O deputado chamava a atenção para a necessidade de uma retificação gradual dos planos de estudo portugueses: “quanto melhor apetrechados estivermos [sobre o] Brasil [mais] poderemos ser justamente considerados autênticos cidadãos da comunidade” e, por conseguinte, “participar com igual justiça no desenvolvimento do Brasil, como os Brasileiros, ‘licenciados em Portugalidade’, participarão na moldagem e na prossecução do Portugal que idealizamos”. Terminava referindo que “a Pátria comum da luso-brasilidade, projectada nos cinco continentes, poderá vir a ser o visionado Quinto Império, tão possível e tão gloriosamente sedutor!”³².

31 X Legislatura, sessão 4, n.º 207, de 13-12-1972, incluída no diário de 14-12-1972, p. 4088.

32 VII Legislatura, sessão 1, n.º 33, de 27-03-1958, incluída no diário de 28-03-1958, p. 620.

1.2. A 'portugalidade': educação, juventude, nação, ruralidade, restauração nacional e língua portuguesa

Educação e juventude (a maior parte das vezes referida pelos deputados como “a mocidade”), nação, ruralidade, restauração nacional e língua portuguesa, foram assuntos em relação aos quais a ‘portugalidade’ foi bastante associada nas sessões da AN. O deputado Marques Teixeira, por exemplo, recordava as palavras do subsecretário de Estado da Educação Nacional sobre a Mocidade Portuguesa, classificando-a, a par da educação, de uma “obra de todos”. Nesse sentido, a propósito da sua intervenção, subordinada ao tema da literatura infantil e juvenil, sustentava tratar-se de um caso premente para “bem preencher o denominado vazio espiritual da juventude”. E definia como “bons livros”, aqueles cuja leitura se destinava às crianças e adolescentes, bem como aqueles “que recreiem, instruam e eduquem”. Destacava a importância que os livros deviam ter na “acção formativa de dentro para fora”, possuindo um recorte construtivo, “erguendo almas a grande altura, robustecendo o carácter, enaltecendo os valores morais e espirituais da vida”, com destaque para o que denominava serem as “verdades eternas que a transcendem, e, dado que se destinam às camadas moças da nossa terra, façam sempre ‘portugalidade’”. O objetivo a atingir assentava na ideia de que “tão proveitosa sementeira se realize com largueza, como é mister, e com a fecundidade que desejamos”. Para além disso, para que “a consciência dos valores morais da civilização cristã não se perca e mais se enraíze”, defendia que se devia considerar “atentamente e de modo primacial a natureza dos assuntos e dos motivos que constituam a urdidura dos livros e o modo de os tratar”³³.

A localização da futura Universidade Católica, cujo assunto motivara a que várias localidades como Braga, Lisboa, Évora e Coimbra reivindicassem a preferência, também foi discutida na AN. O deputado Augusto Cerqueira Gomes salientava isso mesmo aludindo à produção editorial dessas mesmas localidades que poderiam contribuir para uma eventual escolha, reputando-a “de alto nível cultural, a par das melhores no seu género e algumas até a sobressaírem com destacada primazia”. Entre as várias publicações citadas, estava a “‘Gil Vicente’, revista de ‘portugalidade’”, publicada em Guimarães³⁴.

33 VI Legislatura, sessão 4, n.º 178, de 16-01-1957, incluída no diário de 17-01-1957, p. 236.

34 VII Legislatura, sessão 1, n.º 44, de 24-04-1958, incluída no diário de 25-04-1958, p. 963.

O deputado Afonso Pinto pedia a palavra para um louvor e um agradecimento, na sequência de a Fundação Calouste Gulbenkian ter dado ao ministro da Saúde, como lembrança pela sua visita às instalações provisórias da Palhavã, mil contos, em “resposta ao seu apelo a favor do Socorro Social”. Sublinhava que em Portugal não estavam a ser tristes os sinais dos tempos, bem pelo contrário: “na nossa vida de nação livre e possuída do mais alto espirito de missão ainda há muito de afirmativo, de construtivo, de humano, de profundamente humano, de cristão”. E destacava a esperança que se podia ter no futuro, chamando a atenção para o espírito de António Sardinha que foi “mestre de portugalidade” e rematando com loas a Salazar, numa referência assente na coesão nacional, “para prosseguimento da política de resgate e de restauração nacional que se vem processando, entre nós, desde 28 de Maio de 1926”³⁵.

Franco Falcão, referindo tratar-se da sua primeira intervenção da legislatura, reafirmava-se “um Deputado fundamentalmente rural e agrário”, pelo que o conteúdo do seu discurso iria versar sobre “os problemas afectos aos meios rurais”. Salientava que, não obstante viver numa cidade de província, desenvolvia grande parte da sua atividade em duas aldeias da região da Beira, que, “a despeito da constante viragem nos usos e costumes e da natural inversão de posições na escala social, albergam dentro das suas muralhas os mais firmes sinais de pura portugalidade”, facto que “nem a maldade, nem a ambição estonteante dos homens conseguem apagar”³⁶. António Cruz dirigia-se ao presidente da AN, Mário de Figueiredo, para “cumprimentar o mestre ilustre da cara Alma Mater conimbrigense”, para nele saudar “todos os nossos queridos mestres”, destacando entre os seus pares aquele que é, de todos, “o mestre da portugalidade”. Assinalava a honra que sentia ao falar naquela sala, “onde se cruzam todas as coordenadas do mundo português, numa lídima expressão e testemunho válido da fusão de etnias ao sopro de um ideal comum”, numa altura em que “a integridade e a honra de Portugal exigem sacrifício, para que sobreviva a Nação”. Nesse sentido apelava a que não se perdesse “a batalha da retaguarda – para que os nossos filhos ganhem, e bem, a batalha da defesa das fronteiras da Pátria”³⁷. O mesmo deputado referia-se à “velha casa dos Almadas”, então “solar da nossa juventude, porque em hora feliz foi confiada à Mocidade Portuguesa”, na preocupação de salvaguardar “quanto

35 VII Legislatura, sessão 2, n.º 104, de 07-05-1959, incluída no diário de 08-05-1959, p. 679.

36 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 17, de 17-01-1962, incluída no diário de 18-01-1962, p. 413.

37 IX Legislatura, sessão 1, n.º 5, de 10-12-1965, incluída no diário de 11-12-1965, p. 41.

é testemunho de portugalidade”. Recordava que se tratava de uma pretensão do presidente do Conselho, numa decisão tomada no ano jubilar da celebração dos centenários da Fundação e da Restauração de Portugal”³⁸.

Serras Pereira participava no debate da proposta de lei n.º 6/XI, sobre o regime de condicionamento do plantio da vinha, em representação dos interesses do Ribatejo, designadamente do distrito de Santarém, e aproveitava para tecer alguns considerandos em relação ao que referia serem “os princípios definidores da Pátria e da Nação”. Sublinhava que eles andavam desencontrados, pelo que não bastaria “proferir que se pretende manter a individualidade e as características que nos definem como povo” e, ao mesmo tempo “consentir pelo livro, pelo ensino, pela aceitação de doutrinas e métodos de acção, processos que são todos dirigidos contra o cerne da portugalidade”. O problema que se colocava era “o de ter fé nas instituições e nos homens que nos conduzem, aceitar o mando, que sempre contém poder de coacção”, embora de forma livre “contando com ele para a resolução das grandes determinantes da política e da vida”³⁹.

A propósito da importância da educação na política nacional dos povos, o deputado José Alberto Carvalho referia-se a um problema “que suscita a atenção dos governos no mais alto grau de interesse e de preocupação”. Nesse sentido salientava que deveria constituir um “valor primeiro a considerar na formação de uma mentalidade nacional”, que será “aquilo que for a juventude que amanhã dirigirá a Nação”, e que se assumirá “mais viril e mais portadora de portugalidade na medida em que o for a preparação que receber durante o seu processo educativo”⁴⁰. Na continuação da discussão na generalidade do projeto de lei sobre a preferência no provimento de lugares do ensino primário, o deputado Mário Bento lembrava ser da Guarda, referindo a propósito que o país todo, e o distrito da Guarda de forma especial, tinha na classe dos professores primários “um dos mais fortes baluartes de civismo e portugalidade”⁴¹.

Marques Teixeira pedia a palavra para se referir à necessidade da construção, “que não pode sofrer delongas”, do edifício destinado ao novo liceu da cidade de Viseu. Depois de apresentar os seus argumentos, aproveitava para sublinhar a importância da juventude portuguesa, utilizando para o efeito um discurso do

38 IX Legislatura, sessão 1, n.º 21, de 10-02-1966, incluída no diário de 11-02-1966, p. 351.

39 XI Legislatura, sessão 1, n.º 31, de 19-02-1974, incluída no diário de 20-02-1974, p. 624.

40 VIII Legislatura, sessão 2, n.º 77, de 30-01-1963, incluída no diário de 31-01-1963, p. 1947.

41 IX Legislatura, sessão 1, n.º 18, de 02-02-1966, incluída no diário de 03-02-1966, p. 280.

presidente da República, datado de 1960 e proferido “na véspera da erupção do hediondo surto terrorista que, traiçoeira e criminosamente urdido e vindo do exterior, encharcou de sangue a parte norte da portuguêsíssima Angola”, em que dizia então confiar na “mocidade”. Nesse sentido, frisava ser obrigação dos deputados proclamarem que “a nossa briosa juventude demonstrou e demonstra, com inexcusável galhardia, comungar, servir, viver, o signo universal da portugalidade, em claro testemunho e como sólido penhor de que a Pátria, na integridade do seu corpo e na identidade da sua alma, continuará pelos séculos sem fim”⁴². António Cruz abordava a questão da educação para salientar a propósito, as inúmeras intervenções de outros parlamentares e a sua qualidade e foco em torno dessa problemática, avisando desde logo que o mesmo iria acontecer “em relação ao pobre depoimento que eu me afoito a trazer a estas Cortes Gerais de autêntica portugalidade – pois que está em causa o próprio futuro da Pátria”. Referia que o jovem devia ser preparado na Igreja e, logo a partir da Escola, para com a instrução “a mesma educação se completar em toda a exigência do nosso tempo e sempre orientada para exigências maiores, que são as do futuro”. Advertia, no entanto, para o facto de o educador, “e assim no Lar, e assim na Igreja e assim na Escola”, não poder nem dever limitar-se a ensinar ou dar conselhos. Perante esse quadro, defendia a velha moda em que “a casa dos pais tem de ser a escola dos filhos”, embora questionasse se isso então acontecia. A importância da formação em português era destacada e perguntava se haveria quem pensasse outra coisa. Daí que a sua preocupação fosse direcionada para a transigência perante o paradigma que defendia, nomeadamente por parte da escola, o que poderia conduzir “os jovens para rumos que não os da portugalidade autêntica”: “e esse que arditamente aguarda um descuido ou que espera da nossa parte, uma transigência, esse é o inimigo da nossa pátria e da família de cada um de nós, negando e combatendo Cristo”⁴³.

Henriques Moura advertia para a delicadeza e melindre do problema que levava à tribuna e que se prendia com “as três batalhas que a Nação não podia perder”: o ultramar, a economia e a educação, que, sendo interdependentes, “reciprocamente se condicionam”. A este propósito evocava a juventude, salientando “o cunho português da formação a dar à juventude ultramarina” que dizia fluir tão naturalmente devido ao facto de tudo se processar “ao nosso jeito tradicional, espontaneamente, fraternalmente, sem exibicionismos, sem cálculos!”. E

42 IX Legislatura, sessão 1, n.º 34, de 16-03-1966, incluída no diário de 17-03-1966, p. 576.

43 IX Legislatura, sessão 2, n.º 57, de 17-01-1967, incluída no diário de 18-01-1967, pp. 1014-1015.

designava a educação cívica e patriótica como 'portugalidade'⁴⁴. Na continuação do debate sobre juventude e educação, o deputado Neto de Miranda observava que os fatores da história tinham criado graves momentos de responsabilidade e que para a juventude, nomeadamente a que nascera nas colónias ultramarinas, se devia "lançar a nossa chama de portugalidade através do ensino, da formação profissional, do estudo da investigação da técnica das artes, das ciências sociais"⁴⁵.

O deputado António Cruz, referindo o que vinha proposto no III Plano de Fomento, nomeadamente a parte que dizia respeito à programação do desenvolvimento económico e do progresso social do país, aproveitava para sublinhar a importância dos investimentos previstos. Afiançava que o documento lhe trouxera expectativas, inscritas no rol "de documentos de fundamental importância para o estudo do caso português, raiz firme da própria causa da portugalidade". A esse propósito, salientava os pareceres dos técnicos, "dominados apenas pela preocupação de formar uma economia nacional no espaço português, para a realização dos fins superiores da comunidade", e advertia: "quando chegou a hora de planear, de programar, do antever ou de rever, de impor directrizes, de definir rumo, parece que não acudiu a aquecer as almas ou a iluminar os espíritos um raio do sol da portugalidade – que todos os dias nasce e morre em terras portuguesas". Realçando que a formação era obra do fomento, concluiu que havia a "necessidade imperiosa de lhe consagrar especial atenção"⁴⁶. Marques Teixeira referia-se à problemática da educação como sendo sempre atual devendo, por isso, "constituir preocupação primeira do pensamento e móbil constante da acção de quem sinta e viva as grandes causas da comunidade nacional". Era, assim, necessário adotar "um critério selectivo e de certa maleabilidade" no recrutamento de alguns professores, evidenciando que devia tornar-se "prudente, aconselhável e rigorosamente pertinente" que determinadas matérias ou disciplinas, "essencialmente as de carácter formativo", fossem apenas confiadas "à docência de quem possa ser inequivocamente identificado quanto à sua posição doutrinária e ao seu perfil ideológico", plasmado na 'portugalidade'⁴⁷.

Num debate sobre a defesa da língua portuguesa, Henriques Mouta caracterizava-a como "órgão de expressão e expansão de portugalidade", para além de "instrumento eficaz da formação humana dos Portugueses" e referia, por exemplo,

44 IX Legislatura, sessão 2, n.º 58, de 17-01-1967, incluída no diário de 18-01-1967, p. 1039.

45 IX Legislatura, sessão 2, n.º 60, de 20-01-1967, incluída no diário de 21-01-1967, p. 1088.

46 IX Legislatura, sessão 3, n.º 101, de 28-11-1967, incluída no diário de 29-11-1967, p. 1904.

47 IX Legislatura, sessão 3, n.º 132, de 07-02-1968, incluída no diário de 08-02-1968, p. 2395.

que “o problema [...] sempre foi momentoso”, e não apenas delicado, pelo que não suportava “desafinações sem negar as raízes”. Para tanto, bastaria pensar no estruturalismo, “novidade recente, vinda de Moscovo, irradiando para Praga e destas duas cidades para a Europa e América. E pretende infiltrar-se mesmo na... teologia”. Por isso, a língua portuguesa merecia e exigia “toda a atenção e carinho na sua defesa”, o que não constituía uma tarefa fácil, embora nobre e “mais que nobre, essencial... para defesa da própria Nação”. Nesse sentido, pedia que se estudasse o problema para o resolver, já que, “mais que estético”, era nacional⁴⁸. No mesmo debate, António Cruz tecia rasgados elogios a Salazar e chamava a atenção para “o ideário da Revolução Nacional [que] tem de ser extraído, no conteúdo da doutrina e na expressão da forma, de todos aqueles ensaios que são os [seus] discursos”. Ia mais além, salientando que os referidos discursos constituíam verdadeiros exemplos do “caso português”, e que “ninguém como o Presidente Salazar, em nossos dias, tanto amou e serviu a língua mãe”. E tratava de exemplificar a construção discursiva utilizada. Defendia, assim, que a “boa lei da portugalidade” estava carecida de ser divulgada a todo o tempo, sobretudo na escola: “saibam os novos o que fomos, para logo saberem o que são e qual o dever, qual a missão que lhes cabe”, constituía uma exigência do património espiritual. Neste contexto, perguntava se não bastaria seleccionar textos do ‘Chefe do Governo’ “do homem de génio a quem os nossos destinos e o futuro dos nossos filhos e netos estiveram confiados por dilatado período de quatro decénios”, propondo “a preparação imediata de uma selecta de textos do Presidente Salazar”, no sentido de ser difundida a “lei da portugalidade”⁴⁹.

Cazal-Ribeiro chamava a atenção para a subversão que grassava em ‘determinada’ juventude, nomeadamente nos jovens universitários, evidenciando que estes não se limitavam “a estudar ou a tratar de assuntos que se prendam com a sua actividade estudantil” e referindo ter provas do que estava a dizer. Observava que parecia ser evidente que, “para além de reivindicações indiscutíveis e de inegável actualidade”, havia uma “mistura, subversão e criminosa doutrinação política que visa o enfraquecimento da frente interna de um País em guerra – guerra que do exterior lhe foi imposta”. Não obstante sublinhar que era necessário satisfazer a juventude, dando-lhe tudo a que ela tivesse direito, havia que castigar “implacavelmente os que a traem e misturam a Universidade com actividades terroristas e,

48 IX Legislatura, sessão 4, n.º 170, de 30-01-1969, incluída no diário de 31-01-1969, p. 3061.

49 IX Legislatura, sessão 4, n.º 173, de 30-01-1969, incluída no diário de 31-01-1969, p. 3061.

portanto, antinacionais”. Sobretudo aqueles – fossem alunos, mestres ou simples agitadores – “que deturpam o verdadeiro sentido e orientação para os quais deve, de facto, caminhar a juventude, a quem nada se deve negar, mas levando-a a manter dentro do seu peito, quase sempre generoso, a portugalidade indispensável à continuidade da Pátria”⁵⁰.

Peres Claro referia-se ao problema da continuidade da Mocidade Portuguesa no contexto político nacional, defendendo a ideia de que “é sobre os ombros dos jovens de hoje que pesará o amanhã”. Lembrava um discurso recente de um colega seu deputado que se referira a “sucessivos estrangulamentos [...] a que a Mocidade Portuguesa foi sujeita, ao longo dos últimos anos”, transformando os dirigentes “em meros burocratas de coisas”. E sublinhava o papel que a Mocidade Portuguesa tinha no ultramar, nomeadamente no que respeitava à “integração étnica”, prolongando para além da escola uma convivência feita pelos mesmos princípios formativos da portugalidade. Tudo isso significava que a Mocidade Portuguesa tinha “poderosamente contribuído” para o fortalecimento da unidade do todo nacional. Tratava-se de considerações suscitadas na sequência da tomada de posse dos assessores do comissário nacional-adjunto da Mocidade Portuguesa para o ultramar, o que reputava de novidade na história do movimento. E chamava a atenção para que, dessa forma, o responsável pela orientação das atividades nas províncias ultramarinas passava a ser assistido por um colégio técnico para os variados aspetos que essas atividades pudessem revestir ou para as suas exigências orgânicas, como o intercâmbio, a informação e as relações públicas, a formação de quadros, a ação cultural, os estudos e a documentação, a ação social, as publicações e o desporto. Apelava a que os integrantes da Mocidade Portuguesa fossem “homens realistas”, o que seria o mesmo que dizer que sabiam “orientar a sua ação pelas circunstâncias ocasionais, mas sem ferirem o sentido essencial da portugalidade”⁵¹. O deputado Trigo Pereira lembrava que, dentro da Mocidade Portuguesa, tinham sido educados e instruídos “nos verdadeiros valores da Pátria e daquilo que fomos capazes de defender”, pelo que era “com certa pena” que via dissociar, então, de uma parte, a formação física e os desportos, “como se a juventude fosse única e exclusivamente educada, numa preparação física, numa ocupação de desporto”, sem que se ligasse “especial cuidado à sua formação intelectual” e, como se referia anteriormente, “de portugalidade”, o que permitiria “que

50 X Legislatura, sessão 1, n.º 38, de 17-04-1970, incluída no diário de 18-04-1970, p. 793.

51 X Legislatura, sessão 4, n.º 225, de 14-02-1973, incluída no diário de 15-02-1973, p. 4583.

a massa global de juventude deste País seja posta à disposição [...] de uma influência doutrinária” que nem sempre correspondia aos interesses da pátria. E referia-se a uma notícia recente saída nos jornais, em que se fazia a caracterização dos chefes do Partido Socialista presentes na reunião da Internacional Socialista, realizada em Paris (França), e em que se afirmava que nenhum dos então chefes de cada um dos partidos representados deixara de ter saído de formações de juventude desse mesmo partido. E perguntava: “será caso ou não de o Governo e os responsáveis do País, ao lerem esta nota, pensarem, efectivamente, na necessidade que temos de dar à juventude um conceito e uma estrutura nitidamente nacional?”⁵².

A propósito da apresentação do relatório da Comissão de Educação, relativa à proposta de lei n.º 25/X, em que se definiam os princípios fundamentais que iriam orientar o sistema educativo português, o deputado Aguiar e Silva avançava com uma proposta de alteração em que, na sua sustentação, referia que, por entender que “o amor da Pátria e de todos os seus valores” abrangia tudo quanto dissesse respeito “ao ser e aos destinos da Nação Portuguesa”, considerava como desnecessária e menos clara a frase inscrita no documento: “bem como pelos interesses superiores da comunidade lusíada”. Frisava, no entanto, que, tendo em conta o número e a importância das comunidades lusíadas espalhadas pelo mundo “e com as quais importa manter e vivificar relações de portugalidade”, a Comissão entendera inscrever, entre as finalidades essenciais do sistema educativo, a de “fortalecer a consciência da solidariedade entre as comunidades lusíadas dispersas pelo Mundo”⁵³. Sobre a mesma matéria, o deputado Alberto de Alarcão referia-se a uma proposta de um seu colega que tinha discursado anteriormente e que se referia ao facto de a ‘portugalidade’ dever impregnar todos os graus de ensino⁵⁴.

1.3. A ‘portugalidade’: homenagem e evocação de personalidades

A utilização da palavra ‘portugalidade’ também foi feita pelos deputados para homenagear e evocar personalidades. Foi o caso da morte do arcebispo de Lourenço Marques, cardeal D. Teodósio Clemente de Gouveia⁵⁵, de José Fernandes de Sousa, jornalista que presidiu, até morrer, à Sociedade de Propaganda de

52 X Legislatura, sessão 4, n.º 225, de 14-02-1973, incluída no diário de 15-02-1973, p. 4584.

53 X Legislatura, sessão 4, n.º 246, de 06-04-1973, incluída no diário de 07-04-1973, p. 4956.

54 X Legislatura, sessão 4, n.º 250, de 12-04-1973, incluída no diário de 13-04-1973, p. 5063.

55 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 29, de 7-02-1962, incluída no diário de 8-02-1962, p. 663.

Portugal⁵⁶, e do bispo D. Jaime Garcia Goulart, a propósito do abandono de Timor, após 26 anos de permanência no território⁵⁷. O mesmo aconteceu em relação à morte do padre Frei Diogo Crespo⁵⁸.

Em vésperas do encerramento da X Legislatura, o deputado Moura Ramos, a respeito da passagem dos 45 anos da entrada de Salazar para o Governo, aproveitou para recordar o ex-presidente do Conselho, de quem sublinhava tratar-se de uma “personalidade ímpar, excepcional, de quem foi um dos grandes na história do mundo, como governante sincero, honesto e de devoção extrema à sua pátria e ao seu povo”, o que mereceu manifestações de apoio da assembleia. Dizia mesmo estar orgulhoso por pertencer ao número daqueles que não deixavam de evocar, “com comovida saudade, gratidão imensa e respeito devidos à memória do grande estadista, do grande português”, que considerava um “mestre de portugalidade”, e que tinha servido “com tanto acerto os superiores interesses nacionais”⁵⁹.

Outros assuntos serviram para que a palavra ‘portugalidade’ fosse utilizada pelos deputados da AN. O deputado Martins da Cruz, por exemplo, dirigindo-se ao presidente do Parlamento, Mário de Figueiredo, referia-se ao facto de, não obstante não o ter podido escutar na cátedra da Universidade de Coimbra – “ao longo dos séculos e das gerações ela própria farol cimeiro e perene da mais genuína portugalidade” –, encontrava razões para lhe agradecer o facto de ter aproveitado “da proficiente lição que à margem da função docente V. Ex.^a nos vem dando na sua vida exemplar de homem público, que é também magistério”⁶⁰. Na continuação da discussão na generalidade da proposta de lei relativa à elaboração e execução do III Plano de Fomento, o deputado Casal-Ribeiro referia ser indispensável traçar uma linha de ação que previsse alterações através de “rectificações periódicas”. Os benefícios de tal critério não deveriam ser desprezados e os resultados a obter não deixariam de influir “no sentimento de portugalidade que se deverá tentar manter intacto, por todas as razões”, e ainda “para contrapor a influências estrangeiras tendentes a absorver aqueles que, através dos tempos, se têm sabido manter fiéis à sua pátria de origem”⁶¹.

56 VIII Legislatura, sessão 3, n.º 141, de 06-03-1964, incluída no diário de 07-03-1964, p. 3528.

57 IX Legislatura, sessão 2, n.º 73, de 28-02-1967, incluída no diário de 01-03-1967, p. 1305.

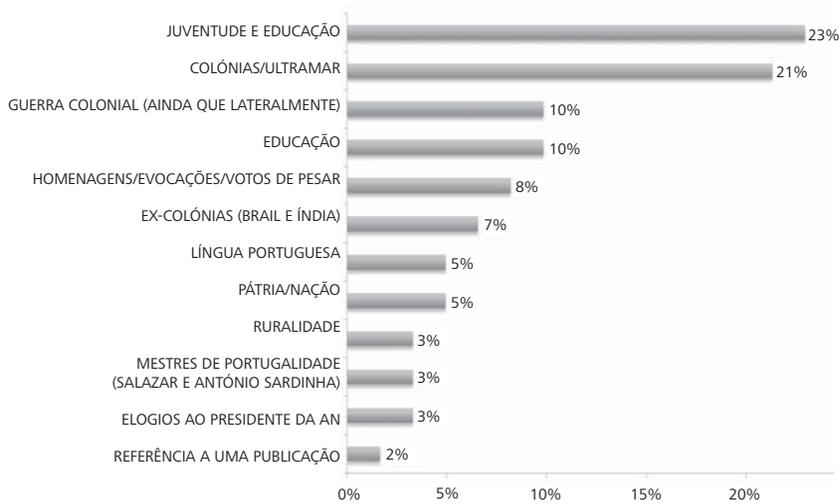
58 IX Legislatura, sessão 2, n.º 86, de 22-03-1967, incluída no diário de 23-03-1967, pp. 1599-1601.

59 X Legislatura, sessão 4, n.º 226, de 27-04-1973, incluída no diário de 28-04-1973, p. 5266.

60 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 11, de 05-01-1962, incluída no diário de 06-01-1962, p. 277.

61 IX Legislatura, sessão 3, n.º 102, de 29-11-1967, incluída no diário de 30-11-1967, pp. 1915-1916.

Gráfico 1
 Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional por temas (12-01-1935 a 24-04-1974)



Foram separadas, propositadamente, as categorias 'Juventude e Educação' e 'Educação', uma vez que as primeiras estão quase sempre associadas, pelo que se optou por destacar isoladamente a 'Educação'. Sendo um dos pilares do Estado Novo, desta forma seria mais fácil observar a sua própria importância.

Tabela 1
 Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional por legislatura (12-01-1935 a 24-04-1974)

Legislaturas	Ano	Frequência
V	1951	1
VI	1957	1
VII	1958	2
	1959	1
VIII	1962	8
	1963	1
	1964	4
	1965	1
IX	1966	6
	1967	9
	1968	1
	1969	5
	1970	4
X	1972	1
	1973	7
XI	1974	6
Total		58

Gráfico 2
 Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional por ano (12-01-1935 a 24-04-1974)

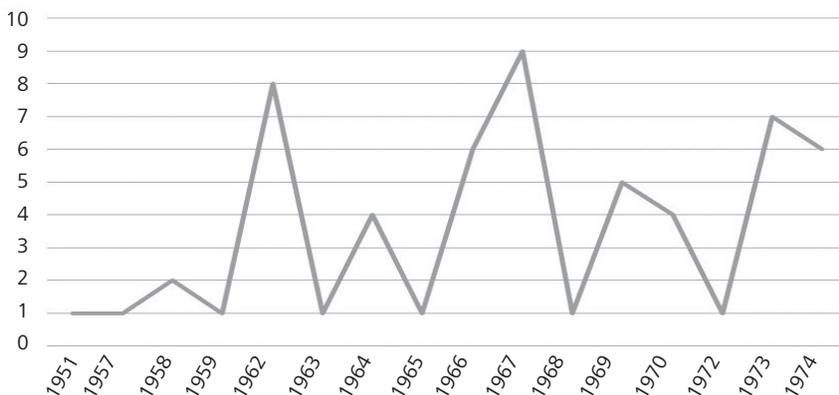
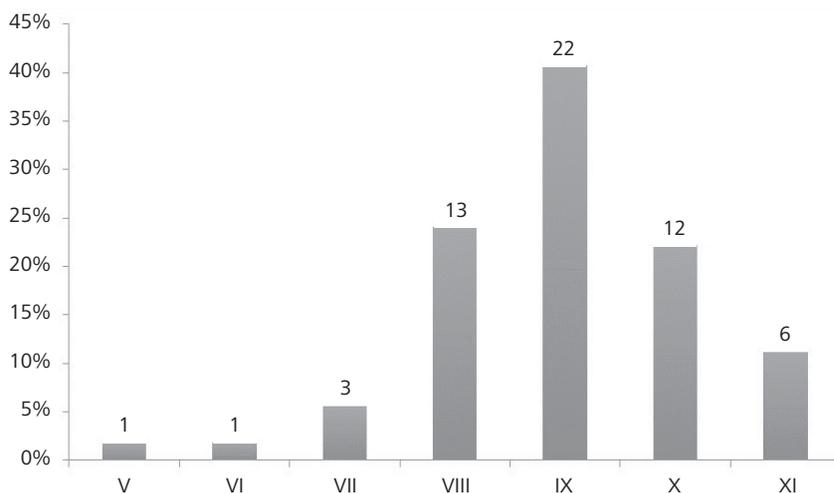


Gráfico 3
 Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional por legislatura (12-01-1935 a 24-04-1974)



2. Assembleia da República (1976-2012)

A Assembleia Constituinte (1975-1976) foi eleita a 25 de abril de 1975, na sequência daquelas que foram as primeiras eleições por sufrágio verdadeiramente universal realizadas em Portugal. A única tarefa da Constituinte foi a elaboração e aprovação da Constituição. Não tendo competências legislativas ou de fiscalização política, não deixou, no entanto, de se tornar num importante fórum político, em que o período das sessões respeitante ao período relativo a “antes da Ordem do Dia” era aproveitado para o acompanhamento da situação política em que Portugal se encontrava, com uma agitação típica de um país que tinha vivido em ditadura durante 48 anos e estava a dar os primeiros passos em democracia. Durante o período em que vigorou, a Constituinte nunca viu ser utilizada a palavra ‘portugalidade’ por qualquer dos seus 250 deputados eleitos. No dia 2 de abril de 1976 (dez meses depois do início dos seus trabalhos), a Assembleia Constituinte aprovaria a Constituição de 1976, criando um parlamento unicameral, com funções legislativas e com

competências de fiscalização política do Governo e da Administração Pública, designado por Assembleia da República (AR). Sendo um dos órgãos de soberania consagrados na Constituição, para além do presidente da República, do Governo e dos Tribunais, é, nos termos da lei fundamental, “a assembleia representativa de todos os cidadãos portugueses” (Constituição da República Portuguesa, 2007 [2005])⁶². É composta por 230 deputados, eleitos por círculos plurinominais para mandatos de quatro anos.

Luís Sá, em *O lugar da Assembleia da República no sistema político*, realça o papel que a AR desempenha em relação ao Governo, “decisivo na óptica jurídica e não desprezível na óptica da ciência política”, nomeadamente no que concerne ao facto de se assumir como local de debate e como local jurídico de exercício do poder, “o que a transforma em centro de solicitações de grupos de pressão e movimentos sociais”. Não obstante, nota que a “imagem” pública do Parlamento português é “a menos favorável de entre os órgãos de soberania”, o que pode decorrer do facto de se verificar uma tendência para a sua desvalorização, “que só uma muito forte vontade política poderia contrariar, mesmo que de forma limitada” (Sá, 2002, s. p.).

Se após o 25 de Abril de 1974 houve um distanciamento do discurso político em relação a algumas expressões e símbolos utilizados profusamente pelo Estado Novo, nomeadamente no que ao uso da palavra ‘portugalidade’ diz respeito, pretende observar-se de que forma é que na Assembleia da República (AR) esse distanciamento foi vivenciado. Através da consulta dos discursos dos deputados da AR resultante de uma busca aos diários das sessões, disponibilizados pela base de dados do Parlamento, ficou a saber-se que o termo começou a ser utilizado em 1979. Na altura, o deputado João Pulido (CDS) referia-se a Torres Vedras como uma terra milenária que, no seu seio, “teve heróis defensores da portugalidade”, que expulsaram “do solo pátrio o sanguinário invasor bonapartista e destroça[ram] os seus exércitos que violenta e totalitariamente tentaram esmagar o luso povo”⁶³.

Da busca efetuada utilizando a palavra-chave ‘portugalidade’, entre 1976 e o fim da primeira sessão legislativa da XII legislatura (14/9/2012), a expressão foi encontrada por 78 vezes, em 75 páginas, referentes a 66 diários. São os deputados do PSD os que mais utilizaram a expressão, destacando-se os casos de Lemos Damião (por seis vezes), Carlos Encarnação (três), Rui Gomes da Silva e Margarida

62 Artigo 147.º (Definição), referente ao Título III – Assembleia da República (Constituição da República Portuguesa, 2007 [2005], p. 115).

63 I Legislatura, sessão 3 de 11 de janeiro de 1979, incluída no diário de 12 de janeiro de 1979, p. 778.

Silva Pereira (duas vezes cada um); seguem-se os deputados do PS e do CDS/PP, com destaque para os centristas Naraná Coissoró (por quatro vezes), Adriano Moreira e Nuno Abecassis (duas) e para os socialistas Manuel Alegre (quatro) e Capoulas Santos (duas). Do lado do PCP o deputado José Manuel Mendes utilizou a palavra por duas vezes; PPM e Bloco de Esquerda, ambos com duas, e PSN e MDP/CDE, ambos com uma, fecham a contagem. Para além disso, a palavra foi utilizada por seis vezes por membros do Governo (quatro ministros e dois secretários de Estado) quando discursaram na AR (ver Gráfico 7).

A expressão é utilizada em 41 situações diferentes (em muitas delas, por mais do que uma vez), a maior parte das quais quando o assunto se refere a homenagens/evocações e votos de pesar, às ex-colónias, à emigração/comunidades portuguesas, como arma de arremesso político, à autonomia regional (Madeira e Açores), e à língua portuguesa/acordo ortográfico. Outras referências, quase sem expressão, podem ser encontradas associadas à ‘portugalidade’, como são os casos da comunidade lusófona, da criação da CPLP, da política externa, da educação, do património, do patriotismo e de mestres da ‘portugalidade’ (Agostinho da Silva) (ver Gráfico 4).

2.1. A ‘portugalidade’: emigração, diáspora, língua e cultura portuguesas

O território de Macau serviu de pretexto para que os deputados utilizassem algumas vezes a expressão ‘portugalidade’. Narana Coissoró (CDS), por exemplo, referia-se à homenagem à ‘portugalidade’ que o PS tinha defendido em relação àquele território, criticando aquele partido por só ter descoberto esse sentimento a partir do momento em que a AD (coligação responsável pela governação de que fazia parte o CDS, o PSD e o PPM) tinha assumido o poder⁶⁴. Ainda sobre Macau, Luís Coimbra (PPM) referia-se à semana que tinha passado no território onde tivera oportunidade de contactar com as várias comunidades, “para além dos assuntos que têm que ver com a portugalidade e dos que dizem respeito aos dois Estados soberanos e amigos, como são a República Popular da China e Portugal”, embora salientasse que, a curto e a médio prazo, “se levantariam problemas graves”⁶⁵.

64 II Legislatura, sessão 2, n.º 1, de 15-10-1981, diário de 16-10-1981, p. 13.

65 II Legislatura, sessão 2, n.º 1, de 15-10-1981, diário de 16-10-1981, p. 14.

Numa intervenção sobre Guimarães, em que defendia o restauro do cortejo histórico da localidade, que evocava o dia 24 de junho⁶⁶, Lemos Damião (PSD) utilizava a palavra 'portugalidade' por seis vezes⁶⁷. Já Luís Capoulas Santos (PS) sublinhava a genuinidade dos alentejanos (sentimento que alargava aos transmontanos), manifestando a sua preocupação para a eventual extinção dos primeiros (seus conterrâneos), estando em causa, por isso, "a extinção da 'portugalidade'"⁶⁸. Noutra circunstância, referia que "a afectação dos recursos deveria ser feita não em função do Terreiro do Paço, mas em função das populações que fazem viver e mantêm a portugalidade no nosso território"⁶⁹.

Gonçalves Sapinho (PSD) referia-se à importância do Mosteiro de Alcobaça, residência dos monges de Cister, como alma da 'portugalidade', pelo que propunha que se revitalizasse o monumento⁷⁰. Na discussão, na generalidade, do projeto de lei n.º 143/IX, relativo à adoção de medidas para assegurar a efetiva administração regional do antigo Hospital Militar da Boa Nova, em Angra do Heroísmo (Açores), o deputado Joaquim Ponte (PSD) lembrava tratar-se de um imóvel duplamente classificado que se encontrava "em acelerado estado de degradação". Tinha tido um assinalável relevo em períodos determinantes da história portuguesa e europeia e nele se pretendia instalar uma das maiores coleções de objetos militares portugueses, "que avivam e enobrecem a memória da portugalidade"⁷¹. Já Maria Ofélia Moleiro (PSD) recordava que durante a Expo'98 (a Exposição Mundial de Lisboa, realizada em 1998), "o orgulho nacional e o sentimento de 'portugalidade'" tinham exibido "largamente" a calçada à portuguesa, "transformando-a no ex-libris de uma das obras mais emblemáticas do século XX"⁷².

Almeida Santos (PS) declarava que o seu partido era a favor da autonomia regional, destacando-a como parte integrante da 'portugalidade', já que queria "os custos da portugalidade" e da "transmontanidade", mas não o custo da

66 Data que se reporta à Batalha de S. Mamede, que se travou em 1128, perto de Guimarães, entre D. Afonso Henriques e as tropas dos barões portucalenses e as de Fernão Peres de Trava (galego), que se tentava apoderar do Condado Portucalense. O dia é assinalado em Guimarães como feriado municipal, sendo conhecido como "Dia Um de Portugal".

67 V Legislatura, sessão 2, n.º 95, de 22-06-1989, diário de 23-06-1989, pp. 4700-4701.

68 VI Legislatura, sessão 3, n.º 46, de 09-03-1994, diário de 10-03-1994, p. 1541.

69 VI Legislatura, sessão 4, n.º 56, de 23-03-1995, diário de 24-03-1995, p. 1880.

70 II Legislatura, sessão 2, n.º 22, de 20-12-1996, diário de 21-12-1996, p. 865.

71 IX Legislatura, sessão 1, n.º 120, de 14-05-2003, diário de 15-05-2003, p. 5066.

72 IX Legislatura, sessão 1, n.º 102, de 20-03-2003, diário de 21-02-2003, p. 4289.

insularidade, uma vez que tinha uma “concepção unitária do Estado”, sem prejuízo da autonomia das regiões autónomas⁷³. A Madeira e a autonomia regional serviam para que Narana Coissoró sublinhasse que o povo daquela ilha não tinha o mesmo estatuto que tiveram as populações de Angola, pelo que assumir-se essa constatação seria prestar um “serviço à portugalidade e ao povo da Madeira”⁷⁴. Em plena discussão do projeto de lei n.º 189/VIII (“Lei eleitoral da Assembleia Legislativa Regional da Madeira”), Nuno Teixeira de Melo (CDS-PP) dava um exemplo para demonstrar a ‘portugalidade’ do território, uma vez que se discutia se a Madeira era ou não Portugal: “Um galeão pejado de riquezas, quer do ponto de vista material, quer do ponto de vista histórico, com significado reconhecido para os portugueses, para Portugal, para a portugalidade”, não deixa de ter todas essas características “pelo simples facto de se encontrar afundado nos mares dos Açores ou da Madeira”⁷⁵. Por seu turno, Correia de Jesus (PSD), a propósito da Região Autónoma da Madeira, frisava que, “apesar da sua inquestionável portugalidade”, existiam especificidades geográficas, económicas, sociais e culturais “que a Constituição assumiu como fundamento da própria autonomia”⁷⁶.

Em 1979, Henrique de Moraes (CDS) observava que o emigrante português tinha uma missão cimeira que consistia em manter viva, através das suas viagens, “uma das mais importantes e características afinidades que nos definem – a capacidade de nos espalharmos pelo mundo”. Por isso afirmava que o emigrante podia ser encarado como “o elo mais recente desta corrente de ‘portugalidade’ e, por isso mesmo, motivo de seu legítimo orgulho e honra para todos nós”⁷⁷. Menos de três anos mais tarde, o então secretário de Estado da Administração Interna, Carlos Encarnação, salientava não haver capacidade de afirmar “juízos de ‘portugalidade’” em relação à ligação à comunidade portuguesa, nomeadamente aos cidadãos portugueses residentes no estrangeiro⁷⁸.

Os agentes cooperantes eram definidos por Vieira de Carvalho (CDS) como “denodados e activos da própria irradiação da portugalidade”, evidenciando que isso já se vinha a verificar há “séculos a fio, quando a velha matriz originária se

73 II Legislatura, sessão 1, n.º 74, de 02-06-1981, diário de 03-06-1981, p. 2888.

74 V Legislatura, sessão 1, n.º 76, de 20-04-1988, diário de 21-04-1988, p. 2996.

75 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 64, de 11-05-2000, diário de 12-05-2000, p. 2564.

76 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 76, de 08-06-2000, diário de 09-06-2000, p. 2970.

77 I Legislatura, sessão 3, n.º 79, de 04-07-1979, diário de 05-07-1979, p. 2951.

78 II Legislatura, sessão 2, n.º 55, de 18-02-1982, diário de 19-02-1982, p. 2248.

expandiu primeiro pelas terras transtaganas e depois peregrinou pelo mundo”⁷⁹. Esses encómios à ‘portugalidade’ eram subscritos por Nandim de Carvalho (PSD), que se referia à “comunidade portuguesa que povoa o globo” como portadora do “requisito primeiro para se ser português, e que nunca lei alguma dos homens poderá revogar”, consubstanciado no “estado de espírito da portugalidade, o sentimento prático, o saudável empenho de pura e simplesmente ser-se português”⁸⁰.

Helena Cidade Moura (MDP/CDE) dava conta da evocação do “portuguesismo” dos canais de comunicação social americana falados em português para sublinhar a sua ‘portugalidade’⁸¹. ‘Portugalidade’ que esteve sempre presente no esforço que os portugueses fizeram “com grande dimensão”, e que era destacada por Horácio Marçal (CDS/PP), que advertia, no entanto, para o facto de, no dealbar do século XXI, ela estar a ser ameaçada⁸². Por seu turno, Manuel Alegre (PS) mostrava a sua preocupação em saber se a posição de Portugal em África e o papel que podia desempenhar na busca das vias do diálogo para uma solução de paz podiam ser comprometidos “por atitudes e interesses que nada têm a ver com a vocação humanista e anti-racista que constitui uma das pedras de toque da portugalidade”⁸³. E, numa lógica que nada fica a dever ao que era bem aceite durante o período do Estado Novo, sustentava que a política externa portuguesa devia ter como objetivo essencial “a defesa e a irradiação da portugalidade”, o que seria consubstanciado pela existência de “uma língua, uma cultura, uma convivência multissecular com outros povos e outros continentes”. E observava, a propósito, que a adesão à Comunidade Económica Europeia não era incompatível com a prossecução daquele objetivo, muito embora exigisse, “na solidariedade com os países comunitários, um esforço redobrado de criatividade, por forma a afirmar na construção europeia a singularidade portuguesa”⁸⁴.

O secretário de estado-adjunto do ministro das Finanças, Faria de Oliveira, referia-se ao futuro de Portugal, nomeadamente à cooperação com África, colocando os deputados perante a hipótese de os portugueses não estarem dispostos “a pagar os custos de uma estratégia da língua e da cultura”, que reputava como a única

79 III Legislatura, sessão 1, n.º 20, de 12-07-1983, diário de 13-07-1983, p. 805.

80 II Legislatura, sessão 1, n.º 80, de 11-06-1981, diário de 12-06-1981, p. 3189.

81 III Legislatura, sessão 2, n.º 94, de 20-06-1985, diário de 21-06-1985, p. 3481.

82 IV Legislatura, sessão 2, n.º 8, de 6-11-1986, diário de 7-11-1986, p. 178.

83 IV Legislatura, sessão 2, n.º 10, de 13-11-1986, diário de 14-11-1986, p. 264.

84 V Legislatura, sessão 3, n.º 49, de 26-04-1989, diário de 27-04-1989, p. 2292.

estratégia possível “da portugalidade e da fraternidade com os povos que falam português”. Um desiderato que era posto em causa devido às “ridículas dotações orçamentais atribuídas à cooperação”⁸⁵, e que fazia com que Carlos Lilaia (PRD) se referisse à ‘portugalidade’ como “a nossa forma de estar e de pensar e a nossa ajuda ao progresso económico e social”, afirmando que “mal seria que o Estado não incentivasse aqueles que se disponibilizam para desenvolver, [os] novos países de língua portuguesa”, num capital que carecia “de ser rejuvenescido e alargado”⁸⁶.

A propósito da discussão sobre o novo acordo ortográfico que o Governo tinha submetido à AR para aprovação, Rui Gomes da Silva (PSD) sublinhava que o seu grupo parlamentar iria votar favoravelmente, “pela portugalidade, pela língua portuguesa, por Portugal!”⁸⁷. Já Sottomayor Cardia (PS) mostrava a sua discordância, sublinhando que o referido acordo ia fazer com que a língua portuguesa ficasse “desembaraçada das consoantes não articuladas”, fazendo com que “toda essa juventude de todo esse vasto mundo vai lusografar e, portanto, lusofonar, para honra e glória da portugalidade e final realização do V Império. As malhas que o messianismo tece!”. Sustentou que, dessa forma, se estaria a contribuir “para tornar a grafia do português irreconhecível no espaço das línguas românicas ou parcialmente romanizadas”⁸⁸.

Enaltecendo uma intervenção de Adriano Moreira (CDS) sobre Portugal, o socialista Manuel Alegre salientava que ela promovia uma reflexão importante, traduzida na “velha questão das duas políticas nacionais de que falava António Sérgio, das duas possíveis leituras ou das duas diferentes abordagens na história de Portugal da temática ou da nossa paixão comum que é a portugalidade”⁸⁹. Sobre a “regularização extraordinária de estrangeiros não comunitários”, Manuel Sérgio (PSN) observava que, embora se pudesse reconhecer à medida “a edificante intenção de acentuar a dimensão africana e atlântica como componente essencial da portugalidade”, ela não necessitava, contudo, “de ser expressa para ser verdadeira” e não deixava de denotar “alguns ressaibos de lusocentrismo, que a plasticidade intrínseca da Alma Lusíada bem dispensa”⁹⁰.

85 V Legislatura, sessão 2, n.º 94, de 21-06-1989, diário de 22-06-1989, p. 4656.

86 V Legislatura, sessão 4, n.º 25, de 11-12-1990, diário de 12-12-1990, p. 851.

87 V Legislatura, sessão 4, n.º 84, de 28-05-1991, diário de 29-05-1991, pp. 2754-2755.

88 V Legislatura, sessão 4, n.º 84, de 28-05-1991, diário de 29-05-1991, p. 2763.

89 V Legislatura, sessão 4, n.º 94, de 18-06-1991, diário de 19-06-1991, p. 3187.

90 VI Legislatura, sessão 1, n.º 21, de 14-01-1992, diário de 15-01-1992, p. 507.

Correia Afonso (PSD) referia-se ao “espectáculo de ‘portugalidade’” a que os deputados portugueses tinham podido assistir durante uma viagem de 15 dias à Índia⁹¹. Já a sua colega de bancada Isilda Martins enfatizava “o papel relevante que as organizações não governamentais para o desenvolvimento podiam desempenhar nas áreas do ensino e cultura, em especial junto dos PALOP”, já que poderiam “assumir o carácter de autênticas embaixadas de portugalidade”⁹².

O ministro da Presidência e da Defesa Nacional, Fernando Nogueira, evidenciava as “ligações privilegiadas com outras zonas do mundo onde Portugal, por virtude da sua história, tem particular peso”, a par das comunidades portuguesas espalhadas pelo mundo que referia serem referências de ‘portugalidade’ e da lusofonia⁹³. Anos mais tarde, um outro ministro, Jorge Coelho, titular da pasta da Administração Interna, sublinhava que o executivo valorizava não apenas a pertença à comunidade europeia, mas também à comunidade lusófona, “porque a língua portuguesa [...] é uma projecção externa de Portugal, com um importante papel na nossa afirmação contemporânea no Mundo”. De igual modo, assumia a valorização “dos fluxos históricos, demográficos e culturais que nos ligam a outros países que não os de língua portuguesa, porque a nossa língua se transcende e se projecta para lá dos limites da portugalidade”. Mais a mais, “portugalidade, neste sentido lato, transcende e projecta-se para lá dos limites da própria língua portuguesa”⁹⁴.

Sobre o afeto do povo português em relação aos guineenses, Rui Gomes da Silva (PSD) afirmava ter havido um hiato que resultara de uma guerra sangrenta e difícil que Portugal ali travara, porque ambos os países defendiam posições opostas. No entanto, “encontraram-se na História outra vez e, penso, caminham de mãos dadas para construir [num aparente contrassenso] o tal espaço de lusitanidade e de portugalidade”⁹⁵. Já em funções de deputado eleito pelo PSD, Fernando Nogueira (PSD) frisava que “a europeização de Portugal é condição para que continuemos a ter uma posição relevante no mundo da lusofonia e da portugalidade”⁹⁶.

91 VI Legislatura, sessão 1, n.º 34, de 27-02-1992, diário de 28-02-1992, p. 1008.

92 VI Legislatura, sessão 2, n.º 41, de 25-02-1993, diário de 26-02-1993, p. 1499.

93 VI Legislatura, sessão 2, n.º 80, de 04-06-1993, diário de 05-06-1993, p. 2552.

94 VII Legislatura, sessão 1, n.º 86, de 25-06-1996, diário de 26-06-1996, p. 2906.

95 VI Legislatura, sessão 4, n.º 8, de 03-11-1993, diário de 04-11-1994, p. 238.

96 VII Legislatura, sessão 1, n.º 15, de 13-12-1995, diário de 14-12-1995, p. 425.

Adriano Moreira (CDS-PP) referia que a descolonização desencadeara uma emigração dos antigos territórios coloniais em direção aos mercados de trabalho do Norte, “sem que isso impedisse os europeus do Sul de continuarem a emigrar”. Por cá, observava que se tinham criado comunidades étnico-culturais “que repuseram em alguma medida a colorida paisagem humana oitocentista”. Não obstante, frisava que “graves incidentes recentes suscitaram um debate sobre o racismo, que fez apelo à tradicional maneira portuguesa de lidar com etnias diferentes” e que apelou “para uma categoria de crimes contra a portugalidade, ou incriminou a intolerância dos brancos”. Nesse sentido, referia que o trabalho da UNESCO sobre os mitos raciais, publicado na década de 60, “volta a ser um texto recomendável à leitura dos governos, de modo a evitar que a questão fique centrada em planos ideológicos ou dogmáticos”⁹⁷.

Na discussão do projeto de resolução n.º 5/VII, apresentado pelo grupo parlamentar do CDS, sobre a constituição de uma comissão eventual destinada a promover o projeto de uma comunidade de países de língua portuguesa, Nuno Abecassis (CDS) sublinhava a importância de o Parlamento explorar “todas as virtualidades que esta comunidade pode encerrar”, observando que ela não se esgotaria exclusivamente na união dos países de língua portuguesa. Nesse sentido, propunha a inserção de uma “enorme capacidade cultural, humana e até económica, que é a portugalidade na diáspora, com todas as suas empresas, toda a sua capacidade cultural e intelectual e toda a sua riqueza humana”, que pudesse evidenciar “toda a sua vontade de ligação a este esforço comum de desenvolvimento de uma parte importante e ignorada do mundo, que é África”. Referia, a propósito, a importância de a decisão ser tomada em sede de AR, já que era esse local, “como berço da democracia”, que tinha competências para ser “aquele cadinho onde se forja a vontade nacional e que é dela que mais facilmente se pode passar à comunidade portuguesa uma mesma vontade comum da construção do nosso futuro e da afirmação da portugalidade no mundo”⁹⁸.

Carlos Encarnação (PSD) referia-se a Amílcar Cabral como um cultor da ‘portugalidade’, evidenciando que o documento que mais o surpreendera, “pela dimensão da personalidade de Amílcar Cabral e pela própria responsabilidade que Amílcar Cabral teve nesta iniciativa”, fora a cartilha pela qual os guerrilheiros e o povo que habitava as áreas sob o controlo do PAIGC aprendiam o português: “é,

97 VI Legislatura, sessão 4, n.º 91, de 22-06-1995, diário de 23-06-1995, p. 3129.

98 VII Legislatura, sessão 1, n.º 23, de 05-01-1996, diário de 06-01-1996, p. 657.

talvez, dos monumentos mais sensíveis à portugalidade em si mesmo”⁹⁹. Sobre os tempos da ditadura, João Amaral (PCP) observava que “Salazar entendia que a ONU estava errada e que ele, colonialista e ditador, é que era o iluminado da verdade; entendia que tinha de converter os angolanos à portugalidade e aos valores cristãos e ocidentais”. Nesse sentido, fazia votos para que se enterrassem, de vez, “os tiques colonialistas e todos os seus resquícios, que ainda povoam muitas mentes”¹⁰⁰.

O ministro das Obras Públicas, Transportes e Habitação, Valente de Oliveira referia-se à TAP como uma empresa de bandeira, carregada de uma tradição plena de simbolismo nacional: “a TAP é um elo que reforça os laços de portugalidade espalhados pelo mundo e representa uma extensão natural de Portugal no contexto internacional”; o que significava que a TAP sempre tinha sido “um valor de modernidade a alicerçar num mercado de extrema competitividade”¹⁰¹. O deputado Carlos Alberto Gonçalves (PSD) aludia a um jogo de futebol disputado no dia anterior entre as seleções de Portugal e da Arábia Saudita, em Dusseldorf (Alemanha), destacando os exemplos dos emigrantes portugueses que assistiram ao desafio como “prova clara da ligação que têm a Portugal e da forma como sentem o nosso país”. Assim, sustentava que “a portugalidade esteve bem representada em Dusseldorf por portugueses que residem no estrangeiro. Muitos binacionais tinham a bandeira de Portugal hasteada”¹⁰². Já Ulisses Pereira (PSD) invocava o mar como “factor identitário da portugalidade”, justificando que Portugal e o mar eram indissociáveis: “Portugal fez-se ao mar e fez-se com o mar. Deu sentido à afirmação de Portugal no passado e é crítico para a nossa viabilidade no presente e no futuro”¹⁰³.

2.2. A ‘portugalidade’: homenagem e evocação de personalidades

A palavra ‘portugalidade’ pode ser encontrada nos discursos dos deputados da Assembleia da República no pós-25 de Abril, quando são prestadas homenagens a vultos da Cultura portuguesa, como aconteceu no caso das mortes de Carlos

99 VII Legislatura, sessão 3, n.º 30, de 21-01-1998, diário de 22-01-1998, p. 1029.

100 VIII Legislatura, sessão 1, n.º 58, de 27-04-2000, diário de 28-04-2000, p. 2331.

101 IX Legislatura, sessão 1, n.º 116, de 30-04-2003, diário de 02-05-2003, p. 4871.

102 X Legislatura, sessão 1, n.º 97, de 02-03-2006, diário de 03-03-2006, p. 4594.

103 XII Legislatura, sessão 1, n.º 52, de 21-12-2011, diário de 22-12-2011, p. 8.

de Oliveira¹⁰⁴, António Quadros¹⁰⁵, Agostinho da Silva¹⁰⁶ (alguns anos antes, o deputado Adriano Moreira (CDS) prestara homenagem a Agostinho da Silva por ser “mestre da portugalidade” e por não ter recebido, ainda, a consagração merecida)¹⁰⁷, Miguel Torga¹⁰⁸, José Saramago (por parte da então ministra da Cultura, Gabriela Canavilhas)¹⁰⁹ e João Manuel Martins¹¹⁰ (juiz português nascido na Madeira, tido como um dos pais do Direito moçambicano). Ou de evocação, como nos casos em que se assinalou o centésimo aniversário dos nascimentos de

104 II Legislatura, sessão 1, n.º 91, de 07-07-1981, diário de 08-07-1981, p. 3764.

105 VI Legislatura, sessão 2, n.º 52, de 24-03-1993, diário de 25-03-1993, pp. 1813-1814.

106 VI Legislatura, sessão 3, n.º 54, de 06-04-1994, diário de 07-04-1994, p. 1796.

107 V Legislatura, sessão 2, n.º 40, de 16-02-1989, diário de 17-02-1989, p. 1418.

108 VI Legislatura, sessão 4, n.º 32, de 18-01-1995, diário de 19-01-1995, p. 1158.

109 XI Legislatura, sessão 1, n.º 71, de 23-06-2010, diário de 24-06-2010, p. 12. A este propósito, Gabriela Canavilhas referia ao jornal *Público* que “A força da literatura de Saramago a todos nos enobrece”, sublinhando a ‘portugalidade’ do escritor. [Retirado de <http://www.publico.pt/cultura/noticia/gabriela-canavilhas-a-forca-da-literatura-de-saramago-a-todos-nos-enobrece-1442511>]. Mas várias foram as vezes em que se referiu à ‘portugalidade’, assumindo-se mesmo, a par de Cavaco Silva, como dos políticos que mais utilizaram a palavra. A TSF avançava com a notícia de que “Ministra garante que museus com ‘características locais’ passarão para autarquias”, referindo, na oportunidade, a ministra: “agora, não haja daqui a ilação de que os museus da rede nacional e os museus que expressam a portugalidade no seu todo que passarão para as autarquias. Não é essa a intenção de maneira nenhuma” [retirado de http://www.tsf.pt/PaginaInicial/Vida/Interior.aspx?content_id=1476390]; já no *Jornal de Notícias* referia-se que “museu da Viagem ficará nos Jerónimos onde está o de Arqueologia” e que, “na ocasião Gabriela Canavilhas afirmou que seria instalado “num espaço onde os portugueses se revêm na sua portugalidade” [retirado de http://www.jn.pt/PaginaInicial/Cultura/Interior.aspx?content_id=1543714]; a *Obscena* (8/6/2010) publicava uma “Entrevista à Ministra da Cultura – Gabriela Canavilhas”, em que perguntava: “o que diz é que, a existir uma estratégia tem de se ter noção de como é que através do impacto e da dimensão simbólica do produto cultural apresentado se pode chegar a outro país?”, e em que a ministra respondia. “O que estava a dizer era que a língua é fundamental como veículo de afirmação no espaço lusófono, que é um espaço, na minha opinião e na de todos, muito importante para continuarmos a afirmar a nossa cultura. E podíamos alargar o nosso espaço a outras zonas do mundo onde já se falou português (Japão, Goa, por exemplo). Há passagens da portugalidade onde a cultura portuguesa pode continuar e reabilitar a nossa cultura. A nossa presença no resto do mundo não tem de ser feita através da língua, mas através dos conteúdos culturais a partilhar e que sejam desejados no resto do mundo [retirado de <http://www.pisa-papeis.com/?q=node/12214>]; finalmente, o portal Toureio (1/10/2010) referia-se a uma “Demonstração de Portugalidade em Lisboa!”, a propósito de uma tourada à “Antiga Portuguesa”, que contara com a presença da ministra da Cultura, e do seu secretário de Estado [retirado de <http://www.toureio.com/t/t/index.php/informacao/cronicas/1935-demonstracao-de-portugalidade-em-lisboa>].

110 XII Legislatura, sessão 1, n.º 111, de 18-05-2012, diário de 19-05-1984, p. 46.

Jaime Cortesão¹¹¹ e de Joaquim de Carvalho (professor de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)¹¹².

O apelo à 'portugalidade' também serviu para Manuel Alegre (PS) defender a trasladação dos restos mortais de Fernando Pessoa para o Mosteiro dos Jerónimos, numa cerimónia proposta para o encerramento da XVII Exposição Europeia de Arte Ciência e Cultura, realizada em 1983, em Lisboa, subordinada ao tema "Os descobrimentos portugueses e a Europa do renascimento". O deputado sustentava, então, que aquele ato, "para além do reconhecimento de uma obra fundamental da nossa literatura, constituirá uma renovada afirmação de portugalidade", sublinhando mesmo que não se deveria ter medo de utilizar a palavra 'portugalidade', nomeadamente "naquilo que ela tem de mais perene", em que destacava "a nossa língua, a nossa poesia, a nossa cultura"¹¹³.

A discussão de um voto de congratulação pela conquista da medalha de ouro no salto em comprimento, nos Campeonatos Europeus de Atletismo em Pista Coberta (em Birmingham, Inglaterra), por parte de Naide Gomes¹¹⁴, também serviu para ser usada a palavra 'portugalidade'; o mesmo acontecendo em relação a uma homenagem prestada às mulheres subscreta por Naraná Coissoró (CDS), onde se defendia a importância do seu papel, pelo menos desde os Descobrimientos, numa lógica que também pode ser associada a uma prática conotada com o período do Estado Novo: "elas souberam fazer de Portugal o que ele é hoje, porque deixaram os homens partir para fora, pois elas garantiam a lusitanidade, a portugalidade, a nossa cultura portuguesa"¹¹⁵.

2.3. A 'portugalidade' como arma de arremesso político

A utilização da palavra 'portugalidade' também está presente nos discursos dos deputados como arma de arremesso político. Em 1981, José Manuel Mendes (PCP), criticava a maioria AD, que acusava de fazer sintonizar a futura lei eleitoral com outras que visavam a fabricação, "rapidamente e em força' em doses maciças, de novos eleitores", com ou sem qualquer vínculo efetivo à

111 III Legislatura, sessão 1, n.º 109, de 17-05-1984, diário de 18-05-1984, p. 4612.

112 VI Legislatura, sessão 1, n.º 74, de 09-06-1992, diário de 11-06-1992, p. 2413.

113 III Legislatura, sessão 1, n.º 9, de 24-06-1983, diário de 25-06-1983, p. 253.

114 X Legislatura, sessão 2, n.º 58, de 08-03-2007, diário de 09-03-2007, p. 37.

115 V Legislatura, sessão 4, n.º 52, de 08-03-1991, diário de 09-03-1991, p. 1696.

pátria, na posse ou não do que apelidava de “elementos basilares em função dos quais é de consagrar a portugalidade”¹¹⁶. Dias mais tarde, o seu colega de bancada Carlos Brito pedia a palavra, para observar que não tinha posto em causa a ‘portugalidade’ do deputado Mário Lopes (PSD) mas a democraticidade da posição governamental, e era sobre essa matéria que dizia existir o direito de intervir e de acionar todos os mecanismos conducentes a um pretensão inquérito parlamentar¹¹⁷. Já o social-democrata Carlos Encarnação falava em atentado à ‘portugalidade’, criticando declarações do seu colega socialista João Cravinho à comunicação social, em que este afirmara que “canalizar mais dinheiro da CEE para Portugal dá origem a mais corrupção”¹¹⁸. Silva Marques (PSD) referia que a direção do PS estava envergonhada e atordoada, numa época que apelidava de “vertiginosa de descabro dos seus mitos e de libertação do pensamento político”, sendo por isso que corria “desesperadamente atrás de ideários alheios, afivelando nervosamente uma máscara de renovação, de modernidade e de portugalidade”¹¹⁹.

2.4. Definições para o conceito de ‘portugalidade’

O social-democrata Rui Gomes da Silva (PSD) avançava com o significado de ‘portugalidade’, encarando-a como “tradução do espírito aventureiro, de conquista mas também de permanência e de solidariedade que tem sido característica da nossa presença e expansão no mundo”¹²⁰. Narana Coissoró (CDS) afirmava que só servia a democracia quem, “esquecendo-se das velhas rivalidades e dos velhos ódios”, quisesse pôr em comum “um património de portugalidade”, bem como “servir a pátria como sendo una, de todos os portugueses e de todos os democratas portugueses”¹²¹. Raul Rego (PS) aproveitava para fazer alguns avisos à navegação: “há muita gente em Portugal que começa a olhar para um passado recente”. E concretizava: “são, em geral, aqueles que nada sofreram com ele, os pouco ousados, sempre receosos diante do mistério

116 II Legislatura, sessão 1, n.º 90, de 30-06-1981, diário de 01-07-1981, p. 3723.

117 II Legislatura, sessão 1, n.º 92, de 08-07-1981, diário de 09-07-1981, p. 3826.

118 V Legislatura, sessão 3, n.º 14, de 14-11-1989, diário de 15-11-1989, p. 403.

119 V Legislatura, sessão 3, n.º 68, de 26-04-1990, diário de 27-04-1990, p. 2292.

120 V Legislatura, sessão 4, n.º 84, de 28-05-1991, diário de 29-05-1991, p. 2754.

121 V Legislatura, sessão 3, n.º 11, de 07-11-1989, diário de 08-11-1989, p. 325.

que constituem todas as curvas da história”. Nesse sentido, sublinhava que se estava “numa das mais estreitas curvas da nossa história, ao reintegramo-nos na verdadeira portugalidade”¹²².

Nos debates da AR os deputados também se referiram à evolução semântica da palavra ‘portugalidade’, com Margarida Silva Pereira (PSD), por exemplo, a interpelar um colega seu do PS, respondendo às críticas que indicavam que o seu próprio partido era incoerente: “será que a capacidade de mudança, de renovação e de adaptação ideológica de um partido genuinamente português, como é o caso do meu, que se desenvolveu numa procura genuína de ideias [...] mas com uma dimensão de portugalidade extraordinariamente coerente e firme, é sinónimo de incoerência?”¹²³.

2.5. A ‘portugalidade’: educação, associativismo e juventude

Já foi visto anteriormente que, no período do Estado Novo, os deputados da Assembleia Nacional se referiam à ‘portugalidade’, na maior parte das vezes, quando os seus discursos versavam as temáticas da educação e da juventude. Nas legislaturas do pós-25 de Abril, pode afirmar-se ter havido um corte com essa prática, encontrando-se apenas dois exemplos sobre essas temáticas. Num dos casos, o discurso do deputado Manuel Monteiro (CDS/PP) tem um alinhamento óbvio com os discursos sobre educação proferidos na época do Estado Novo, defendendo que o denominado “desígnio nacional” devia assentar, entre outras variáveis, num “sistema de ensino fiel aos valores da portugalidade”¹²⁴. A socialista Luísa Salgueiro também se socorria da ‘portugalidade’ para se referir à juventude, como era feito no período do Estado Novo. Destacando os princípios inscritos no Livro Branco para o setor, salientava que estavam previstos como vetores de intervenção estratégicos “a emancipação jovem, os estilos de vida saudáveis, a criação e investigação, a participação e voluntariado, a ‘portugalidade’ e identidade e ainda a política europeia de juventude”¹²⁵. Outro socialista, Ricardo Castanheira, também utilizava a pala-

122 V Legislatura, sessão 1, n.º 93, de 26-05-1988, diário de 27-05-1988, p. 3792.

123 VI Legislatura, sessão 1, n.º 52, de 21-04-1992, diário de 22-04-1992, p. 1629; e VI Legislatura, sessão 1, n.º 59, de 06-05-1992, diário de 07-05-1992, p. 1885.

124 VII Legislatura, sessão 2, n.º 39, de 13-02-1997, diário de 14-02-1997, p. 1415.

125 X Legislatura, sessão 1, n.º 44, de 14-09-2005, diário de 15-09-2005, p. 2021.

vra ‘portugalidade’ para ilustrar o seu discurso sobre o crescente movimento associativo português, observando que este “encerra um capital de esperança que permite encarar o amanhã com redobrada confiança, assumindo a mais genuína portugalidade e sentido de cidadania como resposta à irreversível globalização social, económica e cultural”¹²⁶.

2.6. A ‘portugalidade’: as relações dos portugueses com o povo judeu e o Grupo ‘Jerónimo Martins’

Reis Leite (PSD), a propósito do projeto de deliberação n.º 327/VII, saudava a reaproximação entre o povo judeu e o povo português, no dia em que perfaziam cinco séculos em que o rei D. Manuel I tinha assinado o édito de expulsão dos judeus de Portugal. Referia ter sido nos Açores que, no século XIX, se tinha albergado uma comunidade judaica, “numerosa e profícua, que lentamente se entrecruzou com os portugueses ao ponto de vir a ser exemplo de portugalidade e de universalismo”. Evocava os judeus e todos os anónimos que trabalharam e continuavam a fazê-lo, “para nos ajudar a construir uma sociedade respeitadora da diferença e com sincero gosto pelo diálogo e pela compreensão”, pelo que Portugal lhes devia “um grande contributo de regeneração do mau caminho iniciado no nefando ano de 1496”¹²⁷.

A título de curiosidade, dentro do estudo que delimittei, a última vez que a expressão ‘portugalidade’ foi utilizada na AR foi em janeiro de 2012, a propósito da mudança da sede fiscal de uma empresa de grande distribuição portuguesa (Pingo Doce) para a Polónia, facto que, segundo o discurso dos deputados Pedro Filipe Soares (BE) e Honório Novo (PCP), contrariava a sua própria campanha publicitária, assente nos valores nacionais e apelando à compra de produtos portugueses¹²⁸.

126 VII Legislatura, sessão 2, n.º 33, de 30-01-1997, diário de 31-01-1997, p. 1244.

127 VII Legislatura, sessão 2, n.º 15, de 06-12-1996, diário de 06-12-1996, p. 535.

128 XII Legislatura, sessão 1, n.º 54, de 04-01-2012, de 05-01-2012, pp. 32 e 36.

Gráfico 4
 Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia da República por temas (03-06-1976 a 14-09-2012)

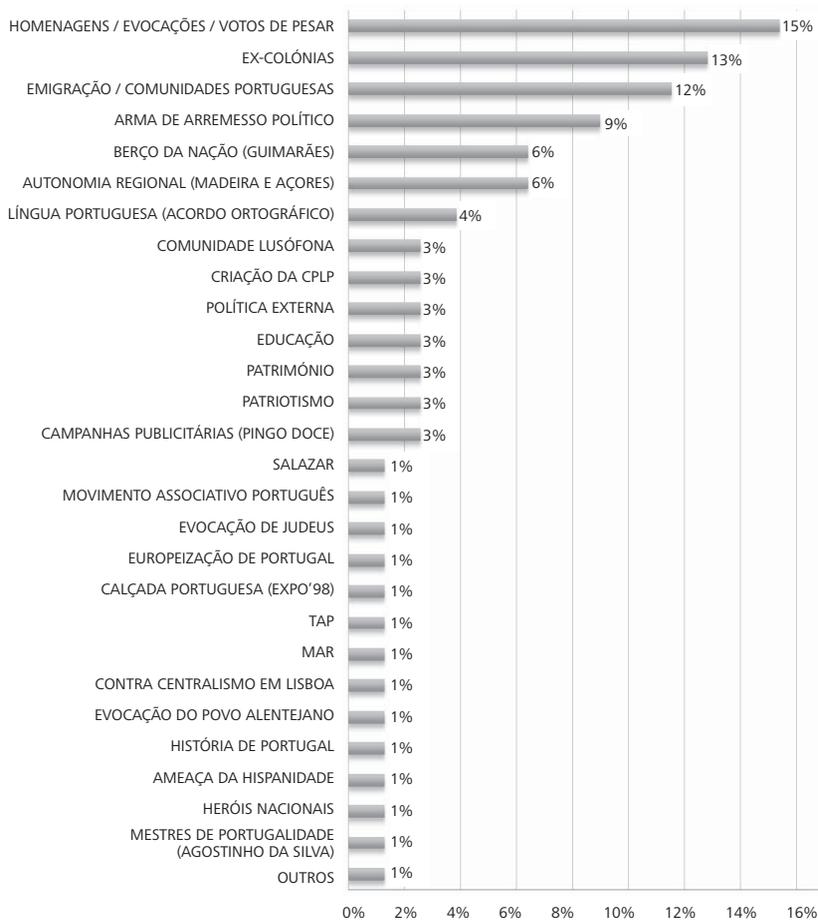


Tabela 2
 Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia da República por legislatura (03-06-1976 a 14-09-2012)

Legislatura	Ano	Frequência
I	1979	2
	1981	9
II	1982	2
	1983	2
III	1984	1
	1985	1
	1986	2
IV	1988	2
	1989	6
	1990	4
	1991	5
V	1992	5
	1993	4
	1994	3
	1995	4
VI	1996	4
	1997	2
	1998	1
VII	2000	4
	2003	3
VIII	2005	1
	2006	1
	2007	1
IX	2010	2
	2011	1
X	2012	3
	Total	75

Gráfico 5
 Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia da República por ano (03-06-1976 a 14-09-2012)

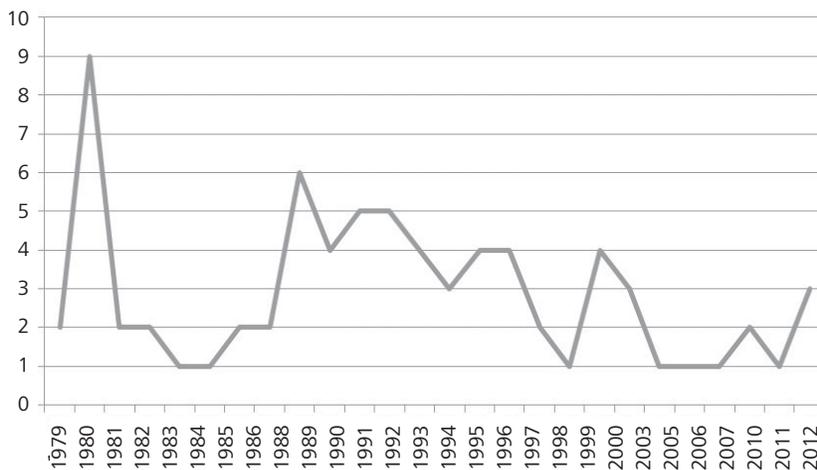


Gráfico 6
 Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia da República por legislatura (03-06-1976 a 14-09-2012)

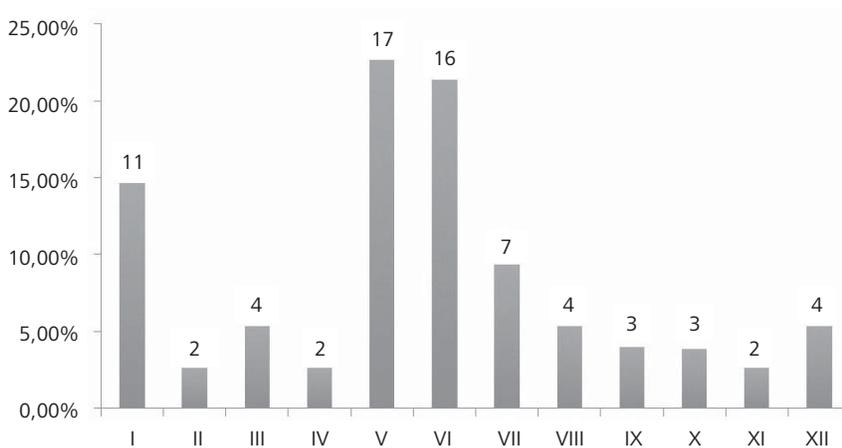
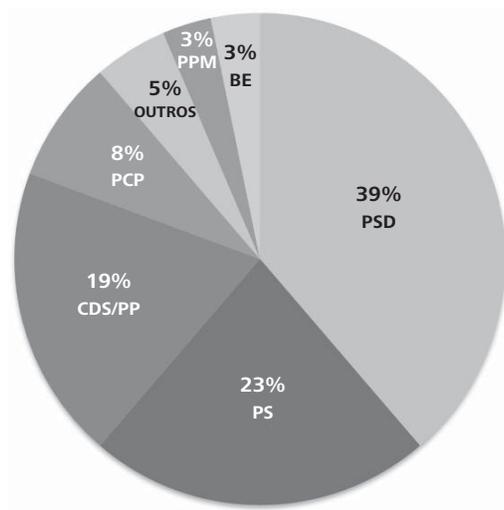


Gráfico 7
Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' na Assembleia da República
por partido político (03-06-1976 a 14-09-2012)



*A referência a 'Outros' diz respeito a membros de Governo ou a elementos da própria mesa do Parlamento que intervieram no hemiciclo.

3. O discurso parlamentar, a utilização da palavra 'portugalidade' e o seu contexto

Da análise da base de dados do Parlamento português, pode dizer-se que a utilização da palavra 'portugalidade' pelos deputados da AN e da AR nos seus discursos é quase residual. Não obstante a conotação do termo com o Estado Novo, este é utilizado de forma transversal pelos deputados da AR – desde os ligados à denominada direita parlamentar (na qual isso seria mais expectável, bastando recordar que a AN era um espelho decorrente da “união de todas as direitas da direita” (Rosas, 2012, p. 142)) até aos pertencentes a partidos de esquerda, acérrimos contestatários do anterior regime –, e em sentidos diversos: fosse para sublinhar uma determinada ideia relativa ao

“ser-se português”, fosse como arma de arremesso político, glosando quem utilizasse a palavra ‘portugalidade’ e aproveitando para a ligar ao imaginário do Estado Novo, mesmo que isso acontecesse de forma indireta. No entanto, na maioria das vezes, a ‘portugalidade’ serviu para enfatizar uma alegada marca nacional, nomeadamente em países onde existe emigração portuguesa ou que pertenceram ao denominado ‘Império Ultramarino’. Do lado dos deputados do CDS/PP e de alguns da bancada do PSD, verificou-se, no entanto, que a utilização da palavra ‘portugalidade’ foi feita com um alinhamento conceptual quase decalcado do anterior regime, em que o apelo ao nacionalismo era evidente; contudo, houve parlamentares socialistas que também se encaixaram nesse perfil, o que coloca em causa, neste caso concreto, o valor estritamente ideológico da palavra associada ao Estado Novo, quando a alinham, apenas, com a dita “direita”.

Observaram-se dois momentos bem diferentes relativos aos discursos parlamentares, tendo presente a ideia de que eles retratam a dinâmica social decorrente da ação política: durante o período em que vigorou a ditadura (em que se tentou aferir a forma de como a retórica oficial assente na ‘portugalidade’ era vertida nos discursos dos deputados); e, em democracia (tentando vislumbrar eventuais diferenças com o período anterior e possíveis evoluções discursivas sobre a mesma matéria). O facto é que a maior parte dos temas dos discursos sobre os quais os deputados mais utilizam a palavra ‘portugalidade’ se cruza durante os dois períodos. Diáspora, emigração, condição de “ser-se português”, colónias e ex-colónias (durante o Estado Novo), ou lusofonia (no período pós-25 de Abril), são temas que os deputados associam à ‘portugalidade’, verificando-se, no entanto, uma diferença de perspectiva quando as duas épocas se confrontam, já que depois da revolução o país regressou aos seus limites geográficos iniciais. Os mais de 500 anos de ligação aos ‘territórios ultramarinos’ e a existência de uma língua comum, o português, talvez expliquem o facto de essa temática ser recorrente nos discursos dos deputados, invocando a par e passo as ligações culturais existentes, possibilitadoras de eventuais reforços diplomáticos entre Portugal e aqueles territórios destinados, nomeadamente, a potenciar o setor da economia.

Na sequência desse levantamento, o foco foi colocado na legislação produzida relativa aos temas compartimentados. No caso da relação do Estado com as ex-colónias, por exemplo, teve-se em conta o facto de o Ato Colonial ter estado em vigor desde 1930 (substituindo o título V da Constituição de

1911 que vigorava até então), já consolidando “um modelo colonial centralizado com medidas protecionistas, devendo o comércio colonial servir a acumulação do capital nacional” (Macedo, Maltez & Henriques, 1999, p. 160). O decreto n.º 18.570 que lhe serviu de origem determinava ser “da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas” (Henriques & Mello, 2007 [1989], p. 231). Como se viu, no entanto, em 1951 com a revogação do Ato Colonial, integrando-se as disposições constitucionais num capítulo intitulado “Do Ultramar Português”, as “colónias” são substituídas por “províncias ultramarinas” e o Ministério das Colónias passa a chamar-se Ministério do Ultramar. No contexto das alterações constitucionais, a Carta Orgânica do Império Colonial Português foi substituída pela Lei Orgânica do Ultramar Português (1953), assumindo-se Portugal como um grande país que se estendia do Minho até Timor e se autodesignava, por conseguinte, “Portugal do Minho a Timor”.

Como se viu, a palavra ‘portugalidade’ não consta dos dicionários de referência da língua portuguesa, embora nos dicionários mais comuns a traduzam como “qualidade do que é português”, ou “sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa”. A sua cunhagem é, no entanto, apontada pelo portal Ciberdúvidas da Língua Portuguesa como tendo início nas décadas de 50 e 60 do século XX, em plena vigência do Estado Novo. Um conceito contemporâneo, portanto, do *slogan* “Portugal do Minho a Timor”, que se desenvolveu na sequência da revogação, como já foi visto, do Ato Colonial, em que o Governo português passou a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível, em que todas as colónias passavam a ser designadas por províncias, tal como as outras que existiam na ‘metrópole’. Foi desenvolvida a partir daí toda uma retórica destinada a sustentar um mito que apoiasse a ideia de que não haveria razões para o desenvolvimento de movimentos independentistas nos territórios portugueses de África e da Ásia. Não terá sido, então, por acaso que só nessa altura – 16 anos após o início da AN – os deputados começaram a introduzir a palavra ‘portugalidade’ nos seus discursos, passando a AN a disseminá-la como eco da governação que especificamente era. Essa é, de resto, uma das particularidades da AN, cujas legislaturas decorreram em regime de partido único: durante quase todo o tempo vigorou a UN, até à eleição, em 1969, de um conjunto de deputados nas suas listas (que ficaria conhecida por ‘Ala Liberal’) e a sua passagem a Ação Nacional Popular, em fevereiro de 1970.

Fernando Rosas caracteriza a UN como um partido não vocacionado para o “assalto ao poder” e cujo funcionamento se afigurava como “uma espécie de repartição do Ministério do Interior, afirmando-se no discurso oficial como um não-partido e mesmo com um antipartido” (Rosas, 2012, p. 154). Dessa forma, ele será “a especial modalidade de partido único do regime português”, cabendo-lhe gerir “o consenso oligárquico que assegurará a durabilidade do Estado Novo” (pp. 154-155). Trata-se de uma preocupação que se exprimirá, “na constituição e funcionamento da Assembleia Nacional” (pp. 154-155), o que se pode explicar tendo presente a conceção do poder por parte de Salazar, que assentava no reforço da dimensão simbólica, assumindo-o como fisicamente descorporizado, despolitizado, com base no amor à pátria e rejeitando os partidos políticos: “considerada como *processo* mais ou menos complicado de *conquistar o Poder*, não é a política igualmente necessária, mas devemos crer que é igualmente natural” (Henriques & Mello, 2007 [1989], p. 104). Tratava-se, então, de uma espécie de política sem política, que o próprio Salazar se encarregava de explicar, salientando que “a política é um *mal*, contando que ela se impunha [...] como um *mal necessário*” (p. 105). Com a publicação dos estatutos da UN, em 1934, Salazar assume-se como o “chefe” de toda a dinâmica, perpetuado no tempo, com competências para decidir em todos os aspetos da vida portuguesa, o que mais não significava do que a concretização do que o próprio anunciara em 1930, a propósito dos princípios fundamentais da UN, em que advertia para o facto de a estrutura ter de se abstrair do palco partidário para se focar numa lógica estritamente nacional e patriótica, observando que o contrário, a acontecer, seria criminoso e ridículo.

Como sublinha José Rebelo, “Salazar não invoca qualquer razão justificativa do seu poder. Nem há razão invocável. Ele é porque é. Ele está porque está. E assim sucessivamente” (Rebelo, 1998, p. 91). Moisés de Lemos Martins observa que a partir dos anos 30 do século XX, os portugueses viram-se condicionados na forma como se falava de política, “então desqualificada como falsa, anárquica, antinacional” (Martins, 1990a, p. 64). No entanto, isso apenas corresponde a uma contrapartida que esteve na base de uma outra construção dos discursos que se revelaram “mais complexos, entrecruzados, subtilmente hierarquizados e articulados à volta de um feixe de relações de poder” que redundou numa “tecnologia de uma vigilância e de um controle ético, eugénico e alético” (p. 64). Esta trilogia, segundo o autor, reproduz as condições que são necessárias à edificação do regime, assentes na obediência

e na crença, sendo a correspondência do dispositivo ético à unidade, do eugénico à natureza, e do alético à verdade. Tal significa que se trata de dispositivos que não se circunscrevem apenas ao “crescimento das capacidades da nação”, nem à “intensificação da sua sujeição”, mas à formação e à fixação de uma relação crente: “através do mesmo mecanismo, esta relação torna tanto mais obediente a nação quanto mais útil ela é, inversamente” (pp. 64-65), sendo que “as disciplinas ética, eugénica e alética correspondem a uma intensificação dos poderes e a uma multiplicação dos discursos” (p. 66). Sérgio Gomes indica esses dispositivos como responsáveis da moldagem da população “segundo os cânones da ‘verdadeira portugalidade’”, ou seja, “como na naturalização do esquema de representações com o qual é edificada essa portugalidade”, sendo o lado oposto – “o destino de exclusão e morte” – referenciado como o “falso Portugal”: “a exclusão é evitada pela crença na obra do regime, a morte é superada pela plenitude da vida em nação que imortaliza a existência singular do corpo nacional” (Gomes, 2012, pp. 327-328). Em relação ao terceiro dispositivo referido por Moisés de Lemos Martins – o dispositivo alético –, Sérgio Gomes reporta-o “à produção da verdade do regime salazarista”, em que se moldam “as condições de produção do conhecimento ajustando o conhecer aos eixos que estruturam a portugalidade salazarista” (p. 358), que é definida pelo mesmo autor como sendo a correspondência a um momento de gestão “que a unidade estado-nacional faz[ia] dos movimentos” de que se compunham as obras relativas à “edificação da expressividade portuguesa”, o que decorria de “uma justaposição de nomes indexados a Identidades individuais e colectivas” (Martins, 1990, p. 295).

Segundo Moisés de Lemos Martins, a ideologia do Estado Novo assentava num “estado que cumpriu uma função nacionalista e clerical, que se revestiu de uma forma autoritária antidemocrática e que invocou uma legitimidade corporativista” (Martins, 1990, p. 63). Ela vai, no entanto, para além disso, sendo que o regime de ‘verdade’ salazarista – “a verdade que convém à nação”, como referiu Franco Nogueira (citado em Martins, 1990, p. 69) – reflete a sua própria ideologia, encenando a identidade nacional “segundo as metáforas de um acontecimento messiânico e distribu[ndo]-se de acordo com a lógica imposta pelo seu exclusivismo” (p. 141). De um lado, ficava a “salvação de uma nação una, regenerada, verdadeira” e, do outro, “a sua perdição às mãos de um anti-Cristo que a irracionaliza, a perverte e falsifica” (p. 141). É, então, a nação, “na sua ‘parte melhor’, que reconhece a Ditadura, pela ratificação dos

valores salvadores que a inspiram”, significando isto que ela sancionava “o sistema de valores salvadores adotados pela Ditadura” (p. 158). Nesse sentido, no combate tendente a impedir a adulteração da ‘verdade’ da pátria, é imposto um imaginário coletivo com o objetivo de preservar a unidade da nação, impedindo a sua fragmentação, através de ações destinadas à promoção da regeneração nacional, numa lógica profilática com vista a impedir a sua degenerescência (pp. 105-124). O autor socorre-se do que denomina ser a “parábola do navio imperial”¹²⁹ para assinalar a forma como Salazar expunha “o temperamento heróico, a tradição espiritual, o destino colonial e a missão civilizadora como valores que asseguram a unidade, a regeneração e a verdade da pátria” (p. 171). Tratava-se de uma tradição exemplar, exaltando em simultâneo “a *concordia* de um ‘país-aldeia-rural’ e o *imperium* dos novos mundos que a ‘pequena casa lusitana’ deu ao mundo” (Martins, 2014a, p. 189). Esta imagem disponibilizava à nação um saber em que esta era convocada a mudar de vida, convertendo-se à nova dinâmica, através da interpretação dos “objectivos salvíficos de unidade, regeneração e verdade da pátria” (Martins, 1990, p. 174), não obstante o país ser encarado como vivendo à luz do passado, parecendo tratar-se de uma nação do já feito e do já acontecido (Lourenço, 2010 [1978]). Uma das diferenças verificadas entre os discursos dos deputados da AN e da AR é que, durante o Estado Novo, as intervenções eram bem mais curtas e direcionadas para o elogio ao regime ou a figuras do regime, utilizando uma retórica assente na história do país, nomeadamente quando as referências versavam sobre o ‘Império Ultramarino’¹³⁰, estabelecendo as diferenças entre a perspetiva da ‘nação’ portuguesa (o ‘nós’) e a dos territórios ‘ultramarinóis’ (o ‘outro’). Uma lógica assente numa política definida pelo próprio Salazar com vista em fazer esquecer o século anterior,

129 Esse barco é descrito pelo próprio Salazar, citado por Moisés de Lemos Martins (1990, pp. 170-171): “e o que é este barco afinal? É a arma de homens no mar, casa de marinheiros, pedaço do torrão natal – terra da Pátria – os oceanos. Pequeno que seja, o navio liga o infinito dos céus e dos mares ao sítio da terra que é nosso quinhão; tem ao lado do marinheiro a mesma pátria; são ambos da mesma terra. Eis porque as duas vidas se unem e tantas vezes acabam conjuntamente; eis porque entre homens que até se esquecem e negam a Pátria – estranho caso – não se encontram marinheiros, porque navegando ao perto ou ao longe andam com ela, defendem-na, não a abandonam nem um momento. Que seja assim agora e sempre”.

130 Isso também se verificou no discurso dos deputados na AR, muito embora a justificação deixasse de ser o ‘Império Ultramarino’, para passar a ser operacionalizada através da existência de uma língua comum e das ligações culturais entre Portugal e as suas ex-colónias.

em que proliferara o liberalismo de regime parlamentar, a partidocracia, o caciquismo e a desordem política e social.

Dessa forma, o discurso reflete “uma doutrina constante que consiste numa recta razão ordenada à natureza humana”, assente no bom senso, ou “no equilíbrio natural das coisas” (Martins, 1990, p. 113) ou, como o próprio Salazar definira, a forma de se “viver habitualmente” em que a ambição deveria circunscrever-se à ideia de “ser autênticos na nossa modéstia” (Henriques & Mello, 1989 [2007], p. 51), cuja interpretação decorre da expressão latina “aurea mediocritas”, traduzida como “feliz mediania” e “bendita suficiência”, ou seja, “viver feliz com o pouco que se tem, não aspirar a mais do que a uma vida mediana, não ter ambição”¹³¹. Não obstante, o próprio Salazar fazia questão de difundir a ideia de que “o Estado Novo português tem uma política ideológica” salientando que o Estado sem ideologia era representado pelo “pretensão Estado liberal” (Salazar, 2007 [1937], p. 41). E concretizava, referindo que, “se o Estado é uma doutrina em acção, não seria lógico que se desinteressasse da sua própria ideologia”, tendo mesmo a obrigação de “defendê-la e propagá-la, com vista à sua própria consolidação” (p. 41). José Rebelo refere que a sociedade salazarista assentava na ideia de que “o que é ideológico não seria natural” (Rebelo, 1998, p. 343), que se cruza com a de Jorge Ramos do Ó, que sustenta que “a ideologia não mais seria enunciado programático: deveria obstinadamente procurar a realidade, saindo de si e impregnando as práticas” (citado em Rosas, 2012, p. 328). É por isso que Salazar deixava claro que o povo deveria voltar as costas à política e focar-se no trabalho, deixando “as decisões sobre a governação do país a quem estava, pela ordem natural das coisas, hierarquicamente destinado a esses altos desígnios” (Rosas, 2012, p. 33). Ou, como o próprio Salazar fez questão de sublinhar no discurso das “Grandes Certezas”, proferido em Braga, por ocasião das comemorações do décimo aniversário do 28 de Maio; neste discurso, que se tornaria emblemático, exprimiu as linhas mestras do regime, a sua própria dogmática, deixando bem claro que “Nós não discutimos Deus”; “Nós não discutimos a Pátria”; “Nós não discutimos a autoridade”; “Nós não discutimos a família”; “Nós não discutimos o trabalho” (Salazar, 2007 [1937], pp. 83-87) e retratando o lema do próprio salazarismo: “Deus, Pátria e Família”. A divisa original, segundo António José Ferreira, era “Deus, Pátria, Liberdade, Família”, assente num escrito de Afonso Pena, que

131 Retirado de <http://www.ciberduvidas.pt/pergunta.php?id=22469>

Salazar terá lido ainda jovem. Na adaptação que fez, Salazar omitiu, obviamente, a parte da “Liberdade” (Ferreira, 2007, p. 20).

Mas a grande diferença que sobressai nos discursos parlamentares quando comparados o Estado Novo e o período do pós-25 de Abril ocorre quando os temas versam sobre educação e juventude: no primeiro caso, sublinha-se o papel da família – “célula social irredutível, núcleo originário da freguesia, do município e, portanto, da Nação: é, por natureza, o primeiro dos elementos políticos orgânicos do Estado constitucional” (Salazar, 1961, p. 93) –, que era privilegiado para ilustrar a ‘portugalidade’. Em democracia, a associação à palavra ‘portugalidade’ passa a ser feita de forma quase residual, o que evidencia a mudança ideológica operada. O Estado Novo, através da propaganda do regime, fazia impor o mito do império particularmente através do sistema de ensino, com o próprio Salazar a deixar bem claro o que pensava sobre o papel da escola, sublinhando não compreender, nem poder admitir, que ela “não estivesse ao serviço da nação e não compreendesse o papel que lhe incumbe, neste momento de renascimento, de educar os portugueses ensinando-os a compreender bem e trabalhar bem” (Salazar, 2007 [1937], pp. 58-59). Por isso, o papel da escola destinava-se a tornar o espírito dos portugueses “forte para a luta”, já que era necessário prepará-los para eventuais adversidades, “porque é preciso aceitar com calma os reveses da vida, suportar as agruras da adversidade, seguir com fé o seu destino, sacrificar-se pelo bem comum e sentir com lealdade, nobreza, perante a Pátria, o orgulho e a ‘glória de sofrer’” (p. 60).

Fernando Rosas observa que o controlo do Estado necessário para colocar em prática “a tão almejada renovação, a garantia da estabilidade e da obra realizada”, só haveria de ser conseguido através do “‘reforço da educação’, isto é, na grande batalha de fundo, afinal condição de tudo o mais, pela ‘revolução das almas’”, o que significava que “o salazarismo, com todos os seus vagares e cautelas, aspirava também ao seu ‘homem novo’” (Rosas, 2012, p. 176). Dessa forma, Reis Torgal (2009) lembra que a publicação da lei n.º 1491 (Remodelação do Ministério da Instrução Primária) mais não foi do que uma espécie de lei de bases da Educação Nacional. O Ministério da Instrução Primária passa a chamar-se Ministério da Educação Nacional, “designação que dizia respeito não apenas ao saber, mas a todo o processo moral e cívico da formação”, criando-se assim a Junta Nacional de Educação (Torgal, 2009, p. 211). Era revelado, por exemplo, o cuidado a ter com o recrutamento de professores, nomeadamente em relação a aspetos de ordem política. Incluía um ponto que

Torgal reputa como dos mais importantes, que apontava para a formação da Mocidade Portuguesa (MP), organização nacional e pré-militar, destinada a estimular “o desenvolvimento integral da sua capacidade física, a formação do carácter e a devoção à Pátria [colocando-a] em condições de poder concorrer eficazmente para a sua defesa” (p. 212). Esta organização juvenil teve como modelo as organizações juvenis italianas, e várias leis a ajudaram a sustentar, como foi o caso do regimento da Junta Nacional de Educação, de 19 de maio de 1936 (decreto-lei n.º 26.611), que instituiu a MP, “que abrangerá toda a juventude, escolar ou não, e se destina a estimular o desenvolvimento integral da sua capacidade física, a formação do carácter e a devoção à pátria, no sentimento da ordem, no gosto da disciplina e no culto do dever militar” (p. 214). Fernando Rosas salienta que toda a ação do regime era centrada “na formação do ‘carácter’, do ‘gosto’, do ideário dos portugueses”, através de uma estética vanguardista, “originalmente casada com os conteúdos ideológicos conservadores do regime”, como o “quotidiano das famílias, das escolas, das empresas, das aldeias, para o enquadramento dos lazeres, para a orientação ideológica da educação, da cultura e das artes” (Rosas, 2012, p. 181).

Tal ajuda a explicar que juventude e educação fossem das temáticas mais sublinhadas no que à ‘portugalidade’ diz respeito durante a AN. Fernando Rosas adianta que o sistema “policêntrico e multifacetado” do Estado Novo esteve na origem da longevidade de Salazar no poder e estava assente em quatro pilares: dois deles, ligados ao “sistema de enunciação” (“de organização, padronização e divulgação da informação seleccionada, mas também das crenças, dos valores, da cultura, dos artefactos do ‘espírito’ em geral”), são o SPN-Secretariado da Propaganda Nacional (“o centro unificador do discurso ideológico para o conjunto do dispositivo”) e a Agência Geral das Colónias (“com função igual no campo específico da fixação e difusão da ideologia colonial”); os outros dois pilares dizem respeito ao sistema de inculcação ideológica (“de organização do consenso e da ordem”, representando “o vasto aparelho de educação nacional”), desdobrado na Mocidade Portuguesa e, pela Obra das Mães pela Educação Nacional, na Mocidade Portuguesa Feminina; do aparelho corporativo destacam-se “na organização dos espíritos, e da cultura popular” a FNAT (Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho) e a JCCP (Junta Central das Casas do Povo) (Rosas, 2012, pp. 334-336).

Não será, por isso, de estranhar que, durante as sessões da AN, haja referências aos missionários e aos professores como os grandes obreiros da

'portugalidade', decorrendo de um alinhamento estreito com a política em vigor. No entanto, não obstante a mudança verificada entre o período do Estado Novo e o do pós-25 de Abril em relação à utilização do termo quando ligado à educação, o facto é que há pelo menos uma referência de um deputado que usa o epíteto "irradiadores de 'portugalidade'" em relação aos "cooperantes" portugueses nas ex-colónias (sendo muitos deles professores).

Nos discursos dos deputados da AR há, também, várias tentativas de definição da palavra 'portugalidade', que, paradoxalmente, não fogem do conceito utilizado pelos parlamentares da AN. No período pós-25 de Abril, isso acontece na sua maioria por parte dos deputados da denominada 'direita parlamentar', casos de Narana Coissoró, Rui Gomes da Silva, Fernando Nogueira e Vieira de Carvalho. A exceção cabe ao socialista Manuel Alegre, que é o único deputado da ala esquerda a utilizar a palavra 'portugalidade' de uma forma sublinhada, salientando mesmo que não deveria existir medo em pronunciá-la, nomeadamente no que ela tem de mais perene, referindo-se à língua, à poesia e à cultura. Alegre sublinha mesmo a vocação humanista e antirracista como características da 'portugalidade'. O que levará, então, um deputado como Manuel Alegre, um lutador antifascista que esteve exilado durante o Estado Novo, regressando a Portugal após a Revolução do 25 de Abril, a defender acerrimamente um termo associado ao regime salazarista?

Num artigo de opinião publicado no *Diário de Notícias* de 27 de novembro de 2005¹³², o politólogo António Costa Pinto, referindo-se a Manuel Alegre, então candidato presidencial, sublinhava o incómodo que a sua candidatura estava a causar junto do Bloco de Esquerda, PS e PCP, salientando que "o velho resistente anti-salazarista e deputado socialista, resguardado no Parlamento desde 1975, sem desgaste governativo", poderia ser a novidade naquele ato eleitoral. Alegre era classificado como um "candidato da consciência moral do PS e com uma assinalável produção literária muito marcada pela portugalidade". Já a 7 de dezembro de 2005, na sequência da campanha eleitoral para as primeiras eleições presidenciais a que se candidatou, Manuel Alegre, citado pela TSF¹³³, referia que Portugal tinha um "défice de portugalidade", recordando as proezas dos portugueses, como na época dos Descobrimentos ou no início do século XX, e pedindo o mesmo espírito empreendedor para o

132 Retirado de http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=630163&page=-1

133 Retirado de http://www.tsf.pt/PaginaInicial/Interior.aspx?content_id=772378

Portugal contemporâneo: “o principal déficit que Portugal tem neste momento é o déficit de portugalidade, de um pensamento nacional, de uma visão política estratégica do que deve ser o nosso país na Europa e no Mundo”. A 18 do mesmo mês, ao *Diário de Notícias*¹³⁴, o candidato/poeta sustentava que Portugal precisava de uma visão estratégica e de um pensamento nacional, uma vez que não existia apenas um “déficit de contas públicas”, mas também “um déficit de portugalidade”.

As opiniões sobre a ‘portugalidade’ de Manuel Alegre dividem-se. No *Blog da Portugalidade*, da autoria de João Ernesto Fonseca dos Santos, num *post* datado de 4 de agosto de 2010¹³⁵ (que se reporta à sua segunda candidatura à Presidência da República), são tecidas várias críticas ao então candidato presidencial, salientando-se, nomeadamente, que Manuel Alegre era tido como “desertor/traidor de Portugal” e acusando-o de, “durante a guerra do Ultramar e depois da sua fuga, [ser] locutor da rádio Argel, onde se congratulava pela morte de soldados portugueses”. O mesmo acontece no *blogue A douta ignorância*, da autoria de Tiago Moreira Ramalho, num *post* datado de 5 de dezembro de 2010, intitulado “Um mimo de portugalidade”¹³⁶. Por outro lado, no *blogue* de apoio à candidatura de Alegre referente ao concelho de Gondomar, num *post* datado de 18 de janeiro de 2011, está escrito que se trata de “uma candidatura transversal, da qual faz parte gente de vários quadrantes que se reconhece nos valores da pátria, da portugalidade, da liberdade, da democracia, da igualdade e da justiça social”¹³⁷.

Numa dissertação de mestrado de 2008, da autoria de Jania Salazar Flores, intitulada *O duplo em Frei Luís de Sousa de Almeida Garrett e em Jornada de África de Manuel Alegre: uma aproximação a D. Sebastião*¹³⁸, promove-se uma análise das obras dos dois autores, que têm em comum a figura de D. Sebastião. Refere-se que a ‘portugalidade’ assume um recorte mais coletivo do que individual, concluindo-se que ela tem mesmo uma relação inversamente proporcional à importância dada ao aspeto individual.

134 Retirado de http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=631862&page=-1

135 Retirado de <http://blogdaportugalidade.blogs.sapo.pt/2010/08/04/>

136 Retirado de <http://adoutaignorancia.blogs.sapo.pt/146794.html>

137 Retirado de http://gondomaralegre2011.blogs.sapo.pt/tag/apoiantes_gondomar

138 Retirado de <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/501>

Parece não existir qualquer tipo de relação entre a 'portugalidade' de Manuel Alegre e a do monárquico Alfredo Pimenta, autor do livro *Em Defesa da Portugalidade*¹³⁹, na qual, para além da monarquia, se defende o nacionalismo, a contrarrevolução e o tradicionalismo e, exaustivamente, Salazar. Pimenta refere, por exemplo, que “só a Portugalidade é inteiramente nossa, característica e tipicamente nossa”, não concordando com a latinidade (“termo que nada significa, por [ser] amplo de mais”), nem com a hispanidade (“que nos absorve e confunde”), e muito menos com a lusitanidade (“que nos abastarda”) (Pimenta, 1947, pp. 12-13). E explica: “a Latinidade é uma categoria histórica, sem base concreta; a Hispanidade tem Castela por centro; a Lusitanidade tem por lar a Lusitânia que não é toda nossa” (p. 13).

Manuel Alegre, em entrevista ao *Expresso* (Alves, 2012), referindo-se ao comportamento dos portugueses em tempos de crise, sublinha que “isso dos brandos costumes é uma treta”, contrariando o quadro mental vigente durante o Estado Novo em que foi profusamente difundida a brandura comportamental dos cidadãos. Já o tema do mar – dos Descobrimentos, nomeadamente – é recorrente nos escritos de Manuel Alegre. Numa posição politicamente antagónica à sua está Bagão Félix que, não obstante, também se refere ao mar como estando ligado à 'portugalidade'¹⁴⁰, no que é secundado pelo 'chef' de cozinha Chackall¹⁴¹. Ou seja, a utilização da palavra 'portugalidade' é feita em contextos muito diversos e por quem evidencia uma ideologia política que, muitas vezes, está nos antípodas. Manuel Alegre reporta-se à 'portugalidade' como sendo anterior ao Estado Novo, bastando ter presentes as suas referências aos Descobrimentos e às suas próprias explicações para sustentar a utilização da palavra. Mas, como se pode observar pela leitura dos discursos dos deputados da AN, com um evidente alinhamento católico e de direita, a 'portugalidade' é associada aos nomes de António Sardinha e de Salazar, sendo as duas personalidades definidas como seus “mestres”, o que nada tem em comum com as ideias de Agostinho da Silva (também referido como “mestre” da 'portugalidade', mas que teve de se exilar no Brasil no tempo do Estado Novo), nem de Manuel Alegre, muito pelo contrário... No entanto, quando Alegre se refere ao passado antirracista da 'portugalidade', trata-se

139 Destaca-se, em pormenor, este opúsculo de Alfredo Pimenta noutra local desta investigação.

140 Retirado de http://www.dn.pt/inicio/economia/interior.aspx?content_id=2680683

141 Retirado de http://www.dn.pt/inicio/economia/interior.aspx?content_id=2877604

de uma ideia contestada por vários investigadores que, ao contrário, associam o Estado Novo a práticas racistas.

Também se notam diferenças entre as escolhas dos deputados do Estado Novo e os do período do pós-25 de Abril, quando a palavra foi utilizada em evocações. No primeiro caso, recaíram em protagonistas do sistema vigente; depois, paradoxalmente, em personalidades quase todas ligadas à luta anti-fascista; alguns desses vultos não deixaram de ser evocados, mesmo tendo presente a sua ideologia de certa forma alinhada com o anterior regime, como foi o caso de António Quadros (pertenceu ao Grupo da Filosofia Portuguesa na companhia de Álvaro Ribeiro, José Marinho, Afonso Botelho, Cunha Leão, Dalila Pereira da Costa e outros pensadores). A referência à ‘portugalidade’ no caso do voto de pesar pela morte de José Saramago, da autoria da então ministra da Cultura Gabriela Canavilhas, dará que pensar, não obstante Ana Paula Arnaut, da Universidade de Coimbra, sustentar que o escritor teve um primeiro ciclo “caracterizado por marcas de ‘portugalidade intensa’, directa ou indirectamente enraizado na realidade portuguesa” (Coutinho, 2008, s. p.). Quanto a uma hipotética segunda fase, os defensores da ideia de ‘portugalidade’ como existente em oposição à hispanidade decerto terão dúvidas quanto à rejeição dessa eventualidade, tendo presentes, por exemplo, o livro *A jangada de pedra* da autoria do Nobel da literatura, em que Portugal é absorvido pela Espanha formando a Ibéria, bem como o facto de o escritor se ter ‘exilado’ em Lanzarote (Espanha).

De resto, não há qualquer referência à palavra ‘portugalidade’ ligada à evocação do 10 de Junho (mesmo tendo presente que as sessões parlamentares nunca se realizaram nesse dia por ser feriado) – no caso da AN, assinalando o Dia da Raça e, depois do 25 de Abril, na AR, o Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas –, o mesmo acontecendo a propósito da realização da Expo’98 – Exposição Mundial de 1998, em que se evocou de forma sublinhada Portugal e os Oceanos. Nesse ano, apenas por uma vez foi utilizada a expressão ‘portugalidade’ e não foi directamente por causa desse evento, mas numa intervenção em que uma deputada a ele se referia como palco da divulgação da calçada portuguesa como *ex-libris* do país.

CAPÍTULO IV

A TENTATIVA DE FIXAÇÃO DE UM PERFIL PARA O PORTUGUÊS E A UTILIZAÇÃO DA 'PORTUGALIDADE' NA BIBLIOGRAFIA

1. A tentativa de fixação de um perfil para o português

É recorrente a reflexão sobre o que significa ser português. Isso acontece, a maior parte das vezes, em associação com a literatura, com os escritores de várias gerações a debruçarem-se sobre aspetos que sublinham traços de uma alegada 'identidade portuguesa'. O assunto atrai, todavia, outro tipo de intelectuais de diferentes áreas do saber, alterando-se a perspetiva sobre o assunto em face da época em que é feita a reflexão, ou consoante a ideia própria de cada um: ora convocando o messianismo, o ocultismo, através de explicações esotéricas; ora promovendo o corte com esse tipo de lógicas, assumindo que os factos, e apenas os factos, interessam para que se construa uma ideia acerca do que possa significar ser-se português, não obstante um imaginário simbólico que lhe possa estar associado, mas deixando de lado os essencialismos e a propalada missão especial acometida a Portugal.

José Mattoso chama a atenção para o facto de se tratar de um processo ilusório aquele que resulta da inventariação dos caracteres específicos do povo português feita até meados do século XX. Assinala não se poderem considerar como características “mais do que imaginárias do povo português” correntes como o sebastianismo, a saudade, o universalismo internacionalista, “o lirismo sonhador aliado ao fáustico germânico e ao fatalismo oriental”, a plasticidade do homem português, o culto do Espírito Santo, ou a capacidade para criar uma ‘filosofia portuguesa’, ou mesmo “a ‘brandura dos costumes’ feita lugar-comum” (Mattoso, 2008, p. 98). O historiador justifica a existência deste tipo de especulações como resultado “da ausência de uma tradição científica baseada num conhecimento suficiente das ciências sociais”, que só fazem parte do ensino universitário português depois de 1974, sendo que, antes

disso, “tinham sido asperamente combatidas pelos intelectuais do regime salazarista como formas encapotadas de marxismo” (pp. 98-99). Adverte, no entanto, para o facto de nem todas as interpretações terem o mesmo grau de subjetividade ou de arbitrariedade, já que seria preciso distinguir as que partem da observação empírica de caracteres comportamentais, “que podem corresponder de facto a hábitos mentais, mas cujo grau de generalização é difícil medir”, das que se baseiam em especulações assentes, muitas vezes, em recortes místicos (p. 99). A este propósito, como já se deu conta noutra local desta investigação, o autor sublinha que, se o critério de análise de toda esta problemática for o da objetividade, excluem-se desde logo as teorias míticas e messiânicas (p. 97). Uma ideia que segue a de Manuel Villaverde Cabral, que também rejeita “qualquer noção forte do ‘carácter nacional’ português” (Cabral, 1992, p. 943), tendo apresentado uma série de indicadores em que sustenta que a maior parte das diferenças que separam Portugal dos seus parceiros europeus (em especial os países da Europa do Norte), “podem ser operatorialmente construídas como *diferenças de grau* – e não de natureza”, numa espécie de “contínuo comum aos países que partilham o essencial de valores culturais tais como os de uma Europa da qual Portugal faz parte, geográfica e historicamente, desde o advento dessa área macrocultural” (p. 944). É por isso que advoga que “o essencial das diferenças empiricamente observadas entre os valores, atitudes e comportamentos da população portuguesa e os do resto da população europeia pode [...] ser explicado pela história nacional e o seu carácter contingente” e, principalmente, “pela configuração demográfica, social e económica do país na véspera da sua entrada na Comunidade” (p. 945).

Na discussão em torno de categorias tão pouco consensuais como são os casos da identidade nacional e da ‘portugalidade’, torna-se necessário discernir entre alguns aspetos sublinhados nos parágrafos anteriores, para que se não incorra numa ideia sobre Portugal e sobre os portugueses assente numa amálgama difusa, que nada acrescente às dinâmicas conhecidas e, mais do que um contributo para o desenvolvimento de um olhar alargado sobre o assunto, provoque entropias no sistema, por causa do seu recorte psicologizante e necessariamente redutor. Não obstante, o caminho que se pretende seguir neste capítulo integra as várias perspetivas, não só para que se observem as diferenças (e eventuais contradições) entre elas, mas para que se possa esclarecer a ideia de ‘portugalidade’ e o seu *modus operandi*.

Luís Cunha refere que as identidades, enquanto “espaço de disputa, lugar de confronto e diferenciação”, são atravessadas por uma lógica de consenso tendente a projetar “visões hegemónicas acerca da identidade dos grupos, suas práticas e valores culturais que lhes são atribuídos” (Cunha, 2011, p. 113). Nessa perspetiva, o autor refere a vontade existente de encontrar “um sentido reconhecível, um entendimento consensual em que uma entidade abstrata e vaga, como *os portugueses*, se possa rever”, o que orientará grande parte do olhar sobre as representações sociais que sustentam as identidades coletivas (p. 113). No estudo levado por diante nesta investigação sobre a ‘portugalidade’ foi fixada a génese do conceito, muito embora essa atitude nem sequer seja admissível por quem defende que ele é ‘natural’, logo não problematizável, uma vez que está associado a Portugal e à maneira de estar no mundo dos portugueses, da diáspora, nomeadamente, numa lógica assente no essencialismo de uma ‘alma nacional’ específica. No entanto, a desconstrução sobre o conceito de ‘portugalidade’ levou a que se concluísse que ele teve, de facto, uma génese e, ao contrário do que é propalado pelos cultores do essencialismo português, sustenta-se que o termo não existe desde sempre (pelo menos desde que Portugal existe como país), mas decorre de uma dinâmica própria, com recortes políticos e com objetivos bem definidos.

Como já foi referido noutra local desta investigação, a ‘portugalidade’ é um conceito hiperidentitário, que se traduz no olhar dos portugueses (numa perspetiva assente em *nós*) sobre os outros, sejam eles quais forem. E, não estando tipificado nos dicionários de referência, mesmo que a sua utilização tenha sido intensificada nos últimos anos em Portugal, o certo é que teima em persistir como problemático, devido à sua significação e à ideia que lhe pode estar subjacente. Como refere J. Rentes de Carvalho, “as palavras nem sempre representam os conceitos, como seria ideal, cada um veste-lhe o figurino que quer” (Carvalho, 2014 [1975], p. 185), mesmo que se defenda, tal como Wittgenstein, que “o sentido é o uso” (Wittgenstein, 1958, p. 4), devendo apenas contextualizar-se essa utilização para prevenir eventuais equívocos. Em tempo de globalização, por exemplo, contraria a necessária dinâmica intercultural, já que coloca num patamar superior os portugueses em relação aos outros povos, nomeadamente no que concerne àqueles que são oriundos das ex-colónias/províncias portuguesas. Daí que se afigure problemática (Sousa, 2013b) a ideia defendida pelo ex-presidente da República, Cavaco Silva, quando se referia à necessidade de sublinhar a ‘portugalidade’ na diáspora.

Esta necessidade de fixar as especificidades dos portugueses, de os tipificar, no que muitos associam a uma alegada ‘portugalidade’, tem que ver com a sua já referida hiperidentidade, como defende Eduardo Lourenço, que decorre de um déficit de identidade real, que é compensado no plano imaginário (Silva & Jorge, 1993). Quanto a uma alegada nova imagem de Portugal, referente “menos à que os outros têm de nós mesmos [do] que àquela que nos acompanha na nossa acção e presença dentro de nós e no mundo” (Lourenço, 1994 [1988], p. 22), o ensaísta afiança não alterar em nada a estrutura da hiperidentidade que desde pelo menos o século XVI nos caracteriza. E, alguns anos após a independência das ex-colónias e “face à miséria grassante naqueles territórios”, afirma que Portugal, não obstante ter-se aliviado do império, passou a pensar mais nele do que antes, o que justifica, de alguma forma, a propalada hiperidentidade: “a nossa dupla identidade de povo europeu não-hegemónico e de povo, apesar disso, disseminado e supervivente no espaço imperial, tinha algum fundamento” (p. 22). José Mattoso (2010) sublinha, a este propósito, o “irrealismo” resultante do complexo de inferioridade nacional acentuado por Eduardo Lourenço, tanto no discurso do Estado Novo assente no patriotismo dos Descobrimentos, como no pessimismo decadentista do grupo dos “Vencidos da Vida”. Fazer crer, através desse tipo de constatações, que os portugueses não têm problemas de identidade, uma vez que Portugal é um país com muitas centenas de anos, bem sedimentado no espaço europeu e mundial, tendo sido pioneiro na globalização através dos Descobrimentos (Robertson, 1997), pode não passar de mera retórica. E, nesse caso concreto, Lourenço terá razão ao referir-se ao déficit de identidade real, ao contrário do que acontece, por exemplo, noutros países, com outros povos.

Marcello Duarte Mathias refere-se a Portugal como um país “tantas vezes exilado de si mesmo” e simultaneamente sujeito e objeto, “em perpétuo desequilíbrio entre exigências e impulsos, oscilando entre a necessidade da autoridade e o apelo da igualdade, a força da inércia e a vontade reformadora de alguns, dividido entre a tradição e a modernidade” (Mathias, 2007, p. 262). Tal acontece, de resto, com outros países, como confessa o autor, ainda que isso seja mais sublinhado em Portugal. Daí que, de forma recorrente, venha ao de cima o recorte triste dos portugueses, que, muito embora seja perspetivado em diferentes momentos, nomeadamente por parte da elite intelectual, não levou em linha de conta esses mesmos portugueses, que não foram tidos nem achados para as conclusões que vão sendo produzidas. Assim, pode dizer-se

que esses exercícios valem o que valem e, nalguns casos, apesar de serem referidos a par e passo como constantes da vida portuguesa, não podem ser tidos em conta quando se pretende definir um determinado 'perfil' do português, uma vez que assentam em estereótipos que integram, por exemplo, a perspectiva geográfica de Portugal e o clima para tipificar a 'portugalidade' e o alegado recorte do português. E o problema nem sequer reside na impossibilidade de 'medir' essa alegada forma de ser português, mas na falta de razoabilidade em que assentam os seus pressupostos. Coincidentemente ou não, para sustentar essas ideias, nunca são utilizadas, por exemplo, análises ao ADN do 'português', o que, a acontecer, decerto colocaria em causa uma eventual ideia de 'pureza' acometida aos portugueses. Para tanto, bastaria levar em linha de conta os resultados obtidos por Luísa Pereira e Filipa M. Ribeiro, no estudo *O Património Genético Português. A História Humana Preservada nos Genes*, em que se sustenta que a proveniência dos portugueses é muito diversificada, por causa dos seus genes, evidenciando que, para além das linhagens europeias, existe uma grande influência africana e muçulmana. As autoras esclarecem, desde logo, que a genética demonstra a irracionalidade presente no conceito de raça, que representa "uma construção social, política ou cultural e não uma entidade biológica" (Pereira & Ribeiro, 2009, p. 44). Destacam que, quando no livro são utilizadas palavras como "português", "europeu", "escravo", "subsariano", "islâmico", "cristão" ou "judeu", elas não têm qualquer juízo de valor associado, assinalando que a genética lhes forneceu "as evidências para destronar muitos preconceitos" (p. 9).

Segundo Luís Cunha, um exercício que poderia ser feito em relação à temática 'portugueses'/identidade nacional, a que se acrescenta a 'portugalidade', permitiria vislumbrar o assunto genericamente ou através de uma forma mais detalhada. Para tanto, destaca três constatações preliminares: i) a "percepção da existência de uma rede complexa de autores que propõem sentidos interpretativos acerca de identidades colectivas tão amplas quanto as da *nação*" (Cunha, 2011, p. 116); ii) a "existência de uma notória complexidade e variedade de propostas, que não obsta, todavia, à afirmação de sentidos hegemónicos" (p. 116); iii) e, finalmente, o facto de que "a tal hegemonia configura-se, neste caso, sobre a forma de uma narrativa central, a que se agregam variantes" (p. 116). O antropólogo sublinha que ajudaria ao esclarecimento que se acrescentasse nesse exercício o vetor histórico, "procurando com ele dar conta dos momentos específicos em que o debate acerca *do que somos* e

do *quem somos* se acentua ou rarifica”, pelo que uma eventual comparação de diferentes tradições nacionais ajudaria a perspetivar as tendências sobre eventuais especificidades (p. 116).

No que concerne ao processo de construção de narrativas hegemónicas – a que estão associados conceitos como os de ‘identidade nacional’ e de ‘portugalidade’ –, Luís Cunha defende a existência de três efeitos narrativos, que estão na base das representações identitárias propostas por diferentes autores: i) o “efeito de deslocamento – procurando sublinhar o diálogo muito particular que essas narrativas tecem com o tempo histórico”; ii) o “efeito de transmutação – pretendendo que desse conta do modo como em algumas dessas abordagens se processa a substituição de uma sociedade real e multiforme numa sociedade ideal e uniforme”; iii) e o “efeito de máscara – defendendo que o processo de naturalização cultural é uma parte relevante na arquitectura discursiva que formata tais narrativas” (Cunha, 2011, p. 117).

Não é, por isso, de estranhar que, como já se referiu, seja recorrente a tentativa de tipificação dos ‘portugueses’ como diferenciados dos outros povos e detentores de características próprias. Vítor Aguiar e Silva assinala que, desde que o Romantismo interpretou Camões, a ideia da identidade portuguesa e do seu destino se tornou um tema inerente à literatura portuguesa e, desde então, subsiste a imagem de uma alegada decadência, desastre ou soçobro de Portugal, numa “chaga sempre aberta no pensamento, na sensibilidade e no imaginário dos maiores poetas, ficcionistas e pensadores” (Silva, 2014, p. 2). De facto, já Camões, em *Os Lusíadas*, tentava fixar o carácter do português. De resto, o título da obra constituía uma homenagem ao povo português, uma vez que “lusíadas” significa ‘portugueses’¹, relatando o seu carácter universalista e a “inter-relação solidária dos povos da Terra ao longo duma trágica e grandiosa luta plurissecular de ultrapassagem da pré-história do género humano. [...] plasmados pelas mais belas e trágicas contradições” (Castro, 1980, p. 13). Mesmo quando associou a mitologia pagã às práticas cristãs, evidenciando várias contradições e sentimentos opostos, como a guerra e o império, o repouso e a aventura, o prazer e a heroicidade, Camões fazia questão de sublinhar a faceta dos portugueses enquanto heróis, não hesitando em compará-los, logo no início da epopeia, com os grandes da ‘Antiguidade’:

1 Segundo Virgínia Soares Pereira, a origem deste vocábulo, que Camões adotou como título da sua epopeia, está hoje definitivamente estabelecida. Etimologicamente significa “descendentes do Luso”, sendo sinónimo de “Lusitanos” (portugueses) (Pereira, 2011a, p. 489).

Cessem do sábio Grego e do Troiano
As navegações grandes que fizeram;
Cale-se de Alexandro e de Trajano
A fama das vitórias que tiveram;
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,
A quem Neptuno e Marte obedeceram:
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.

(Camões, 1992 [1986], p. 52)

Desde o início da obra que o autor se demarca das epopeias que o antecederam, sublinhando que a sua própria epopeia assentaria na história de Portugal e não trataria da invenção de heróis míticos ou do exagero de proezas, sendo a veracidade encarada como uma superioridade da qual se envaidecia (Matos, 2011). Como assinala Maria Vitalina Leal de Matos, “não se trata de narrar as façanhas de um herói individual ou de um acontecimento excepcional”, mas de contar a história dos portugueses, “daí o título, *Os Lusíadas*, uma epopeia coletiva, de modo a poder apreender-lhe a unidade, o sentido. O autor conta a História de Portugal sob o signo de uma mesma finalidade: a luta contra o maometano [muçulmano]”, que o português sempre enfrentou, desde a Reconquista Cristã até às batalhas do Oriente (Matos, 2011, p. 497). Camões apresenta a expansão para África como a continuação da Reconquista², “daí que a mensagem unificadora seja de ordem religiosa” (p. 497). O que Camões pretende é procurar argumentos para sustentar a identidade portuguesa: “quem somos? Por que razão nos coube esta missão? Como entender a história passada? E que lições nos dá para o porvir?” (p. 497). Por isso o poema tem um sentido nacionalista, assente no empreendimento dos portugueses, concretizado através das suas próprias características, colhendo o conseqüente respeito universal. O herói propriamente dito não existe, optando Camões por desenvolver uma teoria do heroísmo³, em que sublinha o seu recorte coletivo,

2 “Não sofre o peito forte, usado à guerra,/ Não ter amigo já a quem faça dano;/ E assim não tendo a quem vencer na terra,/ Vai cometer as ondas do Oceano./ Este é o primeiro Rei que se desterra/ Da Pátria, por fazer que o Africano/ Conheça, pelas armas, quanto excede/ A lei de Cristo à lei de Mafamede.” (Camões (1992 [1986]). Canto IV-48, p. 254).

3 “Por meio destes hórridos perigos,/ Destes trabalhos graves e temores,/ Alcançam os que são de fama amigos/ As honras imortais e graus maiores:/ Não encostados sempre nos antigos/ Troncos

podendo concluir-se que todos podem ser heróis, muito embora só aqueles que são excepcionais atinjam esse patamar (Matos, 2011).

Ao longo dos tempos, Camões foi utilizado pelas instâncias do poder para sublinhar o recorte dos portugueses e as suas façanhas assentes nos Descobrimentos, o que se verificou, com uma maior intensidade, durante o período do Estado Novo. Daí que, já em pleno período de pós-Revolução do 25 de Abril, nas comemorações do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, realizadas na Guarda (10 de junho de 1977), Jorge de Sena chamasse a atenção, como se viu anteriormente, para a insistência “no grande aproveitacionismo de Camões para oportunismos de politicagem moderna” (Sena, 1980, p. 257).

Almeida Garrett foi outro dos autores a debruçar-se sobre os portugueses, nomeadamente sobre as suas características comportamentais, ainda que fosse acertando as suas posições conforme as épocas e as formas em que se processava o seu relacionamento com o Estado, bastando ter em mente que teve de se exilar algumas vezes. Não obstante a letargia em que refere que o povo português se encontrava na altura em que escreveu o livro *Portugal na Balança da Europa* (1830), o autor enaltece o seu perfil e diz que é o povo quem tem o leme do futuro de Portugal, aproveitando para apelar à sua tradição e peso histórico para fazer frente à eventualidade de uma anexação do país por parte de Inglaterra ou de Espanha. No mesmo ano, já exilado em Inglaterra, Garrett, utilizando o seu pseudónimo maçom Múcius Scevola, publicava um opúsculo, dirigido “ao futuro Editor do primeiro jornal liberal que em português se publicar” (Garrett, 1830, s. p.), em que prosseguia as críticas que fizera em *Portugal na Balança da Europa* ao poder então vigente e comparava a nação portuguesa a um rebanho⁴.

António José de Almeida, no primeiro número da revista *Alma Nacional* (10/2/1910), mostrava-se concordante com Scevola (Almeida Garrett) e, não obstante sublinhasse o recorte sofredor, paciente e resignado do povo

nobres de seus antecessores;/ Não nos leitos dourados, entre os finos/ Animais de Moscóvia zebelinos;/ Não com os manjares novos e esquisitos,/ Não com os passeios moles e ociosos,/ Não com os vários deleites e infinitos,/ Que afeminam os peitos generosos,/ Não com os nunca vencidos apetitos/ Que a Fortuna tem sempre tão mimosos,/ Que não sofre a nenhum que o passo mude/ Para alguma obra heróica de virtude” (Camões, 1992 [1986], p. 384).

4 A “Carta de M. Scevola” (1830) é um documento raro, da autoria de Almeida Garrett que o próprio se teria arrependido de escrever, tendo sido impressos 500 exemplares.

português, destacava a rebeldia do seu carácter: “são morosos na insurreição, mas, no momento supremo, quando a medida se enche, não há dique que se oponha ao extravasar a sua cólera” (Almeida, 2010a [1910], p. 1). E discorria sobre o regime monárquico, de que era crítico, tendo sido essa, de resto, a principal razão para o lançamento da revista *Alma Nacional*, que viria a sair apenas até 29 de setembro de 1910, já que pouco tempo depois seria derrubada a monarquia.

O autor referia-se à pátria como não sendo “o espírito theológico, atirado do infinito, na capsula de um dogma, por um pulso de um Deus terrorista”, mas como uma coisa “mais natural, mais alta e mais sagrada”, representando a força, o movimento e “toda a somma de ancestrais energias que veem de longe e já caracterizavam os fins da nossa raça que Virgílio disse *assuetum malo ligurem*” (Almeida, 2010a [1910], p. 2). E, num quase-manifesto contra a monarquia, apontava o dedo a algumas das causas que tinham estado na origem da decadência em que o país se via envolvido, mas deixando clara a sua visão essencialista e messiânica de Portugal. Num outro artigo, publicado no quarto número da mesma revista, António José de Almeida escrevia que “amar a nossa pátria é querermos que ella sirva da maneira mais intensa e mais alta a causa da Humanidade” (Almeida, 2010b [1910], p. 63). Sem nunca se referir à ‘portugalidade’, dizia não existir “a *ilusão da pátria*”, já que ela era sentida “no nosso ser e sancionamos esse sentimento com a nossa razão, quando pezamos na consciencia a oferta real que ao mundo deu a Raça portugueza, até ficar pobre, miserável, aniquilada e exangue”, na sequência “d’esse trabalho exhaustivo que descobriu e conquistou a Terra...” (p. 63). Salientando que o sentimento de patriotismo acontece quando “pensamos que a nossa pátria se dedicou, se ofereceu, e augmentou o património de todas as pátrias” (p. 63), referia-se especificamente aos espanhóis, sublinhando que, mesmo que vencessem Portugal através das armas, considerava-os à partida derrotados pelas suas próprias práticas enquanto povo. Mesmo assim, mostrava-se adepto da ideia de pátria não por oposição a outras pátrias – “*pela nossa pátria contra a pátria dos outros*” –, mas “*pela nossa pátria e por todas as pátrias*” (p. 63).

Sobre o carácter do povo português também escrevia no décimo primeiro número da revista *Alma Nacional* José de Lacerda, salientando que, depois de Alcácer-Quibir, “a gente portugualense, fadista, resignada, jesuita, inquisidora, tonta e superscticiosa, só uma obra fizera – afóra a da independencia, e essa foi admirável – á altura, digna, d’ela: um credo – o sebastianismo” (Lacerda,

2010a [1910], p. 217). Seguiu-se a decadência, por via das invasões francesas, os tratados com Inglaterra, a independência do Brasil, o regime constitucional, a representação nacional, as eleições, a liberdade e a dívida pública. Lacerda sublinhava que era isso que fazia do ‘nosso’ grupo étnico, apesar das suas misérias, os portugueses, cujo carácter estava ligado à mistura das suas origens. Nesse sentido, evidenciava que o português seria “individualmente um europeu, apto e civilisavel, com resistências notáveis á degeneração cerebral; mas socialmente um marroquino, um aventureiro bárbaro, cuja sociabilidade retrogradou ao instinto estreito e rude do bando...” (Lacerda 2010b [1910], p. 225). Este era um fenómeno que vinha de longe, “do tempo em que o português, cançado d’Africas e d’Asias, desmoralizado e pelintra com as coisas da Conquista, e atrasado d’um seculo na evolução europeia, [...] entrou a macaquear o europeu civilisado, o francez, o inglez, o alemão, etc.”, nas ciências e nas artes, na política e nos costumes, “mas a mangar e a mentir, somente para ‘inglez ver’, sem crer que o trabalho serio fosse o meio mais seguro de viver e prosperar, sem fé na utilidade da lueta honesta e sentida”; ou seja, “um berbere, um vago moiro, ignorante e embusteiro, ora manso por indiferença, ora feroz por atrazo, misto singular e triste d’esperteza e patetice, esquecido da sua historia e das suas tradições”, imitando “o preto a fazer de branco por ter vestido umas calças e andar de guarda-sol” (p. 225). E observava que, em Portugal, “este sestro de perder e aviltar a pátria com a maior semcerimonia e sem protestos de maior vem d’um fenómeno psychico impressivo e importante” assente na distinção “abysmal” entre a moralidade pessoal e a moralidade política, “peor que a pessoal do fadista e do proxeneta” (p. 227)⁵. Salientava, assim, que negociar a pátria era muito mais grave do

5 Miguel Esteves Cardoso chama a este fenómeno ‘portugalite’, “uma inflamação nervosa que consiste em estar sempre a dizer mal de Portugal. É altamente contagiosa (transmite-se pela saliva) e até hoje não se descobriu cura” (1988 [1896], p. 233). Não obstante, a vertente do português consubstanciado no termo ‘Portugas’, é tipificada pelo autor como o português “elevado à sua máxima impotência” que, em alturas de intensificação de luta de massas quando estas são cada vez mais escassas e cada vez mais é preciso lutar, “por elas, o Portuga é o único que se safa, graças às suas qualidades anímicas e ancestrais de sobrevivência” (p. 236). Há, ainda, os “portugueses” que, ao contrário do simples português, “que aceita a nacionalidade dele como quem recebe um apelido dos pais” e, ao contrário do portuguêsinho, “que se orgulha estupidamente”; e finalmente ao contrário do “portuga”, “que não tem opinião ou sentimento acerca da matéria”, o bom português “é aquele que escolhe Portugal. Não precisa de menosprezar outros países para prezar o dele, nem sequer precisa de prezar o dele para se orgulhar dele” (p. 238). Finalmente, Miguel Esteves Cardoso fala-nos do “portuguesinho”, onde se centra uma das

que negociar a própria mãe, pelo que considerava mais perigoso o político do que o proxeneta.

Todas as perspectivas abordadas, embora sublinhem traços de um alegado carácter português, não são associadas a qualquer 'portugalidade'. À exceção de Camões, têm-se utilizado, propositadamente, autores que têm sido menos citados no que à temática diz respeito. Muito embora não se tenha por objetivo desenvolver um trabalho em torno da existência de um alegado perfil do português, mapeiam-se nesta investigação algumas perspectivas sobre o assunto. Manuel Cândido Pimentel, por exemplo, prefere referir-se à ideia de mitologia ou à fenomenologia do mito do que propriamente a um "mito" de Portugal, remetendo "para o nível das formas e manifestações da consciência mítica portuguesa – se ela efectivamente existe –, que cumpre procurar por entre as figurações discursivas da nossa cultura" (Pimentel, 2008, p. 9). Reputa a tarefa de árdua e complexa, "dado o engendramento do imaginário português nas suas manifestações áticas e extremas, condicionadas pela vivência das glórias e misérias da história pátria" (p. 9). Questionando sobre se se poderá falar de um mito de Portugal, o autor interroga-se sobre se ele residirá no "horizonte unitário de vivência e de vida colectivas, de apreensão e de representação do mundo [...], na projecção e introjecção dessas glórias e misérias", na "tradução estável de uma verdade, que possui sentido em si e por si" ou perspectivando-se na figura de Portugal "a ideia de uma unidade, estrutural ou até mesmo de força genésica" (p. 9). Para o autor, o mito de Portugal constitui, assim, "um sistema de representações vitais, uma organização de valores mentais, afectivos, gnosiológicos, éticos e espirituais" que se foi formando ao longo dos tempos e que decorre do efeito das injunções da história, "que se confunde com a ideia da nacionalidade e sua permanência no tempo" (p. 10). Sustenta ainda que "o núcleo vivo do mito de Portugal está na permanente abertura de si à hermenêutica das gerações", sublinhando uma perspectiva que é questionável, por estar ligada a um essencialismo que é de difícil tipificação, para além de algum esoterismo, uma vez que convoca para a temática a ideia de "epifania", a que "deve regressar continuamente o português" (p. 10).

formas de patriotismo: "Aquilo que o distingue de outros tipos patrióticos é o facto de só gostar daquelas coisas portuguesas de que é muito fácil gostar. O Portuguesinho é geralmente pouco viajado, mas adora fazer afirmações veementes acerca dos méritos comparativos de Portugal" (p. 241).

Joaquim Fernandes (2012) refere que a narrativa da nossa experiência coletiva se vale, quase exclusivamente, da memória, nunca tendo dispensado um sentido mítico. Porém, essa exaltação de Portugal enquanto país “eleito e singular” (Fernandes, 2012, p. 8), cuja dinâmica é animada pelas perspectivas messiânicas e pelo sebastianismo redentor, não foi suficiente para travar a sua decadência, já evidente no século XVI. Como refere, trata-se de um modo de ser e de pensar dos portugueses que motivou grandes prosas e teorias de autores como Luís de Camões, Fernando Pessoa, Teixeira de Pascoaes, Agostinho da Silva, Eduardo Lourenço, Jorge Dias, entre muitos outros.

Para além das suas facetas literárias mais conhecidas, José Barreto (2013) assinala que Fernando Pessoa cultivou, entre outras, a de pensador político, deixando um vasto conjunto de textos sobre política e sociedade. Referindo-se, por exemplo, ao que dizia ser o “problema nacional”, Fernando Pessoa observava que, sempre que alguém entrava pela via da discussão do carácter do povo português, podia adivinhar-se que, a certa altura da análise, diria que “uma das mais notáveis faculdades do nosso espírito [era] o excesso de imaginação” (Serrão, 1978, p. 77). Dessa doença de que o português padecia, referia ser necessária uma terapia, em que ele só podia ser curado através de um tratamento que passava por “uma cultura cada vez maior da imaginação portuguesa, que passava por educar as novas gerações no sonho, no devaneio, no culto prolixo e doentio da vida interior, vem a dar em educá-las para a civilização e para a vida”, afirmando que o tratamento era fácil e o resultado seguro (pp. 77-79).

Luís Cunha evidencia tratar-se de um exercício esclarecedor a tentativa de “englobar em linhas genealógicas as grandes tradições narrativas acerca de Portugal e dos portugueses”, o que seria válido tanto para as correntes pessimistas, como para aquelas que “ênfatizam singularidades a que associam mais-valias adormecidas mas prestes a despertar” (Cunha, 2011, p. 116). Nesse sentido, enquadrava a perspectiva assente no pessimismo nacional de Manuel Laranjeira (*O Pessimismo Nacional*, 2009 [1911]), em que este já em 1911, depois de mostrar o que era o messianismo, sublinhava que esta doutrina tinha falido, sendo que “os que tinham verdadeira envergadura messiânica morreram abandonados, desiludidos, aborrecendo os homens e a vida”, e que os outros, “os messias de quadrilha [...] têm um ventre esfíngico e mais difícil de saciar do que o ventre misterioso das nações vivas, quando andam à caça das nações mortas para as devorar” (Laranjeira, 2009 [1911], s. p.). Laranjeira,

na ideia proposta por Luís Cunha, pode ser lido à luz da dinâmica das *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* (1871), de Antero de Quental, que assinalava que Portugal, devido à influência inglesa, podia ser encarado como uma colónia britânica, “ao mesmo tempo [que] as nossas próprias colónias [nos] escapam gradualmente das mãos [...] desaparece[ndo] a influência do nome português” (Quental, 2010 [1871], p. 47).

Esta dinâmica de pessimismo nacional também foi convocada mais recentemente por Vasco Graça Moura. Na reflexão que faz sobre Portugal, associa o país à noção de naufrágio, justificando-a com o facto de os relatos dos desastres e consequentes calamidades, no mar ou noutras paragens, andarem associados, na história e no imaginário social, “a uma certa ideia de preço humano dos descobrimentos, mas cedo essa ideia surge conexas com uma óbvia fascinação pela ideia de naufrágio” (Moura, 1999, p. 190). Uma ideia que está muito para além do que nos trouxeram os escritos de D. João de Castro e do próprio Camões. Assim, “cada naufrágio cujo relato chegou até nós podia ser lido como metáfora de um desastre em que era o próprio país a ‘ir ao fundo’” (p. 191), estando ligado muitas vezes ao “pessimismo nacional e a um certo sentimento do descalabro e do desgoverno”, pelo que, assim, terá integrado o “sentimento trágico da vida portuguesa” (p. 192).

Uma dinâmica de “encantamento culturalista” (Cunha, 2011, p. 116) pode ser encontrada em Jorge Dias, que defendia que a cultura portuguesa é marcada pelo “profundo sentimento humano, que assenta no temperamento afectivo, amoroso e bondoso. Para o Português o coração é a medida de todas as coisas” (Dias, 1995 [1950], p. 34). O autor aponta que o fatalismo, sendo uma das características do comportamento, é o modo de ser português; e que os portugueses têm uma “mentalidade complexa”, resultante da “combinação de factores diferentes e, às vezes, opostos”, o que explica “os períodos de grande apogeu e de grande decadência da história portuguesa” (pp. 26-27). A perspectiva deste etnólogo não estaria assim tão distante da busca de um carácter especificamente português que já Teixeira de Pascoaes ensaiara.

No início do século XX, Miguel de Unamuno referia-se aos portugueses como “um povo suicida”, apresentando como ‘provas’, Alcácer-Quibir e o desaparecimento de D. Sebastião e o terramoto de Lisboa (1755). Assim, definia o povo português como triste, que não mudava mesmo que sorrisse, característica que alargava à literatura, tipificando, assim, Portugal como “um povo de suicidas, talvez mesmo um povo suicida. A vida não tem para ele um

sentido transcendente. Querem talvez viver, sim, mas para quê? Vale mais não viver” (Unamuno, 2011 [1908], p. 7). Esta convicção parece ter sido a que levara Antero de Quental, em 11 de setembro de 1891, a suicidar-se.

Mais recentemente, Ortega y Gasset, num estudo que desenvolveu sobre a “saúde”⁶ e que foi publicado pela primeira vez apenas em 2005, sublinhava o recorte português da temática, que rotulava como “o tema português por excelência” (Ortega y Gasset, 2005, p. 21). Se um outro tema poderia situar-se na sua periferia era, porventura, a “Descoberta”, sendo que ambos polarizavam a realidade histórica que é Portugal.

Mas este olhar para Portugal e os portugueses também provocou polémicas, como foi o caso da que existiu entre Maria Rattazzi (também conhecida por Madame Rattazzi) e Camilo Castelo Branco, que se pode inscrever numa temática própria intitulada (segundo a lógica de Luís Cunha) ‘Portugal visto pelos estrangeiros’, através do livro *Portugal de Relance (Le Portugal à vol d’oiseau)*, que a primeira editou em 1879. Das respostas e contrarrespostas, destaca-se a defesa de Camilo em relação aos portugueses, fortemente criticados pela princesa, a qual assinalava, por exemplo, o seu recorte provinciano⁷.

6 Devido ao facto de a saudade ser encarada como ‘tão portuguesa’, Teixeira de Pascoaes consagrou-a literariamente (dir-se-á, espiritualmente) como a maior revelação, a “essência”, precisamente, da “alma portuguesa” – “Ó saudade! Ó fonte cristalina/ Onde esta sede de infinito saciamos!” (Pascoaes, 1998 [1920], p. 231). Betina dos Santos Ruiz refere-se à existência de uma campanha “pela perda do estigma de nacionalista puro atribuído a Pascoaes”, que diz ser “uma mácula que continua a impedir a leitura da sua obra” para além dessas balizas ideológicas (Ruiz, 2009, p. 76).

7 Em 1879, na sequência das suas visitas ao país, a princesa francesa Maria Rattazzi escrevia *Le Portugal à vol d’oiseau* [Portugal de Relance], uma curiosa perspetiva de Portugal do final do século XIX, que dedicava aos seus inimigos, onde não faltavam críticas à sociedade portuguesa de então e onde se podia concluir pelo seu recorte parolo, em completa decadência, uma vez que já nem sequer podia viver dos Descobrimientos. O livro provocou uma grande polémica, na qual se envolveram, entre outros, Camilo Castelo Branco, Antero de Quental e Ramalho Ortigão. Maria Rattazzi, no prefácio à segunda edição da obra, já dava nota das críticas de que ela tinha sido alvo, mostrando-se “singularmente admirada, consoante as impressões recebidas” (Rattazzi, 1882, p. I) e aproveitando para sustentar que a culpa talvez tivesse sido dela própria, que não contara com o falso chauvinismo de uns e a inércia e indiferença de outros: “os primeiros leram o meu livro de esconso, às viceses, os segundos não se deram ao trabalho de o ler” (p. IV). Quanto a Camilo Castelo Branco, escreveu uma pequena brochura, em resposta a Rattazzi, que intitulou *A Senhora Rattazzi* (1886), em que rebatia as críticas que a princesa tinha feito aos portugueses e tentava responder-lhe em conformidade, referindo, por exemplo, que “a esperteza saloia precisava de correctivo”, pelo que não se continha no fraseado: “[...] diz que nós os portugueses somos muito pacientes. Assim é, mas quando um mosquito começa a zumbir-nos aos ouvidos, a importunar-nos, depois de o sacudirmos, uma, duas, três vezes, zangamo-nos e damos-lhe uma

Mais recentemente, durante a II Guerra Mundial, o escritor Alfred Döblin (1992 [1949]), em trânsito para os Estados Unidos da América, fugindo ao regime nazi, viveu alguns meses em Lisboa. Alguns anos mais tarde, escreveria em livro que uma das características dos portugueses, para além de serem ruidosos, consistia em cuspir para o chão, o que se verificava quer fossem homens, quer fossem mulheres.

Incluem-se, também, neste rol alguns poemas, ora evocando Portugal e os portugueses através de um recorte encomiástico, ora aproveitando para tecer várias críticas a ambos, sem nunca se deixar no entanto de sublinhar o amor ao país. É o caso de Miguel Torga (“Portugal”: *Teimoso aventureiro da ilusão,/ Surdo às razões do tempo e da fortuna,/ Achar sem nunca achar o que procuro,/ Exilado/Na gávea do futuro,/ Mais alta ainda do que no passado*⁸), de Alexandre O’Neill (“Portugal”: *Portugal: questão que eu tenho comigo mesmo,/ golpe até ao osso, fome sem entretém,/ perdigueiro marrado e sem narizes, sem perdizes,/ rocim engraxado,/ feira cabisbaixa,/ meu remorso,/ meu remorso de todos nós...*⁹), de Sophia de Mello Breyner Andresen (“Pátria”: *Me dói a lua me soluça o mar/ E o exílio se inscreve em pleno tempo*¹⁰), de Jorge de Sena (“A Portugal”: *Esta é a ditosa pátria minha amada. Não./ Nem é ditosa, porque o não merece./ Nem minha amada, porque é só madrasta./ Nem pátria minha, porque eu não mereço/ A pouca sorte de ter nascido dela*¹¹), de Sebastião da Gama (“Meu país desgraçado”: *Meu país desgraçado!/ Por que fatal engano?/ Que malévolos crimes/ teus direitos de berço violaram?*¹²), ou de Jorge Sousa Braga (“Portugal”: *Portugal depois de ter salvo inúmeras vezes os/ Lusíadas a nado na piscina municipal de Braga/ ia agora propor-te um projecto eminentemente/ nacional/ Que fôssemos todos a Ceuta à procura do olho que/ Camões lá deixou/ Portugal/ Sabes de que cor são os meus olhos?/ São castanhos como os da minha mãe/ Portugal/ gostava de te beijar muito apaixonadamente/ na boca*¹³).

palmada com tanta vontade... que o esborrachamos. É uma porcaria, de acordo. Mas também para que serve a água?” (Branco, 2011 [1886], p. 88).

8 Torga, 1968, pp. 18-19.

9 O’Neill, 2000 [1965], p. 211.

10 Andresen, 1972 [1970], p. 59.

11 Sena, 1982 [1979], pp. 89-90.

12 Gama, 1968, pp. 46-47.

13 Braga, 2014 [1981], pp. 17-18.

E, para rematar estas perspetivas, convoca-se a canção “O inventor”, do agrupamento *pop* português “Heróis do Mar”, dos anos 80 do século XX, que consubstancia as contradições sobre a existência de um alegado ‘carácter’ português que é de difícil entendimento, tal como o próprio país, Portugal:

É muito difícil dar a entender o que é Portugal
O inventor de Portugal foi um português
À beira da velha Europa fica Portugal
A língua que estás a ouvir é o português
O marinheiro que foi à Índia era português
O aviador que foi ao Brasil foi de Portugal
Portugal tem muita gente muita tradição
E o que tem de mais diferente é o português
(“O Inventor”, Máxi-Single, EMI, 1987).

Dos portugueses, já o Padre António Vieira referia terem ‘um palmo de terra para nascer, um mundo inteiro para morrer’. Não obstante, a sua tipificação sempre foi de difícil delimitação, muito mais nos tempos em que não havia escolaridade obrigatória, como assinala José Mattoso, que conta uma anedota que envolve o rei D. Luís e cujo conteúdo assume como verosímil. Ia já bem adiantado o século XIX quando o monarca, a partir do seu iate, perguntava a uns pescadores com quem se cruzara no mar, se eram portugueses. A resposta era tão clara quanto desconcertante: “Nós outros? Não, meu Senhor! Nós somos da Póvoa de Varzim!” (Mattoso, 2008, p. 14). A resposta dos pescadores revela a complexidade do problema, não lhes ocorrendo o facto de serem portugueses, mas sim a pertença à sua comunidade próxima, no caso a Póvoa de Varzim. E, se era assim no século XIX, época do relato da anedota, Mattoso questiona o que seria, por exemplo, no século XII...

Miguel Real, no livro *Portugal Ser e Representação* (1998), assinala que, ao longo do século XX, de forma desequilibrada, existiram três centros históricos que foram alcançados a mitos fundadores do imaginário português: i) “o espírito de cruzada patente em muitos dos documentos historiográficos da I Dinastia”; ii) “a aventura dos Descobrimentos e os acontecimentos marcantes dos séculos XVII-XVIII como determinantes da total separação entre Portugal e Espanha”; e, em consequência, iii) “a procura de uma nova identidade nacional por confronto com a Europa Central, especialmente a França” (Real, 1998, p. 17).

O ensaísta refere o “centro histórico imaginário” como sendo formado por uma unidade mental comum e com um modo de ser próprio, que consiste num “núcleo centrípeto de múltiplos hábitos, comportamentos e pensamentos”, localizados no tempo e expressos através da literatura e da história, que se “agregam e atraem mutuamente” (Real, 1998, p. 17). Inscreve, assim, nessa ideia de centros históricos imaginados a I Dinastia, os Descobrimentos e o Sebastianismo, que, “enquanto atractores de ideias e enquanto reflexos de realidades sociais vividas, funcionam como organizadores nucleares do discurso histórico-literário nacional”, sendo apresentados “como modelos ideais, positivos ou negativos, do passado português” e simbolizando “a *forma mentis* de um povo” que, no caso do português, conta com 800 anos de história (pp. 17-18). A *forma mentis* de cada povo, como já se viu, reporta-se, assim, a um imaginário próprio e individualizador desse povo, que promove a sua distinção em relação a outras culturas. Para o autor, essa forma radica “no lugar totémico ou fundante” dos referidos centros históricos imaginários que, quase sempre, têm um recorte “paradigmático e sobre os quais se tecem discursos de apogeu e/ou decadência” (p. 19), mas sem os quais não seria possível distinguir os diferentes povos.

O que move a presente investigação, no entanto, é a associação que é feita à ‘portugalidade’ pelos vários autores, em tempos diferentes da história portuguesa. Nesse particular, neste capítulo mapeiam-se as obras que, em resultado da investigação levada a cabo, sustentam uma ideia clara, *tout court*, de ‘portugalidade’, tentando tipificar o conceito e discorrendo sobre as suas características. Nesse sentido, o opúsculo de Alfredo Pimenta *Em Defesa da Portugalidade* (1947) dá início a esse ‘roteiro’, já que constituiu o primeiro escrito onde esta investigação encontrou impressa a palavra ‘portugalidade’. Analisa-se, também, a proposta de um ideário para a ‘portugalidade’, feita em 1969 por António Ferronha, que se assume como livro-âncora sobre o assunto, uma vez que associa o conceito às ex-colónias/províncias portuguesas, reportando-o aos Descobrimentos e à necessidade de os portugueses levarem o seu legado aos povos dos seus territórios localizados fora das fronteiras ‘naturais’ do país, observando-se o alinhamento ideológico deste pensamento com a política então vigente do Estado Novo. A ‘portugalidade’ só se tornou necessária – numa dimensão mais ‘prática’ –, quando Portugal teve de ser reconhecido junto da ONU para que as suas províncias não fossem consideradas territórios autónomos sob a sua alçada, mas integrantes

do seu território, o que estava consubstanciado na ideia “Portugal do Minho a Timor”. Foi a partir daí que se começou a utilizar de forma intensa a palavra. Ela não está tipificada nos dicionários de referência (como se evidencia noutro local desta investigação) devido à sua clara associação ao Estado Novo. A atestá-lo está o facto de, após o 25 de Abril, a palavra ter sofrido um corte ideológico que fez com que, nos anos subsequentes, a sua utilização fosse residual na sociedade portuguesa. Contudo, nos últimos anos, voltou ao léxico, nos mais diversos domínios, numa situação que pretende sublinhar o recorte português. É disso exemplo a utilização do *pin* da bandeira portuguesa na lapela, por parte dos membros do XIX Governo constitucional, liderado por Pedro Passos Coelho¹⁴, numa altura em que Portugal se encontra sob assistência financeira externa. Onésimo Teotónio Almeida, como se verá, diz ter uma obsessão pela ‘portugalidade’ e acha natural que a palavra circule no vocabulário português, enfatizando as coisas boas, dando ânimo aos portugueses, exatamente nos períodos de crise. Destaca, porém, apenas, os acontecimentos positivos, aqueles que alegadamente mobilizam os portugueses e em que assentaria a ‘portugalidade’. Faz por isso com que se omitam todos os outros acontecimentos, o que significa que se promove um olhar direcionado, ideológico, portanto, sobre toda a vida da sociedade portuguesa. Tal era o que acontecia, de resto, no tempo do Estado Novo, que tratava de garantir que os acontecimentos que não interessavam ao regime não fossem dados a conhecer, sendo filtrados pela censura vigente. Nesta perspetiva estão, a meu ver, as dinâmicas pontualmente instituídas na sociedade portuguesa rotuladas genericamente de “Portugal pela positiva”. Será esse o significado que se pretende para ‘portugalidade’?

O termo está longe de ser consensual, tal como acontece em torno da ideia de identidade e de patriotismo. Basta para tanto convocar as ideias assentes num pretense “reaportuguesamento” de Portugal, defendido já no século XIX por Eça de Queirós, Ramalho Ortigão e Afonso Lopes Vieira, quando colocados perante a necessidade da sua “desportugalização” (Cardina, 2012,

14 António Lobo Antunes glosa com a imagem resultante da “bandeirinha na lapela e a arraia miúda no coração” por parte de uma “interminável lista de bem-aventurados, banqueiros, coitadinhos, gestores que o céu lhes dê saúde e boa sorte e demais penitentes de coração puro, espíritos de eleição, seguidores escrupulosos do Evangelho” (Antunes, 2013, p. 60). Não obstante esse recorte ‘patriótico’, constata que “as empresas fecham, os desempregados aumentam, os impostos crescem, penhoram casas, automóveis, o ar que respiramos e a maltosa incapaz de enxergar a capacidade purificadora destas medidas” (p. 60).

p. 214). No entender do escritor angolano José Eduardo Agualusa, a relação dos portugueses com Portugal é um pouco assim: “desvirtuar o país, comparando-o com a suposta grandeza de outros, faz parte, desde há gerações, da cultura nacional” (Agualusa, 2009, p. 73). E é um equívoco que isso se possa confundir com desamor, uma vez que, “para um português, maldizer a pátria é uma forma superior de patriotismo” (p. 73). Talvez por isso os conceitos de ‘portugalidade’ e de identidade tenham sido utilizados no domínio do humor. O programa da RTP “Os Contemporâneos” (2009), por exemplo, num quadro em que se apresentava um pretense debate sobre “Novas ideias para Portugal”, utilizou conceitos como identidade e ‘portugalidade’ para concluir que pensar Portugal ou a Suazilândia tem os mesmos pressupostos.

São observáveis na sociedade portuguesa alterações de algumas dinâmicas que estavam associadas, por exemplo, ao período anterior à Revolução do 25 de Abril, o que era determinado, desde logo, pela falta de liberdade que então existia. Para além de ser difícil, como se viu, delimitar características de um determinado povo sem que se caia nos estereótipos e nos essencialismos, essa tarefa era muito mais improvável de concretizar durante o período da ditadura, por estar assente numa grande parcialidade. Se bem que vários autores tenham fixado nos seus escritos durante essa época várias receitas sobre o que significa ser português, o certo é que quase sempre as visões eram apologéticas em relação ao regime vigente.

Hoje, é certo, a forma como se constroem as identidades tem um caldo de cultura diferente do existente na época do Estado Novo, muito embora se mantenham as variáveis constantes da ‘nação’ portuguesa, como a existência de uma história partilhada e de uma mesma língua. Os vetores que identificam Portugal são comuns a outros povos que pertencem a diferentes estados-nações, sendo que existem características que vão mudando, muito embora as alterações não sejam assim tão grandes, mesmo que comportem várias contradições que fazem elas próprias parte de todo o processo (dinâmico) dessa evolução.

Os traços identificativos dos portugueses podem estar mais sublinhados na gastronomia e em algumas tradições, sendo certo que todos esses aspetos estão balizados na história do próprio país, nas dinâmicas sociais e no grau de escolaridade da população, bem como numa atitude cosmopolita que arrasa as retóricas clássicas sobre a identidade (como se destaca noutra local desta investigação), integrando-as num processo mais amplo de mudança.

As questões da identidade estão longe de serem consensuais. Guilherme d'Oliveira Martins, por exemplo, sublinha que hoje se fala muito em identidade numa lógica em que “há sempre a tentação de valorizar o que é próprio, em vez de cultivar a ligação com o outro” (Martins, 2007, p. 9). Nesse sentido assinala que identidade e diferença são faces da mesma moeda, “são como as duas caras de Jano”¹⁵; defende que a memória deve ser preservada, embora sustentada num pretensão “sentido de equilíbrio”, para que “a amnésia e a indiferença não se tornem perigosos ingredientes da barbárie, e para que o ressentimento não ocupe o lugar do respeito e da humanidade” (p. 9). Já José Cardoso Pires, quando interpelado por Artur Portela a propósito do pensamento do crítico francês Jean Plumyène sobre a sua obra, em que se referia a uma relação complexa com a ‘portugalidade’, começava por interpretar o sentido utilizado em relação ao próprio conceito, ou seja, à sua maneira de se relacionar com ele, assente, como o próprio confidenciou, na sua relação conflituosa com o país. Lamentando que o crítico não se tivesse referido à sua escrita, pela via de uma “componente da identidade extremamente significativa”, assinalava que cada livro constituía uma busca da sua identificação com o país e consigo próprio: “cabe tudo aí. Cabe o amor (que é um confronto de identificação), cabe a língua, cabe, até, o passado colectivo que herdámos e que é o denominador comum da nossa identidade...” (Portela, 1991, p. 50). O escritor acrescentava, ainda, a história que, a par do mundo existencial e do discurso integravam, “quer queiramos quer não” (p. 50), a definição de uma identidade. Convocava, a propósito, o escritor alemão Botho Strauss quando este afirmava que escrevia para criar uma pátria espiritual, já que nunca se teria uma pátria natural, numa lógica que entroncava com a frase pessoana a “minha pátria é a língua portuguesa” embora observada em sentido contrário.

15 A figura de Jano (em latim, *Janus*) está associada às portas que permitem tanto as entradas como as saídas, sendo representada por uma face dupla que simboliza o passado e o futuro. Jano foi um deus romano que deu origem ao nome do mês de janeiro, sendo o deus dos inícios, das decisões e escolhas.

2. A ‘portugalidade’ produzida na bibliografia

2.1. Alfredo Pimenta (*Em Defesa da Portugalidade*, 1947)

O opúsculo *Em Defesa da Portugalidade*, de Alfredo Pimenta, publicado em 1947, revela-se importante para a presente investigação, já que, da pesquisa efetuada, chegou-se à conclusão de que esta foi a primeira vez em que algum autor se debruçou de forma específica sobre a temática da ‘portugalidade’, discorrendo sobre o seu significado e tipificando o conceito. Ideologicamente alinhado com Salazar e defensor da monarquia e da tradição, Pimenta evidencia um discurso antiparlamentar, antipartidário e anticomunista, autointituindo-se como doutrinador de ‘portugalidade’.

Alfredo Pimenta (Guimarães, 1882 – Lisboa, 1950) foi o responsável pela organização (1931) e direção do Arquivo Municipal de Guimarães (que, em 1952, viria a ser designado Arquivo Municipal Alfredo Pimenta), tendo sido também conservador do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e seu diretor (1949). Autor de uma vasta bibliografia (desde a área da história, em que se especializou na época medieval, à teorização política, passando pela crítica filosófica e literária), foi ainda um dos maiores polemistas do seu tempo¹⁶. Salazarista convicto, católico e monárquico, foi simpatizante do socialismo anarquista, tendo militado no Partido Evolucionista, que abandonou em 1915, data em que aderiu à monarquia, já com a I Guerra Mundial em curso. Foi próximo do Integralismo Lusitano, tendo fundado a ‘Acção Realista Portuguesa’ (1923). Entrou, mais tarde, em rotura com aquele agrupamento sociopolítico tradicionalista português e monárquico, mantendo-se contudo um defensor acérrimo da monarquia e da sua restauração. Como ‘doutrinador monárquico’, foi designado, em finais de 1938, presidente do Instituto de Cultura Política, ligado à Causa Monárquica. Não obstante, segundo Manuel Braga da Cruz, na sua juventude foi adepto do socialismo, “com o seu ideário de messianismo

16 António José de Brito diz ser incontestável que Alfredo Pimenta foi um grande polemista, “cujos mais destacados combates se travaram no plano das ideias, constituindo até por vezes lutas em defesa de uma determinada concepção do mundo” (Brito, 1982, p. 103). Na maior parte das polémicas, segundo o mesmo autor, o que estava em jogo eram certas crenças e doutrinas que ele sustentava serem o resultado “de um desenvolvimento harmonioso do seu espírito, desde a juventude, e que os inimigos garantiam não passarem de produtos arbitrários [...] de uma série de cataclismos e saltos mentais em que haveria de tudo menos uma lógica interna aceitável” (p. 103). A mesma opinião tem Manuel Braga da Cruz, que se refere a Alfredo Pimenta como “um dos mais aguerridos e temidos polemistas do seu tempo” (Cruz, 2008, p. 6).

e redenção” (Cruz, 2008, p. 6), estando entre os defensores do socialismo societário e descentralizador. E, na discussão que na altura se fazia entre o recorte nacionalista do socialismo e a sua internacionalização, optou pela nação, numa clara preferência pela República, ainda que também a criticasse¹⁷. Muito embora reconhecesse a importância da aliança inglesa para Portugal, mostrava-se próximo dos alemães, mas não do nazismo¹⁸, concordando com a neutralidade portuguesa na II Guerra Mundial (Cruz, 2008).

O livro *Em Defesa da Portugalidade* decorre do discurso que Alfredo Pimenta proferiu num jantar, em Guimarães (Restaurante Jordão), a 11 de outubro de 1947, repasto anualmente realizado numa localidade diferente do Minho e que tinha por objetivo afirmar a solidariedade dos seus amigos para com as suas opiniões e atitudes (Pimenta, 1947, p. 5). Nesse sentido, e imbuído de uma dinâmica autoelogiosa, que era seu apanágio¹⁹, sublinhava a integridade do seu próprio pensamento e feito e aproveitava para se definir como “doutrinador político e social, o expositor da Monarquia e do Nacionalismo integral, do Autoritarismo contrarrevolucionário, do Tradicionalismo católico e ocidental – numa palavra, o doutrinador de Portugalidade” (p. 12). Recusava, desde logo, a associação da ‘portugalidade’ a outros epítetos:

Nem da Latinidade – termo que nada significa, por amplo de mais; nem da Hispanidade, que nos absorve e confunde; nem da Lusitanidade, que nos abastarda. Não somos latinos, nem somos hispanos, nem somos lusitanos, somos portugueses! A Latinidade é uma categoria histórica, sem base concreta; a Hispanidade tem Castela por centro; a Lusitanidade tem por lar a Lusitânia que não é toda nossa. Só a Portugalidade é

17 Numa carta de 1938 endereçada a Salazar, Alfredo Pimenta frisava que “a República é, por natureza, por definição, antinacional”, sendo que, quando Salazar proclamava “tudo pela Nação, nada contra a Nação”, queria dizer “tudo contra a República, nada a favor da República” (Cruz, 2008, p. 12).

18 Alfredo Pimenta defendia o sistema político alemão, embora afirmasse não morrer de amores pelo então chanceler (1914). Mas mostrava a sua repugnância pelas “democracias judaizantes, maçonizantes e comunizantes”, ainda que aproveitasse para evidenciar que, no conflito mundial então em curso, “receava mais as consequências da vitória das democracias do que a do Cesarismo alemão” (Cruz, 2008, p. 16).

19 Segundo António Manuel Couto Viana, Alfredo Pimenta “admirava os seus extraordinários dotes intelectuais e artísticos”, embora não os guardasse para si; “punha-os, generoso, ao serviço dos seus ideais, ao serviço da Portugalidade, de que foi Mestre eminente” (Viana, 1983, p. 21). Trata-se de uma ideia que o mesmo autor diz ser referida pelo próprio Pimenta, “utilizando o mesmo mito de Narciso, embora sob um prisma original” (pp. 21-22).

inteiramente nossa, característica e tipicamente nossa. Portugalenses, portugueses, portugueses, assim nos chamamos e nos chamaram, ao nascer; assim nos chamamos e nos chamaram, durante séculos, até que a pedantaria dos humanistas nos crismou de – lusitanos. (Pimenta, 1947, pp. 12-13)

Ao longo das 32 páginas do opúsculo (26 das quais de texto efetivo), Alfredo Pimenta utiliza a expressão “doutrinador de Portugalidade” por 13 vezes, justificando-a com o apelo à monarquia, diz ele, porque “foi a Monarquia que fez Portugal”. Sublinha contudo estar a referir-se à “Monarquia pura, a Monarquia tradicional, a que vem de 1128, se afirma em Ourique, se consolida em Aljubarrota, rasga o caminho marítimo da Índia, cria o Império” e, depois, claudica, sucumbindo “devagar, em Alcácer”, ressuscitando em 1640, muito embora caia “apunhalada pelas costas, em 1834, em Évora-Monte” (Pimenta, 1947, p. 12). Uma monarquia, como acentua, assente na ‘portugalidade’, “em que o Rei é a síntese viva do Povo, da Monarquia que ama o Povo, que se confunde com o próprio Povo — mas o Povo verdadeiro, e não o Povo dos Partidos, o Povo pulverizado em indivíduos que são números” (pp. 14-15).

É por isso que se afirma inimigo da democracia, que refere ter entrado em Portugal através “das mochilas das hordas napoleónicas representativas da Revolução Francesa”, que veio “dementar” os portugueses, instalando-se no poder em 1820 e tomando conta definitiva do Estado em 1834, “sob a máscara da Monarquia”, através de D. Pedro, e “sem máscara”, com a implantação da República em 5 de outubro de 1910, “por obra e graça da Carbonária de Lisboa” (Pimenta, 1947, p. 15). O liberalismo político, para o autor, também não poderia ser ligado à ‘portugalidade’, reputando-o mesmo de seu inimigo, uma vez que matara “as liberdades profissionais ou corporativas, e as regalias municipais – preanunciando o Standardismo comunista”, o mesmo se passando em relação ao parlamentarismo (p. 15).

Alfredo Pimenta ligava, também, a sua faceta de “doutrinador da Portugalidade” à amizade ao povo “cheio de carinhos para as suas desditas, cheio de entusiasmo fervoroso para as suas glórias, ríspido, às vezes, para os seus desmandos, mas sempre zeloso das suas virtudes” (Pimenta, 1947, p. 16). Em consequência, mostrava-se um inimigo declarado e implacável dos exploradores, das paixões e dos instintos do povo e dos que, “sistemáticamente fazem dele degrau para as suas ambições mais depravadas, e para a satisfação dos seus interesses mais inconfessáveis” (p. 16). E propalava, ainda, a defesa do

povo “contra os mitos que o fascinam e pervertem”, para além das “nuvens que o embriagam e corrompem” e as “miragens que o seduzem e estrangulam”, o que decorria de defeitos benignos que eram apanágio de uma ingenuidade ‘verdadeira’. Sublinhava o seu papel de “doutrinador de Portugalidade” como estando consubstanciado numa lógica “nacionalista integral”, enfatizando por conseguinte, “o Interesse legítimo, o Prestígio honesto, a grandeza eterna, e a honra Imaculada da Pátria — e [sendo] por isso mesmo católico e monárquico” (p. 16). Muito embora idolatrasse Salazar²⁰, Pimenta observava que ele estava a fazer um Estado Novo com gente velha, referindo ser necessário doutrinadores, nomeadamente a partir da escola, criticando o amolecimento ideológico da União Nacional e vislumbrando traços comunistas em todo o lado, mesmo no Governo.

Escrito no pós-II Guerra Mundial, o opúsculo *Em Defesa da Portugalidade* lembra os ‘avisos’ que o seu autor fizera em relação à emergência da Rússia e dos perigos do alargamento do comunismo à Europa unificada saída do conflito, salientando que o tempo lhe dera razão. Em relação a Portugal, e dirigindo-se ao povo, perguntava, de forma irónica, quem tinha razão por este se ter deixado “embalar pelo canto das sereias democráticas” (Pimenta, 1947, p. 18). Ilustrava a sua posição com o facto de a Europa estar, naquela altura, faminta e destruída, resultante da “paz que a Vitória [dos aliados] nos trouxe” (p. 19). Nesse sentido, perguntando se Salazar continuaria o mesmo, tratava de responder afirmativamente, dando, logo em seguida, “graças a Deus”, pedindo que este o conservasse “e no-lo conserve” (p. 22). Mas questionava-se sobre se o ar, o rumo, o futuro e a tranquilidade nacional seriam os mesmos, problematizando se “o Homem [Salazar], sendo o mesmo, a sua posição seria a mesma” (p. 23). E, muito embora o panorama nacional se vislumbrasse confuso e ameaçador, apelava a que se tentasse “impedir que essa confusão nos atinja, afogue e subverta”, invocando, dessa forma, o nome de Salazar: “esse homem é português, e dispõe tão só da sua Inteligência culta, da dialéctica honesta das suas razões sinceras, da profundidade e da substância das suas doutrinas sãs — e chama-se Salazar” (entusiásticos aplausos) (pp. 24-25).

20 Segundo Manuel Braga da Cruz, as afinidades entre Alfredo Pimenta e Salazar eram sobretudo de ordem pessoal, o que não impedia Pimenta de lhe fazer críticas violentas. Salazar tinha por ele uma elevada estima, mas nem por isso deixava de lhe sublinhar o seu desagrado para com alguns dos seus escritos, como se pode ler no livro *Salazar e Alfredo Pimenta, Correspondência 1931-1950* (Cruz, 2008, pp. 7-10).

Alfredo Pimenta afirmava que, pelas qualidades que Salazar tinha, apenas lhe faltava governar um Estado poderoso, com o apoio militar necessário para que o povo o ouvisse e lhe obedecesse. Mais a mais, afiançava que comparar Salazar aos “grandes reinantes” seria “ofuscá-los, sumi-los, reduzi-los à sua natural insuficiência”, sustentando que só ele seria capaz “de opôr a verticalidade insuperável dos seus princípios, a inflexibilidade da sua ética, a serenidade impecável da sua austeridade, tudo o que, há perto de vinte anos, constitui o capital seguro da sua política” (Pimenta, 1947, p. 25). Destacava, nessa perspectiva, que Salazar falava em nome de um Estado possuidor, apenas, de uma História, ao contrário do que acontecia noutros Estados, que eram possuidores de dinheiro e de armas para se afirmarem internacionalmente. Assim, o ditador português representava uma ideia, num “momento em que só os maquiavelismos pragmáticos valem”; representava o espírito, “quando só a Matéria pesa”; mas também, “a Lealdade, quando só a Hipocrisia se impõe”; e, finalmente, representava a mão estendida e aberta, “quando o punho cerrado se respeita e adora” (p. 26).

As referências de Pimenta a Salazar confundiam-se com as que seriam feitas em relação a um deus, recordando que o povo português se tinha entregado nas suas mãos há quase 20 anos, quando o país se encontrava insolvente. Dessa forma, Salazar (ou “esse homem”, como a ele se refere Pimenta) “pediu confiança, e, só com ela, ergueu esse Povo, e fez desse Povo atribulado, escarnecido, desprezado, o único Povo da Europa que não precisa de esperar a esmola do pão que come”, e que só não é feliz por causa das “desgraças dos outros” (Pimenta, 1947, p. 26). Criticando aqueles que apelidava de “idiotas” e de “grandes pigmeus com planos mirabolantes” (p. 26), evoca, de novo, Salazar como o único que podia resolver os problemas do país.

Em pleno pós-guerra, o autor acenava com o “inferno do Comunismo” como ameaça para o mundo, questionando sobre o que iria acontecer no contexto da “Paz de rancores e inépcias” (Pimenta, 1947, pp. 27-28). Esperava fidelidade na continuidade da “civilização católica, monárquica e portuguesa”, mostrando-se contrário à solidariedade para com os vitoriosos da guerra que tinham trazido o comunismo quase até às portas da “Península hispânica”, em vez dos anteriores símbolos nazis que também sublinhava não serem do seu agrado (p. 28). E, numa altura em que os partidos comunistas se tinham reunido em Varsóvia, no âmbito da Agência Internacional de Informações dos Partidos Comunistas, Alfredo Pimenta sustentava ser necessário “resistir,

combater até à morte, na defesa do Património sagrado que herdamos, para, ao menos, salvarmos a honra do nosso nome”, estando fora de questão “descer as pontes da fortaleza” (p. 29). Enquanto “doutrinador de Portugalidade”, apelava “a todos quantos sentem a grandeza do nome de Portugal”, para que reagissem, lembrando não acreditar no quadro geopolítico saído da II Guerra Mundial, vaticinando como destino o “*finis Europae*” (p. 30).

A ‘portugalidade’ de Alfredo Pimenta está ideologicamente alinhada à direita (mais precisamente, à direita da direita), não sendo, por isso, de estranhar que faça, ainda hoje, furor nos blogues ligados à extrema-direita e assumidamente fascistas²¹. Como evidencia António José de Brito, uma das constantes da doutrinação de Alfredo Pimenta “foi o sentido que o seu tradicionalismo contra-revolucionário sempre teve das afinidades que o uniam aos movimentos fascistas na negação do liberalismo, da democracia e do [...] comunismo” (Brito, 1982, p. 115). As conceções de Pimenta podiam resumir-se no lema ‘Deus, Pátria e Rei’, garantindo António José de Brito que aquele autor esteve quase sempre “ao serviço dessas três verdades pelas quais soube rudemente combater com a pena”; segundo ele, teria sido graças à transmissão hereditária desse poder que “a nação constitui como que o património de determinada família, quase se confundindo assim o bem próprio do governante com o da totalidade social a que pertence e que dirige” (pp. 113-114). Nesse sentido, a sua ideia de interesse nacional identificava-se com a monarquia, o que equivalia a reconhecer “o princípio célebre do ‘politique d’abord’ que [perfilhava] expressamente, defendendo-o contra as críticas dos adeptos do primado do social – expressão vaga em que tudo cabe [...]” (p. 114), onde assentava a verdadeira ‘portugalidade’. Pimenta fazia ainda questão de vincar a sua posição contrária à existência de partidos, argumentando que dividiam a nação que se pretendia una. Não teria sido por acaso que o próprio Pimenta sustentava, de forma constante, “que entre as monarquias autoritárias e os regimes italiano e alemão, mau grado as diferenças, existiam afinidades palpáveis e importantes” (p. 115).

21 Algumas passagens do opúsculo *Em Defesa da Portugalidade* podem encontrar-se nos blogues Fascismo em Rede [retirado de <http://fascismoemrede.blogspot.pt/2005/06/em-defesa-da-portugalidade.html>], *Antologias em Prosa* [retirado de <http://antologiasemprosa.blogspot.pt/2011/11/em-defesa-da-portugalidade.html>] e *Acção Integral* [retirado de <http://acciao-integral.blogspot.pt/2011/11/em-defesa-da-portugalidade.html>].

2.2. António Ferronha (*Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade*, 1969)

O livro *Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade*, de António Ferronha, editado em 1969, faz a listagem da vasta retórica e ideologia do Estado Novo sobre a temática da 'portugalidade' e, tal como o título anuncia, parte desse pressuposto para chegar ao conceito de 'luso-tropicalidade' através do que diz serem os seus princípios humanistas. O livro foi publicado numa altura em que decorria a guerra colonial (que tinha tido início, em Angola, em 1961) e com Portugal já como membro da ONU (1955). Este ideário é justificado pelo alegado desleixo dos portugueses em fixar, fosse de que forma fosse, para a posteridade, a ideia de 'portugalidade', que se seguiu às 'descobertas ultramarinas' e à criação do império colonial (que o autor apelidava de "Portugalidade de Quinhentos"). Todo o discurso produzido na obra orienta a 'portugalidade' para as então províncias ultramarinas, especificamente para Angola, onde António Ferronha era formador de formadores nativos, exatamente de 'portugalidade', transmitindo-lhes as noções básicas desse ideário, para que estes as endossassem, depois, aos seus futuros alunos angolanos, mas reportando as suas raízes a Portugal, à 'metrópole', na tentativa de não deixar esmorecer o sentimento de alegada pertença. Ao longo do livro, o autor discorre teoricamente sobre o assunto, revelando-se este um verdadeiro manual de instruções de como transmitir a 'portugalidade', que reputa mesmo de catecismo de 'portugalidade' aplicado aos trópicos e que reflete, na globalidade, a lógica do Estado Novo sobre o assunto.

Trata-se de uma obra de fôlego (279 páginas), que está dividida em quatro partes: "Os princípios humanistas", "Visão da África pré-portuguesa", "Constituição da Luso-tropicalidade", e "Futuro e responsabilidade da Luso-tropicalidade". Uma das pechas da investigação sobre a temática da 'portugalidade' tem a ver com a definição do próprio conceito, sendo que, como se viu, não consta dos dicionários de referência da língua portuguesa, mas tem explicação nos dicionários de uso mais corrente. No *Ideário de Portugalidade*, não existe esse problema, uma vez que o autor define por diversas vezes a palavra. Associa a 'portugalidade' ao Império, salientando que o conceito é ideológico e promove a construção da sua unidade política e cultural: "Portugal é moralmente um Império, constituído de diversíssimos territórios e etnias

variadas e portador de uma ideologia que é a Portugalidade, construtora da unidade política e cultural daquele” (Ferronha, 1969, p. 256).

Evidencia que Portugal, “nascido à sombra protectora da Igreja” e sendo, inicialmente um corpo inicial de “visigodos, suevos, luso-romanos, moçárabes, mouros (árabes e berberes), francos, flamengos e ingleses, além dos povos de origem proto-histórica, neolítica e paleolítica” (Ferronha, 1969, p. 257), a que se juntaram, depois, populações africanas (sobretudo sudanesas e bantos), continuou o ideal de perenidade dos povos. Nesse sentido, o que dava unidade àquela “mixórdia de raças e de línguas, formando o corpo de Portugal era o espírito desse mesmo Portugal – a Portugalidade”, que é representada “por um corpo de ideias e os sentimentos que faz com que as populações, há muito desgarradas politicamente, por vicissitudes da história militar, ainda hoje se sintam orgulhosas de sua ascendência” (p. 257). O autor ilustra o seu raciocínio com a imagem do que diz ser “o corpo de Portugal”, constituído por 11 territórios espalhados por três continentes, o que demonstra “o espírito luso-tropical naqueles que o sentem, que une esses pedaços dispersos” (p. 257). Tal significa que, ainda que indiretamente, a ‘portugalidade’ remonta ao período dos Descobrimentos; devido a erros que terão sido cometidos por Portugal durante os anos que se seguiram, desleixando-se quanto ao sublinhar da sua ‘paternidade’ e conseqüente herança, foi-se esquecendo de sublinhar essa mesma ‘portugalidade’, não se escrevendo, por conseguinte, qualquer manual onde se chamasse a atenção para essa particularidade diferenciadora em relação a outros países.

E, numa altura em que se perspectivava o futuro das províncias ultramarinas, nomeadamente o seu desenho político-administrativo, a ‘portugalidade’ era invocada enquanto cimento que daria consistência à unidade de Portugal, face a uma eventual desagregação. Nesse sentido, o autor sustentava ser suficiente do ponto de vista da política interna de Portugal, para que não houvesse desagregação territorial e para que se pudesse pensar num federalismo futuro enquanto organização territorial, “um governo forte, um poderoso exército, um só quadro de funcionários, uma só língua unificadora, uma só história a aprender”, em suma, “um só ideário de Portugalidade mentalizante, uma só moeda a circular, uma só bandeira a tremular, uma só Pátria a amar, um só povo a comprometer-se” (Ferronha, 1969, pp. 263-264).

Para António Ferronha, a ‘portugalidade’ assentava num ideal de convivência luso-tropical, assumindo-se como mística, ética e política, onde seria

aceite a igualdade dos homens dentro do “mesmo território pátrio a fim de prosseguirem na sua jornada para o seu objectivo transcendente, que é, por meio da nação portuguesa, a conservação e perfeição do corpo e do espírito de cada um” (Ferronha, 1969, p. 266). A ideia de igualdade, plasmada numa dinâmica de distinção de raças, é recorrente ao longo do livro, não obstante se sublinhe, a par e passo, os deveres daqueles que eram colonizados, observando-se que, se os cumprissem (nomeadamente falando a língua portuguesa e enquadrando-se na ‘portugalidade’), não teriam problemas, sendo que a inversa também seria verdadeira.

O livro nasceu da necessidade de sublinhar a particularidade de Portugal no contexto dos Impérios europeus, nomeadamente por ter sido o único país, no pós-II Guerra Mundial, a não sofrer alterações decorrentes da descolonização, resistindo à pressão da ONU, “que o intimava a repudiar os seus torrões do Ultramar” (Ferronha, 1969, p. 5). A ligação de Portugal às colónias, segundo António Ferronha, era sólida e, ao contrário do que prognosticava a ONU, não decorreria de interesses económicos e raciais, mas de “imperativos de ordem nacional e cultural, que não poderiam em caso algum ser traídos” (p. 5). Só que essa ideia ‘natural’ de que os territórios ‘ultramarinos’ seriam pertença de Portugal, muito embora entranhada na mentalidade portuguesa, nomeadamente por via da retórica dos vários responsáveis políticos, nunca teve necessidade de ser fixada em qualquer publicação, inventariando os princípios ético-políticos dos portugueses e as suas realizações culturais. Por isso, e “ingenuamente seguros da bondade natural do homem estrangeiro”, esqueceram-se de estabelecer “um catecismo de Portugalidade adaptado aos trópicos, capaz de ensinar a responder à dialéctica dos sofistas, que conduziram Angola e as restantes parcelas do Império à agressão externa e à subversão interna” (p. 5). O autor dizia ter tido, por isso, a necessidade de escrever um livro sobre o ideário da ‘portugalidade’, uma vez que, como referia, “só pela arma da mentalização directa e intensiva das massas em geral ou, pelo menos, dos mestres da escola primária a quem compete, por dever de ofício, estar mais próximos da educação daquelas, se poderia combater a corrupção dos espíritos” (p. 5). Ora, esses mestres de escola, que apelidava de “pioneiros da cultura portuguesa”, sabiam ensinar a “ler, a desenhar, a relatar o passado, a descrever a Terra e a terrinha, a fornecer uns rudimentos de ciências naturais e a saudar a bandeira portuguesa” (pp. 5-6), pedagogia ministrada, neste caso, aos angolanos, através dos missionários católicos. Reparava, no entanto,

que os programas oficiais eram omissos em relação à existência de obras de “mentalização sistemática e de consciencialização dos jovens mestres de origem africana”, porque se conta com a “acção pessoal, o carinho, o zelo e a consagração proverbiais que fazem parte das tradições, nunca mentidas dos evangelizadores ocidentais” (p. 6). Os sacrifícios para que fosse mantida a soberania naquelas paragens impunham, assim, que “a Portugalidade como consciência da cultura portuguesa implantada nos trópicos, fosse elevada à categoria de disciplina em cursos intensivos de aperfeiçoamento dos mestres africanos” (p. 6).

Referindo-se indiretamente à guerra colonial, o autor sugeria que ela poderia ter sido evitada se tivessem sido tomadas medidas sociais tendentes a não cristalizar a relação, no caso concreto, com Angola. E advertia para o facto de nenhuma ideologia ‘nacional’ ser útil se não integrasse a ‘humanidade dos homens’, e se não se constituísse como motor do bem-estar económico e social. Por isso vaticinava que a ‘portugalidade’ se alargasse na sua dinâmica, uma vez que não era suficiente que um grupo étnico se dissesse “gente portuguesa” e que os metropolitanos cressem “com fé morta e sem obras, naquelas fórmulas literárias, na insistência monótona das tiradas oratórias para outrem executar” (Ferronha, 1969, p. 7). Não obstante, ressaltava que os diplomas legislativos portugueses e as estratégias seguidas pela ‘metrópole’ deviam decorrer de um esforço no sentido de cimentar a “fraternidade humana” e mostrar “que conhec[iam] de facto e pelos factos a África Negra” e que Portugal nada tinha a aprender “em matéria de humanismo, de convivência humana, de política social”, por parte de russos, americanos, franceses, ingleses, judeus, árabes, chineses, indianos, “e até dos queixosos africanos” (p. 7).

Continuando a sua crítica aos que apelidava de “nacionalistas africanos”, referia que estes se sentiam mais bem integrados na civilização ‘portuguesa’ do que os que partiam para o exílio, que, como dizia ter ouvido “de viva voz”, se sentiam frustrados pelos vexames sofridos e pelas discriminações sociais e raciais “praticadas pelos próprios negros em terras de exílio”; afirmava que, “se os mesmos nacionalistas quisessem ser honestos em público como o são em família, os melhores arautos da multirracialidade seriam eles mesmos”, acrescentando que os que regressavam a Angola, “ricos de experiência e de desenganos, o são” (Ferronha, 1969, p. 8). E, mesmo que os angolanos evidenciassem “uma melhor condição financeira e social do que no resto da África Negra”, referia que, no caso de Angola, os nativos se queixavam da não

existência de “um só preto ‘rico’” (p. 8) e de haver poucos remediados, para além de não terem acesso à administração superior. Uma constatação que o autor dizia dever assaltar a “nossa consciência de portugueses e de apóstolos da ideia da igualdade portuguesa multirracial”, destacando que era necessário compreender o mundo envolvente, “que temos forçosamente de viver em existência verdadeira e concreta”, numa altura em que “nos atacam e nos insultam, provocando a morte dos nossos filhos e irmãos” (p. 8).

Para os portugueses continuarem portugueses, Ferronha evidenciava que havia que compreender que “Portugal não é Portugal senão num certo contexto de fronteiras e interesses” (Ferronha, 1969, pp. 8-9), sendo que a continuidade externa do país diferia em relação à sua parte interna. Por isso defendia que a continuidade interna de Portugal devia assentar “nas ideias e [n]a missão da nossa história”, mesmo que sublinhasse que o problema da desagregação já existia, ao contrário do que os políticos nos seus discursos referiam. Daí decorria “uma definição negativa de ‘continuidade’, que o autor apresentava como a oposição à desintegração e desagregação nacionais tentadas pelos movimentos subversivos internos e externos”, para obviar o que definia por “mal estar orgânico e psicológico da Grei” (p. 9). E como era ao Estado que competia criar a consciência nacional onde as nações não existiam, as populações africanas “só podem encontrar na nossa doutrina e na força posta ao serviço da doutrina a solda da união que impedirá que entre nós o ódio sanguinolento intertribal de que toda a África Negra é um triste espectáculo” (p. 9). Propugnava, nesse sentido, que “só respirando no plano interno a autêntica multirracialidade portuguesa e à portuguesa e não à brasileira se poderá viver portuguesmente” (p. 9) – o que se concretizaria apenas através do ‘caldeamento’²² intensivo das raças pela via da emigração massiva de colonos europeus para territórios ultramarinos, que seriam estrategicamente colocados ao longo da costa, dos rios e das fronteiras, passando pela aculturação, em território metropolitano, dos chefes negros, a par da promoção e defesa social e económica das populações nativas.

Para traçar o *Ideário de Portugalidade*, o autor debruça-se sobre as ‘Civilizações Históricas’ e as suas aceções, até chegar às dinâmicas sincréticas, em que se refere ao intercâmbio intercultural e à colonização. Neste caso específico, embora admita decorrer de uma “desigualdade política, jurídica e

22 O autor utiliza esta expressão como sinónimo de ‘miscigenação’.

económica entre os habitantes das potências evoluídas colonizantes e os grupos humanos menos preparados”, Portugal estabeleceu, pela primeira vez na história, uma “civilização universal”, em que participam as populações anteriormente colonizadas, contribuindo com as suas “originalidades” (Ferronha, 1969, p. 18). Faz alusão às características civilizacionais e respetivos ‘valores’ (mundos ocidental, comunista e do Terceiro Mundo ou dos não alinhados), para se centrar na ‘Civilização Universal’ (pp. 29-46). Afirma que “o homem não nasce essencialmente ‘animal racional’; nasce existencialmente besta e faz-se racional por assimilação de cultura”, sendo que a “essência ‘animal racional’ é uma conquista final da liberdade humana bem orientada”, à exceção dos casos patológicos, em que “só é besta quem quer permanecer no baixo grau da animalidade” (p. 34), como aqueles que mostram resistência à assimilação portuguesa. Discorre, também, sobre “os ingredientes polivalentes e meta-nacionais da cultura objectiva ideal”, e, sobre o eventual nível de objetivos assimilados, refere poder falar-se “de grandes e de pequenos consumidores de cultura”, sendo que não distingue entre “brancos” e “pretos”, uma vez que existem “brancos mais cultivados que pretos e pretos mais cultivados que brancos” (p. 44); discorre ainda sobre “o valor crítico dos regionalismos culturais em geral e da negritude em particular”, sustentando que o regionalismo cultural não tem nenhuma significação filosófica, designadamente “quando certas políticas racistas, anti-humanas, o erguem como bandeira de um falso nacionalismo”, e exemplificando com o facto de não existir uma cultura francesa ou de outra nacionalidade, mas apenas um veículo francês, que “é anterior ao homem” (p. 45).

Apelida de “lúcido pensador” o então presidente senegalês Leopold Senghor²³, citando uma entrevista em que este se recusa a considerar a negritude como uma ‘independência cultural’ ou uma ‘cultura africana’, num “exclusivismo cego e agressivo anti-branco” (Ferronha, 1969, p. 46), e sustenta que o próprio líder político encara a negritude como uma aculturação dos negros, a que acrescenta ser “um problema de alfabetização e de escolarização” (p. 46). Falando sobre o caso concreto de Angola, diz que o território é herdeiro da civilização lusitana original, em que se cruzaram os “elementos tropicais com os princípios trazidos pelos cavaleiros de Cristo [onde] nasceu a Portugalidade”

23 Léopold Senghor (1906-2001) foi um político e escritor senegalês, tendo sido presidente do Senegal entre 1960 e 1980. Juntamente com Aimé Césaire (1913-2008), foi um dos ideólogos do conceito de negritude.

(p. 46). O que quer dizer que esta civilização que apelida de luso-tropical é “portadora de uma mensagem ética e metafísica que se identifica com o humanismo da Civilização Universal”, sublinhando a ideia de que “nada temos a aprender com o estrangeiro” (p. 46).

Referindo que todos são iguais, – “cada branco, cada preto, cada mestiço, tem o mesmíssimo fim último ao qual chega pela igual conduta de respeito dos planos naturais” (Ferronha, 1969, p. 59) –, faz questão de incluir um subcapítulo intitulado “A igualdade é uma quimera subversiva” (pp. 65-67), em que critica o facto de a democracia, nos países subdesenvolvidos, querer colocar ao mesmo nível os “génios e os cretinos”, pelo que a apelida de “grande prostituta dos ideais progressistas do século XX”, assumindo-se como uma “meretriz [que] serve a todos os homens por igual, sem distinção de rico e de pobre, de culto e de inculto” (p. 56). Não é, por isso, de estranhar que afirme que “a igualdade psicossomática é um mito”, evidenciando com o facto de não existirem dois homens iguais; chega, portanto, à conclusão de que “a democracia e a sua auto-determinação não são possíveis em nações subdesenvolvidas” (p. 56), justificando, assim, a missão de Portugal.

Neste *Ideário de Portugalidade*, o autor faz questão de associar o conceito às políticas do Estado Novo, nomeadamente no que se refere à ideia de obediência, Num capítulo intitulado “O respeito da lei” (Ferronha, 1969, p. 69-77), sublinha que “o Cristianismo é a base religiosa e moral da nossa sociedade luso-tropical” (pp. 79-86), referindo-se, assim, ao que designa por dez “dogmas de Portugalidade”:

- 1º – A existência de um Deus pessoal, mas informe, governador do mundo pela sua sapientíssima sabedoria, conservador de tudo quanto existe pelo concurso da sua omnipresença;
- 2º – A natureza psicofisiológica do homem, isto é, natureza constituída e funções orgânicas, materiais, e de funções anímicas, espirituais, como a inteligência, a afectividade superior e a vontade livre;
- 3º – A existência de uma finalidade superior (sermos como Deus) a que se chega mediante o desenvolvimento de todas as nossas capacidades físicas e espirituais, o que só é possível mediante a colaboração de nossos semelhantes;
- 4º – A existência da imortalidade e da ordem sobrenatural a que o homem foi elevado gratuitamente para além das exigências da natureza racional e livre, e que foi restaurada, após a queda de Adão, mediante o sacrifício de Cristo;

- 5º – A execução imediata deste plano divino de restauração da Graça, confiada por Cristo à Igreja primitiva dos Apóstolos e defensora das ideias da universalidade arráica;
- 6º – A ideia de que todos os deveres e direitos brotam do facto de sermos destinados, com obrigação moral e conservada à liberdade, ao fim superior;
- 7º – A existência de uma sociedade natural destinada a aperfeiçoar, mediante a cooperação de todos, a natureza racional do homem;
- 8º – O desconhecimento do conceito de “raça” e a defesa da igualdade de oportunidade segundo as suas faculdades para todos os membros da comunidade luso-tropical;
- 9º – A manutenção das diferenças sociais com base na diferenciação de cultura livre, como estímulo para a actividade individual reflexiva e não coagida;
- 10º – A formação de uma comunidade luso-tropical como aquela que melhor corresponde aos anseios de sociabilidade humana por incluir populações de diversos continentes, permitir não só a demonstração efectiva da fraternidade, como a troca mais eficaz de ideias e realizações e assentar a sua originalidade no respeito da pessoa humana, na família, na organização profissional e na autonomia regional. (Ferronha, 1969, pp. 83-84)

António Ferronha pronuncia-se também sobre a “Estrutura e destino de África: África para os africanos?”, referindo tratar-se de uma frase que ecoa por todos os continentes, onde há potências interessadas em “anarquizar a África, para mais facilmente abocanharem saborosos nacos”, e apelidando-a de “proposição subversiva”, uma vez que não é detentora de uma base científica, étnica ou moral (Ferronha, 1969, p. 157). Recorda a teoria das translações continentais do geólogo alemão Alfred Wegener²⁴, em que este referia que o mundo, na era primária (há mil milhões de anos), seria um bloco único, em que todos os continentes estariam unidos, pelo que não existia, por exemplo, África. Esta junção foi abrindo brechas, fraturando-se a anterior unidade; nos princípios do período quaternário (há cerca de um milhão de anos), a Europa ainda estaria unida a África, através de Marrocos e da Península Ibérica, pelo que “Portugal era África” (p. 158). Ferronha afirma, por conseguinte, que África não apresenta independência climática, zoobotânica, geológica e

24 Alfred Lothar Wegener (1880-1930) foi um geógrafo e meteorologista alemão proponente da teoria da deriva continental. Apresentou a ideia, pela primeira vez, em 1912 e, três anos mais tarde, passou-a para livro (*A Origem dos Continentes e dos Oceanos*), defendendo que os continentes hoje existentes tinham estado unidos no passado.

paleontológica em relação às restantes massas continentais, nem apresenta particularidades étnicas. Ou seja, não existem africanos “no sentido rigoroso de raça espontânea de África” (p. 158).

Sobre a luso-tropicalidade, António Ferronha sustenta, desde logo, que Portugal “veio a África para formar uma comunidade luso-tropical, onde negros e brancos vivessem mais felizes. A ideia de multiracialidade estava já no seu corpo, que era um mosaico de raças” (Ferronha, 1969, p. 163). Para tanto, o autor debruça-se sobre a ideia de “uma nação em potência”, enfatizando as particularidades de Portugal e sustentando que o território sofreu influências de vários povos – europeus, asiáticos e africanos –, cada um com as suas próprias características e culturas, que se influenciaram mutuamente, coexistindo. Na região norte, no entanto, a penetração cultural terá sido mais tardia (devido ao problema de comunicações e ao relevo). António Ferronha defende a tese, “de bastante propriedade e rigor”, de que “PORTUGAL NÃO É UMA NAÇÃO RIGOROSAMENTE EUROPEIA E TENDE CADA VEZ MAIS COM O TEMPO A SÊ-LO CADA VEZ MENOS”²⁵ (p. 168).

Ferronha prossegue o trilha da ‘portugalidade’, através da História de Portugal, numa abordagem apologética do que era defendido no período do Estado Novo, em que se refere aos “factores próximos da fundação de Portugal”, numa dinâmica que, a princípio, era local, não havendo portanto uma ideia de conjunto nacional na jovem nação (Ferronha, 1969, p. 173); à “Organização social dos primeiros tempos” (p. 179); e à “Organização política e administrativa da nação nos primeiros tempos” (p. 185), sublinhando a “convivência multirracial da unidade nacional” (p. 190). Neste caso concreto destaca que Portugal soube, durante cerca de três séculos, assentar a sua política longe das “miragens enganadoras do racismo”, perspetivando a governação numa lógica de multiplicidade: “os portugueses de então sabiam perfeitamente distinguir o conceito ‘governo’ (unidade colectiva da realeza presente em todo o território nacional) do conceito ‘administração’, peculiar a cada região e a cada comunidade étnica ou religiosa” (p. 190). Trata-se de uma organização “empírica” que o autor lamenta ter-se perdido, devido “à imitação servil dos modelos europeus de centralização política e de providencialismo histórico”, o que provocou o afastamento em relação a uma tradição, sem que se encontrasse uma solução adequada para o caso “multirracial português”

25 Manteve-se a letra maiúscula utilizada no original.

(p. 190). Este problema agravou-se com o facto de os governantes do século XVI e seguintes terem colocado em prática várias fórmulas políticas, “cada vez mais efémeras, mais anti-portuguesas, mais desnacionalizantes e só aceites porque impostas pela violência”²⁶ (p. 190), uma situação que fez com que se multiplicassem revoluções, absolutismos e ditaduras, “sem que ao povo plurirracial fosse perguntado algo sobre as estruturas imperiais” (p. 190).

A publicação aborda, depois, a temática dos Descobrimentos (“Portugal realiza-se na expansão ultramarina”) (Ferronha, 1969, p. 191); “os Descobrimentos, obra de interesse para toda a humanidade” (p. 197) – onde se aborda “o milagre português” e se referem os vastos territórios dominados politicamente ou, “apenas culturalmente”, num “império gigantesco” que tinha sido criado pela “alma humanista de um milhão de portugueses” (p. 198), o que decorria da “afabilidade, a lhaneza, a comunicabilidade da alma portuguesa, eco do pensar, sentir e querer de múltiplas raças” (pp. 198-199) – e ainda “a perda do Império” (pp. 198-199), que aconteceu devido à “inveja dos países europeus mais poderosos”, a que se somaram “os desmandos e avidez de funcionários que assimilavam facilmente os males do Oriente” (p. 199).

É também apresentado um capítulo intitulado “Um exemplo de portugalidade: formação e desenvolvimento da sociedade multirracial do Brasil” (Ferronha, 1969, pp. 211-214), em que se refere que o Brasil não existia, tendo sido Portugal o criador dessa realidade política; o autor discorre sobre o descobrimento deste território, os primeiros ensaios de organização administrativa e colonização, bem como a criação do próprio Brasil enquanto unidade política concedida por Portugal. Acrescenta, a propósito, que não existia nenhuma nação brasileira, mas apenas um vasto território composto por “gentes paleolíticas e neolíticas, divididas em tribos independentes que não se compreendiam nem eram animadas de nenhum ideal político unitário, capaz de forjar o Brasil”, tendo sido a presença efetiva “da autoridade governativa portuguesa quem deu unidade política à região” (p. 212). Aborda também “a miscigenação – metropolitanos, negros, ameríndios, uma sociedade multirracial”, traçando a história de como o território foi ocupado, começando pelos negros da Guiné, em 1538, e atingindo “em três séculos de tráfico os amplos e bojudos porões dos Tumbeiros” cerca de 4 300 000 negros, pelas vias legais e dois milhões,

26 O autor escreve como se o regime do Estado Novo não utilizasse a violência para impor os seus ideais, o que não era verdade, bastando lembrar, a propósito, a existência de uma polícia política para o efeito, entre outros instrumentos, para que não existissem desvios à ação governativa.

através de “contrabando” (p. 212). Quanto à sua origem, o autor refere que procediam de várias regiões de África, muito embora a maioria pertencesse às múltiplas tribos sudanesas e etnias bantas (pp. 212-213). Para além disso, devido à “miragem” do ouro, emigraram, a partir da ‘metrópole’, no século XVIII e em menos de 50 anos, cerca de oitocentos mil homens para o Brasil.

Ferronha trata de sublinhar a convivência saudável das raças promovida pelos portugueses, que foram os responsáveis por cimentar “a unidade moral e política do território, depois chamado nação”, e por conseguir, através do seu entusiasmo, “forjar na cabeça, no coração e nos músculos de todos eles, a mesma comunhão de ideias e de sentimentos, constituindo-se assim um único povo: o povo luso-tropical da América do Sul ou brasileiro” (Ferronha, 1969, p. 214). Tal não deixava de ser irónico, uma vez que o Estado Novo não tratava todas as raças por igual, sendo que Ferronha deixava bem clara a ideia de que não era a raça, mas a igual comunhão de interesses morais e económicos que faziam a pátria, fazendo um reparo àqueles que assim não pensavam: “as raças e os racistas grunhem e urram nos currais; os homens, porém, olham apenas à humanidade dos homens” (p. 214).

Para demonstrar as suas ideias, socorria-se do sociólogo Gilberto Freyre para referir que “o escravo negro do Brasil [...] [era] o melhor elemento nutrido em nossa sociedade”, não ignorando, porém, “um ou outro caso de menor humanidade, fruto do feitio rude e da falta de preparação moral de alguns europeus” (Ferronha, 1969, p. 213). Evidenciava, também, o pensamento do escritor brasileiro Renato de Mendonça, que sublinhava a convivência entre europeus e africanos, facto que Ferronha sustenta que daria um bom estudo sociológico assente na vida rural dos engenhos de açúcar ou nas plantações de café. Tratava-se de um convívio que, desde cedo, tinha provocado o “mes-tiçamento, o qual, com a interpenetração do sangue, desfez as antinomias da raça” (p. 213). Citava ainda Donald Pierson, um escritor norte-americano, que observava que seriam poucos os lugares do mundo onde a interpenetração dos povos, pertencentes a ‘stocks’ raciais diversos, se tenha realizado tão continuamente em escala tão extensa (p. 214).

António Ferronha aponta também “Os maus caminhos do século XIX”, observando o “significado real das medidas anti-esclavagistas e do princípio da nacionalidade” (Ferronha, 1969, pp. 221-225) e referindo a ruína da economia portuguesa decorrente do apoio que teve de ser dado aos ingleses e das facilidades comerciais que lhe foram concedidas no ‘Ultramar’, por terem

ajudado Portugal na sequência das ‘invasões francesas’. Critica a contaminação provocada pelo movimento revolucionário francês, que reduziu os operários, independentemente da sua raça, “pomposamente a cidadãos”, conferindo-lhes uma importância que decorria da sua abundância no ‘mercado’ (p. 222). Em Portugal, para além da separação do Brasil, o autor critica “as loucuras do demo-liberal Joaquim António de Aguiar”, por ter decretado a extinção das ordens religiosas, o que fez com que os missionários (os obreiros da ‘portugalidade’) tivessem de abandonar África e o restante ‘Ultramar’, provocando “o retrocesso cultural das populações à barbaria e ao paganismo” (p. 223).

Para Ferronha, os pontos de vista “antiescravagistas” dos ingleses (Congresso de Viena, 1815) fizeram com que, em meados do século XIX, fossem publicadas na maioria dos países leis abolicionistas da escravatura, recordando embora que, na altura, “a servidão dos camponeses era uma prática legal” e que “o processo de libertação dos servos” foi acelerado pela industrialização (Feronha, 1969, p. 223). Evidencia também não ter sido fácil a adesão de países como a Alemanha, a França, a Inglaterra, a Itália, os Países Baixos, o Japão, os Estados Unidos e a Rússia à exigência de ocupação militar e administrativa dos “territórios ultramarinos lusitanos subdesenvolvidos” (p. 224), argumentando que Portugal não tinha capacidade para manter a ordem e o progresso naquelas paragens. Uma atitude que visava “esbulhar e expulsar uma potência mais fraca, ocupante apenas moralmente de África”, uma vez que não mantinha senão pequenos contingentes de tropas naqueles territórios, tendo como objetivo apenas “abocanhar grandes vastidões talhadas no continente negro em substituição dos mercados independentes da América” (p. 224).

Na sequência da II Guerra Mundial, os países europeus estavam enfraquecidos e dependentes da ajuda dos Estados Unidos, que tinham excedentes industriais, “o que levou os seus estrategas a pensarem com certa lógica na viabilidade de guardarem a herança dos velhos impérios europeus em vias de liquidação hipotecária” (Feronha, 1969, p. 224), o mesmo vindo a ocorrer em relação à Rússia. Assim, “pretextando [...] razões morais e humanitárias, que são as únicas compreendidas pelos fracos de espírito”, passaram a defender a independência das colónias europeias, “encobrimo um propósito definido, mas oculto, de se apropriarem desses mercados” (p. 224). Nesse sentido a economia dos novos Estados ficaria dependente dos grandes países industriais, o que significaria que, depois de saírem de um colonialismo, mergulhariam noutra.

Sobre a temática do futuro da luso-tropicalidade, o livro dedica algumas páginas à temática da “consciência das relações humanas”, colocando “pretos, mestiços e brancos diante do futuro de Angola” (Ferronha, 1969, p. 245). Recupera a ideia de que o português se habituou a admirar e a respirar os valores humanos e não as cores e as críticas dos “extremistas arianos e pretos que enrouquecem a apregoar os excelsos valores respectivamente da ‘raça branca’ ou da ‘negritude’” (p. 245). É por isso que defende que “o grito ‘negritude’, como protesto de consciência de uma pigmentação e do trabalho cultural elaborado por esta, não encontra em Angola consciente qualquer possibilidade de eco” (p. 248), um facto que é conhecido dos portugueses, resultante de uma sabedoria que cruza várias etnias e que tem consciência de que Angola resulta “dessa sabedoria e desse destino histórico”²⁷ (p. 248).

Perante este quadro, António Ferronha dizia não ter dúvidas de que o futuro lhe parecia evidente, uma vez que o branco já não estava mentalizado “à branco”, nem o preto “à preto”, mas ambos “portugalizados em luso-tropicalismo” (Ferronha, 1969, p. 249). Ambos eram “mestiços de ideias, de sentimentos e de acção”, sendo que, a seu lado, “labuta e diverte-se o mestiço fisiológico, tabernáculo das ideias da Portugalidade, e predisposto por natureza a melhor servir de fiel de balança entre o extremismo branco e negro, porque ele é filho dos dois, sem ser organicamente nenhum deles”; não obstante, lembrava que “alguns pródigos mestiços preferiram fazer o jogo do racismo estrangeiro” (p. 249). Defendia que os mestiços “deviam fazer alarde da consciência de sua mesticidade”, em contraposição com a ‘negritude’ propalada por Aimé Césaire e Léopold Senghor e como “fonte de valores positivos de saudável equilíbrio étnico e cultural e não de negativismo histórico” (p. 250). António Ferronha define, dessa forma, em 12 pontos, as disposições de espírito que constituem a atitude de um luso-tropical ou de um afro-português:

27 Segundo José Eduardo Franco, a ideia de Portugal na historiografia de Fernando Oliveira (século XVI) 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”, numa formulação utópica anunciando “as grandes utopias e mitogenias sobre Portugal, que se afirmarão no século seguinte” (Franco, 2000, p. 22). A expressão “destino histórico de Portugal” foi utilizada já no século XX (1990) pelo historiador Jorge Borges de Macedo, tendo sido adaptada por Miguel Real (2012) para “A vocação histórica de Portugal” (ver texto noutra local desta investigação).

- 1º – Disposição a aceitar o axioma metafísico; em cada homem se encerra o conjunto de possibilidades somáticas e espirituais que constituirão a sua futura humanidade;
- 2º – Disposição a aceitar que esta natureza humanível é de origem divina e portanto veneranda contra cujos direitos e carácter sagrado nem o indivíduo nem o Estado podem atentar;
- 3º – Disposição a aceitar que a natureza humanível é apenas potencial na origem e que é pela liberdade e conseqüente responsabilidade que ela se faz efectivamente humana;
- 4º – Disposição a aceitar que cada angolano é obrigado a mesmizar-se homem pela consecução de seu fim supremo e a ajudar cristãmente os outros, sobretudo os que não são de sua raça, a encontrarem a sua impiedade humana, onde se encontra o fundamento da salvação da nossa sociedade;
- 5º – Disposição a aceitar que tudo quanto é ontologicamente accidental no homem – cor, altura, fortuna, posição – o têm de ser também na vida cultural, nomeadamente na cena política;
- 6º – Disposição a aceitar a língua portuguesa como instrumento de unidade da comunidade luso-tropical e como veículo da cultura angolana;
- 7º – Disposição a aceitar que a cultura angolana é mestiça e que a sua originalidade integra a cultura do mundo português que, por sua vez, integra a cultura universal;
- 8º – Disposição a aceitar que o angolano é parte de um povo que deseja esmagar por todas as formas o racismo branco, negro ou pardo, considerado uma heresia política e um perigo social e nacional;
- 9º – Disposição a aceitar que os homens são psicofisiologicamente diferentes e que, por isso, todos devem desfrutar de igualdade de oportunidade diante da lei e das funções públicas para revelarem as suas diferenças de capacidade;
- 10º – Disposição a aceitar que o casamento e o amor inter-raciais são nobres demonstrações de luso-tropicalidade que devem ser encorajadas e premiadas pelo Estado, como meio eficaz de caldeamento das etnias e dos costumes que formam respectivamente o povo e a cultura angolanos;
- 11º – Disposição a aceitar que os poderes governativos e administrativos devem estar nas mãos dos melhores e mais capazes e não das maiorias étnicas, sempre tentadas, ao cego exclusivismo tribalista ou racista;
- 12º – Disposição a aceitar a imposição de uma doutrina única – a portugalidade – depositária do dogma luso-tropical e a constituição de um só povo, unido, disciplinado e vigilante, como infra-estruturas de um Império, governado por um Estado forte, herdeiro de um relativo despotismo iluminado e capazmente seguro de nos ajudar

a conseguir o objectivo do bem-estar colectivo que é o termo da sua missão ético-política. (Ferronha, 1969, pp. 253-254)

O livro encerra com uma proposta que António Ferronha intitula “A nossa forma de Estado” (Ferronha, 1969, pp. 255-268), onde aborda, por exemplo, “o todo nacional e o particularismo regional”. Define ‘império’ como se tratando de uma nação de relativa extensão, “constituída de várias raças”, que convivem “na maior harmonia e na igualdade de direitos com livre circulação de pessoas e de produtos dentro desse território” (p. 255), regido por um poder central, não obstante admitir a possibilidade de existência de regiões mais ou menos autónomas dentro dessa nação. Critica a tentativa de hegemonia dos EUA, da URSS e da China, na sequência da II Guerra Mundial, e a tentativa de aquelas potências liquidarem as colónias, nomeadamente as portuguesas, pelo que afirma que “certos estrangeiros querem substituir o português na sua permanência em África” (p. 255). Só que o colonialismo declarado, na sua opinião, vai continuar, muito embora de forma camuflada, com essas potências a assumirem o protagonismo em relação às jovens nações, explorando-as sempre que isso lhes der retorno financeiro e deixando de o fazer logo que isso não se revele possível. Distingue “o corpo de Portugal e o seu espírito”, sublinhando que Portugal é, moralmente, um Império, “constituído de diversíssimos territórios e etnias variadas e portador de uma ideologia que é a Portugalidade, construtora da unidade política e cultural daquele” (p. 256). Para tanto, o catolicismo também deu o seu contributo, uma vez que, “fora do espírito da Igreja, não há salvação”. Portugal, acrescenta, nasceu “à sombra protectora da Igreja”, e ao corpo inicial de que era feito – de visigodos, suevos luso-romanos, moçárabes, mouros, francos, flamengos e ingleses, além dos povos de origem proto-histórica, neolítica e paleolítica – juntaram-se as populações africanas, assentando os caminhos trilhados sempre na perenidade dos povos. Ora, o que dava unidade à mistura de raças e de línguas, formando o corpo de Portugal, “era o espírito desse mesmo Portugal – a Portugalidade” (p. 257), que faz com que ainda se reflita em populações que, há muito desgarradas politicamente, se sentem orgulhosas da sua ascendência. Esta ideia de Portugal como um todo – do Minho a Timor –, constituído por onze províncias espalhadas por três continentes, reflete o verdadeiro “espírito luso-tropical” (p. 257).

António Ferronha questionava se o caminho a seguir deveria ser o do federalismo ou o do unitarismo nacional, avançando com quatro teses que

dizia decorrerem da observação direta da realidade política. Tecia críticas à organização administrativa do Estado português, questionando-se também sobre a necessidade da existência do Ministério do Ultramar, ideia fundamentada na lógica unitarista que norteava Portugal. Sobre a nomeação de dirigentes locais, afirmava ser contra a colocação de não oriundos da província nos cargos, devido ao perigo de nepotismo, muito embora evidenciasse que, quando eram colocados naturais da província ou estado, a tendência ia no sentido da secessão. Sugeriu, assim, uma maior audiência dos interesses locais e uma maior presença parlamentar junto dos órgãos centrais, bem como uma maior descentralização administrativa. A criação dos “Estados Unidos de Portugal” poderia ser um caminho a seguir, que refletiria a ideia de império consubstanciada na ideia de forma federativa de Estado. Um sistema que existia nos EUA, na Alemanha, no Brasil, na URSS e na Argentina, e nem por isso os habitantes de cada um dos países deixavam de se sentir menos cidadãos nacionais. Talvez porque, nesses povos, “o conceito de Pátria e de nação é bem distinto e superior ao de Estado” (Ferronha, 1969, p. 264). Continuava a crítica em relação às novas nações africanas, que tinham sido deixadas ao seu destino pelas grandes potências mundiais, depois de terem sido incentivadas à autodeterminação, e enaltecia o que acontecera com as ex-colônias britânicas, que tinham formado uma comunidade de nações para evitar um colapso económico. Evidenciava que as rivalidades entre os países do Norte e os do Sul desencadeavam menos conflitos do que os do Leste com os do Oeste, pelo que se promoviam, no primeiro caso, mais uniões. No caso de Angola, por exemplo, sublinhava que o seu destino estava ligado à Europa por intermédio da Lusitânia, o que poderia constituir uma oportunidade de exportar produtos oriundos do território, a par da África do Sul.

A finalizar, o autor destacava que “sem uma língua única e sem um ideário não há promessa de continuidade: a lusofonia” (Ferronha, 1969, p. 267). Trata-se das poucas vezes em que foi encontrada a palavra ‘lusofonia’ numa publicação impressa antes da Revolução do 25 de Abril de 1974, não obstante os dicionários de referência apontarem o ano de 1950 para a cunhagem do termo e este ter um recorte pós-colonial. No entanto, Ferronha apenas utiliza a palavra no título do subcapítulo, associando-a, depois, no seu desenvolvimento ao significado literal que ela tem: falar português. Recorda a ideia, já sublinhada antes, de que Portugal levou para África “uma mensagem de fraternidade”, no sentido de construir “uma comunidade nacional luso-tropical”, pelo que

comprou os escravos negros aos árabes, batizou-os e civilizou-os, integrando-os na comunidade multirracial portuguesa: “Resgates e acordos seculares estão, pois, na base da formação da nossa pátria, que foi a única, no fundo, a dar exemplo de proselitismo cosmopolita, sobretudo em relação aos negros” (p. 267). O autor assume a existência de erros, que reputa de involuntários por parte da administração, “por defeituoso estudo dos problemas”, muito embora realce que Portugal foi responsável pela criação de realidades históricas, como é o caso do Brasil, que não existia em 1500, não passando na altura “de uma vastidão imensa da América do Sul que nos tocou pelo tratado divisório de Tordesilhas e onde erravam algumas tribos atrasadíssimas, nómadas, de caçadores ameríndios, independentes umas das outras” (pp. 267-268). Foi através da língua, adotada pelas diferentes etnias – “homens que abdicaram de suas línguas para falarem um só idioma – o de Camões” –, que foi possível “aos homens de boa vontade, mesmo ao mais cruel ‘patrão’ ou ‘senhor de engenho’, falar ao coração de seu semelhante, murmurar ‘amor’ e constituir a única verdadeira ONU antiga, baseada nos ideais da Ínclita Geração dos Altos Infantes” (p. 268). Dessa forma, preconizava que, olhando para a história, e de forma naturalizada, tudo isso havia de refazer em Angola “a mesma Portugalidade de Quinhentos”, para além de assegurar “o enraizamento do tradicional humanismo negro-lusíada que não quer outra sociedade que a de cristãos arráxicos e que não admite outra aristocracia senão a do pensamento, do coração e da vontade” (p. 268). Mas, advertia, a sociedade luso-tropical só poderia subsistir com um governo central forte e eficaz, que não defendesse interesses limitados e não desse guarida aos “masmarros parasitários” (p. 268), amparando os organismos naturais (como as famílias), profissionais e regionais, e não se envolvendo na administração interna local, a não ser para dirimir eventuais conflitos.

2.3. “Recuperação da portugalidade”, José Fernandes Fafe (1985)

Quem se referiu à ‘portugalidade’ e lhe deu um enquadramento à luz da filosofia foi o escritor e ex-embaixador José Fernandes Fafe²⁸, num artigo de opinião publicado no semanário *Expresso*, a 20/7/1985. Intitulado “Recuperação da

28 O escritor e ex-diplomata (1927-2017) era um homem considerado ‘de esquerda’ e tido como o ‘mentor’ da denominada “Esquerda Liberal” portuguesa, tendo escrito o livro *A Esquerda, a nova e a eterna*. Foi o primeiro embaixador português em Cuba (1974-1977), onde privou com

portugalidade”, o artigo afasta, desde logo, a aplicação do conceito ao ‘patrioteirismo’ – o que não seria mais do que, segundo o próprio autor, uma perda de tempo –, preferindo utilizá-lo articulando o par de categorias filosóficas essência/acidente²⁹ com a história de Portugal, embora num sentido que, não sendo o de Aristóteles, teria origem na sua metafísica. O autor assume, no texto, estar a desenvolver uma tentativa de resolução de uma dificuldade que parece desafiante da lógica, explicando que “a aplicação destas categorias à história de Portugal dá: a portugalidade (a essência de Portugal) e os acontecimentos da história portuguesa (acidente)” (Fafe, 1985, p. 8). Tal significa que, “se o acidente não altera a essência, ou, quando a altera, temos a destruição do ser; e Portugal não deixou de existir; então, todos os acontecimentos da história de Portugal não passam de acidentes” (p. 8).

O autor parece partir do princípio de que Portugal é um ser detentor de uma essência própria, que é imutável, não obstante se mostrar ciente de que esta distinção possa ser contranatura da história, “cuja natureza se define pela perpétua mudança” (Fafe, 1985, p. 8). Defende, assim, que a ‘portugalidade’, termo que traduz como “qualidade de Portugal”, também se refere à ideia de o país estar na história, pelo que ela “não pode deixar de aí estar também” (p. 8). Nesse sentido, questiona-se sobre o porquê de não haver mudanças, de existir uma continuidade ao longo da história, e de os acontecimentos da história de Portugal não afetarem a ‘portugalidade’. E, referindo-se à ‘portugalidade’ através do que apelidou de “a variante de [Teixeira de] Pascoaes”, José Fernandes Fafe observa que a operação, na história, com as categorias de essência e acidente, apresenta variantes evidenciadas através do livro *A arte de ser portugueses*. Na publicação, Pascoaes chamava à essência “a verdade

Fidel Castro, tendo traçado no livro *Fidel por José Fernandes Fafe* o perfil do ex-líder cubano. Foi, também, embaixador itinerante para os países africanos de expressão oficial portuguesa.

- 29 Em metafísica, a essência de uma coisa é constituída pelas suas propriedades imutáveis, que decorrem do conhecimento. O seu oposto são os acidentes, isto é, as suas propriedades mutáveis (que decorrem da dedução). O que quer dizer que a essência dura para sempre, enquanto o acidente é limitado no tempo, contingente. Segundo Nicola Abbagnano, em *Filosofia* distinguem-se três significados fundamentais para “acidente”: “1º uma determinação ou qualidade casual ou fortuita que pode pertencer ou não a determinado sujeito, sendo completamente estranha à essência necessária (ou substância) deste; 2º uma determinação ou qualidade que, embora não pertencendo à essência necessária (ou substância) de determinado sujeito e estando, portanto, fora de sua definição, está vinculada à sua essência e deriva necessariamente da sua definição; 3º uma determinação ou qualidade qualquer de um sujeito, que pertença ou não à sua essência necessária” (Abbagnano, 1998 [1960], p. 13).

portuguesa' (o espírito aventureiro, o espírito messiânico, o saudosismo...”, e ao reverso, “a falta de persistência, a inveja, a ‘vil tristeza’...” (Fafe, 1985, p. 8), traçando-lhes uma gênese que decorria de fatores como a paisagem, o sangue e a história, “acabando por estimar a formação da ‘verdade portuguesa’ pelo século XVI”. Mas, desde que formada, “aí temos a essência: inalterável, sob pena de Portugal deixar de ser, verdadeiramente, Portugal” (p. 8).

À pergunta “porquê, a partir de um dado momento, o curso da história deixa de erodir, ou de aumentar, a ‘verdade portuguesa’?” (Fafe, 1985, p. 8), o autor começa por responder, utilizando as palavras do próprio Pascoaes, que afirma que, “tal como os homens, é na mocidade que os povos criam os traços fundamentais do seu carácter” (p. 8). Isso não o satisfaz, no entanto, enquanto quadro explicativo “por analogia”, já que tipificar a adolescência de um país será uma tarefa problemática; considera, por isso, “absurda” a metáfora organicista de Pascoaes: “se muitos psicólogos concordam com estimar-se o termo da formação dos traços fundamentais do carácter pelo termo da adolescência [...], já ninguém se atreverá a periodizar a adolescência de uma nação” (p. 8).

O autor convoca, a propósito, o pensamento de Oswald Spengler³⁰, que quantificara a média de vida de uma civilização num milhar de anos, embora constatasse tratar-se de uma das arbitrariedades constantes da obra do autor da *Decadência do Ocidente*. Dessa forma, pergunta se se deve, então, “deitar fora a palavra e a ideia de ‘portugalidade’?” (Fafe, 1985, p. 8). Começa por responder, referindo-se à Geografia portuguesa, nomeadamente no que concerne à vizinhança com Espanha e a um desejo político de unificação: “Portugal [...] ficou sempre longe do êxito. Ao passo que Castela esteve a uma batalha dela (1385) e a Espanha o obteve (1580). A memória histórica e a História legitimam o receio português” (p. 8). Observa no entanto que, para afastar o perigo que os portugueses sentiam vir do Leste, a geografia ofereceu-lhes algumas possibilidades, sendo a mais importante a utilização do mar, a que já Zurara se referira, e através do qual Portugal conseguira compensações ao desequilíbrio peninsular.

Só que, para que Portugal obtivesse essas compensações diplomáticas, políticas e militares, foi necessário que mantivesse livre a sua fronteira oceânica; “daí a obsessão portuguesa de um envolvimento pelos lados do Atlântico” (Fafe, 1985, p. 8). A partir das ideias de Jorge Borges de Macedo, plasmadas no

30 Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880-1936) foi um historiador e filósofo alemão.

artigo intitulado “Constantes e linhas de força da História Diplomática Portuguesa – Estudo de geopolítica” (1981), Fafe evidenciava que, nas vésperas de 1580, a decadência do poder naval português permitira o domínio da fronteira marítima pelos espanhóis, “que já em terra nos era[m] superior[es]” (p. 8). Esta superioridade aconteceu posteriormente, devido à crise de sucessão dinástica portuguesa, motivada pelo desaparecimento de D. Sebastião em Alcácer Quibir (1578), que conduziu à perda da independência de Portugal, culminando com a aclamação de Filipe II de Espanha, nas Cortes de Tomar, em 1581, como rei de Portugal. Só depois de 1640, com a independência de Portugal em relação à Espanha, se deram passos conducentes a uma alternativa atlântica em torno do sistema filipino.

Segundo José Fernandes Fafe, esse rol de acontecimentos bastaria para que se pudesse “detectar e exumar, do fluxo dos acontecimentos, uma estrutura” em que estão em relação três elementos: “o grande país, o pequeno país, o contrapeso que se tem de colocar no prato deste último para conseguir o equilíbrio (lei da estrutura)” (Fafe, 1985, p. 8). Desta inter-relação resultariam várias configurações: “a ‘compensação’ [com D. João I], passa a ser menos a Inglaterra do que o Norte de África e o Atlântico”, enquanto a estrutura geopolítica se mantinha: “o desequilíbrio político da Península compensado por posições portuguesas extrapeninsulares” (p. 8).

Fafe aproveita os diferentes ritmos definidos por Fernand Braudel³¹ em relação às mudanças no devir histórico – em que destaca o simples acontecimento (associado a um ritmo rápido), o das conjunturas (ligado aos sistemas económicos, Estados, sociedades e civilizações) e o ritmo da estrutura (com uma história de repetição constante de ciclos recorrentes) – e, partindo da ideia de que, nas estruturas, o tempo é “quase imóvel”, observa que, no que respeita à ‘portugalidade’, ele é mesmo “tão quase imóvel... que pode dar a ilusão de imóvel, inalterado, inalterável, eterno presente... ‘Eppur, si muove!’... (não há tempo histórico sem movimento, ainda que com extrema lentidão)” (Fafe, 1985,

31 A par de Marc Bloch e Lucien Lefevre, Fernand Braudel foi um dos membros da denominada “Nova História”, avançando com uma nova proposta temporal para as pesquisas históricas, articulando o meio, a cultura e a sociedade, que resultaram em trabalhos estruturados pela dialética das durações. O objetivo da também denominada “Escola dos *Annales*”, da qual fazia parte, era provocar uma mudança na forma de fazer história, substituindo uma visão demasiadamente centrada na história política e institucional, preconizando uma abertura de ângulo, de modo a que incluísse todas as atividades humanas e estivesse menos ligada à narrativa dos acontecimentos e mais próxima da análise das estruturas.

p. 8). Concluindo, diz poder falar-se da 'portugalidade' com referência à estrutura geopolítica que esquematizou "e, possivelmente, a outras (linguística, de mentalidade, etc.) apuráveis". Nesse caso, a 'portugalidade' teria sido salva: "a palavra e a noção, do patrioteirismo e do paralogismo trazendo-a para a História, para a História de 'longa duração', 'quase imóvel'", mas, como tudo na História, bem móvel, "e dando-lhe o fundamento mais sólido que na História há, o das estruturas que 'o tempo demora imenso a desgastar' (Braudel), ainda que acabe por desgastar e transformar" (p. 8).

Como na altura em que escreveu o artigo, Portugal e Espanha estavam prestes a integrar a então Comunidade Económica Europeia, o que viria a acontecer em 1986, José Fernandes Fafe chamava a atenção para a incidência que daí decorreria na estrutura geopolítica. Só não se atrevia a tipificar o grau de alteração que daí sairia, muito embora sublinhasse que colocar em perspetiva essas eventuais mudanças, "serv[ia] já para insistir em que as próprias estruturas não est[ariam] isentas de mudança" (Fafe, 1985, p. 8). Para demonstrá-lo lembrava, no entanto, que o estado-nação já não seria talvez o exemplo mais impactante, uma vez que ia enfraquecendo cada vez mais, devido a fenómenos internos e externos.

Terminando a sua reflexão sobre a 'portugalidade', referia que a recuperação que tentara da ideia, caso tivesse resultado, tinha "o mérito de resolver a contradição formal entre a mudança, característica que define a História, e a permanência na História, que por vezes se nos impõe" (Fafe, 1985, p. 8). Um discurso que, como se repara, servira pelo menos no plano teórico, já que no que se referia ao plano prático "a necessidade em que nos encontramos de 'repensar Portugal' obriga-nos a procurar as palavras, as noções, os conceitos, e os métodos mais apropriados para o fazer" (p. 8).

2.4. António Sardinha: o pan-hispanismo

José Fernandes Fafe faz assentar numa lógica essencialista a sua defesa em prol da 'portugalidade', localizando-a na oposição de Portugal em relação aos seus vizinhos espanhóis, o que o aproxima da ideia defendida por J. Pinharanda Gomes que sustenta que o termo 'portugalidade' terá tido uma origem anterior ao Estado Novo, atribuindo a sua moldagem a António Sardinha, numa altura em que a hispanidade era hegemónica (Gomes, 2004, s. p.). Mas essa ideia levanta muitas dúvidas, porque, como se verá, não obstante Sardinha

ter começado por defender uma clara diferenciação e distanciamento entre os dois países, sublinhando a matriz de cada um, veio depois a sustentar o que designou de “pan-hispanismo”, que assentava na ideia de um internacionalismo hispânico.

Segundo José Manuel Quintas, autor do livro *Filhos de Ramires – As origens do Integralismo Lusitano* (2004)³², no seguimento da recuperação da autonomia política dos portugueses, em 1640, os procuradores da denominada “Junta dos Três Estados”³³, em 1668, fizeram questão de descrever em ata as diferenças entre portugueses e espanhóis, o que determinava a impossibilidade de se unirem, pelo que, a acontecer, constituiria a ruína da nação portuguesa. A essa alegada “distinta condição de ser” dos portugueses face aos outros povos da península, deveria corresponder uma entidade política própria, e é nessa fiada de ideias que se vem a situar o Integralismo Lusitano. Entre 1913 e 1916 os integralistas, ao lançarem-se no combate das ideias políticas, discutem a diferença específica de Portugal, sobretudo no âmbito da Península Ibérica, vincando as diferenças em relação a Espanha. António Sardinha, a par de mais sete integralistas, publica o livro *A Questão Ibérica*³⁴, onde se enfatiza a ideia de que Portugal e Espanha têm diferentes realidades, destacando o recorte português ligado a uma identidade própria. Nessa publicação, Sardinha discorre

32 O título do livro *Filhos de Ramires* remete para o protagonista de *A Ilustre Casa de Ramires*, de Eça de Queiroz, que se chamava Gonçalo Mendes Ramires, tido como pai cultural e ideológico dos integralistas.

33 A “Junta dos Três Estados” foi um órgão criado pelo rei português D. João IV, para administrar os tributos lançados para custear as despesas militares decorrentes da Guerra da Restauração da Independência, entre Portugal e Espanha, que culminou, em 1 de dezembro de 1640, com o fim do domínio filipino em Portugal. A par do Conselho de Guerra e do Conselho Ultramarino, a “Junta dos Três Estados” integrava as estruturas de aconselhamento do monarca.

34 O livro *A Questão Ibérica* é uma publicação conjunta de vários membros do integralismo lusitano (cujo nome vem, de resto, impresso na capa da obra) e que decorre de uma série de conferências realizadas em 1915 na Liga Naval Portuguesa. Para além de Sardinha, a obra integra textos de Hipólito Raposo (“A Língua e a Arte”), Luís de Freitas Branco (“Música e Instrumentos”), José Pequito Rebelo (“Aspectos Económicos”), Ruy Ennes Ulrich (“Colonizações Ibéricas”), A. Xavier Cordeiro (“Direito e Instituições”), Vasco de Carvalho (“Aspectos Político-Militares”) e Luís de Almeida Braga (“Lição dos Factos”). A série de conferências não se completou, uma vez que a 15 de maio de 1915, “um bando de patriotas armados, dando vivas à República, à Liberdade e à Constituição, invadiu as salas da Liga Naval, quebrando mobília, apropriando-se outros de varios objectos e dinheiro, no delírio do seu triunfo” (Sardinha, 1916, s. p.). As conferências foram, então, suspensas, “porque a República tinha sido pela segunda vez proclamada e a Constituição estava novamente em vigor” (Sardinha *et al.*, 1916, s. p.).

sobre “O Território e a Raça” (Sardinha, 1916, pp. 9-76), começando, desde logo, a desbravar o terreno para a existência de horizontes espirituais universalistas mais vastos no que respeita ao relacionamento entre Portugal e Espanha, que culminarão na publicação, em 1924, de *A Aliança Peninsular – Antecedentes e Possibilidades*. Muito embora Sardinha trilhasse este caminho desde pelo menos 1915, é com este livro que o seu projeto de “aliança peninsular” ganha lastro e será alvo do seu investimento desde os anos em que esteve exilado em Espanha³⁵, até à sua morte, aos 37 anos.

Sardinha coloca em comparação Portugal e ‘Castela’ (Espanha), evidenciando aspetos que têm recortes individuais, que não os separam mas completam. No primeiro caso, sublinha o lirismo português, que refere ser fruto do meio, do localismo, do bucolismo, e tratar-se de uma característica inata, que dá origem ao ‘Desejado’ e à saudade. Em relação a Castela, destaca a epopeia e a evocação dos seus heróis, não querendo com isto significar que Portugal não revelasse os mesmos traços – só que Castela, e a figura emblemática de D. Quixote, suplantariam o carácter doce da lírica (Sardinha, 1972 [1924]). Já no livro *Ao princípio era o verbo. Ensaaios e estudos*, que inclui um texto intitulado “Meditação de Aljubarrota”, com data de agosto de 1920, António Sardinha sublinha as suas ideias sobre as relações entre Portugal e Espanha, à luz da batalha de Aljubarrota, considerada em Portugal como um ícone da independência. Sardinha deixa, desde logo, de parte a lógica divisionista de Portugal em relação a Espanha, nunca hostilizando o país vizinho. A propósito, escreve nunca ser excessivo acentuar-se que “o nacionalismo não basta”, já que, sendo um “reconhecimento exclusivo da realidade inconfundível, ou duma raça, ou dum povo, o nacionalismo, como regra única de conduta, pode tornar-se até num forte agente de perturbação e anarquia” (Sardinha, 1924, p. 3). A evocação da batalha de Aljubarrota deveria servir, no entanto, para “destrin[çar] a parte que há-de sempre caber a Portugal, como nação independente, na finalidade comum, marcada por Deus aos dois grandes povos peninsulares” (p. 3). Recusa, porém, chamar “traidores” àqueles que, “mantendo nos castelos a custódia da terra e o prestígio da autoridade, não acompanharam o partido revoltado que pôs no trono o Mestre de Aviz” (p. 5). E critica alguns historiadores, por encará-los como “vendidos a Castela e sacrificando a independência da Pátria

35 António Sardinha exila-se em Espanha entre janeiro de 1919 e maio de 1921, na sequência do fracasso da ‘Restauração Monárquica no Norte’ (19/1/1919).

às suas baixas e criminosas ambições”, não levando em conta o facto de esses homens “não serem perjuros, por não traírem o seu juramento de filhos-de-algo”, caindo, assim, por terra a ideia de que D. Fernando tinha entregado Portugal “ao domínio odioso de Castela” (p. 5).

Sardinha refere que o povo se revoltara, desde logo, assumindo-se como “o plasma poderoso da Nação, fermento nacionalista formidável, apesar de descoordenado e por vezes negativo” (Sardinha, 1924, p. 6). Mas isso só agravaria as circunstâncias do momento, “já de si gravíssimas”, pelo aspeto violento “de *jacquerie* de que se revestia, – assassinatos de bispos, ataques à propriedade, incêndios de igrejas e fortalezas” (p. 6). Deste modo, tendo em conta a mentalidade e a psicologia de todos os tempos, afirma que “difícilmente se poderia estar com a gente da rua”, não obstante ser “no clamor da rua [que] residia, confusa e epiléptica, a directriz nacional da nacionalidade” (p. 6). Para coordenar a “rua”, o “povo”, aparece o Condestável (D. Nuno Álvares Pereira), que Sardinha apelida de “homem predestinado” e de “varão mandado por Deus”, com uma vocação “sobrenatural”. Ligado ao Condestável está o próprio significado da batalha de Aljubarrota, pelo que defende que nunca esta seja “uma data que dívida, um grito que separe!”, nem nunca seja tomada “como um simples acto guerreiro, desprendido de toda a sequência e toda a relação com a vida posterior de Portugal” (p. 6). Por conseguinte, sustenta que há na existência dos povos “uma finalidade, uma vocação, mais ou menos correspondente àquela ideia-directriz, que já Claude Bernard^[36] assinalava como presidindo ao desenvolvimento íntimo dos seres” (p. 6). Assim, partindo do princípio de que o essencial na história assenta na ligação que prende os factos ao espírito do país em que tiveram lugar, Aljubarrota é disso ilustrativo: “ao desenlaçar-se a crise do Estado-Lusitano, já consolidado e agora aberto para os horizontes largos da sua expansão, [esta batalha] foi a garantia segura e indispensável para que os Descobrimientos se realizassem” (p. 10).

A este ideário, cuja emergência cruza os católicos com os integralistas lusitanos, foi beber o Estado Novo, que Fernando Rosas (2001) tipificou como sendo constituído por sete pilares, incluindo os dois que foram atrás referidos. Sardinha afirma que essa opção teria permitido uma “união” entre Portugal e Castela e evitado que se tivesse enveredado pela via terrestre, onde Portugal só

36 Claude Bernard (1813-1878) foi médico e fisiologista francês, tendo ficado conhecido pela criação da medicina experimental.

teria a perder, devido ao facto de Castela evidenciar um muito maior poderio e, dessa forma, seguir a via da invasão do vizinho. É por isso que apela a que a comemoração da data da batalha de Aljubarrota não seja associada à divisão e à discórdia entre os dois países, “cuja obra é comum nos seus lincamentos eternos de civilização e de apostolado!” (Sardinha, 1924, p. 119). Refere, assim, que Portugal e Castela configuram uma “unidade superior”, em que ambas as pátrias se confundem e associam para a realização de um “destino grandioso”, lembrando que os portugueses tinham sido vencidos em Toro pela mesma “razão oculta e sagrada por que fôramos vencedores em Aljubarrota!” (p. 12). Dessa forma, defende ser “preciso amar a Castela, porque Castela é, como Portugal, o pelicano sangrando!” (p. 12). Sardinha interroga-se, por um lado, sobre se uma eventual vitória dos portugueses em Toro equivaleria a uma derrota em Aljubarrota, tanto mais que, com as Descobertas em pleno desenvolvimento, “a desenrolarem a sua estrofe ondulada, já com o domínio de África assente em posições numerosas”, Portugal ver-se-ia envolvido nas lutas caseiras da Península, “com o Aragão a submeter, com o moiro de Granada ainda de pé”; por outro pergunta se, nesse caso, *Os Lusíadas* teriam alguma vez sido escritos, “cantando a acção máxima do Peito Lusitano, em que, por momentos descansou subitamente a sorte ameaçada da civilização” (pp. 13-14). Sobre a Península Ibérica, diz tratar-se de um espaço situado entre a Europa e a América que necessita de se devolver “à sua comunhão espiritual perdida – ao senso perdido da sua vocação secular” (p. 16). Já Portugal – a que chama de “Portugal-Maior” – deverá regressar à posse dos seus antigos roteiros, “para que a energia da raça volte a salvar a beleza do mundo, já meio apagada no longo crepúsculo que sobre ela tragicamente anoitece...” (p. 16).

Essas ideias continuam a ser desenvolvidas no texto “O Pan-Hispanismo”, publicado na revista *Contemporânea*, onde António Sardinha começa por referir-se ao dia 12 de outubro, data em que se comemorava a descoberta da América por Cristóvão Colombo, consagrado por Espanha ao Dia da Raça, enquanto festa da sua civilização. Destaca que a ideia de “raça” não assume aqui o seu estrito significado ligado à etnia, mas assenta num “amplo sentido cultural e historico em que Portugal e o Brasil cabem perfeitamente, sem ofensa aos seus velhos pergaminhos nacionalistas” (Sardinha, 1922, p. 49). Refere-se a “um equívoco secular, que hoje já mal resiste ao exame da inteligencia”, que vincou “um longo e doloroso divorcio entre as duas prestigiosas patrias da Peninsula” (p. 49), sobretudo porque as lutas entre Portugal e Castela sempre

foram “lutas de família, que em família se resolveram” (p. 49). Não obstante, recorda a existência de “parêntesis de luto e de sangue a cavarem separações que não deveriam deixar mais vestígios que os duma proveitosa experiência”, muito embora destaque “as verdades que por si próprias se impõem”, em que “resplandece a unidade moral duma civilização que, tendo na Península o seu berço original, é obra comum de espanhóis e de portugueses” (p. 50). A aproximação entre os dois países ibéricos e os países da América Latina tem em vista o fortalecimento da economia, numa altura em que a Europa se encontra debilitada, em resultado da I Guerra Mundial. Nessa perspetiva, Sardinha vê os Estados Unidos como uma ameaça imperialista para os países da América Central e do Sul, que se tornaram independentes de Espanha e de Portugal (Brasil) e que, para se desenvolverem, carecem de apoios económicos fortes, ficando, assim, à mercê dos norte-americanos.

O autor realça o engano assente na ideia de que a relação entre portugueses e espanhóis reside na suposição de que uma “unidade moral” exige uma “unidade política” e refere, a propósito, que basta ter em conta as indicações dadas pela geografia e pela história para se chegar à conclusão de que a Península Ibérica está conformada na coexistência de dois Estados: “um, Portugal, aberto às influências do mar, o outro, Castela, como Estado mais territorial que marítimo, reservado, por conseguinte, para a conquista e hegemonia continental” (Sardinha, 1922, p. 50). Esta constatação não conseguiu, no entanto, evitar que ambos os países “viessem a conhecer a decadência e o esquecimento, quando tiveram verdadeiramente nas suas mãos os destinos do mundo inteiro” (p. 50). Por isso, as disputas entre ambos deveriam ser ultrapassadas, aproveitando a força resultante de uma união, deixando para trás as diferenças e direcionando o foco para uma lógica de prosperidade.

Sardinha defendia que só Portugal e Espanha teriam condições para promover algum consenso entre os continentes africano, asiático, americano e europeu. Nesse sentido, deixava transparecer a sua ideologia integralista, ao referir-se à “índole” e “especial raça” dos povos ibéricos, tendo como fim uma aproximação à América Latina, para que a influência norte-americana fosse obstaculizada. Recorde-se que o peninsularismo surgira com o propósito de substituir o projeto do iberismo, em voga no século XIX e que não fora bem sucedido. Partindo da geografia de ambos os países, eles seriam detentores da sua própria política e diversidade cultural, sendo apoiados em termos económicos enquanto uma unidade designada por “Península Ibérica”. Para

além disso, Sardinha realçava que o pan-hispanismo era constituído por dois elementos estruturais: o espanholismo e o lusitanismo³⁷, numa lógica que poderia determinar o caminho alternativo ao perigo do imperialismo norte-americano em relação aos novos países da América Latina, que tinham sido libertados há pouco tempo.

Para além da grande referência do Integralismo Lusitano, António Sardinha é apontado como “mestre de portugalidade” (muito embora nunca a ela, de forma específica, se tenha referido), devido ao facto de os seus apaniguados assumirem que os seus ensaios sobre Portugal e os portugueses, centrados na tradição, seriam exemplos dessa mesma ‘portugalidade’. Mas daí a atribuir-lhe a génese como consequência de uma luta contra a hegemonia espanhola, como refere J. Pinharanda Gomes (2004, s. p.), parece ser duplamente abusivo: por um lado, nunca a palavra ‘portugalidade’ foi utilizada por Sardinha, tendo sido cunhada, como já se referiu noutra local desta investigação, durante o século XX, em pleno Estado Novo; por outro lado, Sardinha não hostiliza Espanha, como se tem vindo a constatar, mostrando-se mesmo defensor de um pan-hispanismo.

2.5. António Quadros: uma visão teleológica da ‘portugalidade’

Quem criticou de forma vincada a hipótese de Portugal poder vir a enveredar por uma “União Ibérica” foi António Quadros. No livro *A Arte de Continuar Português* (1978), cujo título foi inspirado na obra de Teixeira de Pascoaes *A Arte de Ser Português*, publicada em 1915³⁸, António Quadros referia que o

37 Segundo o *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*, a palavra ‘lusitanismo’ tem como sinónimo, “costume próprio dos lusitanos ou portugueses” (Silva, 1980 [1961], p. 391); já o *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa* refere que “os termos lusismo e lusitanismo são mais usados como designação de palavras típicas apenas do português europeu” (Rocha, 2009, s. p.). Tem subjacente o mito do luso que, segundo Virgínia Soares Pereira, está na base do termo Lusitânia, revestindo-se “de particular interesse para o estudo e apropriação que os autores quinhentistas dele fizeram”, como foi o caso de Luís de Camões, tendo como função “individualizar um povo, o povo português, no contexto da Península Ibérica e da Europa” (Pereira, 2011b, pp. 529-530).

38 E em que referia que essa escolha não decorreria de nenhuma coincidência, uma vez que, como observava, “foi numa situação muito semelhante à nossa [1978] a poucos anos da Revolução Republicana, exactamente em 1915, que Pascoaes escreveu a sua *Arte de Ser Português*, em tentativa doutrinária de conferir um conteúdo castiço, personalizado e criador à jovem República, enleada em contradições, paralisações e bloqueamentos que fazem lembrar irresistivelmente o período actual” (Quadros, 1978, p. 15).

autor amarantino fora vencido no seu tempo. Lembrava que Pascoaes integrara as fileiras da “Renascença Portuguesa”, cuja dissidência de António Sérgio e Raul Proença tinha deixado marcas em prol da “Seara Nova”, que havia de ser fundada posteriormente. Referia, no entanto, que a história dera razão a Pascoaes, com a derrocada da I República e a vitória do nacionalismo absolutista do Estado Novo, sublinhando a autenticidade da ‘pátria’ defendida muito antes pelos liberais e republicanos e pelos membros da Renascença: “enfim, todo o lado anti-português do pós-25 de Abril totalitário, mostra a quem queira ver as coisas com objectividade o fundamento da posição defendida por Pascoaes em 1915” (Quadros, 1978, pp. 15-16).

Acontecesse o que acontecesse em relação ao rumo de Portugal, António Quadros afixava que o país é que já tinha perdido, uma vez que os dados estavam jogados à partida. Restava, assim, a submissão a um dos impérios (oriental ou ocidental), ou a integração na “União Ibérica”. E, rotulando o livro como “obra típica de crise”, sublinhava ser necessário uma atitude resistente para encarar a realidade de então, retomando “a palavra perdida de Pascoaes”, numa obra que tinha sido consequência de uma atitude mais emocionada do que resultado de uma reflexão friamente analítica (Quadros, 1978, p. 15).

Na dinâmica de crise que anunciara na introdução da obra, começava por abordar a “crise de identidade”, apontando para quatro períodos da história portuguesa em que isso se verificara: a crise de 1383-1385, que terminou com a batalha de Aljubarrota; a crise de 1578-1580, que levou à perda da independência nacional para os espanhóis e, mais tarde, culminou com a recuperação da nacionalidade em 1640; a crise de 1807-1810, decorrente das invasões francesas, em que Portugal contou com a ajuda dos ingleses e que potenciou, depois, o “colonialismo económico” destes (Quadros, 1978, p. 19); e a crise de 1890, conhecida por “Ultimatum inglês”, com a ameaça à soberania portuguesa nas ex-colónias africanas. De todas estas crises, o autor escolheu a da perda da independência para os espanhóis (1578-80) para promover uma equivalência com o que se passava em 1978. A complexificação da crise era acentuada pelo problema da descolonização, um facto sem precedentes “e que veio pôr em causa o próprio sentido e significado da nossa história”, fazendo com que a crise deixasse de ser apenas política, uma vez que se tornara “verdadeiramente uma crise de identidade do ser português” (p. 20).

António Quadros defendia a “singularidade de ser português”, pelo que se mostrava convicto de que era necessário salvá-la, embora rejeitasse que

isso pudesse ser feito através de “conteúdos históricos passados”, antes pelo reforço da identidade nacional³⁹. De acordo com o autor, o português perdera o seu orgulho nacional devido a demasiados traumatismos históricos e a autocríticas negativistas. Observava, no entanto, que à ideia de ‘orgulho nacional’, era “preferível a tranquila consciência de si próprio como cidadão de uma pátria antiga e civilizadora, uma das que mais contribuiu [sic] para a evolução do ocidente em geral da Ecúmena” (Quadros, 1978, p. 43); era mais vantajosa “a firme determinação de prosseguir um rumo de personalidade e de criação, agora noutros tempos, em cooperação com outros povos afins, com humildade e com segurança” (p. 43); e era mais exaltante a opção de “caminhar teleologicamente para o futuro, descobrindo e representando valores éticos e espirituais superativos dos grandes problemas sociais e humanos que o afligem e que aliás afligem a humanidade moderna” (p. 43). Era, por isso, exigível, não só uma nova forma de “univocidade nacional”, a partir do pluralismo e da democracia, mas também “uma metanoia colectiva, uma conversão ou reconversão axiológica” (p. 43), o que afiançava ainda estar longe de acontecer, devido à negação dos portugueses em relação a si próprios e do seu consequente auto desconhecimento.

O autor critica o facto de, nos últimos anos do período anterior ao 25 de Abril e nos que se seguiram à revolução de 1974, a liderança do país ter estado a cargo de “homens novos”, que se comportaram como “epígonos, repetidores de compêndios, de ideias feitas e de slogans, aderentes sem crítica aos sistemas e ideologias recebidos do exterior”, não incluindo nas suas ações o “patriotismo esclarecido” que se exigia (Quadros, 1978, p. 43). E, perguntando “O que é Portugal, então?”, dava ele próprio a resposta: “É uma língua, é um pensamento virtual, é uma cultura, é uma memória, é uma saudade... e tem de ser também os portugueses”, embora se mostrasse apreensivo com o rumo que a vida “vegetativa, materialista e conflituosa da nacionalidade medíocre e sem grandeza” estava a seguir (p. 43).

39 António Quadros tipifica o conceito de identidade como configuração “ôntica” e “entitativa”, enquanto “expressão principal da mónade humana”, muito embora também o encare enquanto “natureza e existência, corpo-psique e cultura” e, não sendo uma realidade estática, teria “um dinamismo prospectivo” (Quadros, 1978, p. 55). No que à identidade nacional diz respeito, referia ser o lugar onde a identidade individual se realizava, sendo que “o elemento nacional e pátrio, no indivíduo, é um dos componentes fortes da sua personalidade, ao oferecer-lhe uma língua, um passado histórico, uma cultura, uma comunidade prospectiva, um complexo psíquico, variável entre os extremos do orgulho ou da vergonha” (pp. 58-59).

Evocava o passado em que o povo português se elevara acima das suas dimensões físicas, das limitações naturais e dos condicionamentos geoeconômicos e que fora capaz de levar “toda a civilização humana a dar o salto qualitativo de um xadrez de culturas fechadas e de etnias isoladas para a aculturação inter-continental, inter-racial e inter-religiosa”, contribuindo para o “ecumenismo e para a convergência universal” (Quadros, 1978, p. 44). Por isso, afirmava que o povo português “esta[va] sempre a tempo de se reencontrar consigo próprio porque o tempo não pod[ia] dissociar totalmente a sua personalidade cultural e intelectual” (p. 44). Destacava, no entanto, o que dizia ser o complexo de inferioridade do português, que apelidava de “complexo de Thanatos”, para além de uma “compulsão suicida”, que o levava à autodestruição (p. 49).

Considerando que se estava a viver, na altura, a maior crise dos três últimos séculos, o autor sublinhava que isso punha em causa a continuidade da nação portuguesa, já que tinha de enfrentar, quase sem armas, um adversário mais poderoso do que qualquer inimigo externo, que era o próprio português, na sua deterioração progressiva e desviante, como resultado da queda do Estado Novo, da perda do império e da descolonização. O português estava “em crescente alienação de identidade, em acelerada dissolução de personalidade, em progressivo agravamento do seu velho complexo de inferioridade, em queda na desilusão e no vazio pela súbita ruptura” (Quadros, 1978, p. 44) com o que fora até 1974 uma espécie de elemento original e caracterizador da sua existência histórica, assente no projeto nacional de expansão ultramarina.

Lamentava que os portugueses não tivessem feito a descolonização seguindo o caminho dos ingleses, que tinham formado a *Commonwealth* e, conseqüentemente, deixado cair por terra o que denominava de “evolução desse projecto [imperial]” (Quadros, 1978, p. 44). Dessa forma, ficara inviabilizado o sistema do tipo inglês formado com os “povos de expansão lusa”, ou qualquer proposta “coerente que assegurasse a continuidade de uma presença em África em conciliação com a independência das novas nações e com os seus sentimentos nacionalistas” (p. 44).

António Quadros assumia-se como um dos “sonhadores do Quinto Império”, enquanto membro do povo português sobre o qual discorria, sublinhando não suportar “as sucessivas humilhações históricas a que [ficáramos] sujeitos” naquilo que era “todo o contrário das nossas mais íntimas aspirações” (Quadros, 1978, p. 47). Referia-se ao vazio de uma conceção “já quase formalista

de pátria”, em que se rejeitava o conceito nacionalista do Estado, baseado no absolutismo imobilista e passadista, para além da contestação sistemática “às nossas principais realizações históricas”. Tal tinha degenerado na “compulsão suicida”, que traduzia como “predisposição mental para aceitar passivamente, quase alegremente tudo quanto nos diminui e destrói”, o que significava que os portugueses seguiam no sentido contrário à sua “singularidade”, à sua matriz, tendo mais valor estando mortos do que se mantendo vivos, associados a uma ideia de morte libertadora (pp. 47-48).

O problema, para Quadros, estava patente no facto de Portugal, com o fim do império, ter ficado reduzido “ao rectângulo exíguo do sudoeste ibérico, sem ao menos uma plataforma com as novas nações onde deixámos o nosso sangue, o nosso suor e as nossas lágrimas” (Quadros, 1978, p. 48). Essa constatação fazia-o prever dois caminhos: um, em que o futuro do país passaria pelo assumir da sua singularidade, através da “identidade que tem e no projecto virtual que possui”, recuperando o seu lugar “de nação independente e criadora no mundo”; e outro, que era o oposto do anterior, em que a crise do Estado não teria solução, uma vez que resultaria na perda de substância de Portugal e no seu próprio abandono, devido à insistência do “espelhismo estéril das ideologias importadas sem recriação e sem crítica, na submissão aos imperialismos culturais e económicos” (p. 50). A velha nacionalidade portuguesa, segundo o ensaísta, era uma consequência da “criação das novas nacionalidades de expressão lusa, herdeiras das nossas antigas províncias ultramarinas” (p. 50).

O autor defendia não ser possível construir, em Portugal, uma democracia que não tivesse um recorte marcadamente português, cujo pensamento reputava de “universal”, estando aí a razão para o que dizia ser “o fracasso” da conceção democrática que tinha sido colocada em prática após a queda do Estado Novo, “porque se nos torna estranha e perturbadora sem tudo isso que lhe tem sido sistematicamente negado pelo enxerto de ideários estereotipados no tronco lusíada, assim impedido de crescer segundo a sua própria teleonomia” (Quadros, 1978, p. 51). Nesse sentido, advogava que a arte de continuar português era, apenas, “a arte de permanecer fiel à pátria que nos deu uma língua, uma cultura, uma comunidade orgânica do passado para o presente, um meio de conjugação entre o individual e o universal”, rejeitando, contudo, que essa dinâmica assentasse na glória dos triunfos passados, ou em qualquer recorte chauvinista, mas numa “univocidade supra-partidária e

contudo pluralista e democrática que reanim[asse] e revitaliz[asse] o colectivo nacional em crise” (pp. 51-52).

Para que Portugal pudesse continuar, sustentava ser urgente redescobrir a sua identidade “adormecida ou esquecida nas ciladas de uma história difícil e nas alienações de uma cultura vulnerável” (Quadros, 1978, p. 53). Isso só seria possível se os portugueses fossem capazes de acrescentar às suas atitudes “um empenho criativo e patriótico de reaproximação e de reencontro” (p. 53). Para tanto, não bastariam os mitos político-ideológicos, prevendo um futuro utópico, nem o desenvolvimento económico de uma política distributiva e sindical, mas a atitude de reaprendizagem de serem portugueses, “idênticos mas outros, outros mas idênticos, num mundo novo para que temos de avançar” (p. 53).

O conceito de pátria, segundo António Quadros, acrescentava aos de país, Estado e sociedade a duração de uma comunidade ao longo das gerações, como se de uma herança se tratasse, consubstanciada num projeto duradouro, “vindo de ontem, actualizando-se hoje e visando o amanhã” (Quadros, 1978, p. 64). Era nesse contexto que aludia aos Descobrimientos portugueses, enquanto “bom exemplo do carácter próprio do conceito pátrio, que é um conceito eminentemente axiológico e sobretudo teleológico” (p. 64). Pátria era entendida, então, como terra dos pais, a fazer subentender uma ligação de fidelidade e de “fé à verdade primordial, ao pensamento criativo, aos homens superiores que enriqueceram originalmente e ao longo dos tempos uma nação determinada” com as suas qualidades (p. 64). Numa observação um tanto contraditória, afirmava que tudo o que referira não se destinava a promover um “glorioso passado” – que originara o nacionalismo passadista e reacionário – mas a “manter a personalidade da nação”, unindo o seu coletivo, enriquecendo a sua identidade histórica, assente na memória coletiva, projetando no futuro “a sua personalidade própria e criadora” (p. 64). Era esse o lugar onde localizava a ‘portugalidade’, ao salientar que, “ao nível do *eu* individual, nós somos quem somos porque a nossa memória e a consciência do nosso devir nos permitem sermos fiéis a um *quid* essencial que nasceu connosco e se ampliou no tempo” (p. 64). Dessa forma, ao nível coletivo, “a amnésia histórica de um povo torna-se um expatriamento”, constituindo uma queda “naquela condição apátrida e desenraizada que anuncia a sua decadência ou o seu fim” (p. 64).

Fazendo corresponder o país ao território, evidenciava que isso era sinónimo de “terra-mãe” ou “mátria”, na relação íntima que António Quadros

dizia existir “entre matéria e madre”. Assim sublinhava a existência de um “idílio sentimental e espontâneo entre o homem e a sua terra, o seu país ou a sua paisagem” e entre o homem e o habitat onde nasceu e cresceu (Quadros, 1978, p. 67). Dizia tratar-se de um idílio semelhante ao amor de um filho pela mãe e que acompanhava o homem por toda a vida, num “enraizamento paisano” que constituía uma “dimensão poderosa do homem português” e que estava patente, por exemplo, na literatura. Exemplificava com autores como António Nobre, Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoaes, Correia de Oliveira, Fernando Pessoa (Alberto Caeiro), que tinham cantado “de forma superior” o sentimento de pertença a um ambiente natural, a uma comunidade rústica, a uma paisagem grandiosa ou íntima, “a um povo simples de vizinhos, com seus hábitos e tradições seculares, com sua fé e seus mitos, com seus problemas e carência sociais”, e definia, nesse contexto, o “Portugal” de Miguel Torga como uma “cartilha de lusitanidade paisana” (p. 68).

Esta relação com a terra é, no entanto, insuficiente para caracterizar e estimular o movimento de um povo como o português no tempo, no espaço e sobretudo no espírito: “um povo maior, um povo criador, um povo em expansão e em desenvolvimento tem de *ser* um projecto de civilização, uma proposta ético-comunitária, um *organum* axionómico e teleonómico” (Quadros, 1978, p. 69). Quando alguém se afasta do seu país, afirma Quadros, “experimenta o sentimento desgarrador da saudade”, como acontece na emigração e no exílio; não obstante, “ser homem é um transcender a *estância*, é um superar-se e um construir-se, que à dimensão dos povos caracterizará a *gesta* e a *epopeia*” (p. 69).

António Quadros sublinhava que a ideia de “ser português” não significava ser beirão, alentejano ou açoriano, advertindo para o facto de “o *quid* filosófico da portugalidade” se poder perder – como sublinhava estar a acontecer: “então a nossa pátria sucumbirá sob a pressão desagregante dos regionalismos, dos autonomismos e dos separatismos” (Quadros, 1978, p. 69).

Referia que alguns autores defendiam que a nação portuguesa deixara de ter substância e sentido com a perda do “Ultramar que lhe conferia originalidade histórica e que seria a principal razão de ser da nossa persistente e ilógica independência” (Quadros, 1978, p. 72). Não seria, então, por acaso que vários grupos de intelectuais se mostravam divididos quanto ao destino futuro da nação portuguesa, sendo que uns defendiam a “União Ibérica”, em que Portugal se deveria integrar com maior ou menor autonomia, outros optavam pela integração europeia, logo que o mercado comum se transformasse numa

associação política dos Estados ocidentais do continente – “até se constituir a super-nação Europa a cujo seio nos acolheremos então com alívio, para trás definitivamente deixadas as aventuras e as ambições dos lusíadas de antanho” e, finalmente, a integração na ordem soviética, “ou sovieticamente dirigida” (p. 72).

Perante um quadro de hipóteses que considerava como mais viáveis, constituído pela criação de uma Federação Europeia, uma “União Ibérica”, ou uma comunidade ou Confederação dos Estados de Brasil e Portugal – “que não exclui *a priori* a participação futura de outras nações de língua portuguesa, se elas o desejarem” (Quadros, 1978, p. 74) –, o ensaísta inclinava-se para a última possibilidade, porque baseada, não na geografia nem na economia, “mas na comunidade afectiva, histórica e cultural, que se me afigura a mais desejável e a mais favorável à nossa autonomia, à nossa renascença, à preservação da nossa identidade histórica, num quadro amplificado e enriquecido – que não será contraditório com a associação à Europa” (p. 74). Esta ideia pode ser traduzida na criação de uma estrutura que seria uma espécie de Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), um espaço de ‘lusofonia’, mas centrada em Portugal, onde a ‘portugalidade’ estivesse sublinhada.

2.6. Agostinho da Silva: a ‘portugalidade’ no mundo lusófono

Agostinho da Silva foi um dos grandes pensadores portugueses contemporâneos, cujo trabalho teve um recorte bastante multifacetado. O seu trabalho, muitas vezes de pedagogo, foi feito em prol da complementaridade entre diferentes culturas e civilizações, na tentativa de aproximar povos, nomeadamente de Portugal e do Brasil, bem como de outros países falantes de português e das comunidades de língua portuguesa. Como já se viu, Adriano Moreira, enquanto deputado da Assembleia da República, referiu-se a Agostinho da Silva como “mestre da portugalidade” (ver capítulo III), sendo o filósofo associado à ideia de “Portugalidade e lusofonia” (ver capítulo V).

Agostinho da Silva sublinhava que o português preferira a poesia da aventura, do sonho, a ser impelido para as coisas do “trabalhinho” que teve o holandês, que teve o inglês, pelo que previa que Portugal iria ter problemas: “Portugal vai ter o grande problema que nós todos temos, que é o de sermos o que somos. De nos cumprirmos. O grande problema que nós temos na vida é cumprirmo-nos” (Sousa, 2000, pp. 139-140). E, dessa forma, sublinhava que

os portugueses tinham sido feitos para o impossível, enquanto “o possível, com grande magnanimidade”, seria deixado para os alemães e para os franceses (p. 140).

Segundo Renato Epifânio⁴⁰, o filósofo sublinhava as particularidades portuguesas, ao recordar que Portugal tinha sido formado à beira de um oceano e “não nas margens do Danúbio ou nas escuras florestas góticas da Escandinávia ou nas cinzentas colinas dos Países Baixos” (Epifânio, 2008, s. p.). Isso fez com que, desde cedo, fosse definido “um carácter muito especial aos povos que foram chegando a este extremo europeu, que aqui se foram mesclando, camada após camada, até enformarem aquilo que hoje conhecemos como o ‘português’”, que se espalhou pelo mundo, lançando “sementes de Lusofonia no Brasil, em África e na Oceânia que ainda hão-de frutificar e unir nesse carácter aventureiro comum todos estes povos dispersos pela geografia e pelos acasos da História” (Epifânio, 2008, s. p.). Nesse sentido, refere que a ‘portugalidade’ patente em Agostinho da Silva era plena herdeira, “quer geneticamente, quer em termos de temperamento e alma”, da paixão pela aventura, que nunca teria existido de forma “tão essencial e absolut[a] em nenhum outro povo”, excetuando os gregos e os fenícios (Epifânio, 2008, s. p.). E assinala que “o português não se fez para viver em Portugal”, uma vez que ele é um cidadão do mundo, “fiel à aventura do Descobrimento e do Desbravamento e sonhando com novos mares e terras renovadas” (Epifânio, 2008, s. p.). Por isso é que um país tão pequeno como Portugal “conseguiu colonizar um continente tão extenso e diverso como o Brasil”, o Estado Novo “fez tudo quanto pôde para travar os fluxos migratórios para África” e a emigração portuguesa “foi sempre tão intensa” (Epifânio, 2008, s. p.). A longa depressão coletiva por que Portugal passa decorre da tentativa de se assumir como país europeu, uma vez que os portugueses nada têm que ver com “germânicos e eslavos com quem não nos identificamos nem na alma profunda, nem no temperamento superficial” (Epifânio, 2008, s. p.). Por isso observa que Agostinho da Silva defendia que Portugal tinha a missão e o dever históricos de liderar os povos da margem nortenha do Mediterrâneo, já que o homem mediterrâneo, de onde brotava em primeira linha o português e através dele, o lusófono, “não fo[ra] formado para contar e somar o mediterrâneo”, mas sim “para viver e contar o que viveu,

40 Texto constante de um *post* publicado no portal da revista *Nova Águia* da autoria do seu *web-master*, Renato Epifânio [retirado de <http://novaaguia.blogspot.pt/2008/10/o-portugus-preferiu-poesia-da-aventura.html>].

não para somar o número de pregos que us[ara] na sua caravela, nem os quilos de pimenta que embarcou em Cochim” (Epifânio, 2008, s. p.). Esse terá sido o grande problema português que o pensador assinala, traduzindo-o como o seu próprio fim e que, séculos depois, foi agravado com a adesão à Comunidade Económica Europeia (Epifânio, 2008, s. p.).

Esta visão essencialista de Portugal cruza as ideias de outros autores já referidos. De resto, o próprio Agostinho da Silva assinalava as várias correntes existentes que tentavam explicar a formação de Portugal. Desde uma vontade de barões e senhores, passando pela guerra contra os mouros, pela vontade divina, as hipóteses eram várias, sendo que o filósofo admitia a existência de uma hipótese metafísica: “Pode ser que haja, na máquina da história, forças internas que resultam em fenómenos exteriores que nós contemplamos, tomando os fenómenos pela causa, quando eles são apenas o efeito” (Epifânio, 2008, s. p.).

Questionado sobre se Portugal estaria a passar por uma crise de identidade, Agostinho da Silva dizia desconhecer do que se tratava, sublinhando que a única crise de identidade que conhecia era a de uma pessoa que se esquecesse de quem era. Em relação à crise de identidade aplicada a Portugal, o filósofo referia-se, primeiro, ao “velho Portugal”, que vivera ligado a duas coisas importantes: aos cuidados da sua construção interior, até ao reinado de D. Dinis, e, depois, à opção pelo mar, por uma questão de temperamento, uma vez que Portugal “é inclinado para o mar” (Sousa, 2000, p. 58).

A partir do século XIV as coisas mudam, “com a economia da fraternidade, de cooperação, a ser contaminada pela economia da concorrência”, com origem nos princípios do capitalismo comercial italiano e assente no protestantismo dos alemães; “ao passo que a Igreja, na sua forma plena, condena o juro que é evidentemente a maneira de organizar o capital, o protestantismo, pelo contrário, com Zuínglio, Lutero e outros, estabelece a sua legitimidade” (Silva, 1998 [1994], p. 87). Como consequência, a economia portuguesa não aguentou o ataque. Não obstante, Agostinho da Silva recusava-se a dividir a história em coisas certas e erradas, tanto mais que, naquela que denominava ser a segunda época de Portugal, que coincidia com a expansão, “aquela em que o país embarca”, o país levou ao mundo uma economia capitalista e comercial. Para além disso, Portugal levava ao mundo a sua autoridade forte, plasmada naquela que fora a primeira empresa estatal do mundo e em que tinham assentado os Descobrimientos.

O filósofo realçava, também, o papel da Igreja em todo o processo, lembrando que ela passara do platonismo para o aristotelismo; em Portugal, aparecera uma Igreja “fortemente” aristotélica, “que, por natureza, não era aristotélica ou que era das duas coisas ao mesmo tempo” (Silva, 1998 [1994], p. 91). Para Agostinho da Silva, talvez se pudesse dizer que o português “era um homem fadado para entender ao mesmo tempo as coisas do concreto e para poder levar uma vida de tal maneira que parecia que não podia atingir senão outra coisa além do concreto, do sensível, do facilmente apreensível pelos sentidos” (p. 91). E, de repente, esse homem entrava em contradição consigo próprio, ao alçar-se para outras coisas e pairar por outras regiões, “com os portugueses a acharem que o mundo do abstracto e o mundo do divino eram simultâneos e que tinham a mesma importância, assim como o mundo do concreto, o mundo humano” (Silva, 1998 [1994]). Curiosamente, referia que isso se podia encontrar no episódio da “Ilha dos Amores”, em *Os Lusíadas* de Luís de Camões, onde o poeta “descrev[ia] o verdadeiro lugar em que se descobr[ia], a epopeia⁴¹.

E mesmo que os dirigentes do país pensassem que era no capitalismo importado, nos regimes mais próximos aos do império romano e numa Igreja “que observava o mais estritamente possível o pacto com Constantino” que estaria a salvação, Agostinho da Silva observava que nunca o povo estaria de acordo com essa perspectiva, recusando-se a obedecer (Silva, 1998 [1994], p. 91). Defendia que isso tinha sido bom para a história, porque levava a todo o mundo as novas economias, a autoridade e, até, a religião, assumindo-se, os portugueses e os espanhóis, como “os bodes expiatórios, encarregados de levar pelo mundo uma certa coisa de que talvez o mundo precisasse para o seu desenvolvimento” (p. 92). O mesmo acontecera, noutra perspectiva, com os escravos, como fazia notar Agostinho da Silva, ao lembrar a existência de escravos africanos no Brasil que eram donos de outros escravos, explicando que “a tendência do homem feito escravo é de escravizar os outros, não é de fazer com que eles se libertem”, mesmo que a sua ideia assente na sua própria libertação (p. 91). O

41 A propósito de “A Ilha dos Amores”, Agostinho da Silva defende que Camões não canta o descobrimento do caminho marítimo para a Índia, mas aproveita a narrativa para dizer “que o importante a descobrir não é o lugar de onde vem a pimenta e aonde se pode vender o veludo”, mas o facto de os portugueses terem de descobrir “o tipo de vida que permita a um tempo mantê-los no abstracto e não descuidarem em nada o concreto, que aqui o português tem obrigação de ser duplo, não a obrigação de ser uno, e que talvez nessa duplicidade [...] é que podia estar um ideal para todo o homem” (Silva, 1998 [1994], p. 91).

filósofo enfatizava este aspeto, sublinhando as revoltas de escravos no Brasil, que Gilberto Freyre, por conveniência política, teria escondido.

Agostinho da Silva afirmava que, ao contrário dos espanhóis oriundos da aristocracia pobre que encontraram uma enorme riqueza, o português fora encontrar o índio, que não era muito diferente de si, “que não levava uma vida muito diferente daquela que ele tinha nas terras do interior de Portugal”, embora fosse muito mais livre (Silva, 1998 [1994], p. 95). E quem dera um novo impulso ao Brasil, fazendo lá o que em Portugal não tinham conseguido, tinham sido os estrangeirados, fugidos das invasões napoleónicas. Agostinho da Silva exemplificava com a introdução da imprensa, a criação de uma universidade, de um jardim botânico e da biblioteca nacional, que constituíam “uma série de coisas que foram a base do Brasil de hoje, no seu aspecto superior, intelectual, para formar uma elite, para formar a escola” (p. 96).

Referia ser necessário combater, em Portugal, os conservadores, exemplificando com D. Miguel, ele próprio um conservador que assumira o poder quando devia ter sido um estrangeirado. E assinalava que os liberais vindos do Brasil para instalar um novo regime em Portugal iriam marcar presença no cerco do Porto “para depois saírem para o resto do país, esses, são realmente os intelectuais estrangeirados: o Herculano, o Garrett, o duque de Palmela, o José Estêvão – essa gente toda que vem combater e retomar Portugal” (Silva, 1998 [1994], p. 96). Mas, embora tendo vencido, já se tinham tornado conservadores, regressando o país à monarquia, também ela conservadora. Nesse sentido, referia que o que vinha sucedendo em Portugal “é que os dirigentes têm sido sempre os conservadores de alguma revolução que houve lá fora”; por isso fazia votos para que, um dia, fosse possível “fazer alguma coisa que exprima realmente a Península, ela própria, sem influências exteriores e a leve, retomando-se naquilo que ela era antes das invasões, a que possa socorrer uma Europa que não parece senão submetida ao que já foi” (pp. 96-97).

Agostinho da Silva dizia que fora no Brasil que se dera conta do que havia sucedido a Portugal, compreendendo esse fenómeno que apelidava de ‘português’ e que assentava no não arrependimento “da tarefa que havia empreendido com os Descobrimentos e as tentativas da construção do Império”; ali percebera que, naquela altura, “fora como que um burro carregado com uma mercadoria que tinha de se transportar para longe, uma mercadoria que seria valiosa para o desenvolvimento de um lugar, mas que magoa o animal e lhe faz feridas” (Silva, 1998 [1994], p. 107). Segundo o filósofo, Portugal recebera aquela

carga da Europa que era preciso transportar para o mundo inteiro, porque era a carga do Renascimento, “a carga da entrada no mundo dos homens de comportamento racional na matemática, da observação científica do mundo, de todas as coisas que não se podiam abandonar” (p. 107). E, muito embora todo esse desenvolvimento fosse feito com base no Direito Romano, em relação ao qual se mostrava contrário por se tratar de um “Direito tão anticristão”, assinalava que essa seria a única maneira de as populações “terem um meio de comunicação racional entre si e com a Europa de onde partia”, para mais tarde “poderem regressar ao que eram, tal como o burro descarregaria a carga que tinha levado até lá” (p. 107).

Tudo isso se refletiu na vida dos europeus e na própria Europa que, segundo Agostinho da Silva, teria exportado “a sua europeidade, a sua cultura para o resto do mundo”, vendo isso como uma “consequência boa, a consequência certa, deste transporte do Direito Romano para o mundo” (Silva, 1998 [1994], p. 108). Nesse sentido, a ‘portugalidade’, como integrante da europeidade, teria sido, também, uma coisa boa, enquanto exportação da cultura portuguesa para outras paragens, como fora o caso do Brasil: “é preciso que tenhamos a ideia do que realmente de útil fizemos para o mundo – quando digo Portugal, quero dizer a Península, Portugal e Espanha – no meio de muita brutalidade, de muita pilhagem que sucedeu juntamente” (p. 108).

E referindo-se, uma vez mais, ao perfil do português, sustentava tratar-se de um ser complexo, do qual, de forma simplista, “podemos dizer que é pelo menos duplo aplicando a palavra, que em português tem má nota, *duplicidade*, ao nível de muito bom” (Silva, 1998 [1994], p. 142). Essa “duplicidade” seria, então, uma das virtudes do português, não obstante a palavra ter uma conotação negativa, sendo geralmente associada a “hipócrita”, traduzido como ‘ator’, “o actor que não era necessariamente ele, pois claro, que era um hipócrita” (p. 142). Sublinhava, assim, que o hipócrita era um ator, que era ator na vida e que tomara um sentido completamente diferente depois, “quando a vida começou a ser alguma coisa muito mais atenta ao ganho, muito mais atenta à conquista de um objectivo do que ao desenvolvimento da personalidade” (p. 142). E, se a personalidade se pudesse desenvolver de forma livre, “teríamos o actor na sua plenitude como o foi, por exemplo, Fernando Pessoa”, definido por Agostinho da Silva como “o hipócrita por excelência” (pp. 142-143).

Voltando à ideia de império, Agostinho da Silva confessava ter julgado que, quando a ditadura acabasse, “em Portugal abririam [...] um estatuto diferente

para os territórios que até aí se chamavam colónias ou províncias ultramarinas” (Silva, 1998 [1994], p. 51). Referia-se a uma ideia sua sobre a transformação das colónias e de Portugal numa comunidade de língua portuguesa, que sustentava ter transmitido, em 1962, a Franco Nogueira, ex-ministro dos Negócios Estrangeiros do Estado Novo, e que este de pronto rejeitou. E, como relatava, questionado pelo ministro sobre se essa ideia seria bem acolhida no Brasil, Agostinho da Silva respondera-lhe negativamente: “exactamente por causa da atitude que Portugal estava a tomar com as colónias, com Angola naquela ocasião, o Brasil de nenhuma maneira ia aceitar isso, pois recordava-se muito bem que tinha sido colónia” (p. 52). Assim, o filósofo propunha, em alternativa, uma comunidade luso-afro-brasileira⁴², “com o ponto africano muito bem marcado”. A resposta negativa de Franco Nogueira decorria da ideia de que Portugal não se poderia dividir, mesmo que Agostinho da Silva sublinhasse que se poderia ter tentado essa via, depois da Revolução do 25 de Abril. Só que, como assinalava, devido às consequências da guerra colonial, quer os africanos, quer os portugueses, pretendiam ver-se livres uns dos outros, pelo que “não havia já nenhuma possibilidade de fazer senão o que se fez, uma descolonização decerto apressada, mas trazida pelas circunstâncias” (p. 52).

Na sequência da queda do império, Agostinho da Silva acusava Portugal de sofrer de colonização intelectual, evidenciando que nos séculos XIV e XV o país fora colhido por uma invasão de coisas europeias, que não terão agradado a uma grande quantidade de portugueses. Destacava o facto de o português ser um exímio trabalhador quando emigra, não acontecendo o mesmo quando permanece em Portugal, “porque as condições são todas adversas” e por viver num país “que não é Portugal. [Mas] num País estrangeiro” (Sousa, 2001, p. 186). E ilustrava o seu pensamento com uma frase associada ao Governo que estava em funções⁴³ quando concedeu a entrevista a Antónia de Sousa, reproduzida no livro que tem vindo a ser seguido, em que aquele salientava ser necessário “reaportuguesar Portugal”, o que terá provocado risos. Agostinho da Silva sublinhava que o Governo tinha razão: “é preciso reaportuguesar Portugal

42 Agostinho da Silva lembra, numa carta dirigida a António Quadros (12/1/1976), publicada por este no livro *A Arte de Continuar Português* (1978), essa proposta, embora refira que ela se reporte ao ano de 1961, um ano mais cedo, portanto, do que refere na citação que se apresenta inscrita no livro *Vida Conversável* (1998 [1994]).

43 As declarações de Agostinho da Silva são de 1987, e o Governo português que estava em funções era liderado por Cavaco Silva.

[44]. Engraçado! Ninguém se espanta quando se diz de um país africano que é preciso reafrikanizar África” (p. 186). Confrontado com o facto de, em África, ter havido um colonizador declarado, o filósofo argumentava que em Portugal também acontecera o mesmo, constatando que os intelectuais portugueses já não eram capazes de escrever um artigo “sem citar trinta idiotas franceses”; por isso, perguntava: “[o] que é Portugal?” (p. 186).

Segundo Agostinho da Silva, o milagre de Portugal assentava na multiplicação de corpos no coletivo: “o milagre não se deu com uma pessoa. Com uma pessoa a gente se contenta com o Fernandinho^[45]. [...] Portugal não é só um território. Que coisa é Portugal?” (Sousa, 2001, p. 192). Logo que o português inventou a forma de navegar contra o vento, “a semente do corpo português [...] o mais vivo do corpo português, as células realmente capazes de se reproduzirem emigraram para a costa da Guiné logo de entrada. Para quê? Para se poderem multiplicar por ali, fora das esterilizações que havia em Portugal” (p. 192), já que as células estéreis do país não teriam emigrado, segundo o filósofo, e a forma de não se esterilizarem foi partir.

Sobre uma eventual missão específica que Portugal teria e que o diferenciava de outros países, Agostinho da Silva não era concludente, salientando não saber se isso acontecera efetivamente, uma vez que se tratava de uma problemática metafísica. Admitia, no entanto, que Portugal tivera uma ação, que passara por levar ao mundo a Europa “de que esse mundo precisava para afrontar o futuro”, por “dar a todos os homens uma noção de humanidade muito mais vasta do que aquela que até aí tinham feito os Gregos e os Romanos” e, finalmente, por encontrar “a maneira de transportar qualquer objecto de um ponto do Globo ao outro ponto do Globo pelo caminho mais fácil” (Silva, 1988, p. 125). E, sem responder diretamente sobre se Portugal tinha

44 Esta ideia de “reaportuguesar Portugal” não foi cunhada no Governo então vigente (1987) a que se referia Agostinho da Silva, reportando-se antes à denominada “Geração de 70” (movimento académico de Coimbra ligado ao realismo, que veio revolucionar várias dimensões da cultura portuguesa, da política à literatura), no século XIX, associada, nomeadamente a nomes como Eça de Queirós e Ramalho Ortigão, que defendiam o reaportuguesamento de Portugal para combater a dinâmica das elites que promoviam o país como uma cópia, embora desfigurada, da sociedade francesa. Afonso Lopes Vieira foi outro dos nomes que defenderam o reaportuguesamento do país, justificando tal proposta na aparentemente irónica necessidade de o tornar europeu. Já no século XXI, e indo em direção oposta, Miguel Cardina preconizava a “desportugalização” de Portugal (Cardina, 2012, p. 214).

45 Referência a Fernando Pessoa.

sido portador, alguma vez, de uma eventual missão ‘especial’, referia que a que existira fora cumprida, e que se podia ler através da ideia da existência de um “rectângulo situado numa península geograficamente, e apenas geograficamente, pertencente à Europa”; missão, porém, que acabaria “quando acabou aquilo a que se chamou o Império ou as colónias” (p. 126).

2.7. *Introdução à Portugalidade*, de Vítor Manuel Adrião (2002)

Em *Introdução à Portugalidade*, Vítor Manuel Adrião destaca que a produção do livro assentou num “indesmentível patriotismo que é, ainda, o pilar-mor da sustentação, hoje e sempre, da identidade e independência desta nossa Pátria comum: Portugal”, ou, como lhe chamou Afonso Henriques, “no sinal rodado do documento de doação de Tomar aos Templários, *Porto-Graal!*” (Adrião, 2002, p. 6). Não será por acaso que esta *Introdução à Portugalidade* tem um subtítulo em que se pode ler “Flos Sanctorum Portucalis”, deixando transparecer uma lógica catequética e missionária da obra, partindo daquele escrito datado de 1513⁴⁶. Para o autor, a ‘portugalidade’ está bem presente no “Império Português no Mundo”, enquanto “linha geral do processo da Diáspora” (p. 139). A partir dela diz poderem desenvolver-se outras, mesmo as que levaram a práticas e abusos colonialistas, “até xenofobistas de alguns”, mas que foram “exceções mínimas se [se] atender à regra geral de concórdia e respeito de Portugal para com os outros povos e decerto por isto esses mesmos povos ainda hoje o procuram, o que não aconteceu com outras potências colonialistas da Europa!” (p. 139).

Posiciona a ‘portugalidade’ politicamente à direita, ao destacar aquilo que descreve como “tentativa de desfigurar a História dos Descobrimentos por parte de alguns historiadores contemporâneos eivados de políticas ‘esquerdistas’”, o que indicia um “tendenciosismo pessoal pretendendo converter

46 O *Flos Sanctorum*, de autor anónimo, foi mandado imprimir por D. Manuel I, integrando uma vasta coleção de relatos de vidas de santos, com destaque para os santos portugueses. A publicação, em português, destinar-se-ia a um fim missionário. Segundo Cristina Sobral, no artigo “O Flos Sanctorum de 1513 e suas Adições Portuguesas”, a “Legenda Aurea” de Lacopo da Varazze foi a que maior divulgação teve dos novos legendários dominicanos, sendo conhecidos cerca de 1100 manuscritos medievais, espalhados por toda a Europa. No século XV, foi uma das primeiras obras a entrar nos prelos incunabulares, “tendo sido traduzida para as línguas vernáculas medievais. Ao longo da sua transmissão, sofreu adições regionalizantes, com as quais os editores e tradutores locais procuravam ir ao encontro do interesse e das devoções da sua região” (Sobral, 2001, p. 531).

os factos históricos em políticas particulares, desenquadradas das épocas em que aqueles se deram e dos momentos que eram verdadeiramente *universais*" (Adrião, 2002, p. 139). Além do mais, por terem abrangido "toda a Terra", implicando, desde logo, na religião e na política, um ecumenismo universal: "se assim não tivesse sido, como é que um pequeno país se poderia ter imposto no Mundo?!" (p. 139). Adrião destaca o Brasil como exemplo acabado da alegada missão dos portugueses no mundo. Conta o autor que, durante a ocupação espanhola, no reinado de Filipe II, as praças portuguesas ultramarinas espalhadas pelo mundo iam sendo conquistadas pelos corsários ingleses, franceses, holandeses e espanhóis. Apenas o Brasil "resistia a ferro e fogo, derramando-se sangue, suor e lágrimas", ainda que em África e na Índia essas praças "já est[ivessem] despojadas do esplendor Lusitano de outrora, retalhadas pela ganância oportunista das potências estrangeiras, nomeadamente a holandesa" (p. 169). No entanto, holandeses, franceses e espanhóis foram sendo sucessivamente derrotados no Brasil "pelos Portugueses de Portugal aliados aos autóctones, principalmente os Tupis do Rio de Janeiro e os Guaranis de S. Paulo" (p. 169). O que significa que o Brasil se mantivera fiel a Portugal.

Vítor Manuel Adrião refere-se também às "Reminiscências de lendas arturianas", lembrando a expectativa existente de que o Rei Artur⁴⁷ haveria de voltar de Avalon, o que "era de há muito conhecido na tradição erudita e popular portuguesa", plasmada na existência, em Portugal, de um período de acentuada preferência pelos romances de cavalaria do ciclo arturiano (Adrião, 2002, p. 182). Recorda, a propósito, a epopeia 'graalística' da época de Nun'Álvares Pereira, o Condestável, bem como "dos 12 Palmeirins de Inglaterra saídos da Ala dos Namorados" (p. 182). E complexifica estas ligações, referindo ter sido o Padre António Vieira quem associou o Rei Encoberto ou Prestes João, neto de

47 António Telmo, no livro *Congeminações de um neopitagórico*, dá início à obra mostrando um desenho, que refere tratar-se do "campo geométrico dos doze à volta de uma mesa redonda, que tem por desenho a cruz templária de Portugal" (Telmo, 2009, p. 11), associando-a diretamente à história da gesta do rei Artur. Sérgio Franclim, ao referir-se ao "mito do cavalo branco" constante no significado teleológico de D. Sebastião, sustenta que a mesma imagem está presente no mito do rei Artur. Escreve Franclim que, no fundo, "o mito do rei Artur é idêntico ao de D. Sebastião, comprovando a veracidade do Rei do Mundo, que governará, no regresso à perfeição inicial, a Terra"; observa, no entanto, que "o mito sebastianista se insere num plano estritamente nacional, enquanto o mito arturiano não tem uma missão a partir duma nacionalidade concreta", sendo a relação existente com a Inglaterra "meramente acidental" (Franclim, 2009, p. 165).

Titirel e primo de Parsifal, a D. Sebastião, tornando-o ‘Rei Desejado’ ou ‘Santificado’ e relacionado com o santo do mesmo nome: “O que aliás se conformava à empresa e dívida do monarca: a *Seta* hagiológica e a frase latina *Pro Fide*” (p. 183). Com efeito, segundo o autor, Vieira, no seu *Sermão de S. Sebastião*, pregado na igreja de Acupe (Bahia), em 1634, “funde num só o Sebastião rei e o santo homónimo” (p. 183). A propósito de D. Sebastião, o autor diz tratar-se de uma adaptação, mais pelo significado do seu nome do que pelo facto de ser monarca, que “não passou dum jovem de feitio irrequieto e determinado em sua fantasia diversa que se objectivou na tragédia comum da Nação” (p. 198).

O autor refere que foi através da palavra (escrita ou falada) “que Portugal se impôs mítica e culturalmente na Civilização” e que terá sido “a Gesta Lusófona [a] levar o Verbo Lusitano às terras mais distantes e atrasadas face aos avanços já alcançados” (Adrião, 2002, p. 234), o que se constituiu na obra maior da diáspora. Mas esse desiderato terá tido contornos esotéricos, atribuindo-o o autor ao facto de Portugal ser do signo peixes, onde assenta “a Pura Espiritualidade” (p. 249) e toda a dinâmica desenvolvida na história do país. Uma ideia a carecer de descodificação à luz de qualquer manual de mitologia portuguesa.

A partir do momento em que se refere ao Quinto Império, o autor convoca Fernando Pessoa, um dos seus maiores cultores, assumindo ter consciência de que falar do autor de *Mensagem* “no contexto da Portugalidade Iniciática” significa associá-lo “ao ultra-nacionalismo e conseqüente messianismo sebastianista” (Adrião, 2002, p. 285). Assumindo compartilhar, em termos ideológicos, “de muito que o Vate^[48] pronunciou e escreveu”, refere ser premente “identificar correctamente o episódio literário do autor, ou melhor, como sendo eventualmente do autor e em que circunstâncias acaso tenha sido escrito!” (p. 285). A esse propósito, diz ter tido como amigos alguns contemporâneos de Pessoa (casos de Pinharanda Gomes, António Telmo, José Blanc Portugal e Agostinho da Silva), tendo sido através deles que se apercebeu de que muito do que se dizia e escrevia sobre Pessoa “não corresponde minimamente à verdade”, sendo que muitos dos que escrevem e falam sobre ele são os seus maiores inimigos, pois não contextualizam os seus escritos, retirando frases do contexto e adaptando-as à sua própria ideologia (p. 286). De certa forma, faz questão de delimitar as interpretações pessoais a uma certa corrente

48 Vate (Fernando Pessoa) é sinónimo daquele que faz vaticínios; profeta, mas também aquele que faz versos, ou poeta (Silva, 1980 [1961], p. 437).

caracterizada pelo misticismo, enquanto lugar onde apenas será possível decodificar a obra de Pessoa. É por isso que advoga que as advertências sobre ela se revelam determinantes para a “boa prudência e enquadramento correcto do Pensamento Pessoaano”, já que, como refere, Pessoa tem sido usado e abusado até à exaustão por “mitólogos nacionalistas” de tendências diversas, “não raro enquadradas no artificialismo plástico da corrente ‘new age’ que penetra hoje em dia até mesmo em organizações que tiveram grande valor no Passado” (p. 286).

Refere a *Mensagem*, cujos poemas foram escritos entre 1913 e 1934, como a obra que “arremessou Fernando Pessoa para a fama universal do Sagrado e do Mítico Português”⁴⁹, considerando que, sem ela, não seria conhecido

49 O carácter esotérico é confirmado através da epígrafe inicial do livro: “Benedictus Dominus Deus noster qui dedit nobis signum” (Bendito Deus, Nosso Senhor, que nos deu o Sinal) e com a ‘assinatura’ “Valet Frates” final (Adeus, irmãos!), numa dinâmica que remete para o ‘sinal’ entregue por Deus, que é símbolo de fraternidade nas organizações de tipo esotérico. De resto, há quem repete a *Mensagem* como um livro que, na sua arquitetura interna, obedece a uma estrutura esotérica, patente nas três partes em que se divide: Brasão, Mar Português e Encoberto. Segundo Miguel Real, elas são “correspondentes a um triplo desdobramento de uma visão não positiva, não factual, mas mítica da história de Portugal” (Real, 2013, p. 7). No livro *Mensagem comentada por Miguel Real*, o autor afirma não se tratar de uma simples História de Portugal em verso mas, diferentemente, “de revelar o *sentido* providencial e messiânico de Portugal como país de um povo eleito por Deus para, após êxitos (Descobrimientos e criação do Império) e fracassos (decadência posterior à perda da independência em 1580), atingir o momento hierofântico, sagrado, de criação do Quinto Império, um império cultural e espiritual” (p. 7). Paulo Cardoso também escreveu um livro sobre a *Mensagem*, que intitulou *Mar Portuquez. A Mensagem Astrológica da Mensagem*, onde discorre sobre a obra e afirma que “dos três corpos em que Fernando Pessoa dividiu a *Mensagem*, foi no segundo deles que intencionalmente utilizou esta imagem de globalidade, esta simultânea referência à Unidade e à Multiplicidade que emerge do número doze. Neste corpo, ele agrupou doze poemas, que são a transcrição rigorosa da simbologia dos doze signos do Zodíaco, e a este núcleo deu um título emblemático – *Mar Portuquez*” (Cardoso, 1990, p. 19). O que significa que, se se relacionarem as três partes da obra com os três elementos da Santíssima Trindade, “reconhecemos que à segunda – O Filho, a manifestação terrena de Deus-Pai – corresponde pois aquela que o poeta pôs o título de *Mar Portuquez*”, ficando subentendido que “O Mar Universal é Português de acordo com a manifestação dos desígnios de Deus” (p. 19). No livro *É a Hora! A mensagem da mensagem de Fernando Pessoa* (2013), Paulo Borges chama a título as últimas palavras do autor de *Mensagem*, “É a Hora!”, inscritas no poema “Nevoeiro”, “num momento em que mais do que nunca se aplica a Portugal, mas também à Europa e ao mundo, o diagnóstico certo de Fernando Pessoa acerca da desorientação geral e ausência de liderança em que nos encontramos” e “em que se torna evidente que não podemos continuar como até agora, mas no qual muitos ainda não vislumbram claramente um novo rumo” (Borges, 2013, p. 15). O autor diz que, com este livro, pretendeu mostrar que a leitura atenta de *Mensagem* “nos pode conduzir ao tão necessário despertar da consciência individual e colectiva, a que nos convocam as palavras

como é hoje “dentro e fora da Lusofonia” (Adrião, 2002, p. 286). Concorde com a associação de Pessoa ao ocultismo, cujas marcas foram “enorme[s] e se distende[ram] por toda a sua vida e obra intelectual”, evidenciando que o seu pensamento literário e a sua forma de escrever “quase, ou mesmo, arquetípica, só poderão ser interpretados com correcção à luz do Ocultismo que norteou o seu viver e forma de estar na vida”, havendo disso “provas sobejas” (p. 306). Atesta-o através das práticas do próprio Pessoa, enquanto tradutor de “obras teosóficas, rosacruceanas, maçónicas, alquímicas e astrológicas”, o que não significa que alguma vez se tivesse filiado, mesmo que “temporariamente”, em qualquer dessas correntes, desenvolvendo os temas “segundo a sua particular maneira de os ver e interpretar” (p. 306). A sua singularidade reside no facto de ter convertido o sebastianismo messiânico numa forma de ocultismo nacional (Adrião, 2002) e de exercer “a Astrologia [...] [como] Alquimia da Alma, que é dizer a Via Interna de transformação da vida-energia em vida-consciência. Procurou o seu Mestre e encontrou-o! O mais... sortilégio e mistério” (p. 307).

2.8. *A Mitologia Portuguesa – Segundo a História Inicial de Portugal*, de Sérgio Franclim (2009)

No livro *A Mitologia Portuguesa – Segundo a História Inicial de Portugal*, da autoria de Sérgio Franclim, é desde logo feita a separação de águas entre a perspectiva académica sobre o conceito de mitologia e os traços gerais da “Mitologia Lusíada”, em que se propõe um alargamento interpretativo. Tudo, refere o autor, porque a ideia de mitologia necessita “da representação de uma cosmogonia, de um colectivo de divindades e de uma catarse referente ao fim do Mundo ou à eternidade deste segundo a eternidade dos deuses” (Franclim, 2009, p. 9).

Nesta obra, o autor começa por assinalar que “Portugal é um país mítico” e que “o mistério do mito existe desde a fundação da pátria” (Franclim, 2009, p. 9). Começam, também, aqui as explicações assentes numa lógica interpretativa patente no subtítulo do livro, em que é proposto abordar-se a mitologia portuguesa: “Segundo a História Inicial de Portugal”. Nesse sentido, refere-se que a fundação da pátria portuguesa, por exemplo, “é a consequência do

com que termina: ‘Valete, Frates’. [...] É esse fraterno despertar da consciência que, emergindo deste ‘Nevoeiro’ que ora somos, pode ser a aurora do des(en)cobrimento do Sol invicto de um Novo Dia” (p. 15).

adormecimento que sofrera a Lusitânia no tempo em que Roma se constituía como o maior império do Mundo”, e, assim, “Viriato não é um herói sem pátria, mas um herói português, um dos heróis que fazem parte da Mitologia Portuguesa (ou Mitologia Lusíada)” (p. 9).

Portugal, enquanto mito, não se estruturou num único momento, tratando-se de um processo progressivo, “resultante da tomada de consciência dos propósitos que tinham conduzido a pátria desde os seus primórdios, recuperando parte dos substratos culturais resistentes à passagem do tempo” (Franclim, 2009, p. 9). O que significa que a alma portuguesa “nunca foi filosófica no sentido exacto da palavra”, mas propensa a sentir a objetividade das questões filosóficas; “por isso, o Quinto Império nunca será uma reflexão filosófica, mas a conclusão do sentir e do ser – um dever” (p. 9).

Comparando a mitologia portuguesa com a mitologia nórdica, o autor refere existir um rol de histórias para justificar a sua realidade. Explica que “os deuses provenientes de uma cosmogonia pensada do nada, confirmam-se no panteão necessário para justificar as leis terrenas”, pelo que defende que “o fim o Mundo, o Ragnarök, erradamente traduzido para português como ‘crepúsculo dos deuses’, estabelece-se como limiar da cosmogonia e da existência das divindades” (Franclim, 2009, p. 10). Tal significa que “tudo se concretiza para um fim, que no caso da mitologia nórdica se constrói para o princípio de uma outra realidade ou, se se preferir, de um outro estado” (p. 10). O autor evidencia, assim, os cruzamentos de alguns mitos em diferentes épocas, sendo que na mitologia romana, por exemplo, esse fim terá sido estabelecido “perante a falsa eternidade dos deuses, já que estes perderam a batalha para uma entidade muito mais simples: Jesus, o intermediário de Cristo universal; e mesmo ele viveu para o fim: para que se cumprisse a sua morte e ressurgisse num ciclo novo” (p. 10). Sérgio Franclim sustenta que, no que ao caso português diz respeito, o fim está estabelecido naquilo que o padre António Vieira chamou de Quinto Império. A história física e metafísica de Portugal “permite-nos definir as suas necessidades ante o conceito de mitologia”, como se de um catálogo se tratasse, tendo a sua construção também por base a história académica que, “unicamente e em larga medida pode existir pela história metafísica” (p. 10). Trata-se, assim, da história de grande parte dos homens que construíram o país, “segundo sonhos de glória e de aproximação a Deus”, bastando para o efeito pensar “nos portugueses de outrora” cujo horizonte era feito de misticismo e de metafísica (p. 10).

E, numa época que Franclim diz estar reduzida a “sentimentos confundidos pela ignorância e desprendimento que muitos portugueses têm”, torna-se necessário reafirmar o que se referiu ao longo de séculos: “Portugal é um país criado com um propósito divino” (Franclim, 2009, p. 10). O povo português, que diz sempre se ter considerado “como parte de um povo eleito para propósitos superiores” (pp. 10-11), sublinhou a sua independência em todos os momentos em que se viu acossado. É por isso que sustenta que Portugal tem de ser visto para lá da história académica, onde assenta a (verdadeira) ‘portugalidade’.

Sérgio Franclim divide a história de Portugal em cinco ciclos, numa divisão que assume ser, apenas, simbólica, ligada a acontecimentos que considera significativos, tendentes a permitir a compreensão da importância de Portugal no mundo. Assim, o primeiro ciclo, que intitula de “Primeira Iniciação de Portugal”, está balizado entre 1140 e 1385 – “Da morte de D. Fernando I à Batalha de Aljubarrota” (Franclim, 2009, p. 14) –, quando o poder ideológico dominante era o dos reis; o segundo ciclo, ou “Segunda Iniciação de Portugal”, está compreendido entre 1385 e 1640 – “Do desaparecimento de D. Sebastião à restauração da Independência” (p. 14) –, com o clero a assumir-se como poder ideológico; a “Terceira Iniciação de Portugal” (terceiro ciclo) vai de 1640 a 1890 – “Das Invasões Francesas ao Ultimato Inglês, que deu início à destruição da monarquia incapaz de ser independente face ao Estrangeiro” (p. 14) –, com o povo a assumir as rédeas do poder ideológico; o quarto ciclo, ou “Quarta Iniciação de Portugal”, está delimitado entre 1890 e 2140, com o poder ideológico a ser pertença dos poetas; e o quinto ciclo, que denomina de “Implantação do Quinto Império após 1000 anos de Portugal (ou Lusitânia restaurada)” (p. 15), domina ideologicamente o plano espiritual. O autor evidencia que, no final dos quatro primeiros ciclos domina a ideia de destruição da pátria, sendo que cada um deles “está intimamente ligado à ideia de iniciação” (p. 11) e corresponde a um período em que a nacionalidade é posta em causa.

O messianismo lusíada foi construído nos segundo e terceiro ciclos e, quando terminar o ciclo em que atualmente estamos, o quarto, que é o da matéria, “verificar-se-á que a construção do pensamento constituinte do 5º Ciclo, o espiritual, se afirmou no meio” (Franclim, 2009, p. 13). O autor destaca a ideia de que “o ano de 1640 marcará a construção mitológica que Portugal teve”, numa alusão direta à independência de Portugal em relação a Espanha, separando de forma clara ambos os territórios e chamando a atenção de que

“os mitos principais estarão definidos e serão somente perpetuados e limados consoante a evolução histórica” (p. 13). No último ciclo, vaticina que “D. Sebastião regressará mesmo depois de recuperada a independência” e que o império será espiritual (p. 13).

Este ciclo inclui o “ocultismo” no seu percurso esotérico pelos caminhos da ‘portugalidade’ e é determinante na busca da tradição, conceito que o autor diz ser, hoje, mal compreendido, já que é na tradição que se encontra o conhecimento antigo, “verdadeiro e que está mais perto de Deus”; por outras palavras, a mitologia portuguesa está presente na tradição, na parte destinada às pátrias religiosas.

No “Quinto Evangelho” está plasmada a soberania nacional, “mesmo que Portugal se entregue, de tempos a tempos, à possibilidade de perder a sua existência” (Franclim, 2009, pp. 15-16), numa lógica de morte tendente a um futuro renascimento. Franclim reporta, no entanto, o “Evangelho Português” a uma fase anterior a Nun’Álvares Pereira, uma vez que a sua “rosa iniciática” floriu com as batalhas de independência da nação; “assim como o anjo Gabriel anunciou o nascimento de Cristo a Maria, também a aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, rei que era irmão da Ordem do Templo, é o anúncio de uma missão divina para Portugal” (p. 16). Numa dinâmica próxima à de Agostinho da Silva, o recorte da ‘portugalidade’ pode ser vislumbrado no ecumenismo que sempre Portugal sublinhou para o mundo: “O evangelho português é a expressão realizada pelo espírito lusíada [...], mostrando o porquê de ser um dos mais antigos estados da Europa e sempre com a consciência de um ideal tão egrégio como os avós” (p. 16).

Para Sérgio Franclim, as referências ao “Quinto Império” e à “Idade de Ouro” como “glória de um rei supremo”, devem ser entendidas enquanto “invenções nacionais”, atalhando, no entanto, que elas estão anunciadas em todas as tradições universais (do Oriente ao Ocidente), sendo “por raciocínio lógico, parte da Tradição” (Franclim, 2009, p. 16). É por isso que observa que, no inconsciente coletivo, “todos esperam o Rei do Mundo”, sendo que este é português e desapareceu em Alcácer Quibir: “o Rei do Mundo é aquele que congrega grande parte da essência da Mitologia Portuguesa... Ser português no universo da pátria simbólica é ser um daqueles que esperam pelo despertar de D. Sebastião – o histórico e o metafísico” (p. 16).

A ambição portuguesa está a desmoronar-se no momento atual (quarto ciclo), o que significa que “a portugalidade está em causa” (Franclim, 2009,

p. 182). Nesse sentido, o autor critica a invasão europeia a Portugal, no quadro da União Europeia, apelidando de “verdadeiros portugueses” aqueles que se opõem ao “estrangeiro”, que vem conspurcar o espírito português: “a resistência lusíada colocou as torres da bandeira como barreira entre a pátria do Quinto Império e a ilusão europeia” (p. 183). E, como diz que a história se repete, evidencia que os portugueses recebem o estrangeiro de braços abertos, destinando-se a cair para, depois, se voltarem a levantar. Dessa forma, a ‘portugalidade’ também estará presente num alegado “porvir de Portugal”, patente num domínio espiritual e não material: “para aqueles que se sentirem portugueses não existirá maior satisfação do que o conhecimento da identidade nacional”, ideia traduzida numa missão “estruturada inevitavelmente de acordo com os planos supra-humanos” (p. 183).

Sobre o conceito de ‘portugalidade’, diz tratar-se de um sentimento que expressa a consciência do que é ser português, tanto a nível individual, como coletivo, no sentido do povo que tem consciência da sua história, num contexto global. E destaca que “a portugalidade [se] exprime pela devoção a uma razão superior à mesquinhez das vidas sem significado”, não sendo, contudo, “a sublimação da vida terrestre, mas a sublimação da consciência de que essa mesma vida é um dos diversos degraus para se atingir a deificação do espírito no contexto da razão transcendente” (Franclim, 2009, p. 180). Acrescenta que a ‘portugalidade’ se expressa sempre através de “formas extensas e dispersas”, sendo que a primeira forma expressiva é a história, “que deve ser sempre lida num contexto supra-humano quando o racionalismo cega os olhos que não são capazes de ver no nevoeiro, apesar de para o português o nevoeiro ser uma fonte de luz intensa, pois nele subsiste a esperança portuguesa” (p. 180); outra forma expressiva é a do espírito da paisagem, “principalmente da pedra antiga, que possui tantos ecos de verdade, apesar de muitos portugueses já não possuírem ouvidos para escutar o mistério que conduziu os antigos avós” (p. 180); outras formas expressivas estão patentes em alguns livros, como são os casos do “evangelho português, ou da transcendência de algumas tradições estritamente nacionais, como o culto do Império do Espírito Santo” (p. 180).

Observando que “Portugal foi grande” e, conseqüentemente, os portugueses também, o autor refere que “tudo o que caminha para a perfeição passa pelas contradições da beleza sublime” (Franclim, 2009, p. 181). Nesse sentido, “a portugalidade é um caminho em que da simplicidade nascem os

sonhos de alguns Homens, Homens que sonharam sonhos na primordialidade de Deus” (p. 181), tendo Portugal nascido da simplicidade do espírito e renascido da Lusitânia.

Apesar de o autor dar conta de que a grande maioria dos portugueses “já não amam Portugal”, o amor ao país dos poucos que restam, a que chama resistentes, reflete “um vórtice de verdade inextinguível”, já que “a portugalidade será sempre o sentimento que moverá os evangelistas da transcendência existente” e que, no final, “todos os portugueses se ajoelharão ante o amor pela pátria” (Franclim, 2009, p. 181). Defende que o simbolismo é inerente à ‘portugalidade’ e que uma das suas maiores referências consiste no mito sebástico. Para além disso, Portugal foi criado “com o espírito da cruzada, ressurgindo, com essa criação, o ideal lusitano: o da liberdade face ao que é estrangeiro e opressor” (p. 193). Não obstante esse recorte que aponta para a beligerância, evoca o ecumenismo português, que assenta no Quinto Império, fazendo votos para que a ‘portugalidade’, que tem sido posta em causa, nomeadamente pela “crise de identidade que Portugal atravessa”, possa ser recuperada pelos portugueses que não devem temer o regresso de D. Sebastião (p. 202). Para compreender essa ‘verdade’, adverte ser, no entanto, necessário compreender primeiro os seus símbolos, muito embora admita que possa subsistir “alguma confusão argumentativa” nestes caminhos assentes numa razão oculta onde é revelada, segundo o autor, a ‘portugalidade’ (p. 182).

2.9. A obsessão de Onésimo Teotónio Almeida pela ‘portugalidade’

Quem, há mais de 30 anos, tem escrito sobre a ‘portugalidade’ é Onésimo Teotónio Almeida. Prometeu, durante muito tempo, coligir em livro o que dizia ser a sua obsessão em relação ao assunto, muito embora o tivesse sempre adiado. Até que, em fevereiro de 2017, o livro viu finalmente a luz do dia, sob o título, precisamente, de *A Obsessão da Portugalidade*. Como a presente investigação ficou concluída em 2014, o livro não foi mapeado, tendo-se utilizado o que o próprio Onésimo apelidava de fascículos dispersos que ia publicando sobre o assunto (Almeida, 2000), mas que não diferem muito da sua nova obra⁵⁰.

50 Como se pode ler na página 317 (‘Proveniência dos textos’), “os textos do presente volume foram, com uma única exceção, previamente publicados em livros coletivos ou em revistas. Antes de surgirem em versão impressa, vários deles sofreram transformações, a ponto de hoje nem o autor se lembrar onde primeiro foram apresentados” (Almeida, 2017, p. 317). Refira-se que o único texto

Embora a temática da ‘portugalidade’ seja frequente nos escritos de Onésimo, começarei por observar um texto que incluiu no livro *Onésimo Português Sem Filtro*, publicado em 2011, e que intitulou “A Portugalidade Recuperável”, invertendo o título de um artigo de José Fernandes Fafe (“Recuperação da portugalidade”, *Expresso*, 20/7/85) – já referido no presente capítulo – para salientar que a questão da ‘portugalidade’, que nos últimos tempos ganhou força, é recorrente na sociedade portuguesa. Nesse texto, incluído no capítulo “A Portugalidade Crónica”, começa por dizer que é falaciosa a aplicação das categorias de essência e acidente à cultura de um país, como o fez José Fernandes Fafe. Ilustra a sua ideia salientando que “a cultura de um país é-o no sendo, no processo de ser”, pelo que “nada no passado determina eticamente o futuro, ainda que um certo determinismo (ou melhor condicionamento) exista inegavelmente a vários níveis” (Almeida, 2011, p. 53). Exemplifica convocando a geografia e observando que Portugal fica localizado na Península Ibérica e não noutra local, nem se podendo de lá tirá-lo. Não obstante, defende a existência de uma continuidade cultural, embora diferente daquela que os essencialistas e os defensores das “almas nacionais” apregoam; é uma continuidade “meramente contingente onde quer que ela se dê” e “qualquer extrapolação da ordem do ‘devemos ser assim porque sempre o fomos’ é gratuita” (pp. 53-54). Numa outra publicação, sublinha nunca ter subscrito nenhuma tese essencialista sobre o assunto, referindo ter chamado a atenção “para alguns *caveats* relativos a abusos a que conceitos como açorianidade, portugalidade e quejandos por vezes conduzem” (Almeida, 2011 [1989], p. 9).

Voltando a “A Portugalidade Recuperável”, Onésimo Teotónio Almeida sustenta que a continuidade existe ao nível da história dos países e que o comportamento cultural da maioria das pessoas não se altera radicalmente. Em Portugal as coisas não acontecem de forma diferente e não faltam “constantes comportamentais [...] para tornar óbvia a afirmação”, sendo a continuidade cultural “uma quase-lei de carácter meramente estatístico mas nem por isso de menos peso”, a não ser o que decorre do “peso do passado”, que é uma “expressão aceitável apenas como metáfora” (Almeida, 2011, p. 54). Mas o problema começa quando há que programar e discernir o que é continuável e o que é mutável, num patamar em que a natureza das razões não pode

não publicado também não é recente, resultando de uma comunicação do autor na Universidade de Brown (EUA), em 1988 (“Devaneios da saudade na sua versão galega”).

ser de ordem metafísica, já que “muitas delas transcendem-nos” (p. 54) por serem impostas pelo espaço. Onésimo Teotónio Almeida sustenta também que outras razões têm um recorte biológico e sublinha não ter medo de aceitar essa possibilidade (o que é recorrente nos seus ensaios, onde partilha uma visão defendida nos EUA onde, de resto, o escritor está radicado), lembrando ficar ainda “o campo aberto da vontade individual e colectiva expressa na actividade política, social e económica premeditada” (p. 54). É exatamente aqui que volta em força “a questão da escolha e se digladiam valores, e mistura com previsões melhor ou pior informadas”, significando que, “feliz ou infelizmente, pouca iluminação se pode receber sobre os caminhos a seguir por uma colectividade”, pelo que “é proibido adivinhar” (p. 54). O autor assinala que o tédio decorrente da massificação “é razão suficiente para justificar os movimentos que se dedicam a preservar determinados valores culturais de uma colectividade” (p. 54).

Ora, nessa perspectiva, Onésimo sublinha que a ideia de ‘portugalidade’ seria, apenas uma boa ideia, não obstante poder produzir pouco sumo. Ainda assim, defende que se deveria incluir a constatação de que os povos, as culturas e as coletividades necessitam de uma imagem positiva de si próprios para sobreviver. O próprio Onésimo Teotónio Almeida admite tratar-se de uma ideia já vista, não impedindo o medo do regresso ao provincianismo salazarista, porque, como refere, “o tempo não é imóvel” (Almeida, 2011, p. 55). E, mesmo existindo o perigo de naturalizar determinados conceitos que eram considerados pilares do Estado Novo, como é o caso da ‘portugalidade’, isso decorre, segundo o escritor, da própria “‘consciência coletiva’, que procura agarrar-se aos fundilhos, àquilo que marca mais fundo a sua existência (aquilo que erroneamente chamam ‘essência’)” (p. 55), bem como àqueles que lhes associam uma imagem ideológica correspondente a essas necessidades e anseios. Isso significa que “a portugalidade acaba por não ser um programa mas uma quase-lei que surge como um imperativo histórico e não como uma moral” (p. 55). Nesse caso, pergunta Onésimo: “porquê recluir o nome? Porquê fechar-lhe os olhos?” (p. 55). O próprio afiança não vir mal ao mundo nisso, “desde que se destrincem as abstrusas confusões a que no passado a sujeitaram”, desde que a ‘portugalidade’ possa aparecer “de rosto lavado, sem bolor provinciano”, animando a coletividade portuguesa que tem vivido na desilusão, juntando-se à Europa “sem complexos de cantar fado [...], de comer sardinhas em Alfama, de adorar uma bica e deleitar-se com uma frase de ‘fino

recorte literário’, sem que isso implique a construção de muros sobre as inevitáveis estradas de acesso à Europa e ao mundo de hoje” (p. 55). Esta pode ser uma forma simplista de admitir a naturalização do conceito de ‘portugalidade’, sabendo-se de antemão que a sua contextualização nem sempre (quase nunca) se faz acompanhar da utilização da palavra, cuja origem está datada, mas cujo sentido Onésimo Teotónio Almeida diz ser bastante aberto explicando-o sem levar em linha de conta o processo que desembocou na sua cunhagem.

Onésimo Teotónio Almeida escreveu, em 1989, o livro *Açores, Açorianos, Açorianidade. Um Espaço Cultural*, que foi reeditado em 2011, e onde refere que a questão da ‘açorianidade’ era uma versão abreviada de uma outra chamada ‘portugalidade’, sendo que a esta queria significar a ‘portugalidade’ de cada um. Ou seja, trata-se de um conceito que o autor associa à identidade, não obstante termos como ‘portugalidade’ serem difusos e terem força, uma vez que integram a experiência pessoal de cada indivíduo. Isso não quer dizer que esse sentimento seja estático ou isolado, nem que deixe de se modificar consoante os contextos, tanto mais que os indivíduos têm um carácter plurifacetado e conceitos como ‘açorianidade’ ou ‘portugalidade’ têm uma natureza relacional. O autor já tinha acentuado, no entanto, que nenhum desses sentimentos terá acontecido por exclusão dos outros, uma vez que “ao longo da vida a nossa identidade (ou as nossas identidades) vão-se alargando para o universal” (Almeida, 2000, s. p.). Mas, como assinala, mesmo o universal tem o seu próprio chão, pelo que negá-lo seria “enganar-nos a nós próprios na triste ilusão de que pertencemos apenas ao género humano” (Almeida, 2000, s. p.). Isso faz com que sejamos os únicos a pensar assim: “os outros chamam-nos naturalmente pelo nosso próprio nome, quer queiramos quer não. No nosso caso, portugueses. E tanto sabemos ser assim que só reagimos quando esse rótulo é negativo”. O escritor exemplifica com a eventual entrega de um Nobel a um português que, de imediato, faz com que os portugueses exijam “que todo o mundo anteponha ao nome do laureado, e em letras garrafais, o adjectivo PORTUGUÊS” (Almeida, 2000, s. p.).

Onésimo Teotónio Almeida atribui a cunhagem da ‘açorianidade’ a Vitorino Nemésio (1932), que a desenvolveu a partir da *hispanidad*, para designar “essa mundividência” que lhe está associada (Almeida, 2011 [1989], p. 26). Nemésio tinha ido para o continente, primeiro como estudante e, depois, como professor universitário, reconhecendo no seu modo de ser e de sentir “marcas insulares que o separavam do português continental”, fazendo da consciência

dessa diferença “como que um projecto literário que ele realizou ao longo da sua vida: encheu os seus livros [...] dos Açores, da terra e das gentes, como se devorado por um afã de falar aos continentais desse mundo onde ele nascera e se criara” (p. 26).

Sobre o conceito de ‘mundividência’, que Onésimo Teotónio Almeida refere não ser uma teoria revolucionária, destaca que apenas visa “reconhecer que há visões do mundo irreduzíveis entre si e que as sociedades se organizam mais ou menos coerentemente dentro delas” (Almeida & Brás, 2012, p. 99). Diz que, quando fez a sua tese de doutoramento abordando a problemática da ideologia, se apercebeu de que o conceito de mundividência tinha outro lastro e que, “do ponto de vista filosófico, era muito mais fecundo por incorporar a ideologia no segmento emotivo do nosso universo individual, o que abrange a Ética e a Estética” (p. 99). Em última análise, isso quer dizer que “todos os segmentos [se] radicam em crenças metafísicas, e quase sempre religiosas, e nelas assenta toda a construção cultural de quem as habita”, sendo a essa realidade que se refere quando utiliza o termo ‘mundividência’” (p. 99), onde se inscrevem a ‘portugalidade’ e a ‘açorianidade’. Uma aparente contradição na perspectiva de Onésimo, que, a par e passo, sublinha a viscosidade de tais conceitos, assentes não raras vezes em perspectivas metafísicas e de difícil tipificação.

O autor assume ter uma abordagem interdisciplinar em relação à identidade cultural, não obstante assinalar que “tudo depende das questões levantadas, ou das perguntas que se fazem”, tanto mais que “o problema da identidade pode ser uma questão meramente metafísica” (Almeida & Brás, 2012, p. 175). A questão terá, então, “um ponto de vista mais antropológico ou sociológico, se em colectivo, ou psicológico, se individual. Ou ainda histórico, se tratarmos de um caso colectivo do passado de um grupo cultural” (p. 175). O filósofo diz não estar preocupado com as eventuais críticas aos seus próprios estudos, podendo considerá-los ou não científicos, e critica de forma veemente a área dos Estudos Culturais, cuja linguagem é por vezes consubstanciada numa “amalgama teórica confusa e não raro pretensiosa, pejada de chavões de nomes sonantes de intelectuais de origens diversas, isto é, de diferentes campos, disciplinas, tradições, mas não necessariamente controlada nem rigorosa”; o produto desta linguagem “não raro ganha o aspecto de uma espécie de jargão servido em *pot-pourri* e por isso em contradição com a sua pretendida faceta ‘crítica’” (p. 209). Onésimo direciona a mesma crítica para a pós-modernidade,

nomeadamente quando esta se arvora “em pensamento desconstrucionista”, mas que não passa de uma construção ideológica, que pretende reduzir tudo a cinzas, “ao serviço de inconfessados interesses de um grupo qualquer” (p. 222).

Ligando a questão da ‘açorianidade’ a uma problemática mais vasta, associa-a à identidade cultural e à identidade nacional, pelo que afirma que simplificar o conceito se pode tornar perigoso, tanto mais que ele tem duas faces: a que se refere ao “conjunto de elementos comportamentais que duma forma generalizadora caracterizam o açoriano” e, outra, associada a uma consciência mais ou menos vaga da diferença cultural, “mais convencida do direito de sê-lo: mais do que isso até, da beleza de sê-lo” (Almeida, 2011 [1989], p. 29). Tal quer dizer, em síntese, que, mais do que um carácter pragmático, a questão consiste na “assunção da diferença não apenas por ser diferente mas por se sentir que se é diferente e ter nisso prazer”, um aspeto importante em qualquer grupo cultural, como refere, “que se pretende libertar dos complexos de inferioridade impostos por imperialismos culturais de toda a ordem” (p. 29).

Sobre a ‘açorianidade’ de Vitorino Nemésio, Onésimo diz que o conceito tem, também, duas faces, sendo que uma sublinha a geografia, que o escritor equiparava à história; e a outra, com um recorte programático ou ético, assentava na afirmação, publicada em *Açores, Actualidades e Destinos* (1975), de que a ‘açorianidade’ era “o nosso modo de afirmação no mundo, a alma que sentimos no corpo que levamos”. Sem que pretendesse promover uma qualquer descoberta dos açorianos nalgum novo padrão antropológico, evidenciava que “os Açores são uma forte variedade da nação portuguesa criada em meio milénio de isolamento norte-atlântico” (Almeida, 2011 [1989], p. 29). Para Onésimo, a ‘açorianidade’ de que Nemésio fala “não é mais do que a afectividade natural que se tem à terra onde se agarram as nossas raízes”. Sendo ele um homem do mundo, o seu mundo era “a Praia da Vitória, primeiro, depois a Terceira, ainda depois os Açores, e só então Portugal e o mundo inteiro no círculo mais vasto” (p. 31). Isto mesmo não se circunscrevendo o próprio a nenhum deles, o que significa que a sua ‘açorianidade’ não se traduzia por qualquer bairrismo doentio, mas sim por gostar de ser de onde era. Nemésio saltava, então, do pormenor psicológico para o dado antropológico ou histórico, passando pelo linguístico e propondo uma caracterização de tipos comportamentais. Assim, dividia os açorianos em dois grupos: “o micalense” e o das “ilhas-de-baixo”, para além de outros subgrupos, onde se destacava o picaroto; abordava, também, o peso que o clima e a geografia tinham no

perfil do açoriano, referindo-se nomeadamente ao “azorean torpor”, mais conhecido por “mornaça”⁵¹.

Segundo Onésimo Teotónio Almeida, Nemésio nunca terá sido bem explícito quanto ao sentido da ‘açorianidade’, referindo ter sido o conceito decalcado da ‘hispanidad’, então em voga, “que obcecara a geração espanhola de 1898” (Almeida, 2011 [1989], p. 113). No entanto, nem os espanhóis, nem os alemães da “germanicidade” seriam conhecedores do lastro que os conceitos tinham, bem como toda a problemática que lhes estava associada, pelo que os usaram “com uma diversidade de sentidos cujas implicações lógicas levantam problemas muito complexos” (p. 113). No caso de Nemésio, os ‘seus’ Açores não se distinguem do seu próprio mundo, tendo por isso de se ter em conta “que a mundividência do povo açoriano da ficção de Nemésio não é a mesma do escritor”, pois, hoje, os termos *mundividência* e *cosmovisão* estão “muito mais rigorosamente determinados do que nos tempos de Nemésio e é importante estabelecer distinções que não são de modo nenhum apenas terminológicas” (p. 113).

Onésimo acrescenta, ainda, não ver qualquer problema em que esses conceitos sirvam para cimentar a consciência coletiva, advertindo, no entanto para que se reconheça o mesmo direito a qualquer outro grupo de fazer o mesmo. Aludindo à ideia vaga de “modo açoriano de estar no mundo” e ao seu recorte limitativo e “impeditivo do novo, do diferente, do que ultrapassa o passado”, refere que a ‘açorianidade’ que recomenda é a de “mantermos vivos, despertos, actuates e criadores os açorianos” (Almeida, 2011 [1989], p. 121), “cá dentro, naturalmente. Mas também lá fora” (p. 121). Uma frase que se pode aplicar a qualquer circunstância e a qualquer povo, mas que Onésimo associa à ‘açorianidade’ e, por arrastamento, como sublinha, *mutatis mutandis*, à ‘portugalidade’, não obstante assinalar ser difícil, por vezes, “definirem-se termos referentes a realidades empíricas”, o que é ainda mais complicado quando isso acontece num patamar abstrato. E, entre essas abstrações, vagas e problemáticas encontram-se “esses vocábulos que denotam colectivos nacionais ou culturais como ‘o helenismo’, ‘a latinidade’, ‘a romanidade’, ‘a germanidade’, ‘a portugalidade’ e, no caso que nos diz respeito, ‘a açorianidade’” (p. 155).

51 Trata-se de um tipo comportamental assente na lentidão associada aos açorianos, decorrente dos dias mornos que começam pelos fins de maio e se prolongam pelo verão até setembro, ou inícios de outubro.

Refere que esse tipo de conceitos, assentes na identificação e tipificação do carácter nacional e ligados à ideia de raça, esteve muito em voga no século XIX, como resultado da vaga de nacionalismos que então proliferou. Acrescenta que foi imbuído desse espírito que, em 1932, Vitorino Nemésio cunhou o termo ‘açorianidade’, “tendo por pano de fundo essa obsessão oitocentista e como modelo léxico próximo a *hispanidad*”. Onésimo chama a atenção para o facto de o termo ‘portugalidade’ naquela altura não existir, utilizando-se em sua vez a palavra “lusitanidade”⁵². Para além disso, refere que “o conteúdo de *hispanidad* possui, nos debates sobre o carácter nacional espanhol, uma conotação positiva de orgulho e brio cultural ausente no nosso país”, como o demonstram as práticas de Antero de Quental e da geração dos ‘Vencidos da Vida’, cuja preocupação nacional “tinha sempre um tom pessimista de falta de crença num ressurgimento e, sobretudo, de distanciamento crítico em relação ao próprio passado” (Almeida, 2011 [1989], p. 155). Uma constatação questionável, tanto mais que ela decorre de um conceito não tipificado de ‘portugalidade’ ou, se se quiser, de ‘lusitanidade’. Além do mais, a comparação com a ideia de ‘hispanidad’ pode ser falaciosa, uma vez que é conhecida a forma como administrativamente está dividida a Espanha, em regiões autónomas, pelo que sugerir que o conceito esteja alargado a todo o território pode ser problemático por não refletir a realidade sugerida por Onésimo.

Onésimo Teotónio Almeida sustenta ainda que o conceito de entidade cultural coletiva que ‘açorianidade’, ‘hispanidad’ ou ‘germanidade’ pretendem captar “está intimamente ligado ao (ou até quase se trata mesmo duma instância localizada ou específica do) conceito geral de *mundividência*” (Almeida,

52 Complementando a perceção que Onésimo Teotónio Almeida diz ter sobre a lusitanidade, termo que, refere, era usado antes da utilização de ‘portugalidade’, observou-se a utilização da palavra no discurso dos deputados da Assembleia Nacional (AN) e da Assembleia da República (AR), uma vez que, como se referiu noutra local desta investigação, os debates parlamentares refletem os discursos académicos e os debates no espaço público. No que se refere à AN (de 1935 a 1974), da busca efetuada às bases de dados com a palavra-chave ‘lusitanidade’, ela é referida em 84 diários, sendo que foi utilizada pela primeira vez em 21/1/1942 e a última em 6/3/1974. Em relação à utilização da palavra por parte dos deputados da AR (1976-2012), consta de 22 diários: a primeira vez aconteceu em 28/2/1978 e a última em 6/6/2003. O que quer dizer que, muito embora a utilização da palavra ‘lusitanidade’ seja residual no Parlamento português, ela foi utilizada cerca de quatro vezes mais durante a AN do que com a AR. São dados que valem o que valem e que não permitem tirar uma conclusão definitiva em relação ao que Onésimo referiu, tanto mais que o termo passou a coexistir com a palavra ‘portugalidade’ que, como se viu, entrou no discurso dos deputados em 1951 [retirado de <http://debates.parlamento.pt/>].

2011 [1989], p. 156). Nesse sentido, assinala três planos da mundividência açoriana, sendo que os dois primeiros assentam numa base mais científica, enquanto o último tem por pano de fundo os 'valores', cuja tipificação não é fácil de concretizar: i) "o colectivo abstracto *açorianidade* inclui, antes do mais, reconhecimento de diferenças específicas no comportamento do grupo em relação ao género mais vasto de que é apenas um ramo" (p. 156); ii) "Segue-se-lhe depois um plano mais fundo: o da explicação. Num esquema racional de causa-efeito, para as diferenças buscam-se as explicações dos fenómenos ou das circunstâncias causadoras dessas diferenças" (p. 157), em que se inserem as alusões ao mar, à humidade, à dispersão geográfica, ao nevoeiro, bem como a economia, a política, a religião; iii) o plano dos valores, que passa por "gostarmos ou não do objecto descrito, o identificarmos-nos ou não com ele, o querermos divulgá-lo e conseguir aderentes, o pretendermos modificar total ou parcialmente a ordem das coisas estabelecida no grupo descrito" (p. 157).

Muito embora Onésimo Teotónio Almeida misture planos que não se costumam cruzar, convocando perspectivas já assumidas como estando em desuso, a fazer lembrar a tipificação do português, por exemplo, de Jorge Dias nos seus estudos sobre os elementos fundamentais da cultura portuguesa (1950), o certo é que vai contrapondo com a necessidade de deixar cair as interpretações metafísicas sobre a 'açorianidade' e, por arrastamento, sobre a 'portugalidade', longe dos essencialismos e dos apelos à "alma nacional".

A problemática da identidade nacional, tal como a 'portugalidade' ou, de forma mais circunscrita, a 'açorianidade', é recorrente na obra de Onésimo Teotónio Almeida. Num artigo de 1991, publicado na revista *Hispania*, o autor observa que a perda do império e a consequente redução de Portugal às suas fronteiras originais não foram tão problemáticas como se previa. Essa espécie de "complexo de castração" que afetou, por exemplo, a Espanha no final do século XIX teve, no caso português, "repercussões bem mais suaves" (Almeida, 1991, p. 492). Um trauma maior é o que refere ter acontecido com "o crescente desencanto da panaceia que se esperou ser o 25 de Abril, e a perda de interesse que o resto do mundo acabou por revelar pelo que se gostava de ufanamente chamar a *via original portuguesa*" (p. 492).

Não obstante, refere que, no seu caso pessoal, o passar dos anos fez com que ele próprio ficasse associado aos espaços geográficos por onde passou, mesmo que confesse não ser impunemente que se nasça e cresça num lugar:

“ele fica connosco. Cada um com o seu. A mim, coube-me os Açores” (Almeida, 2011 [1989], p. 19). Isso quer dizer que a cultura de um país é feita por todos, muito embora “ao nascer-se numa cultura [se] nas[ça] simultaneamente numa tradição” (p. 19). Na opinião de Onésimo, os temas dominantes sobre os quais deveria incidir uma investigação assente numa análise crítica mais pormenorizada sobre a identidade portuguesa, “em jeito de hipótese de trabalho”, poderiam ser sintetizados em quatro pontos distintos: i) a ‘portugalidade’, que Onésimo traduz como “Ser Português. O que é. O que nos distingue de Espanha e das outras culturas românicas” (Almeida 1991, p. 494); ii) os estrangeirados, na tentativa de saber “até que ponto a história cultural portuguesa é criada a partir de dentro, ou é uma importação traduzida e adaptada do estrangeiro?” (p. 494); iii) esta questão passaria, também, pela resposta às perguntas: “haverá possibilidade de se criar um projecto colectivo para os portugueses? É possível traçar-se um futuro para Portugal? Se sim, como? Com que características? Em que direcção?” (p. 494); iv) e, finalmente, saber “que função tem hoje Portugal no mundo? Que papel pode desempenhar na história da Europa, ou de outros continentes (África de Expressão Portuguesa e Brasil, por exemplo?)”; a este propósito, refere que qualquer hispanista reconheceria neste caso concreto “a problemática da geração espanhola de 98, reeditada três quartos de século depois no país vizinho, aliás em circunstâncias históricas com um factor comum entre Portugal e Espanha” (p. 494), apenas com a ressalva correspondente ao período colonial.

Recorda que o debate sobre as identidades nacionais “incorre frequentemente numa versão da falácia naturalista que deriva da esfera factual, denotativa, verificável ou, se quisermos, científica, para a normativa, ou ética”, há muito identificada por David Hume, gerando uma questão conhecida pelo “ser/dever ser”. Nesse sentido, recorre ao aviso de Eduardo Lourenço, em *Labirinto da Saudade*, sobre o irrealismo prodigioso português, o qual, mesmo não se podendo quantificar em termos estatísticos, acaba “por tornar-se uma verdade que aceito como inteligentemente intuída” (Almeida, 1991, p. 497). E, regressando à problemática do “ser/dever ser”, o filósofo afirma que “uma coisa é a caracterização tipológica levada a cabo por cientistas sociais, escritores ou ensaístas, e outra é a transformação dessas supostas características culturais em essências com carácter metafísico” (p. 497), ou seja, de natureza ôntica, imutável e determinista, de que são exemplos Teixeira de Pascoaes e António Quadros. Assinala que, depois do 25 de Abril, o fosso se acentuou,

prossequindo “a coexistência de uma atitude marcadamente crítica com uma outra empaticamente vocacionada para a recuperação dos valores tradicionais portugueses” (p. 497), e que isso muitas vezes acontece no quadro do mesmo escritor, como foi o caso de Fernando Pessoa e como é o da grande maioria dos escritores do pós-25 de Abril.

Para Miguel Real, a par da luta pela singularidade da cultura açoriana, com uma literatura a ela inerente, o trabalho de Onésimo Teotónio Almeida abarca em simultâneo “a superação de situações dilemáticas de teor ontológico sobre a cultura açoriana”, face à afirmação “intemporal da portugalidade fixada num passado glorioso” (Real, 2011, p. 992). Em relação à ‘portugalidade’ que os “portugueses [...] ainda se gabam de ter levado [...] aos quatro cantos do globo”, Onésimo diz não ter sido muito diferente da “acção civilizacional” dos ingleses (Almeida & Brás, 2012, p. 253). Nesse sentido, os americanos apenas fizeram no século XX o mesmo que as várias potências europeias fizeram nos últimos 500 anos, tratando-se de uma “grande paridade nas situações, ressalvadas as devidas diferenças históricas. Porque é sempre mais fácil demonizar o outro” (p. 253). A esse propósito, refere que a mesma argumentação servirá para o mercado livre em que os portugueses foram precursores, ‘gabando-se’ de terem começado a globalização há 500 anos.

Ao fazer alinhar a ideia de ‘portugalidade’ com a de ‘açorianidade’, Onésimo Teotónio Almeida circunscreve-a a um sentimento de ligação territorial a um espaço, não obstante comparar ideias (mais do que conceitos) que parecem não ser comparáveis. Desde logo tendo presente que a ‘portugalidade’ que diz ter por ‘obsessão’ não poder ser reportada ao final do século XIX, e aos nacionalismos então em voga, como sugere. Já no que concerne à hispanidade, ainda hoje ela é assinalada, não obstante o seu esvaziamento, decorrente da autonomização das regiões que, na sua maioria, não são pela ‘Espanha’, mas pelos seus próprios territórios; essas referências persistem hoje, muito embora não seja relevante a sua importância. A ‘portugalidade’, ao invés, para além de não constar nos dicionários de referência da língua portuguesa, foi cunhada apenas no século XX pelo Estado Novo, no decurso da tentativa de Portugal ser admitido como membro da ONU, iludindo a instituição quanto às suas colónias, que passaram a denominar-se como províncias, para não serem consideradas territórios autónomos mas integrantes de Portugal, cuja ideia estava consubstanciada na frase “Portugal do Minho a Timor” (ver desenvolvimento desta questão noutra local desta obra).

Quando Onésimo, servindo-se de Nemésio, associa ao açoriano características próprias, está a entrar pela via da perspetiva psicológica da identidade. Quem poderá definir as características do açoriano? E, seguindo o pretensão sentido de ‘portugalidade’, quais as características que são apanágio do português? Não é possível responder com precisão a estas questões sem que se esteja a enveredar pela via psicológica e a perspetivar a identidade num corte entre aqueles que são portugueses (que, à luz da Constituição, é um conceito que vai para além da noção daqueles que nasceram em território português) e ‘os outros’. Num tempo de interculturalidade, tudo isto pode configurar um enorme contrassenso, uma vez que as fronteiras das identidades ‘nacionais’ estão diluídas e pouco sentido fazem quando assentam em essencialismos, não obstante as explicações do autor em relação ao assunto⁵³. E mesmo que Onésimo Teotónio Almeida constatare que a história atual não é linear e realce ter consciência “da ausência de rumos predefinidos, isto é, do carácter contingente de tudo e da não-necessária evolução da História para melhor” (Almeida & Brás, 2012, p. 265), o facto é que a nova historiografia, ao contrário do que advoga, ajudou a que se desse um passo em frente na interpretação e compreensão do mundo. O mesmo aconteceu com os Estudos Culturais, que tanto critica.

53 Em entrevista à Revista LER (Primavera de 2017), Onésimo Teotónio Almeida advoga que se deveria acabar com conceitos como “carácter nacional”, já que não é possível generalizar seja o que for em relação a um povo, acrescentando que em nenhuma época existem comportamentos e pensamentos semelhantes: “Quer dizer que não se pode generalizar, nem diacrónica nem sincronicamente. Muito menos atribuir ao comportamento de um povo um carácter determinista, ontológico – hoje diz-se ‘essencialista’, que significa exatamente isso. Podemos, sim, falar de marcas predominantes, de linhas de força e até mesmo de estruturas de fundo dominantes. [...] Por tudo isto, prefiro falar em características culturais. Que nunca têm fronteiras definidas, pois entrecruzam com outras [...]” (Melo, 2017, p. 33).

CAPÍTULO V

A(S) LUSOFONIA(S)

1. A lusofonia: equívocos e constrangimentos de um termo pouco consensual

Falar de lusofonia implica abrir o significado da palavra levando-o para além do seu sentido estrito¹. Trata-se de um exercício que denota, desde logo, uma incapacidade: a de sintetizar numa palavra apenas uma ideia que aglutine um pensamento e o represente. Esta dificuldade pode ser vista, por outro lado, como uma polissemia interpretativa que lhe confere outro lastro, enriquecendo-a. O certo é que o sentido de lusofonia ficaria amputado se correspondesse, apenas, aos falantes de português espalhados pelo mundo e não consubstanciasse um lugar simbólico e cultural, que extravasa a correspondência semântica de proximidade que lhe esteve na origem, num mundo cada vez mais globalizado e que se inscreve no presente e com o destino do ‘continente imaterial’ dos países que o integram (Martins, 2006a). É que a língua não é unidimensional, ela resulta de um processo cultural que vai para além de si própria, integrando as suas representações simbólicas. Já não se

1 A lusofonia é, normalmente, traduzida pelos dicionários como o conjunto de identidades culturais existentes em países, regiões, estados ou cidades falantes da língua portuguesa, como são os casos de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Macau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste, bem como por outras comunidades espalhadas pelo mundo, como os antigos territórios portugueses da Índia, China e Malásia. Maria Helena Ançã sustenta que a lusofonia corresponde a um sistema de comunicação linguístico-cultural na língua portuguesa, cujas variedades pertencem a vários povos que a utilizam, seja enquanto língua materna seja como segunda língua (Ançã, 1999, s. p.). Ana Isabel Madeira refere que a lusofonia também comporta “o português da Galiza” (Madeira, 2003, p. 12). Para Regina Brito e Moisés de Lemos Martins “[é] num contexto geograficamente disperso, naturalmente multicultural, de sistemas linguísticos vários e de diferentes normas do português, que é possível pensar a língua e a identidade lusófonas” (Brito & Martins, 2004, p. 3).

trata de um domínio “de exclusiva pertinência de instituições que ‘inventaram’ a lusofonia e que oficialmente produzem um discurso e promovem práticas direcionadas à construção de uma ‘comunidade lusófona’” (Falconi, 2013, p. 279), mas de uma lógica assente num imaginário social e identitário.

A consideração desta variável na problemática da lusofonia faz toda a diferença nas possíveis produções de sentido da palavra, cuja utilização foi disseminada após a queda do ‘império colonial português’, tendo, por conseguinte, um recorte pós-colonial. Do trauma decorrente da relação unidirecional de poder entre colonizadores e colonizados, subjazem laços culturais e uma língua comum, embora falada de forma diferente consoante as coordenadas geográficas. Trata-se de uma constatação que se reporta à própria palavra ‘lusofonia’ e aos constrangimentos que ela encerra, mormente devido ao facto de na sua etimologia a referência-base remeter para “luso”, que decorre de “lusitanidade” e pode invocar uma ‘portugalidade’ encapotada, que serviu de bandeira ao Estado Novo português, nomeadamente a partir das décadas de 50 e 60 do século XX (Sousa, 2014c).

Mais de quatro décadas após a descolonização, as tensões entre ex-colonizadores e ex-colonizados ainda se fazem sentir, e em ambos os sentidos, evidenciando que o processo de colonização foi violento e deixou marcas e contrariando a retórica oficial da propaganda do Estado Novo. Talvez por isso a “lusofonia” nem sequer figure no documento oficial que criou, em 1996, a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), o que revela o desconforto existente no seio dos países que integram a estrutura. A atestá-lo, estão as críticas a Portugal e à sua alegada política neocolonialista por parte de alguns média das suas antigas colónias e de vários escritos e produção científica nesse sentido, ou do seu contrário.

Miguel Real (2012) sublinha que tudo já foi dito sobre a lusofonia, faltando “apenas” fazê-la, e destaca-a como parte nuclear da “vocação histórica de Portugal”, atualizando a ideia de Jorge Borges de Macedo (1990) de ‘destino histórico’ português. Jessica Falconi, por seu turno, refere que a extensa bibliografia existente sobre a questão “mostra que se trata de um terreno controverso” e que a proliferação de termos como ‘espaço lusófono’ “faz com que esta questão dificilmente se possa considerar pacificamente resolvida” (Falconi, 2013, p. 279).

Como assinalam Moisés de Lemos Martins, Rosa Cabecinhas, Lurdes Macedo e Isabel Macedo, a lusofonia, e os debates que lhe estão associados,

assenta em conteúdos dispersos, umas vezes, relevando o aspeto linguístico e, outras vezes, privilegiando a língua ou a interação cultural, numa perspectiva crítica, através do pós-colonialismo. Muito embora sejam produzidas “importantes centralidades analíticas”, a tendência, porém, é para que se excluam mutuamente (Martins, Cabecinhas, Macedo & Macedo, 2014, p. 6). Para tanto, contribuem “o peso das fronteiras científicas e das diferentes tradições disciplinares”, enquanto fatores com “o efeito indesejável de parcializar e fragmentar um objeto que ganharia em ser visto de forma integrada” (p. 6). Porém, o conceito de lusofonia “tem uma genealogia e uma história”, remetendo para um conjunto de representações que privilegiam “idealizações” ou o “estigmatizam”, servindo para vários tipos de aproveitamentos (p. 6).

A ambiguidade do conceito de lusofonia faz com que ele se afigure problemático logo a partir do seu espaço-âncora, que é a CPLP. A atestá-lo, como já foi referido, está o facto de a palavra ter ficado de fora da “Declaração Constitutiva” da instituição². E muito embora o seu significado esteja estabelecido nos dicionários de referência da Língua Portuguesa³, como são os casos do *Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa* (2001)⁴ e do *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2002 [2001])⁵ – que acrescenta que o termo, a par de ‘lusófono’⁶, existe desde 1950 –, as divergências decorrem do facto de a sua etimologia remeter para uma centralidade portuguesa (referente ao antigo país colonizador⁷), provocando, não raras vezes, um certo desconforto no seio dos

2 O documento pode ser lido e descarregado na íntegra na página oficial da CPLP [retirado de <http://www.cplp.org/Default.aspx?ID=48>].

3 Fernando dos Santos Neves salienta que recai sobre si a responsabilidade da existência da palavra ‘lusofonia’ nos dicionários da Língua Portuguesa bem como em vários textos seus. Refere que essa “acusação” não será vã, considerando-a mesmo uma “felix culpa” (Neves, 2013, p. 206).

4 “Qualidade de ser português, de falar português; o que é próprio da língua portuguesa; comunidade formada pelos países e povos que têm o português como língua materna ou oficial; difusão da língua portuguesa no mundo” (Casteleiro, 2001, p. 2310).

5 “Conjunto daqueles que falam o português como língua materna ou não; conjunto de países que têm o português como língua oficial ou dominante; A lusofonia abrange, além de Portugal, os países de colonização portuguesa, a saber: Brasil, Moçambique, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe; abrange ainda as variedades faladas por parte da população de Goa, Damão e Macau, na Ásia, e ainda a variedade de Timor na Oceânia” (Houaiss & Franco, 2002 [2001], p. 2323).

6 Referente àquele “que fala português”; ou “cuja língua oficial ou dominante é o português (diz-se da comunidade)” (Houaiss & Franco, 2002 [2001], p. 2323).

7 Regina Brito assinala que se pode referir que a lusofonia se reporta, historicamente, à expansão portuguesa iniciada no século XV, “que espalhou e que, em certa medida, difundiu sua língua e

outros países daquela estrutura e fazendo com que o termo não tenha uma recepção pacífica (Mata, 2013).

Com o fim do Império, José Augusto Seabra perguntava, em 1986, no livro *Cultura e Política ou a identidade e os labirintos*, se não estaria na altura de “reatar os fios rompidos, com uma lucidez redobrada, que implica ao mesmo tempo o regresso às origens e o avanço para um horizonte intérmino, que nós hoje mesmo incorporizamos”; e observava que o melhor da nossa vocação criadora “sempre [...] resultou da simbiose e do enraizamento e da errância, enquanto o pior foi a consequência da sua ruptura” (Seabra, 1986, p. 114). Já em relação à língua, referia-se ao seu recorte poético “como marca originária e original da universalidade da nossa Cultura”, o que significa que ela extravasava “a dimensão de uma língua nacional, ou natural, como os linguistas a designam” (p. 115). E, mesmo com a insistência da relação da língua com o estado-nação, observava que, do seu território inicial, “ficou fora de Portugal a Galiza, como que a mostrar que a língua transcende as fronteiras e a salvar guardar simbolicamente uma possibilidade” (p. 115), destacando a propósito o português como língua franca, nos séculos XVI e XVII, apesar dos seus acertos geográficos.

Regina Brito sustenta que a lusofonia tem sido, também, apresentada como um sistema de comunicação linguístico-cultural “no âmbito da língua portuguesa e nas suas variantes linguísticas que, no plano geo-sócio-político, abarca os países que adotam o português como língua materna e língua oficial” (Brito, 2013, p. 52). Refere, no entanto, não se poder restringi-la à delimitação imposta pelas fronteiras geográficas, devendo antes considerar-se “as muitas comunidades espalhadas pelo mundo e que constituem a chamada ‘diáspora lusa’”, numa síntese do mundo lusófono “que se procura reunir na noção de lusofonia (talvez mesmo miticamente)” e que tende a “conciliar diversidades linguísticas e culturais com a unidade que estrutura o sistema linguístico do português” (pp. 52-53).

Onésimo Teotónio Almeida defende que a língua representa um reflexo do que somos coletivamente, explicando que “não somos o que somos por causa da língua que falamos, e a nossa língua não é melhor do que as outras

cultura por todas as partes do mundo, pela atuação de missionários e colonos diante dos povos contactados”, sendo que são referidos como os primeiros teorizadores do ideal da lusofonia o Padre António Vieira, com o projeto messiânico do Quinto Império, e Fernando Pessoa (Brito, 2013, p. 51).

naquilo em que não formos melhores do que os outros” (Almeida, 2008, s. p.). E, dessa forma, recorrendo a Vinicius de Moraes, lembra que “os brasileiros desengravataaram o português” e que os americanos “arregaçaram as mangas ao inglês e vestiram-lhe *jeans*”. Assim, defende que a língua portuguesa “não é mais ou menos fraterna do que as demais, nem mais ou menos dominadora ou dialogante que as suas congéneres”, tendo-se libertado após o 25 de Abril, em consequência da quebra das amarras a que estavam presos os portugueses; exemplifica com Mia Couto que, ao parafrasear o heterónimo pessoano Bernardo Soares (“A minha pátria é a língua portuguesa”), se refere ao português de Moçambique: “noutros, será o do Brasil, de Cabo Verde, ou dos Açores” (Almeida, 2008, s. p.).

Carlos Reis (1997) defende que a lusofonia – termo que considera pouco consistente – é pautada por três princípios fundamentais, todos eles assentes numa lógica de diversidade: a interdisciplinaridade, a diversidade e a relatividade. Por ninguém ter sugerido um outro termo mais consistente e coerente e, na falta de melhor, “apetece tentar incutir[-lhe], a pouco e pouco, [...] essa consistência que ainda lhe falta, sobretudo se formos capazes de o entender como uma expressão apenas conveniente”, e o mais possível esvaziado “de fantasmas e de memória traumática”. Torna-se assim necessário fazer com que o termo “passe noutros idiomas, noutros cenários e noutras instâncias, que não apenas no (afinal) estreito mundo da nossa lusofonia” (Reis, 1997, pp. 22-23).

Já Fernando Cristóvão (2005) representa a lusofonia de forma gráfica, através de três círculos concêntricos de valores que, em comum, têm a língua portuguesa, sendo que no centro reside um núcleo duro, de onde depende o futuro dessa mesma língua, composto pelos países que mantiveram o português como língua materna, oficial ou de património – Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe e Timor (a que junta a Galiza e outros locais onde o português tem marcas vincadas). Cristóvão integra nesta representação a abordagem que Yves Léonard (1999) faz da lusofonia, encarando-a como um espaço geolinguístico composto por regiões ou países em que a língua portuguesa é materna ou oficial, considerando-a como um sentimento, uma memória de um passado comum, ou a partilha de histórias e culturas coincidentes; e entendendo-a como um leque de instituições políticas e culturais, tanto em espaços designadamente lusófonos como exteriores.

O mesmo Fernando Cristóvão, durante a apresentação do *Dicionário Temático da Lusofonia* (2006), de que é coautor, em Cabo Verde, sublinhou que esta publicação integra uma redefinição do conceito de lusofonia, que não é apenas o universo dos lusofalantes – seja o português a língua materna ou oficial –, mas, “avançando um passo importante”, é também a questão da “língua do património”, constituindo, por isso, “um novo caminho” que se abre no universo lusófono. Cristóvão referiu, na oportunidade, que a língua é o elemento fundamental da comunidade lusófona por ser o único imutável, o que significa tratar-se do elemento mais seguro para garantir a continuidade da CPLP (Cristóvão, 2006, s. p.)⁸.

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, não tendo encontrado qualquer alusão ao vocábulo em nenhuma publicação anterior (entre revistas, jornais ou artigos académicos). Concorde, dessa forma, com o argumento de Lourenço do Rosário, professor moçambicano especialista em Línguas e Literaturas Modernas, que defende que o termo nasceu depois de 1970, sendo que o conceito de ‘lusófono’ ou a própria ‘lusofonia’ não estão associados à luta da independência das colónias africanas, embora o seu recorte seja pós-colonial (Rosário, 1996 [1992]). Num texto intitulado “Lusofonia: cultura ou ideologia?”, Rosário sublinhava que o conceito tinha duas nuances: por um lado, era alvo de um movimento centrífugo dos novos países saídos da descolonização; por outro, mesmo tendo presente a ideia da língua como a herança mais importante dos portugueses no mundo, ela, sozinha, não sustentava concepções de natureza centrípeta (Rosário, 1996 [1992]). A legitimidade do termo seria efetiva se se reportasse a uma visão tendente a determinar, ao longo da história, o papel português através da língua e da cultura, encaradas como elementos aglutinadores (Rosário, 1996 [1992])⁹. Segundo Inocência Mata, esta pode considerar-se como a “visão

8 Retirado de <http://www.noticiaslusofonas.com/view.php?load=arcview&article=13706&category=Comunidades>

9 Lourenço do Rosário voltava ao assunto em 2007, apresentando uma comunicação com o mesmo título (“Lusofonia: Cultura ou Ideologia?”), no IV Simpósio Internacional de Língua Portuguesa (Maputo, Moçambique). Na oportunidade, colocava quatro questões em torno da lusofonia: i) “por que razão é que do ponto de vista oficial, na diplomacia e na cooperação multilateral, jamais

estratégica da lusofonia”, face ao peso globalizado de outros blocos histórico-linguísticos como a anglofonia, a francofonia e a hispanofonia, para além da gemanofonia. Refere que, para além da funcionalidade do termo ‘lusofonia’, que sintetiza a frase “de língua portuguesa”, existe a necessidade “de se fazer frente à condição periférica dos países de língua portuguesa – seja Portugal, sejam os Cinco (talvez com a exceção de Angola), uma vez que o Brasil não é um exemplo de perifericidade regional” (Mata, 2013, p. 143). E é precisamente por causa da tal fragilidade comum que diz ser importante ver a lusofonia como um instrumento ideológico.

Carmen Maciel observa que, até 1999, “a lusofonia era definida apenas como a adoção da língua portuguesa como língua de cultura, franca ou oficial”, lembrando que para esse estado de coisas contribuiu a criação da CPLP, três anos antes. As “noções de ‘colectividade’ e ‘comunidade’ começam a estar integradas nas definições avançadas nos dicionários, tanto brasileiros como portugueses”, pelo que a lusofonia passa de “‘fenómeno linguístico’ (adoção de uma língua), a ‘fenómeno social’ (reunião de povos, falantes, países; formação de ‘identidades culturais’)” (Maciel, 2010, p. 83). Mas, se era expectável que a utilização da palavra ‘lusofonia’ fosse intensificada com a formação da CPLP (o que, de resto, se tornou uma evidência), o facto é que, como já se referiu, está ausente do texto que firmou a sua criação.

Eduardo Lourenço vê a temática da lusofonia como “uma selva obscura e voluntariamente obscurecida pela interferência ou coexistência [...] de leituras [...], mitologias culturais, de todo em todo não homólogas e, só no melhor dos casos, análogas” (Lourenço, 2004, p. 179). Adverte, contudo, para o facto

o termo lusófono foi adoptado?”, já que que, ao nível do discurso político, o termo “tem vindo a ser consagrado como sendo o de maior utilidade para identificar os espaços e as gentes que historicamente já estiveram ligados a Portugal, sobretudo” (Rosário, 2007, p. 1); ii) “por que razão é que só depois das independências emerge de uma forma evidente este conceito?” (p. 3); iii) “será por aproximação à designação destas duas comunidades [francesa e britânica] que se foi buscar o termo lusofonia? Se assim foi, terá havido o cuidado de se reflectir sobre as diferenças dos factores?” (p. 4); iv) “sendo os países africanos, na sua generalidade [...] de origem colonial, mas com uma realidade sócio-cultural bipolar, pela natureza da adversidade etno-linguística, com que legitimidade os poderemos designar de lusófonos? Se formos pela via da língua ou pela via da cultura, teremos vastos segmentos que ficarão subtraídos extraindo disso a natureza parcial que o conceito referencia. Se formos pelas razões de aproximação com as outras duas comunidades, teremos panorama falacioso, pois felizmente para nós, Portugal não construiu nenhum plano nem esboçou qualquer estratégia do tipo neocolonial para continuar nas ex-colónias” (p. 5).

de não se poder ignorar o lastro que o conceito aparentemente inocente de lusofonia possa arrastar consigo: “as mesmas imagens, o mesmo cortejo de fantasmas, os mesmos subentendidos e mal-entendidos, nos diversos espaços que atribuímos, sem uma onça de perplexidade, à ideal e idealizada esfera lusófona” (pp. 174-175).

Talvez por isso Moisés Martins, Helena Sousa e Rosa Cabecinhas se refiram à lusofonia como “uma construção extraordinariamente complexa”, desenvolvida num espaço geo-linguístico “altamente fragmentado”, assente num sentimento “pleno de contradições”, que decorre de uma memória de um passado comum “para o bem e para o mal”, para além de património simbólico, “em permanente disputa”, integrando, para além disso, ainda instituições “cujos objetivos políticos são também eles próprios difusos e – não raramente – conflituosos” (Martins, Sousa & Cabecinhas, 2007, p. 309). Perante a crescente globalização, existe, no entanto, uma oportunidade tendente a uma melhor compreensão do ‘espaço lusófono’, que poderá contribuir para o desenvolvimento de outro tipo de perspetivas, que reputam de alternativas “e necessariamente mais complexas”, cujo posicionamento poderá ser importante “na construção/reconstrução das identidades e sobre a forma como uma língua comum poderá mudar a forma como a ‘diferença’ é percebida” (p. 309).

O certo é que o fantasma do ‘império colonial português’ parece continuar a pairar quando se aborda a problemática da lusofonia, o que até se afigura como ‘normal’, já que esse mesmo império esteve na génese de toda a dinâmica que desembocou na problemática do conceito. Hoje, no entanto, essa evidência é menos intensa do que no período pós-revolução de 1974, embora os resquícios subjazam quando estão envolvidos Portugal e os países da denominada CPLP, portanto, numa relação entre o ex-colonizador e os ex-colonizados.

E, mesmo que Alfredo Margarido circunscreva a lusofonia apenas ao “resultado da expansão portuguesa e da língua que esta operação teria espalhado generosamente pelo mundo fora” (Margarido, 2000, pp. 11-12), Moisés de Lemos Martins dá-lhe outra dimensão, defendendo que o conceito vai para além de “objecto de mera curiosidade histórico-linguística ou até histórico-cultural”, pelo que se assume, hoje, como um tema que congrega interesses “que têm a ver não apenas com aquilo que os países lusófonos são como língua e cultura no passado, mas também, sobretudo, com o presente e com o destino do ‘continente imaterial’ que estes países constituem” (Martins, 2006a, p. 17).

Sendo a lusofonia um termo de uso corrente, a sua ambiguidade é uma evidência que, como refere Ana Isabel Madeira, interpela “permanentemente o sujeito para a reformulação da subjectividade e, portanto, para a reconstrução das suas práticas sociais” (Madeira, 2003, p. 74). Isso quer dizer que se trata de uma questão que extravasa a própria linguagem, não obstante ela ser “um indicador sensível da mudança cultural”, pelo que “não devemos separar a noção de lusofonia de um processo de relacionamento histórico, temporal e espacialmente muito amplo” (p. 74). A língua portuguesa é, dessa forma, encarada como “um veículo através do qual se inscreveram, nos povos que nela participaram, as narrativas da construção da ‘identidade imaginada’”, o que significa que os sons da lusofonia produzem sentidos, mas também silêncios, nomeadamente para os que participam “na sua apropriação diferenciada, inscrevendo nestes grupos, em temporalidades próprias, modelos de referência e maneiras de sentir, pensar e fazer híbridas, ambivalentes e, por vezes, ambíguas” (p. 92).

Pronunciando-se sobre a língua portuguesa, Adriano Moreira refere que Portugal não tem o seu exclusivo, já que ela “não é nossa, [mas] também é nossa”, e acrescenta que “o que se conserva, nas várias latitudes por onde passa a colonização, a evangelização, e as estruturas da sociedade civil, é a trave mestra da língua portuguesa, mas a variedade dos valores que a língua transporta é plural” (Moreira, 2012, p. 234).

Em direção contrária segue Michel Cahen, que defende que a cultura lusófona não existe, pois não existem culturas que possam ser assim classificadas (enquanto lusófonas) pelo simples facto de “utilizarem a mesma língua” (Cahen, 2013, p. 297). A esse propósito, pergunta se a utilização da língua portuguesa a transformaria em fenómeno lusófono e, nessa perspectiva, interroga-se sobre se os portugueses são lusófonos e se os franceses são francófonos (Cahen, 2013). Já Gilberto Freyre, no ‘seu’ luso-tropicalismo, refere-se àquele espaço como um mundo constituído que sai das fronteiras do (então) país colonizador, mostrando as suas afinidades (de sentimento e de cultura) evidenciadas através de portugueses e luso-descendentes. Esta é uma retórica assente numa lógica messiânica, fundamentalmente ligada ao sebastianismo e que está associada à utopia do Quinto Império, como reconhece Fernando Cristóvão (2005), e que coincide com alguma ‘tradição’ portuguesa, vincada e colocada ao serviço da propaganda do Estado Novo. Cristóvão (2008) recorre ao ‘Quinto Império’ do Padre António Vieira, e que foi retomado por

Fernando Pessoa, trocando-o por uma leitura tendente a desconstruir o mito e a transformá-lo em lusofonia, expressão que diz dever muito aos autores citados, acrescentando-lhes o nome de Agostinho da Silva¹⁰. Neste quadro, caberiam de forma idêntica, “a utilidade da língua e as suas diversas variantes, nacionais e regionais” (Cristovão, 2008, p. 15). Por isso é que os portugueses já não são seus donos, mas condóminos, a par dos brasileiros e dos povos africanos pertencentes à CPLP, pois foi a própria língua que passou da fase da lusitanidade à da lusofonia. Defende, assim, ser preferível abandonarmos a expressão Quinto Império e usarmos a que melhor exprime a realidade e os nossos ideais – lusofonia. É que nela cabem, em pé de igualdade, a unidade da língua e as suas variantes nacionais e regionais. Cristovão refere ter sido a língua portuguesa que tornou possível “a união dos guerrilheiros [...] para combaterem o exército colonial português” (p. 15) e recorda que Amílcar Cabral terá dito que “a língua portuguesa é uma das melhores coisas que os tugas nos deixaram” (p. 14). Não obstante, interroga-se sobre se tudo isto não configura um ilusório projeto de neo-colonialismo cultural.

A visão mística e messiânica da lusofonia também é criticada por Alfredo Margarido (2000), trilhando um caminho adotado por outros autores que vai no sentido de rever uma espécie de aura envolvente de Portugal, problematizando o papel que o país teve em todo o processo e, principalmente, “as intenções portuguesas nesta tentativa de ‘unificar’ o que fora, durante séculos, o seu magnífico império” (Pim & Kristensen, 2007, p. 313). Como se refere noutra local desta investigação, como que desfazendo eventuais equívocos,

10 Paulo Borges, em *Uma visão armilar do mundo* (2010), promove uma reflexão acerca de Portugal e do seu sentido no diálogo hermenêutico, utilizando para o efeito, para além do Padre António Vieira, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, os nomes de Luís de Camões e Teixeira de Pascoaes. Refere, a propósito, que Pessoa e Agostinho da Silva acentuam que “Portugal e a Lusofonia seriam mesmo movidos por um ímpeto de ser tudo de todas as maneiras e nisso sacrificar, esquecer e perder a própria identidade, transfigurando-a divina e cosmicamente, tal um sujeito místico que só se realiza plenamente, sendo tudo quanto se pode ser, quando já não é isto ou aquilo, quando não existe, quando não é nada (de finito)” (Borges, 2010, p. 11). Já o Movimento Internacional Lusófono (MIL), conjuntamente com a Comissão do 1.º de Dezembro de 1640, a Sociedade Histórica da Independência de Portugal (SHIP) e a Revista *Nova Águia*, promoveram, no dia 26/11/2013 (Palácio da Independência, Lisboa), o colóquio “Portugalidade e Lusofonia”, que foi coordenado por Lourenço d’Almada e Renato Epifânio, em que, para além dos já citados, são destacados outros autores, como António Telmo, António Quadros e Leonardo Coimbra [retirado de <http://mil-hafre.blogspot.pt/2013/11/coloquio-portugalidade-e-lusofonia.html>].

José Mattoso deixa de fora da análise esse tipo de questões, privilegiando a objetividade (Mattoso, 2008).

Eduardo Lourenço refere que “a lusofonia não é nenhum reino, mesmo encartadamente folclórico”, extravasando uma ideia limitada de espaço linguístico, já que a ela está subjacente “a genealogia que a distingue entre outras línguas românicas e a memória cultural que, consciente ou inconscientemente, a ela se vincula” (Lourenço, 2004, p. 174). Argumenta, no entanto, que o imaginário lusófono é plural e diferente, pelo que, “se queremos dar algum sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la, na medida do possível, como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, cabo-verdiana e são-tomense” (p. 112).

Já Alfredo Margarido observa que, quer se esteja a falar da língua, quer do espaço, o conceito “não pode separar-se de uma certa carga messiânica, que procura assegurar aos portugueses inquietos um futuro [que não é] senão promissor” (Margarido, 2000, p. 12). Chama a atenção para o facto de a independência das nações africanas ter obrigado “os teóricos da colonização portuguesa a modificar de maneira substancial o seu vocabulário”, referindo nesse sentido que os portugueses “não puderam [...] furtar-se ao modelo tradicional” (p. 12), pelo que criaram, após 1974, a lusofonia. Recorda a violência exercida pelos portugueses sobre os povos colonizados, em pleno salazarismo, nomeadamente através da obrigação do uso da língua portuguesa como língua oficial, na medida em que “a utilização do português seria a prova da existência de uma ‘comunidade lusófona’” (pp. 12-13).

Quem problematiza o conceito de “lusismo”, é Laura Cavalcante Padilha, que observa tratar-se de uma palavra que se refere ao português que é falado em Portugal, facto que é referido em vários dicionários da língua portuguesa que cita. O termo é, por outro lado, referido como sinónimo de “lusitanidade”, que pode significar, segundo a autora, que “o lusismo é pensado, portanto, como uma construção identitária” (Padilha, 2005, p. 5). Num ensaio sobre a questão da língua portuguesa, a sua expansão e a trama de diferenças que abriga, a partir de um olhar sobre produções literárias afro-luso-brasileiras, a autora aborda duas construções simbólicas, assentes em duas questões: o lusismo e a lusofonia. O lusismo é tratado como uma construção identitária que, “no espaço da criação artístico-verbal portuguesa, se projecta, de princípio, de modo eufórico, para depois se problematizar, até se tornar, muitas vezes, disfórico” (p. 3); já o conceito de lusofonia, na esteira de Eduardo

Lourenço, entende que é uma ‘mitologia’ que só fará sentido se incluir as identificações existentes entre os vários falantes intercontinentais da língua e as suas diversidades distintivas (Padilha, 2005).

Referindo-se à “africofonia” como “um constructo que se afigura como um significante capaz de cobrir, no caso do continente, não uma, mas todas as línguas nele faladas” (Padilha, 2005, p. 25), a autora aborda o conceito a partir do seu local de enunciação – o Brasil –, levantando algumas questões: “[...] seremos mesmo todos lusófonos [...]? Ou somos todos, os ex-cêntricos viajantes em uma língua que se arriscou a lançar suas âncoras em outros e distantes portos, possuindo-nos e nos contendo sempre como identidades em diferença?” (p. 25). A autora refere não ser possível responder a estas indagações sem sublinhar a dimensão histórico-cultural decorrente do uso da língua, que “cria um fecundo espaço de mútuas possibilidades de entendimento no qual igualmente proliferam muitas cumplicidades e inúmeras histórias entrelaçadas” (pp. 25-26). Não obstante, adverte para a necessidade de se construir uma nova forma que leve em linha de conta as diferenças, no sentido de consolidar ainda mais as cumplicidades existentes.

Jessica Falconi assinala o facto de ser no âmbito da língua, no que ela representa e onde se desenvolve que “se projectam as relações de poder, reproduzindo-se, ou desconstruindo-se assimetrias e contradições de vária ordem”, e lembra que as línguas que estiveram ao serviço dos colonialismos, promovendo as suas narrativas hegemónicas, “são elementos controversos para as reconfigurações destas heranças, sendo fronteiras múltiplas e ambivalentes” (Falconi, 2013, p. 278). A importância da língua é, também, destacada por Fernando Cristóvão, que assinala que o próprio Estado transpôs o assunto dos programas de governo para a Constituição. Um tema que o Estado Novo não inscreveu no texto fundamental, apenas se dando relevo ao território da ‘nação’, então espalhado por mais do que um continente. Com a Constituição de 1976 não se registaram alterações, sublinhando-se apenas com a revisão constitucional de 1982 a necessidade de que os filhos dos emigrantes aprendessem o português, o que foi enfatizado com a revisão de 1989 (Cristóvão, 2008). Com as controvérsias relativas ao projeto de acordo ortográfico de 1986, foi sublinhada a importância da língua, tanto mais que, para além de Portugal e do Brasil, integravam-no os sete Estados lusófonos, que subscreveram o documento por unanimidade. Fernando Cristóvão refere que, só na revisão de 2001, “é que [o português] é estabelecido como um valor em si mesmo, no

título ‘A língua oficial é o Português’”, o que “ajudava a compreender uma das componentes essenciais da cultura e identidade portuguesas, e do seu património” (Cristóvão, 2008, p. 23).

No texto “A lusofonia é uma bolha”¹¹, Marta Lança avança com o que diz ser a “desconstrução da lusofonia”. Referindo-se aos “mitos persistentes”, passa por “pensar Portugal pós-colonial” e recorda o “logro da exceção do colonialismo português”, para chegar ao pensamento sobre o “Outro” (“um multiculturalismo vazio”) e às referências aos “laços” lusófonos e à “promoção da lusofonia” (Lança, 2008, s. p.). Trata-se de um ensaio crítico sobre a lusofonia, que levanta uma série de questões e que sublinha que o investimento no espaço lusófono tem sido pouco, sendo que essa situação não acontece por acaso, já que “é preciso auto-reflexividade para estancar a reprodução dos mitos do antigamente” (Lança, 2008, s. p.). O texto motivou uma resposta por parte de Alexandre Pomar, intitulada “Bolha ou furúnculo”¹², em que o autor refere que o espaço lusófono não resulta de um qualquer acaso ou acidente geofísico, “mas da experiência imperial e colonial – transportando-se nele a inscrição material e também a memória possível dos seus méritos e vícios, mas tanto e a seu modo respectivo no espaço da antiga metrópole como das antigas colónias” (Pomar, 2010, s. p.). Salienta tratar-se de um espaço instável, mas que “não se confunde com a permanência ou actualização das legitimações, excepcionais ou não”, já que “o discurso político (cultural e geo-estratégico) da lusofonia só pode assentar num programa intencional e material de trocas – por hipótese, a tal dominação (já não colonial) poderá até fazer-se em sentido inverso” (Pomar, 2010, s. p.).

No texto “Luso-afonias – a lusofonia entre viagens e crimes”, Mia Couto refere que a lusofonia “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” (Couto, 2009, p. 192). Chama a atenção para o facto de esse projeto só poder ser válido “se ele nos ajudar a construir o futuro, se for uma ideia produtiva”, o que será resolvido dentro de Moçambique, pois a língua portuguesa “não é ainda a língua de

11 Retirado de <http://www.buala.org/pt/a-ler/a-lusofonia-e-uma-bolha>

12 Retirado de http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2010/05/a-lusofonia-.html, de 27/5/2010, onde está disponível, também, a caixa de comentários, com a resposta de Marta Lança e a contrarresposta de Alexandre Pomar.

Moçambique”, estando a exercer-se “como a língua da moçambicanidade”¹³ (p. 193). Também numa intervenção proferida numa conferência internacional promovida pela RTP sobre “O Serviço Público de Rádio e Televisão no Contexto Internacional: A Experiência Portuguesa”, intitulada “Desmontando e reconstruindo a ideia de lusofonia”¹⁴, Mía Couto refere-se à lusofonia como “algo estranho, pois é um ser que existe para nascer”¹⁵; ela é “qualquer coisa que é já nosso, mas que parece ainda não nos pertencer a todos por igual”, pelo que “de uma criatura assim seria mais fácil dizer mal e lançar suspeições” (Couto, 2007, s. p.). Já em 2013, após ter vencido o Prémio Camões, Mía Couto concede uma entrevista a João Céu e Silva, do *Diário de Notícias*¹⁶, em que refere sentir-se usado pela lusofonia. O escritor diz não negar o esforço na construção da lusofonia, embora considere ainda ser cedo para alterar a atual situação: “gasta-se tudo na festa em vez de promover uma visão e estratégia comuns num mundo que tem hegemonias linguísticas próprias” (Silva, 2013, p. 48). Mesmo assim, defende que “a lusofonia está em andamento há muito tempo, embora a nível institucional falhe e não se tiram lições disso” (p. 48).

José Carlos Venâncio observa que, de forma mais aberta, a lusofonia traduz “a condição dos que se exprimem na língua portuguesa: tenham-na como língua materna, oficial ou de património” (Venâncio, 2013, p. 85), condicionando, dessa forma, “mesmo para os que não [a] tenham como língua materna,

13 Lola Geraldine Xavier refere que conceitos como ‘angolanidade’, ‘moçambicanidade’, ‘brasilidade’ e ‘portugalidade’, “serão o resultado do esforço desenvolvido pelos poderes instituídos no sentido de alcançar uma unificação e harmonização social e cultural do país”, chamando a atenção para o facto de as perspectivas de atuação serem hoje cada vez mais transnacionais (Xavier, 2007, p. 249). Não obstante, são evidentes as clivagens que encerram, que decorrem do facto de terem um recorte hiperidentitário. Mía Couto assinala, por exemplo, a propósito da ‘moçambicanidade’, que o sentimento de pertença pode colidir com o conceito: “Pensar que me alio a alguém porque somos da mesma raça não é apenas errado mas é historicamente pouco produtivo” (Couto, 2005, p. 87), acrescentando que “não existe ninguém que seja ‘puro’”, uma vez que “a nossa espécie humana é toda feita de mestiçagens” (p. 89).

14 Retirado de <http://amateriadotempo.blogspot.pt/2007/07/desmontando-e-reconstruindo-ideia-de.html>

15 No âmbito desta investigação, Mía Couto foi contactado no sentido de se pronunciar sobre as eventuais marcas da ‘portugalidade’ na lusofonia, ao que o escritor se recusou responder, invocando não pretender fazer qualquer ingerência sobre assuntos de um país que não é o seu. Esta ‘não resposta’ pode, no entanto, ser descodificada através de uma leitura que indicia que Mía Couto não concebe a lusofonia assente em qualquer tipo de ‘portugalidade’.

16 Silva, J. C. (2013, 18 de junho). “Sinto-me usado pela lusofonia”. *Diário de Notícias*, p. 48.

a vivência cultural dos falantes, de forma a que parte da sua identidade se espelhe precisamente no uso que fazem da língua” (p. 85). Nesse sentido, e porque se trata de um processo dinâmico, diz entender que seria mais apropriado “falar-se de Lusofonias, em vez de Lusofonia”, que corresponderiam, dessa forma, “à maneira como os grupos com enquadramento local, regional ou nacional se posicionam perante a língua portuguesa, o que, além de outros fatores, depende da sua particularidade histórica” (p. 85). De um ponto de vista político, a lusofonia terá outro sentido, sendo o conceito invocado para sublinhar “uma valia a ser explorada em benefício de determinados interesses de ordem estratégica”, de que é exemplo a criação da CPLP (p. 85). Ora, o autor sublinha não ser este o conceito de cânone lusófono que pretende veicular, pelo que dele se afasta, bem como da correspondente “dimensão em que o cânone é entendido como uma norma instituída a partir de um conjunto de livros escolhidos e impostos como leitura obrigatória” (p. 86), valorizando uma perspetiva fundamentalmente sociológica.

Na opinião de Maria Manuel Baptista, “a lusofonia sinaliza e encobre em Portugal o lugar verdadeiramente ‘não-dito’, uma espécie de espaço fantasmático da nossa cultura, apesar de paradoxalmente tanto se utilizar este conceito”, verificando-se do lado português uma estratégia de “esquecimento activo” em relação à história coletiva que liga Portugal e os países ex-colonizados (Baptista, 2006a, p. 24). Nesse sentido refere haver ainda muito caminho a percorrer para que exista uma verdadeira comunidade lusófona, e que, para que esta seja constituída, é necessário que sejam ultrapassados “os interesses pontuais de pequenos grupos políticos, económicos e de parte das elites intelectuais dos respectivos países”, o que passa pela “tomada de consciência da diversidade histórica, cultural, simbólica e imaginária dos diversos povos falantes do português” (Baptista, 2000, s. p.). Para tanto, defende ser necessário que se saia do “discurso acrítico, de auto-celebração e auto-centração para aceitar a pluralidade e o confronto saudável de imagens e contra-imagens emergentes no e do espaço lusófono”, o que, acentua, “ainda permanece impensado no conceito de lusofonia” (Baptista, 2000, s. p.).

Eduardo Lourenço utiliza, de resto, essa ideia de “impensado” referida por Maria Manuel Baptista no parágrafo anterior, plasmada num percurso feito em diferentes momentos. A derrocada do regime e das ideias multirraciais de Gilberto Freyre, dissimulando o racismo e o colonialismo, significou que os que as defenderam “nem sequer se deram conta de que o ideal da miscigenação

(mais a mais invocado pelo colonizador) não é outra coisa que a expressão extrema do Colonialismo, traduzida sob o plano do sexo” (Lourenço, 2014, p. 55). Trata-se de um impensado que, segundo o ensaísta, permanece após a Revolução do 25 de Abril e vem até à atualidade, abordando o silêncio que esconde a aventura colonial e em que Portugal “revela toda a sua complexidade” (p. 10). Sublinha que as mitologias sobre as quais a temática do colonialismo se articulou “mostram algo de nosso e muito profundo embora de modo indirecto e não raramente mistificado: a ‘identidade’ de um País que pela maior parte da sua história se construiu por fora, evitando assumir o seu olhar interior” (p. 10). Dá conta da mudança da paisagem política portuguesa decorrente da Revolução do 25 de Abril, com a questão do antigo império, como o próprio assume, a ser a “da decifração (póstuma) da perda que foi ao mesmo tempo de dimensões históricas, mas que aparentemente Portugal viveu com singular tranquilidade”, numa dinâmica que evidenciava a consciência “da consistência só imaginária ou onírica [...], embora o trauma de uma guerra silenciada permanecesse na sociedade como um trauma latente” (pp. 10-11). Além do mais, o ensaísta refere que, na sociedade portuguesa, o luto sobre a temática do colonialismo, em todas as suas vertentes, ainda não findou, assinalando mesmo que “até só parcialmente” terá começado (p. 11). Referindo que o passado colonial e o fim do império foram sempre mais destacados no campo literário, onde foram produzidas as imagens mais complexas, do que no quadro da própria história, afirma que é “como se não se conseguisse enterrar o cadáver, condenando-nos a falar infinitamente e pela língua da melancolia de um objecto liminar que foi e não foi, nosso e não nosso” (p. 11).

É nessa perspetiva que Eduardo Lourenço repara que talvez valha a pena considerar não as roturas, mas sobretudo as continuidades que restaram do fim do império que, no entanto, “não foi o fim da sua imaginação também fantasmática – e se projectam sobre um presente que não é só singular mas é de partilha, incómoda, para toda a Europa” (Lourenço, 2014, p. 11). Isso provoca, também, a mudança do olhar sobre os países onde se fala português e que, por isso, “se espelham nalgumas páginas do nosso passado”, de que, refere, o Brasil constitui o caso mais evidente, enquanto “ausência presente da nossa ressaca imperial” (p. 11). Lourenço observa que “deste naufrágio de um povo toda a gente se lembra, excepto os portugueses”, já que “das epopeias que perduram neste país tão folclórico nem uma página o relembra” (p. 347). É por isso que sublinha que a história trágico-marítima “é a dos portugueses

devorados pelo mar e pelos autóctones”, dado o silêncio que surpreende e que “esconde a aventura colonial, a mais pura de toda a história. Tão pura que hesitamos em chamá-la colonialista. E, no entanto, ela é certamente uma entre outras, a primeira e a última ainda de pé, sob a indiferença dos trópicos e o esquecimento do mundo” (p. 347). Um esquecimento que, sustenta, dá que pensar, muito embora se possa explicar, tanto mais que Portugal não foi o único país a “deixar-se esquecer desta maneira” (p. 348).

2. A ideia de ‘Império’ e o caso português

Thomas Richards (1993) refere-se ao ‘império’ como se se tratasse de uma nação em excesso, que foi deslocada para longe (talvez demasiadamente longe), conquistando territórios, sem que o respetivo controlo se afigurasse uma tarefa fácil. Como observa Leonor Pires Martins a propósito do império colonial português, a ideia de nação deslocou-se para um “imenso aglomerado de territórios, dispersos e distantes entre si, cujo domínio direto e efetivo acabaria por ser mais fictício do que real, mais da ordem do ilusório do que do factual”, em face das grandes debilidades verificadas em Portugal, nomeadamente por via da instabilidade financeira (Martins, 2012, p. 20).

Conforme defende Edward Said (1994), a ideia de ‘imperialismo’ é contravérsia, na medida em que as suas práticas assentam, por exemplo, em atitudes originárias de um centro metropolitano dominante em relação a um governo num território distante. A noção de império consiste numa relação (formal ou informal), em que um Estado controla a soberania efetiva política de outro, seja por meio da força, da colaboração política, ou ainda da dependência económica, social ou cultural. E, mesmo com o fim do colonialismo, Said advoga que o imperialismo continua a persistir no plano cultural, repercutindo-se nas práticas políticas, ideológicas, económicas e sociais, sendo que nem o imperialismo nem o colonialismo representam atos de simples acumulação e aquisição. É por isso que assinala que, “do mesmo modo que nenhum de nós está fora ou para além da geografia, também nenhum de nós está completamente livre da luta pela geografia”, reputando essa luta de complexa, apesar de interessante, “porque não diz apenas respeito a soldados e canhões, mas também a ideias, formas, imagens e imaginações” (Said, 1994, p. 6).

É no mesmo trilho que segue Michel Cahen, que constata que vários conceitos coloniais, como ‘lusitanidade’ [‘portugalidade’] e ‘império’,

“sobreviveram perfeitamente à descolonização”, uma vez que “o que foi condenado com o salazarismo foi bem mais o seu colonialismo, como política, do que a colonização como obra”; nesse sentido, defende que a lusofonia é um conceito eminentemente político e ideológico (Cahen, 2013, p. 298). Refere, por isso, que o imaginário português foi apenas parcialmente descolonizado, ilustrando com o facto de hoje não ser estranho ouvir-se no discurso popular expressões como “África nossa”. Observa que esta situação não é um exclusivo português, acontecendo o mesmo em França, por via da designação “África de expressão francesa”, que considera pobre, “muito embora melhor tolerada graças à caução de Léopold Senghor” (pp. 298-299). Defende, assim, que o conceito de lusofonia (como o de francofonia) “apaga numa única palavra realidades sociais extremamente diferentes e *status* sociais incomparáveis”, sendo que “a língua pode ser materna ou afetiva, quer dizer, identitária e fundadora” (p. 303).

Muito embora Jessica Falconi refira que o mapa desenhado no tempo dos colonialismos já não esteja em vigor, a duração das antigas fronteiras “foi interiorizada pelos projectos das nações independentes, aliada à reprodução e ao surgimento de antigos e novos vectores de desigualdade, que (re) fragmentam a ‘unidade’ do mundo”, o que constitui uma ‘herança’ problemática que continua a desafiar a imaginação de projetos de reconfiguração pós-colonial (Falconi, 2013, p. 277). Uma pista para esse estado de coisas pode ser dado pelo *modus operandi* do Estado Novo, mormente por via dos mitos que lhe estavam associados, na sequência da apropriação de alguns ‘mitos de origem’ do país, numa lógica assente na propaganda do regime, para o fazer vingar e transmitir uma imagem positiva dentro e fora de portas (Alves, 1997). Fernando Rosas destaca que um dos mitos ideológicos fundadores do Estado Novo é o “mito imperial”, no seu duplo aspeto de colonizar e evangelizar. Nessa perspetiva, o historiador cita o Ato Colonial de 1930, que refere que era da essência orgânica da ‘nação’ “desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas” (Rosas, 2001, p. 1034). Rosas sublinha mesmo que “o desígnio mítico da raça” constituía um aspeto ideologicamente desenvolvido pelo Estado Novo, concretizado no ideal reencontrado do império “como entidade ontológica e natural-organicista concretizadora dessa vocação” (p. 1035). É à luz desta ideia que se pode compreender a vocação imperial da nação e que, “deste mito imperial se [pode] deduz[ir] como dogma indiscutível a ideia da nação

pluricontinental e plurirracial, una, indivisível e inalienável” (p. 1035). Essa ideia pressupunha a diferenciação hierárquica entre a metrópole e as colónias e entre os civilizados e os não civilizados, sendo que a administração colonial estava centrada em Lisboa e transformava os territórios do ultramar em partes integrantes da nação, ao mesmo tempo que separava as instituições metropolitanas das coloniais. Uma ideia também defendida por Luís Reis Torgal, ao reputar o multirracismo como o “grande mito da política colonial ou ultramarina portuguesa” (Torgal, 2009, p. 493).

Valentim Alexandre explica que a questão colonial constitui um domínio em que se evidencia um fosso entre o que diz serem as “ideias correntes” e os resultados mais recentes na investigação científica, mormente no que respeita ao último império português em África (Alexandre, 2008a [2000], p. 7). Dá como principal justificação para este estado de coisas razões do foro ideológico, “subordinando a produção nesta área a preocupações de ordem política, tendentes a conformar a realidade com a imagem da ‘missão civilizadora’ de Portugal no mundo que se procurava inculcar” (p. 7). Na mesma senda segue Miguel Bandeira Jerónimo, que observa a escassez de reflexões relativas ao império colonial, tanto em Portugal como nas suas ex-colónias, sendo que as que existem são, na sua grande maioria, “escassas e dominadas por exercícios memorialísticos que, na melhor das hipóteses, têm tanto de útil como de pernicioso” (Jerónimo, 2012, p. IX).

António Manuel Hespanha refere-se ao “revisionismo metodológico” como sendo quase sempre responsável pela desmontagem do discurso dominante “sacralizador do presente e demonizador do passado”, utilizando para o efeito quase sempre a mesma técnica: “desconfiar das evidências transláticas, triar os discursos recebidos, apontar as simplificações, mapear os factos que não encaixam, fazer a polícia dos anacronismos” (Hespanha, 2005, p. 23). No caso do colonialismo, observa ser necessário desconfiar das ideias ‘claras’ estabelecidas, que correspondem à visão do senso comum, sendo que este “não é já o que se seguiu à emancipação das colónias americanas [...] mas o que se formou a propósito dos colonialismos africano e asiático, cujas características estruturais foram totalmente diferentes das do colonialismo americano”. Salienta ainda que no caso da emancipação das colónias africanas e asiáticas, “era muito claro quem era quem: o branco, ainda que residente, era o colonizador; o não branco (nativo ou não) era o colonizado” (p. 23). Como assinala Boaventura de Sousa Santos (1999), o ‘império’ enfatiza

uma cultura alegadamente ‘superior’, já que resulta de uma imposição aos outros, os “gentios”. A atestá-lo, está o facto de o Estado Novo ter recorrido à divisão das sociedades em duas esferas distintas (civilizadas e primitivas), o que dará lugar à elaboração de diversos projetos assimilacionistas, ignorando as culturas indígenas dos povos colonizados (Cabecinhas & Cunha, 2003).

Valentim Alexandre observa ser claro que o peso do fator económico não era o único a ter em conta na questão colonial, extravasando interesses a ele ligados, muito por culpa da ligação a temas que dominavam o nacionalismo português, como os “territórios ultramarinos como ‘padrões de glória’ da nação, testemunhos das glórias passadas; e o do império como garante da identidade e da sobrevivência do país” (Alexandre, 2008b [2000], p. 27). O historiador refere ainda o papel da ideologia em todo este processo, que terá “aberto a porta ao voluntarismo”, e a implementação de políticas “que não resultavam de uma análise da adequação entre os meios disponíveis e os objectivos propostos, muitas vezes em reacção a pressões externas” (p. 28). Ora, nessa perspectiva, terá sido esse voluntarismo que terá estado na base do forte investimento na Índia (após 1948), em Angola e Moçambique (após o início da guerra colonial) e, mais tarde, em Macau, o que coincide geralmente com os “momentos de crise final, quando as ameaças se precisavam” (p. 28).

A partir de Edward W. Said, Manuela Ribeiro Sanches refere-se ao modo como as teorias surgidas e defendidas em determinados lugares sofrem processos de transformação, não só em virtude do tempo em que são cunhadas, mas principalmente “[d]os lugares em que são lidas, dando assim lugar ao que se designa por processos, não de filiação, mas de afiliação, ou seja, de apropriação criativa” (Sanches, 2011, p. 9). Refere, a propósito, que essa correspondência poderá estender-se à perspectiva “pós-colonial”, termo que se naturalizou no vocabulário nacional, muito embora subsistam alguns equívocos, nomeadamente “quando se persiste em atribuir ao ‘pós’ uma mera conotação cronológica, como se o colonial tivesse sido ultrapassado”, situação que permitiria, pelo menos em Portugal, “uma revisitação mais ou menos pacificada de um passado que se deseja definitivamente morto e enterrado” (pp. 9-10).

No livro *Um Império de Papel* (2012), Leonor Pires Martins, com o fito de mostrar como as regiões africanas foram tomando forma na cabeça dos portugueses através das imagens, evidencia também a existência de alguma fragilidade por parte do “controlo ténue e desequilibrado que Lisboa detinha sobre o conjunto dos domínios ultramarinos e que só a partir dos meados da

década de 1880 começou, lenta e progressivamente, a ser reforçado” (Martins, 2012, p. 23). Como assinala, os vários domínios ultramarinos só foram apreendidos pelos portugueses através da promulgação de legislação específica (de que é exemplo a publicação, em 1930, do Ato Colonial), da propaganda do regime, bem como da difusão de imagens mostrando o “Portugal do Minho a Timor” em toda a sua extensão geográfica. A ideologia do império colonial, pensado como uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1993 [1983]), assentava numa lógica de ‘nacionalização’ destas colónias e de ‘aportuguesamento’ dos habitantes das colónias.

Deste modo, como nota Manuela Ribeiro Sanches a partir de Gary Wilder, foi-se consagrando o estado-nação imperial como um todo coerente, não obstante “as visões distintas, as idiosincrasias, as contradições e os limites das ‘missões civilizadoras’, baseadas em querelas nacionais”, também elas fundadoras do moderno estado-nação (Sanches, 2012, p. 195). Falar de estado-nação imperial implica, para a autora, o reconhecimento de metrópole e colónias, o que não significa a existência de homogeneidade entre as partes do pretense ‘todo’, “mas algo de mais fundamental e de intrínseco ao processo colonial, que as circunstâncias episódicas da sua concretização nunca conseguiram finalmente contrariar” (p. 195). Para além disso, o discurso e as práticas coloniais “acabaram sempre por obedecer a uma dialética assente menos na necessidade histórica do que nos mitos gerados pela razão instrumental” (pp. 195-196). Refere ainda que os discursos em torno do império sempre estiveram amputados de uma lógica de igualdade entre colonizadores e colonizados, decorrentes de uma alegada inferioridade civilizacional dos últimos em relação aos primeiros. Foi exatamente dessa forma que os modernos estados-nações imperiais, como no caso português, fundamentaram “a sua ‘missão histórica’ em África” (p. 196), com cada colónia a ser como que o prolongamento da nacionalidade.

2.1. Os estudos pós-coloniais como resposta da periferia ao domínio do centro

As dinâmicas pós-coloniais imprimiram mudanças no que toca à teoria e à metodologia do pensamento relativo, nomeadamente, às Ciências Sociais: há novas formas de perspetivar a história do colonialismo e das sociedades que se lhe seguiram, após as descolonizações. São vários os exemplos, desenvolvidos

à luz de uma crítica da modernidade, promovendo roturas com o *establishment* e, muitas vezes, provocando grandes polémicas. Um dos constrangimentos às dinâmicas estabelecidas decorre do facto de a teoria pós-colonial constituir um campo vasto, difícil de balizar, centrando-se na crítica às desigualdades Norte-Sul e colocando em causa a relação colonial, uma vez que integra o ponto de vista dos colonizados e não apenas a lógica dos colonizadores. Consiste, então, numa resposta da periferia ao centro, procurando dar espaço à alteridade que “a ‘vontade de saber’ dominante tem vindo a assimilar dentro de si mesma, criando assim paradoxalmente a exclusão dessa mesma alteridade” (Álvares, 2000, p. 225). Tenta distanciar-se da “totalização da discursividade ocidental, defendendo a existência permanente de um resíduo que resiste a qualquer tentativa de assimilação”. Ou seja, “o seu valor teórico reside precisamente na recusa de classificações como ‘aqui’ e ‘ali’, ‘passado’ e ‘presente’, o estar-se em ‘casa’ em contraposição ao ‘estrangeiro’” (p. 229).

A teoria pós-colonial é marcadamente anglo-saxónica, devido ao facto de muitos intelectuais se encontrarem fora do seu país de origem na altura em que começou a ser desenvolvida, ocupando lugares de destaque em departamentos de estudos literários e culturais de universidades de topo dos Estados Unidos, como são os casos de Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak ou Homi Bhabha, a que se acrescenta Stuart Hall, cujas ideias pontuam, de certa forma, esta investigação, pelo que não será aqui destacado.

A obra de Edward W. Said *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente* (2004 [1978]) assume a relação colonial fundamentalmente como modo de representação. Said desenvolve uma crítica da representação do outro (o colonizado) a partir de finais do século XVII, no quadro do discurso ocidental e da dominação colonial. Ao desconstruir a ideia de Oriente enquanto entidade abstrata, Said sublinha o seu carácter totalitário e essencialista, sendo que o objetivo não era criar um outro conceito de Oriente (o mesmo se verificando para o Ocidente), mas destacar a forma como o pensamento totalitário promovia a heterogeneidade entre sujeitos que se pretendem ‘iguais’, incentivando a clivagem do relacionamento entre o ‘eu’ e o ‘outro’, sejam eles quais forem. As essências não tinham, assim, espaço, sendo assumidas como construções destinadas a mascarar uma relação desigual entre países com diferentes estádios de desenvolvimento, tendo a Europa na dianteira da evolução. Nesse sentido, Said defende que o imperialismo continua a marcar as relações Norte-Sul, dando como exemplo o papel de superpotência assumido

pelos Estados Unidos numa ideologia disfarçada de conhecimento que tem em vista a subordinação dos povos, mas que deve ser combatida tanto no Norte como no Sul. Ou seja, é sempre necessário avaliar essa cultura, quer do ponto de vista apologético, quer na perspectiva da resistência anti-imperialista, naquilo que o autor apelida de “leitura em contraponto”: “devemos, pois, ler os grandes textos canônicos [...], esforçando-nos por extrair, entender, enfatizar e dar voz ao que está calado, ou marginalmente presente ou ideologicamente representado em tais obras” (Said, 1994, p. 104).

Gayatri Spivak também se socorre da linguagem e da representação, nomeadamente no ensaio *Pode o subalterno falar?* (2010 [1988]), que se equipara na sua influência ao texto de Edward Said seguido nos parágrafos anteriores. Spivak desenvolve a problemática do silenciamento do colonizado, com base nas concepções desconstrucionistas, a partir da categoria do subalterno de Antonio Gramsci. A autora combate a subalternidade, destacando as implicações de como se representam os sujeitos do denominado Terceiro Mundo através do discurso do Ocidente, sendo que o sujeito subalterno é o que pertence às camadas mais baixas da sociedade, “constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010 [1988], p. 12). Discute, também, a violência que decorre da neutralização do ‘outro’ (seja subalterno ou colonizado), que tem por objetivo a sua aniquilação através do silenciamento, pondo em causa “a imagem do imperialismo como o estabelecedor da boa sociedade” (p. 98).

Uma terceira referência sobre esta temática, a par de Said e Spivak, é Homi Bhabha (cujas ideias serão desenvolvidas com mais pormenor mais à frente), nomeadamente com os ensaios que dão corpo ao livro *O local da cultura* (1998 [1994]). É a partir de um conceito de fronteira como espaço de articulação que Bhabha promove a reformulação de vários outros conceitos como nacionalismo, representação e resistência e define a complexidade da relação colonial com base em categorias como ambivalência, hibridação e intersticialidade. A influência do autor foi crescendo através das lógicas de descentramento que põem em causa o essencialismo de categorias, nomeadamente, definindo o espaço da cultura como um “entre-lugar” (*in-between*).

As teorias anglo-saxónicas pós-coloniais não podem ser, no entanto, generalizáveis, já que levantam algumas questões operacionais devido ao seu foco. Tornaram possível, no entanto, dar relevo a conceitos como os de “hibridação”

e de “mestiçagem”, mas simultaneamente criticar os seus entornos e as lógicas de poder subjacentes, ajudando, no caso português, a desconstruir a ideia, por exemplo, de luso-tropicalismo.

2.2. O caso português

Sendo a lusofonia, como se viu, um termo pós-colonial, embora forjado na analogia da francofonia¹⁷, palavra que vem dos anos 50 do século XX, o certo é que o recorte do conceito não pode ser descontextualizado da história. Muito embora não existisse lusofonia durante o período das Descobertas, nem dos tempos que se lhe seguiram – nem poderia existir, pois os regimes que então vigoravam não a podiam admitir, uma vez que era sublinhado o papel central de Portugal como colonizador, sendo as colónias (principalmente, como se viu, com o Estado Novo) suas províncias ou extensões do seu próprio território –, a verdade é que para se entender o conceito há a necessidade de se reportar às trocas que se fizeram entre o colonizador, Portugal, e os países ex-colonizados, isto é, as suas então “províncias ultramarinas”. Ou seja, compreende tanto uma história de colonização, como uma perspectiva pós-colonial, sendo que esta última constitui um processo em construção, cujo trilho vai sendo feito através dos ajustes constantes que ocorrem por via da omnipresença da memória colonial.

Manuela Ribeiro Sanches assinala que “o estado-nação moderno, comunidade ancorada no solo ou/e no sangue, ou seja, num território delimitado e numa herança biológico-cultural que a partilha de uma língua, de uma literatura e de uma história determinariam”, a par das tradições inventadas no seu seio, precisou “de um espaço de prolongamento como modo de legitimação no interior e de afirmação no exterior” (Sanches, 2012, p. 195). Nesse sentido, sustenta que à ocupação colonial não há que desenvolver qualquer processo de intenções tendente a contrabalançar os factos históricos, fazendo mais sentido o reconhecimento da existência de perspectivas opostas, para que a lucidez possa vir ao de cima quando a discussão verse “sobre os direitos humanos na colónia e na pós-colónia [...], na metrópole e na pós-metrópole”.

17 “O termo lusofonia pode, de facto, usar-se tomando como base o neologismo já registado lusófono. Claro que luso está por português, e não propriamente por lusitano, e -fono é um sufixo de origem grega com o sentido de voz, som, idioma. Lusófono deve ter-se inventado por analogia com o francês *francophone*, que data de 1949, segundo o ‘Petit Robert’” (Fonseca, 2001, s. p.).

Dessa forma, assinalam-se “processos de interdependência que tem menos a ver com identidades híbridas ou mestiças [...] do que com o reconhecimento de afinidades entre passados coloniais e presentes pós- ou neocoloniais que os reiteram [...]” (p. 198).

Sobre o que diz ser o “legado colonial português”, Manuela Ribeiro Sanches refere-se ao modo “como a condição pós-imperial não pode ser dissociada das narrativas identitárias nacionais e das correspondentes políticas em torno de uma ‘integração’ ou ‘união’ europeias” (Sanches, 2012, p. 199). Na perspectiva de Ana Mafalda Leite, esta ideia deve levar em linha de conta que a época colonial “pela ausência, na maioria dos casos, de fontes locais”, precisa de ser recontada “a partir de um ponto de vista endógeno” (Leite, 2012, p. 107). Nesse sentido, observa que as narrativas “repensam as representações unívocas do passado e das origens”, para além de questionarem “o indigenismo e o poder das chefias, a anulação das subjetividades, a questão do género, no quadro de uma moderna representação da nação”, tratando-se de questões que se discutem no “presente histórico” através da “reflexão crítica” (p. 107). Para Mário Pinto de Andrade, deverá ter-se em conta que “o campo de exercício da colonização é, por necessidade intrínseca, gerador de conflitos”, o que resulta “da própria essência da situação colonial que, enquanto totalidade, espelha a complexa confrontação entre a minoria e a maioria autóctone” (Andrade, 1997, p. 21).

Inocência Mata refere que a sociedade portuguesa já era multicultural muito antes do confinamento do território português às suas fronteiras iniciais. Lembra que a ideia de identidade portuguesa foi pensada, no entanto, com um olhar “homogeneizante e essencialista” (Mata, 2006, p. 288), cristalizado de forma sublinhada durante o período colonial com o assimilacionismo cultural. Com o fim do império, como qualquer nação pós-colonial, Portugal “acaba por ser um compromisso entre várias identidades sociais e culturais, várias formas de sentir e de saber resultantes deste processo histórico que foi o destino atlântico português”. Ou seja, como qualquer identidade nacional, a portuguesa “acaba por se situar, também, no campo do dever ser, isto é, o dever de respeitar a história e o ser de uma realidade que se vai fazendo de heterogeneidades” (p. 288).

Túlio de Souza Muniz adverte que, enquanto o cenário relacional entre os países da lusofonia for o atual, não haverá “a perspectiva de se compartilhar algo mais do que a língua”, não havendo, pois, “lusofonia que floresça” (Muniz,

2009, s. p.). Sustenta que seria bom que as diferenças, limitativas num espaço que é o da língua portuguesa, “pleno de hibridismos”, fossem esbatidas, o que poderia promover a aproximação, “superando [...] a condição de países ‘semiperiféricos’ para assumirem e serem aceitos como ‘semicentrais’ [...], posição mais condizente com o presente e com suas histórias” (2009, s. p.). Uma abordagem seguida por Neusa Bastos, Regina Brito e Vera Hanna que, privilegiando o estudo do hibridismo relativo à diversidade dos países lusófonos, sublinham o sentido de identidade e a possibilidade de existência de “outros hibridismos, uma vez que as identidades são construídas através de relações das diferenças, sem uma hierarquia imposta” (Bastos, Brito & Hanna, 2008, p. 9). As autoras chamam a atenção para o facto de todas as formas de cultura estarem, de alguma maneira, relacionadas, sendo que “todas são formadoras de símbolos e compostas de temas, portanto, articuláveis” (p. 9). Nesse sentido, é rejeitada a possibilidade de haver culturas que se completem a si mesmas, uma vez que “outras tantas podem contrariar sua autoridade” (p. 9). Ou seja, “o original, se existe realmente algum, estará sempre aberto à translação, é sempre inconclusivo, é sempre passível de imitação”, tendo por base a ideia de que “a pureza intrínseca e a originalidade das culturas são injustificáveis” (p. 9). As autoras fazem uso do conceito de “tradução cultural” (caro a Homi Bhabha), no sentido de permitir a descodificação “das diásporas multiculturais do mundo pós-colonial” e justificam-no com o facto “de que seus participantes têm um sentimento de ‘estar dentro/estar fora’, pois implica um processo interminável de apropriação, assimilação, adaptação, acomodação, além de, talvez o mais difícil, o processo de negociação das diferenças do outro” (p. 9). Dessa forma, a cultura lusófona é entendida como uma totalidade que abarca os padrões sociais e comportamentais transmitidos e que, “refletidos na língua portuguesa, influem não só na cultura, mas também nas diferenças linguísticas” (p. 10). Só assim é que será possível “criar uma nova moldura de referência em relação aos povos que pertencem às comunidades lusófonas” (p. 10).

Como destacou Boaventura de Sousa Santos, na história do colonialismo e do pós-colonialismo a complexidade de ambos deve ser salvaguardada, pois, 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” (Santos, 2001, p. 31). O sociólogo

afirma que as identidades são um jogo de espelhos entre entidades que, por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e atribuem relevância a tais relações. Assim, assinala que todo o discurso da lusofonia assenta numa ideia de exceção do colonialismo português, plasmado no facto de Portugal ter sido o “colonizador colonizado” (p. 31). Ou seja, ao mesmo tempo Caliban (devido à sua condição periférica e de fraqueza perante as potências europeias) e Próspero (em relação às colónias). Seria, então, um Próspero calibanizado, o que configuraria um patamar intermédio e com aspetos já crioulos, com uma eventual aproximação entre os povos (Santos, 2001). Carlos M. F. da Cunha (2009) observa, no entanto, que Boaventura de Sousa Santos integra na sua perspetiva de colonialismo português os principais conceitos de Homi Bhabha – como a ambivalência, a miscigenação e a hibridiz –, o que pode configurar uma certa ironia, uma vez que isso fez com que passasse a ter as características gerais do pós-colonialismo. Em relação ao processo de imitação que Bhabha atribui ao colonizado, “[Boaventura de Sousa Santos] considera que esta relação está invertida, tendo o colono português imitado o colonizado por razões de sobrevivência e porque era ele próprio um colonizado/emigrante face à metrópole de onde era oriundo” (Cunha, 2009, s. p.). A partir do ensaio de Boaventura de Sousa Santos, Luís Madureira (2008) argumenta que a tarefa de explicar a peculiaridade do passado colonial de Portugal continua a obscurecer a investigação politicamente mais radical. Reconhecendo, no entanto, no texto de Boaventura de Sousa Santos algo da sua própria “crise epistemológica precoce”, sustenta que propõe apenas “a reprodução de um registo pós-colonial e a época da retórica estado-novista de diferença colonial” (Madureira, 2008, p. 202), sendo por isso que sugere que, em vez do projeto crítico genuinamente lusófono, ele deve ser fundamentado nas contribuições filosóficas dos nacionalismos anticoloniais em que se baseia, por exemplo, a escrita de Mia Couto.

Homi Bhabha considera fundamental que se dissequem as noções de “estereótipo”, de “discriminação” e de “discurso colonial” para que se compreendam as bases em que assentou o processo colonial, eivado de subjetividade, o que se verifica tanto em relação ao colonizador como ao colonizado. Assim sendo, analisa o discurso colonial como um retorno nostálgico às representações dos sujeitos-significantes com base na lógica de poder de Michel Foucault para que remete o discurso colonial, avançando com a ideia de “fixidez”, enquanto elemento importante integrante da construção de alteridade: “a fixidez, como

signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca” (Bhabha, 1998 [1994], p. 105). Uma vez que o processo colonial encara a perspectiva do ‘outro’ com base na noção de alteridade ligada à construção identitária do sujeito, faz com que seja amputada de liberdade, já que tem na sua gênese características coloniais reificadas, tendentes a que as suas atitudes adotem a ‘naturalização’ do *framework* pré-determinado pelo regime, impedindo a diferença. Tudo isso, segundo Bhabha, determina a marginalização dos sujeitos colonizados, uma vez que têm de se subordinar à história oficial, que foram obrigados a absorver através do discurso dominante. E, não obstante o discurso promover a diferença, apenas a delimita, não a reconhecendo enquanto tal, pelo que a relação entre ‘nós’ e os ‘outros’ não é baseada na igualdade. O que quer dizer que as diferenças sociais, por exemplo, “não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada”, mas constituem “os signos da emergência da comunidade concebida como projeto [...] que leva alguém para além de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às condições políticas do presente” (pp. 21-22). A ideia de heterogeneidade implica, assim, um processo agonístico e antagonístico, dado o seu recorte com uma inevitável sobreposição da relação entre ‘eu’ (‘nós’) e o ‘outro’, deitando por terra a ideia de ‘pureza’, não só da raça, mas também de identidades, línguas e linguagens.

Bastos, Brito e Hanna assinalam que os estudos que incidem sobre a lusofonia assumem a visão da comunidade lusófona à luz do hibridismo cultural como “um processo que permite trocas, disseminação, dispersão de significado e, novamente, reunião de todos os opostos, um lugar de fusão e antagonismos, que reúne, mas também mantém a separação” (Bastos, Brito & Hanna, 2008, p. 12). Torna-se, assim, necessário um “terceiro espaço” (ideia também cara a Homi Bhabha), que se descola da lógica da existência de um binarismo cultural, para se assumir como um espaço em que os valores culturais sejam permanentemente discutidos.

Para Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes, originalmente a expressão “multiculturalismo” designa “a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades ‘modernas’” (Santos, 2004, p. 20), que, rapidamente, se tornou numa forma de descrever diferenças culturais, num quadro transnacional e global. De resto, Yash

Ghai (2004) refere que, a par do multiculturalismo, também o racismo é um produto da globalização, sendo que o multiculturalismo pertence ao período contemporâneo da globalização. Esta modificou de maneira fundamental as culturas de muitas regiões periféricas, estabelecendo um novo quadro onde elas podem existir e “onde dominam as ideias ocidentais de economia, indivíduo, comunidade e Estado” (Ghai, 2004, p. 432), havendo, no entanto, resistências a este quadro. O autor destaca a existência de uma situação que conteste as formas de regulação social dominante e, partindo daí, reinvente a emancipação social, o que pode passar pelo denominado “multiculturalismo emancipatório”, com as suas formas alternativas de justiça e cidadania, “que se opõem [...] à diferenciação desigual da identidade, à dominação e ao patriarcado” (p. 433). Steven Vertovec refere, no entanto, que o multiculturalismo reflete uma área precária da diversidade nas margens de uma estrutura predominantemente assimilacionista, sendo que, enquanto alguns grupos se encontram relegados para a periferia da esfera pública, “o ‘pluralismo cultural’ continuará a ser uma questão de adaptação organizada para as decisões que vêm de cima” (Vertovec, 1999, p. 19). Já Inocência Mata caricatura o que diz ser o “Portugal multicultural”, que é pouco recetivo à integração de determinadas minorias, como é o caso das africanas. Para a autora, “torna-se muito pertinente um projeto que fale da ‘grandeza’ de Portugal – que a expressão ‘Portugal não é um país pequeno’ explicita” –, que permita questionar “os discursos da nação e refletir sobre estratégias de negociação de identidades conducentes à construção, no Portugal pós-colonial, de uma sociedade multicultural, com um funcionamento-intercultural” (Mata, 2006, p. 290). Ora, segundo a autora, esta oportunidade de “‘pensar o império na pós-colonialidade’ permite desvelar um duplo equívoco que, vindo do discurso colonial fundamentado na teoria sociológica do luso-tropicalismo”, ainda é uma ideia enraizada na sociedade portuguesa, tanto no senso comum, como na investigação científica (p. 290). Nesse sentido, diz ser necessário contrariar o imaginário histórico português, em grande parte forjado durante o período do Estado Novo, questionando a “maleabilidade do agente colonial português, a ideia da dimensão comunicativa da ‘civilização portuguesa’ – de que terá resultado um império de harmonia racial”, composto por dois lados da multirracialidade: um, em que não pressupõe a convivência racial ou ausência de preconceitos e, outro, em que o multiculturalismo “vai além das adesões folclóricas às manifestações culturais dos subalternos” (p. 290). Tudo isto, segundo João Maia André (2005),

pode assumir-se como um conjunto de estratégias para a resolução de problemas mais ou menos pontuais que circunstâncias históricas relativamente acidentais eventualmente aconselhariam. Inocência Mata observa, assim, que o conceito de “multiculturalismo” está “preenche de equívocos”, embora sublinhe concordar com a sua emergência “enquanto estratégia que responde à exigência de reconhecimento das identidades culturais minoritárias sem configuração regional no conjunto nacional, mas que reivindicam o estatuto de pertença ao corpo nacional” (Mata, 2006, p. 291). Mas, mais importante do que evocar a ideia de que o mundo de amanhã será mestiço, e que remete para o futuro, Mata lembra que ele já o é, salientando que a ideia “parece sair da reciclagem da teoria luso-tropicalista, e [d]a dissolução de epistemologias monoculturais e a desinstalação de centrismos na proposta de integração do Outro (que tem sido sempre um processo de um só sentido)” (p. 314).

2.3. Pós-colonialismo, império e lusofonia

Não é, por isso, de estranhar que as referências sobre a diáspora relativas a Portugal conduzam, quase que inevitavelmente, ao ex-Império (Sousa, 2013b), pelo que, a fim de evitar equívocos sobre essa matéria, Eric Morier-Genoud e Michel Cahen sublinham ser necessário discutir esses conceitos-chave – “Império” e “diáspora” –, que se tornaram tão populares e prevalentes que hoje são polissêmicos e, nesse sentido, “muito problemáticos para os utilizar de forma estrita e precisa” (Morier-Genoud & Cahen, 2013, p. 7). O facto de o Império português ter sido construído sobre uma longa tradição de impérios, com traços culturais específicos, com personagens sociais e demográficas exclusivas, conduz à questão da diáspora e das comunidades coloniais. Os autores defendem também que a concretização do terceiro Império Português “não foi apenas um trabalho de heróis e sátrapas, de políticos, bispos, empresários ricos e militares, mas também do trabalho das comunidades e das diásporas” (p. 8). Adiantam que três dos subtipos de diásporas a que se refere Robin Cohen (1997) se revelaram importantes para a discussão concretizada no livro *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*, que organizaram, destacando, em primeiro lugar, a diáspora imperial (ou quase-imperial); em segundo lugar, a diáspora do comércio; e, por último, a diáspora do trabalho (Morier-Genoud & Cahen, 2013, p. 10). Trata-se de subtipos que correspondem ao Império Português,

especialmente se permitirem uma combinação entre si, já que “existem muitos tipos de diásporas e que cada tipo é geralmente variado, com divisões ao longo de género, geração, ou linhas de casta” (p. 10).

Os autores referem não existir uma resposta definitiva para a questão sobre se houve um espaço português imperial, social e autónomo, distinto do império formal, embora afirmem que, em muito aspetos, isso nunca chegou a acontecer, dado que a maioria dos homens e mulheres portugueses preferia ir para o Brasil, Europa, ou África do Sul, ao invés de rumar para as colónias. Tal significa que “o Estado tinha de ter uma ‘mão visível’ para fazer as pessoas irem para os seus territórios imperiais e tornarem-se colonos”, observando-se que o segundo e o terceiro Impérios portugueses¹⁸ “deram à luz um tipo de dependência que criou a autonomia de um espaço social da migração após os impérios desmoronarem” (Morier-Genoud & Cahen, 2013, p. 22). Assim sendo, as diásporas e as comunidades moveram-se no espaço pós-imperial, referindo a título de exemplo, a ida dos portugueses para o Brasil até à década de 1950, os brasileiros para Portugal depois de Portugal se ter tornado membro da União Europeia, os de origem árabe de Moçambique para Portugal, principalmente depois de 1974, os chineses de Moçambique para o Brasil, os retornados de Angola e de Moçambique para Portugal e Brasil depois de 1974, e os cabo-verdianos para Portugal, depois de 1974 mais do que nunca. Outros tentaram, no entanto, permanecer dentro do espaço imperial após a independência, como foi o caso dos cabo-verdianos em São Tomé e Angola, e os indianos em Moçambique. Hoje, algumas pessoas estão de volta às ex-colónias, regressando, nomeadamente, a Angola e a Moçambique.

Além da própria descolonização, após a independência, continuaram presentes alguns elementos ideológicos, mesmo entre as diásporas, não obstante terem sido manipulados e reinventados durante o período de submissão formal, altura em que, acrescentam os autores, o Terceiro Império não tinha falta de rentabilidade, embora fosse pouco povoado. Nesse sentido, perguntam se isso não fez com que se inaugurasse um tipo de vitória que apelidam de

18 Valentim Alexandre salienta que a historiografia tem vindo a marcar a existência de três impérios distintos na expansão ultramarina portuguesa: “o do Oriente, que, formado nos inícios de Quinhentos, declina rapidamente nos finais do mesmo século; o do Brasil, que arranca por esta mesma altura, tendo o seu auge no século XVIII e o seu fim no primeiro quartel do seguinte; e o africano, que abre dificilmente caminho no decurso de Oitocentos, ganha consistência territorial nas primeiras décadas de Novecentos e termina com a descolonização, em 1975” (Alexandre, 2000a, pp. 11-28).

post mortem (Morier-Genoud & Cahen, 2013), o que pode sugerir, ainda que lateralmente, uma dinâmica de “regresso das caravelas”, assente numa ideia nostálgica do imperialismo, que consubstancia de certa forma o que Miguel Real escreve sobre a lusofonia: mesmo que assumida como espaço cultural, ela é encarada enquanto ‘vocação’ histórica portuguesa. Como afirma este autor, logo na apresentação da obra *A vocação histórica de Portugal* (2012): “contra a tese de Jorge Borges de Macedo [...], considera-se não existir um destino histórico para Portugal¹⁹, antes uma vocação histórica segundo a vontade das suas elites e a tendência conjuntural europeia e internacional” (Real, 2012, p. 27). Essa vocação passa por “cruzar a nova experiência europeia com a antiga provação imperial, gerando um novo e exemplar espaço político internacional de igualdade e prosperidade – a Lusofonia” (p. 27), que se constitui como mais importante do que o espaço europeu. O ensaísta refere que o “espírito europeu” definiu a atual configuração do mundo; que a Europa se encontra “em estado de esgotamento histórico”, requerendo a rápida revitalização das suas nações constituintes; e que hoje se procede a uma separação entre o “lugar natural” de Portugal, que é aquele conservado na comunidade dos Estados europeus, e o seu “lugar histórico” (realizado na dimensão da ‘Lusofonia’) (p. 27). No que se refere à ideia de um “destino histórico” para Portugal (Jorge Borges de Macedo, 1990), com o qual discorda, Real propõe a tese que defende uma “vocação histórica”, traduzida no cruzamento da recente experiência europeia, considerada incontornável, com a antiga aptidão imperial, no contexto de um espaço político internacional de igualdade e de prosperidade que, insiste, apenas poderá concretizar-se no âmbito da lusofonia, que é o seu lugar histórico (Real, 2012, pp. 123-131)²⁰.

19 Nos “princípios fundamentais” que enformam o movimento da “Nova Renascença”, e que se encontram sintetizados num manifesto de cinco pontos que José Augusto Seabra transcreve no livro *Cultura e Política ou a identidade e os labirintos* (1986), é referido, no ponto 3., a propósito da vocação histórica de Portugal, o seguinte: “pela assunção da nossa vocação histórica para a abertura a todos os espaços civilizacionais, desde a Europa à África, às Américas e ao Oriente, buscando na sua aproximação os fundamentos de uma fundação nova” (Seabra, 1986, p. 119). Apela à união de “todos nós, compatriotas de uma Diáspora [...], a fim de juntos trabalharmos, na nossa diversidade, para reconstruirmos uma pátria feita de cidadãos portugueses e de cidadãos do mundo” (p. 119).

20 Segundo o *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*, de António Morais da Silva, para o sinónimo de “destino”, sugere-se uma “personificação da fatalidade a que alguns supõem sujeitas todas as pessoas ou coisas no mundo; fado; sorte; Acontecimento fatal ou necessário, determinado pela Providência ou pelas leis supostamente fatais” (Silva, 1980, pp. 292-293). Já

Sobre a ideia de lusofonia e das suas implicações, há opiniões para todos os gostos e alinhadas por diferentes perspetivas, estejam elas assentes numa lógica factual ou messiânica.

Luís Reto, por exemplo, coordenou um livro que resulta de um estudo académico encomendado pelo Instituto Camões ao Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), intitulado *Potencial Económico da Língua Portuguesa*, em que é defendida a ideia de que a língua constitui um ativo intangível que beneficia de economias de rede, sendo o português património comum de muitos milhões de pessoas cujo potencial está longe de ser otimizado. Nessa perspetiva, o seu valor resulta do benefício para os utilizadores da diminuição dos custos de transação nas trocas comerciais e de organização nas empresas transnacionais e da oportunidade de desenvolvimento económico, social e cultural das comunidades lusófonas. Este livro analisa o potencial da língua portuguesa na ótica das trocas de Portugal com o exterior e das expectativas dos estudantes de português no estrangeiro (Reto, 2012). A aposta vai no sentido de o português poder vir a ser, num horizonte não muito longínquo, a segunda língua franca a nível global, logo atrás do inglês, tendo por base a ideia de que, atualmente, o número de falantes de língua materna portuguesa e espanhola somados já ultrapassa largamente o dos falantes do inglês e tenderá a crescer num futuro próximo. Trata-se de uma ideia seguida por Carlos Fragateiro, que, sublinhando que o português é uma língua com milhões de falantes, tem um universo territorial que integra vários continentes e que tem dentro de si “todas as culturas, religiões e diferentes olhares do mundo, países e comunidades. E onde há um diálogo efectivo entre os vários parceiros” (Fragateiro, 2012, p. 59), pode constituir uma oportunidade. No texto “Globalização e Governança: uma perspectiva portuguesa”, Jorge Braga de Macedo, referindo-se ao ‘destino histórico’ de Portugal, sustenta que “Europa e lusofonia configuram-se como esteios da nossa diferencialidade, enquanto resposta adequada da governação às três vagas de globalização” (Macedo, 2011, p. 24). Mas, mais do que numa lógica de passado, segundo Ernâni Lopes (2011),

para “vocaçào”, a proposta interpretativa é a de um “acto pelo qual a Providência predestina toda a criatura racional a um determinado fim; Tendência, propensão ou inclinação natural para qualquer estado, profissão, ocupação” (p. 495). Comparando os significados de ‘destino’ e de ‘vocaçào’, constata-se em ambos a presença da palavra ‘providência’, termo que aponta para uma dimensão ‘divina’ e que aproxima as lógicas presentes em cada um deles, já que é traduzido como “suprema sabedoria atribuída a Deus, com que ele governa todas as coisas; o próprio Deus, considerado como o supremo árbitro do universo” (p. 393).

a perspectiva deverá ser voltada para o futuro, sendo a lusofonia uma questão estratégica para Portugal e para todos os outros países lusófonos, extravasando as balizas linguísticas, numa articulação convergente de espaços e de povos que estabelecem plataformas estratégicas a partir de um entendimento comum que é o espaço de possibilidades.

Fernando dos Santos Neves, no livro *A Hora da Lusofonia – para uma crítica da razão lusófona* (2013), perspectiva a criação de uma identidade ‘verdadeiramente’ lusófona, onde sublinha ter chegado a “Hora da Lusofonia”. Uma ideia que, já em 2006, avançara, referindo então ser necessário abandonar, definitivamente, “todas as mitideologias do passado, do presente e do futuro, desde as saudades dos reais colonialismos lusíadas de outrora até às vontades de imaginários [...] impérios felizmente utópicos e ucrônicos, no sentido mais prosaico dos termos” (Neves, 2006, s. p.). Como já foi referido, em *A Hora da Lusofonia. Para Uma Crítica da Razão Lusófona*, o autor desenvolve onze teses sobre a lusofonia e a CPLP: i) “mudar a denominação ‘CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa’ para ‘Comunidade Lusófona’”, que vai para além da “Língua Portuguesa” e que deve estar aberta “a Povos e Diásporas como a Galiza [...] Goa e Macau e Sacramento e Comunidades Emigrantes e Etc.” (Neves, 2013, p. 206); ii) “acabar com a inclusão dos ‘Negócios ou Relações Lusófonas’ nos Ministérios dos Negócios Estrangeiros ou das Relações Exteriores” (p. 207); iii) “declarar inaceitável a ainda não existência de um comum ‘Passaporte Lusófono’ e de uma comum ‘Cidadania Lusófona’, sem os quais não pode haver CPLP ou Comunidade Lusófona ou Lusofonia dignas desses nomes” (p. 207); iv) “avançar para a criação de um Parlamento Lusófono [...], de um Banco lusófono [...] de umas Forças Armadas que assegurem a existência de uma democrática e desenvolvimentista ‘Pax lusophona’, etc. E [...] de uma grande ‘Companhia Aérea Lusófona’” (p. 208); v) “tornar a entrada do Brasil para membro permanente do Conselho de Segurança da ONU um objetivo prioritário” (p. 208); vi) “tomar definitivamente a sério a questão da Língua Portuguesa” (p. 208); vii) “acabar, também definitivamente, com essa tragicomédia [...] da falta de cumprimento do ‘Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa’” (p. 209); viii) “implementar o ‘Espaço Lusófono de Ensino Superior (ELES)’ à imagem e inspiração do Bolonhês ‘Espaço Europeu do Ensino Superior (EEES)’” (p. 208); ix) “promover, efetivamente, o intercâmbio editorial e livreiro lusófono, para se acabar com a escandalosa situação presente em matéria de todo o

gênero de publicações” e, no campo da cultura física; x) “instituir o ‘Comité Desportivo/Esportivo da Comunidade Lusófona’ encarregado de dinamizar e organizar, com a grandeza e dignidade devidas, os ‘Jogos da Lusofonia’” (p. 210); xi) “criar [...] o ‘Dia da Lusofonia ou da Comunidade Lusófona’ [...] e em que seria anualmente atribuído o ‘Prémio da Lusofonia’ a Personalidades ou Instituições que se hajam notabilizado, em qualquer dos aspetos da atividade humana, na expressão e construção da lusofonia, entendida como Comunidade Lusófona e incluindo todas as diásporas lusófonas, lusótopas e lusófilas espalhadas pelas ‘sete partidas do mundo’”, propondo a atribuição, “desde já” e a título póstumo, do ‘1.º Prémio da Lusofonia Honoris Causa’, ao Embaixador José Aparecido de Oliveira, aos ativistas e teóricos-políticos Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Samora Machel e Xanana Gusmão, “ao dinâmico criador da UCCLA Engenheiro Nuno Abecassis” e “ao mais que todos Lusófono e Ecuménico Professor Agostinho da Silva” (pp. 210-211)²¹.

Paulo Borges perspetiva a lusofonia à luz do pensamento de Agostinho da Silva. No capítulo intitulado “Metanóia, samadhi e o mundo a haver. Revolução espiritual e metamorfose civilizacional em Agostinho da Silva ou da Lusofonia como mediação para a reintegração da Europa no universal”, incluído no livro *Uma visão armilar do mundo* (2010), propõe-se esclarecer a articulação entre alguns dos temas fundamentais do pensamento do filósofo, “como a espiritualidade, a teoria da história e da civilização e o papel do mundo lusófono na transformação da identidade europeia e do devir planetário” (Borges, 2010, p. 167).

No texto de opinião intitulado “Por uma nova ideia de lusofonia”, da autoria de Xavier Ron Fernández, então deputado no parlamento da Galiza, publicado no portal Praza Publica²² e replicado pelo Ciberdúvidas da Língua Portuguesa²³, defende-se a inclusão da Galiza no espaço lusófono, justificando-se que a lusofonia terá vida se for encarada de forma não dogmática.

21 Veja-se, a propósito, o artigo que Fernando dos Santos Neves publicou no jornal *Expresso*, a 23-07-2006, intitulado “A hora da lusofonia”, partilhado pelo site “Angonotícias”, já referido, nomeadamente a caixa de comentários correspondente no portal, cujas clivagens provocadas pelo conteúdo do texto de Neves são bem evidentes e dão para perceber que a questão da lusofonia está longe de ser pacífica, subsistindo vários recalcaamentos resultantes do passado colonial português [retirado de <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/10101/a-hora-da-lusofonia-por-fernando-dos-santos-neves>].

22 Retirado de <http://praza.com/>

23 Retirado de <http://www.ciberduvidas.com/lusofonias.php?rid=2693>

Além disso, a Galiza vive entre dois espaços – o lusófono e o hispanófono –, ambos de raiz latina, com um passado imperialista, “de diferentes graus de negação da alteridade que representa o outro” (Fernández, 2013, s. p.). Daí que o autor encare a lusofonia como portadora dos traços de uma conceção que transpira “calor e convivência, sem pretensões totalizadoras: cultura e afetividade, solidariedade e horizontalidade, pluralismo e participação, comunicação e intercompreensão, diálogo e cooperação, reciprocidade e reconhecimento das identidades em jogo” (Fernández, 2013, s. p.). Refira-se, a propósito, que o parlamento da região espanhola da Galiza aprovou, por unanimidade, uma lei que entrou em vigor a 9/4/2014, que obriga o Governo galego a introduzir o português no ensino público e a estreitar laços com os países da lusofonia.

Daniel de Lacerda, diretor da revista *Latitudes. Cahiers Lusophones*, num artigo intitulado “Lusofonia Teoria e Prática”, sublinhando a sua crítica ao luso-tropicalismo, refere-se à lusofonia como “espaço de partilha e de reagrupamento de iniciativas em busca das nossas raízes, na expressão da nossa diferença e onde cada qual pode afirmar a sua personalidade e os seus valores”, que se manifestam “na prática cultural, artística e literária, numa base de tolerância, de bom entendimento e sem preocupações de competição, em fraternidade livre e desinteressada à volta de valores artísticos e culturais” (Lacerda, 2007, p. 52).

Sobre a lusofonia, Onésimo Teotónio de Almeida refere que, “mesmo que ninguém consiga explicar o que ela seja, todos a sentem em maior ou menor grau e admitem-no se conseguem falar em situações livres, despolitizadas e fraternas”, não obstante sejam observáveis “as tensões e as feridas ainda não completamente saradas”, que vêm ao de cima quando se pronuncia a palavra ‘lusofonia’ (Almeida, 2008, s. p.). Refere-se às divergências entre os membros da CPLP, embora formule o desejo de “o transformarmos em potencial criador”. No entanto, assinala que, para conseguir esse desiderato, é necessário “que esqueçamos anacrónicos triunfalismos e encaremos com realismo os contextos e as realidades atuais” (Almeida, 2008, s. p.). E, quanto ao uso da palavra ‘lusofonia’, se continuar a ser quase proibido utilizá-la, “que seja posta de lado mas que isso não constitua impasse. Sigamos essa tão portuguesa maneira de fazer de conta que não existe enquanto existe de facto”, sendo que, se os interessados estiverem de acordo, a lusofonia “pode

ser mais [...] sobretudo se deixarem de apenas falar. Em português naturalmente” (Almeida, 2008, s. p.)²⁴.

Miguel Vale de Almeida ironiza com a ideia estado-novista de que “Portugal não é um país pequeno” (um país “colonial, imperial, emigrante e internacionalmente isolado”) e que passa a ser um país pequeno (“nacional, ‘imigrante’ e integrado na Europa”) (Almeida, 2006, pp. 361-362). O antropólogo reputa a situação de “curiosa”, observando que a ‘grandeza’ de Portugal constituía, afinal, “a sua ‘pequenez’ (isolamento internacional, emigração, pobreza nacional, monoetnicidade)” e que a sua ‘pequenez’ atual “constitui a sua ‘grandeza’ (integração europeia, imigração, riqueza relativa, plurietnicidade)”, o que traz ao de cima “a rede de contradições nas reconfigurações pós-coloniais portuguesas” (p. 361). Nesta história de contradições, destaca a forma como era tratada a população negra de Portugal até ao século XVIII, lembrando, a propósito, a “hegemónica narrativa luso-tropicalista da miscigenação e da suposta excepcionalidade das práticas coloniais portuguesas: os imigrantes são aqueles com quem não nos misturamos” (pp. 363-364). Isso leva-nos à ideia de lusofonia, em que “os colonizados terão adquirido a nossa língua; ela ter-lhes-á sido oferecida em dádiva, mas para ser usada nas suas terras, constituintes do novo império da geolinguística compensatória, a lusofonia”; em que a narrativa da mistura se baseia “na dádiva que recusa o contra-dom: alguns portugueses ter-se-iam misturado com africanos; [...] teriam criado sociedades luso-tropicais; teriam oferecido materiais culturais; mas nada seria suposto ‘retornar’ a Portugal, nada cultural e muito menos étnico-racial” (p. 364).

Dessa forma, refere que “o processo de reconfiguração pós-colonial do estado português assenta na criação dum espaço geopolítico [...] dentro do mundo globalizado e, ao mesmo tempo, numa integração europeia desafiadora de conceitos tradicionais de soberania nacional” (Almeida, 2006, p. 365), com duas novas categorias decorrentes do regime democrático e que replicam

24 No livro *Utopias em dói menor*, Onésimo Teotónio Almeida salienta que entre os países da lusofonia “há inúmeros lusófilos e não poucos lusófobos, muitíssimos deles por boas e razoáveis razões”, observando que, no resto do mundo, “há ainda muitos lusófilos e lusófobos que não são lusófonos. Lusofonia é o espaço cultural dos falantes de português” (Almeida & Brás, 2012, pp. 63-64). Dessa forma, o autor refere que, no mundo, há “lusófonos, lusófilos, e lusófobos, como há também brasilianófilos e brasilianófobos, angolanófilos e angolanófobos, e por aí fora”, pelo que admite custar-lhe a crer “por que razão há-de armar-se tanta lusofolia por causa da lusofobia” (p. 64).

o culturalismo do luso-tropicalismo, já que acentuam a dimensão cultural (e, dentro desta, privilegiam os portugueses em detrimento dos africanos), esbatendo as lógicas político-económicas do período colonial: “‘PALOP’ como eufemismo para as ex-colónias, e ‘Lusofonia’, um processo de transformação da língua em campo identitário comum, mas sem uma crítica radical das reivindicações de propriedade, ancestralidade, ou legitimidade linguística” (p. 365).

Por seu turno, Vamireh Chacon, no livro *O Futuro Político da Lusofonia* (2002), tece grandes encómios a Gilberto Freyre, salientando a atualidade do seu pensamento que, já em 1940, alertava para a existência do que seriam os “perigos reais”, consubstanciados através da luta entre culturas. Lembrando as palavras do sociólogo sobre a miscigenação, a mistura de raças e o contacto entre culturas, que constituíam “o melhor reajustamento da relação entre os homens”, Chacon afirma que aquele nunca terá afirmado a democracia racial pronta e acabada pela lusofonia, mas sim que Portugal e o Brasil estarão mais próximos dela do que qualquer outra cultura, pelo que “a presença de Portugal no Mundo é também a do Brasil e a de toda a lusofonia diante de antigos e novos desafios” (Chacon, 2002, p. 11). E pergunta “qual o lugar da lusofonia no contexto da guerra cultural, da qual a guerra ideológica nunca passou de uma expressão”, evidenciando que a lusofonia tem como primordial objetivo “a firmeza da vontade nacional portuguesa” (p. 25).

José Filipe Pinto, no livro *Estratégias da ou para a Lusofonia? O futuro da língua portuguesa* (2009), não conseguiu responder à pergunta de partida do seu estudo sobre “se seria possível traçar uma estratégia para a Lusofonia sem primeiro definir se a Lusofonia constitui efectivamente uma estratégia ou uma das estratégias prioritárias dos países e regiões lusófonas” (Pinto, 2009, p. 190). Salienta, no entanto, que “a Lusofonia não se coaduna com a Lusofonia desejada, necessária e, já agora, possível!” (p. 190). Não obstante, constata que a existência do que diz ser o provincianismo português assenta na ideia de se considerar, de novo, europeu, o que “tem obstado a que a janela atlântica de liberdade se abra de par em par para fazer valer [...] [a ideia de] que Portugal interessa à Europa enquanto lusófono, e representa uma mais-valia para o Mundo lusófono, enquanto europeu” (pp. 188-189). Também António Bondoso, no livro *Lusofonia e CPLP*, refere ser fundamental considerar a língua e a sua expansão “como um investimento decisivo para o futuro”, que passe pela formação específica de professores e pelo desenvolvimento de

acordos bilaterais nos países onde existem marcas da presença portuguesa, nomeadamente no Brasil. Para o efeito, diz ser necessária a mobilização dos órgãos de comunicação social, “para serem veículos de promoção e divulgação” (Bondoso, 2013, p. 199).

Vasco Graça Moura assinala que o ‘território’ da língua se tornou “a pátria de uma nova espécie de messianismo rarefeito e equívoco, que tende a confundir internacionalização com ecumenismo e vocação veicular”, sem prejuízo da sua relevância “na criação cultural, com universalidade” (Moura, 1999, p. 194). Segundo o escritor, talvez se trate de um sexto império (muito embora não se saiba muito bem o que fazer com ele ou a partir dele), “onde a língua e a criação literárias têm uma pujança viva e especial, como no Brasil, é certo que vamos convivendo com telenovelas, mas vamos também vivendo de costas no que à mais importante criação cultural de além Atlântico diz respeito” (p. 194).

Adriano Moreira refere-se à ligação estreita da língua portuguesa com a identidade nacional, embora sustente que esse não é o único fator que pesa, evidenciando que ela muda em função da “latitude, a etnia, as diferenças de valores”; por isso, “a língua da expansão torna-se tão mestiça como a mistura das etnias, trocando valores, ritmos, musicalidade” (Moreira, 2012, p. 234). Sublinha, no entanto, que a língua não é neutra, sendo afetada pelas “culturas diferentes por onde passou no exercício de soberania colonial, no exercício da evangelização, na formação de comunidades migrantes instaladas em territórios de diferente soberania” (p. 93). Invoca a “maneira portuguesa de estar no mundo” na qual a língua terá tido uma intervenção determinante, “transmitindo e recebendo valores, porque a língua nem é neutra nem é imune à mestiçagem derivada dos encontros com as variadas gentes e culturas por cuja história passou”; por isso, “as diferentes memórias que articula [...] integram uma memória histórica global, por vezes com difícil coerência integradora” (p. 89). E, mesmo que ressalve ser necessário salientar e assumir “que nenhum povo aceita a sua história a benefício do inventário” (p. 95), segundo Jessica Falconi (2013), as críticas que têm sido feitas em relação ao “projeto lusófono” estão quase sempre imbuídas de um recorte neo-imperial, nomeadamente assente numa retórica relativa à ideia da partilha da língua. Como observa a autora, são críticas que insistem “no carácter de ‘ficção’ e ‘invenção’, [no] ‘mito’ do projecto lusófono”, bem como numa noção de ‘lusofonia difusa’”, o que mostra tratar-se de um “processo de construção de uma narrativa identitária, produzida no antigo centro, e que através de um conjunto de discursos

e práticas difuso e alargado, vem narrativizando uma comunidade baseada no laço da língua” (Falconi, 2013, p. 279), com fronteiras difusas entre a ideia de nação e a de império.

A visão assente numa lógica a partir do ‘antigo centro’, como se alude anteriormente, conduz a Lévi-Strauss e à noção de ‘lugar da civilização ocidental’, segundo a qual a adesão ao género de vida do Ocidente é consequência mais de uma ausência de escolha do que de uma decisão livre. É que a civilização ocidental estabeleceu as suas marcas por todo o mundo, pelo que “interveio direta ou indiretamente na vida das populações de cor”, subvertendo a sua existência ‘tradicional’, “quer impondo o seu, quer instaurando condições que provocavam o desmoronamento dos quadros existentes, sem substituí-los por outra coisa” (Lévi-Strauss, 1993, p. 350). Tal significa que os povos subjugados só podiam aceitar as soluções de substituição que se lhes ofereciam, ou, em contrapartida, esperavam “aproximarem-se delas o suficiente para estarem aptos a combatê-las no mesmo terreno” (p. 351). No entanto, o sociólogo sublinha que esta reserva só promoveu o deslocamento da questão, enunciando uma outra pergunta: “se não é o consentimento que funda a superioridade ocidental, não seria esta então a maior energia de que ela dispõe, e que foi precisamente o que lhe permitiu forçar o consentimento?” (p. 351). Nessa perspetiva, observa que, se a civilização ocidental se dedicou efetivamente a essas tarefas, “com um exclusivismo onde reside talvez a sua fraqueza, ela não é certamente a única”, sendo que “todas as sociedades humanas, desde os tempos mais remotos, agiram no mesmo sentido” (p. 351).

No livro *O choque das civilizações* (2009 [1996]), Samuel H. Huntington defende que, no mundo pós-Guerra Fria, a principal fonte de conflito mundial estaria ligada às identidades culturais e religiosas. A ideia, avançada inicialmente num artigo na revista *Foreign Affairs*, em 1993, consiste numa reação a Francis Fukuyama, que tinha publicado um ano antes o livro *O Fim da História e o Último Homem*, onde defendia que, à luz de uma perspetiva hegeliana, o mundo tinha atingido o “fim da história”, através da universalização cultural do planeta em torno de um conjunto de valores ocidentais básicos, como o capitalismo e a democracia. Embora aceitando que a era das ideologias tivesse chegado ao fim, Huntington observava que o mundo apenas tinha regressado a um estado que considerava normal, caracterizado pelos conflitos culturais. Nesse sentido, perspetivava que, no futuro, os conflitos estariam ligados a problemas culturais e religiosos. Teriam destaque sete ou oito civilizações,

nas quais os aspetos comuns e as diferenças moldariam os interesses, os antagonismos e as associações dos Estados, com os países mais importantes a serem provenientes de civilizações diferentes. Observando que o poder se estava a deslocar da civilização ocidental para civilizações não ocidentais, Huntington sustentava que a história da humanidade seria a história dos choques de civilizações que estaria ainda longe de terminar, salientando sete civilizações: a chinesa, a japonesa, a hindu, a islâmica, a ocidental, a latino-americana e, possivelmente, a africana.

Já para Ian Morris (2010), a maioria dos que se pronunciam sobre o domínio ocidental tende a concentrar-se em períodos recentes e a fazer afirmações genéricas sobre o passado. No entanto, para descobrir o porquê de muito poucos países terem conquistado uma posição hegemónica em relação ao resto do mundo, é preciso fazer o caminho inverso: levantar questões sobre o passado e ver onde elas nos levam. Nesse sentido, este especialista da Universidade de Stanford sublinha que o Ocidente não foi sempre a parte do mundo mais rica, mais poderosa e mais sofisticada nos últimos dez milénios, salientando que esse posto foi ocupado pela China, durante mais de mil anos, pelo menos entre 600 e 1700 d.C.

Morris evidencia que a transformação do velho núcleo oriental numa periferia ocidental, no século XIX, “permitiu ao Oriente descobrir as vantagens do seu atraso e a mais recente destas – a incorporação da vasta força laboral barata da China numa economia capitalista global – ainda se está a desenrolar” (Morris, 2013 [2010], p. 611). No entanto, vaticina, no curto prazo (entre 2050 e 2100), um regresso ao passado que inverterá os papéis dos dois blocos do mundo, uma vez que “os padrões estabelecidos no passado sugerem que a transferência de riqueza e poder do Ocidente para o Oriente é inexorável” (p. 611). Trata-se de uma previsão que tem a geografia como referencial, o que, ironicamente, já tinha acontecido com o processo que levou ao domínio do Ocidente. Verifica-se, ainda, uma outra ironia: “o aumento do desenvolvimento social implicou sempre uma alteração no significado da geografia, e no século XXI os desenvolvimentos serão tais que a geografia deixará de ter qualquer significado” (p. 615)²⁵.

25 No livro *O declínio do Ocidente* (1918-1922), Oswald Spengler já previa a desintegração do Ocidente, defendendo que a história e as culturas eram cíclicas e que não se relacionavam entre si, sendo independentes umas das outras. O conceito biológico da história defendido por Spengler recebeu, no entanto, várias críticas, alegadamente por não ter sustentação teórica.

Enquanto isso, a dicotomia Norte/Sul vai sendo realçada e, com os estudos pós-coloniais, vai ganhando lastro a tentativa de olhar para esta problemática de forma desconstrutora, deitando por terra a ‘verdade’ que o Norte forjou em relação à história do mundo, nomeadamente no que concerne ao Sul. Para Boaventura de Sousa Santos, vai ganhando importância a sensação de que a “diferença de impactos”, mesmo sendo real e de grandes dimensões, escamoteia uma tragédia: “a saturação de conhecimento-lixo incessantemente produzido por um pensamento ortopédico que há muito deixou de pensar nas mulheres e nos homens comuns” (Santos, 2008, p. 17). Destaca, por isso, que no Sul global, “as respostas fracas traduzem-se em imposições ideológicas e violências de toda a espécie no quotidiano dos cidadãos, excepto no das elites que constituem o pequeno mundo do Sul imperial, a ‘representação’ do Norte global no Sul global” (p. 17).

Maria Paula Meneses evidencia “a persistência da colonização epistémica, da reprodução de estereótipos e formas de discriminação”, que constitui “uma das expressões mais claras da colonialidade das relações de poder” (Meneses, 2008, pp. 5-6). Esta ideia é, de resto, partilhada por Michael Hardt e Antonio Negri, que destacam que, ao longo das últimas décadas, na sequência da abolição dos regimes coloniais, do desmoronamento do bloco soviético e da consequente abertura ao mundo ocidental, a globalização é uma evidência, tornando fluidas as trocas económicas e culturais. Mesmo assim, após o fim dos impérios (coloniais), um outro subsiste, assumindo-se como “sujeito político que regula efectivamente as trocas mundiais, o poder soberano que governa o mundo” e dele emergindo uma nova ordem mundial, “uma lógica de poder e uma estrutura de poder novas ou, em suma, uma nova forma de soberania” (Hardt & Negri, 2004, p. 11). E, para que não restem dúvidas, os autores sublinham que “o Império com que nos confrontamos dispõe de enormes poderes de opressão e de destruição – facto que não deve, porém, alimentar em nós a nostalgia das formas de dominação passadas”, muito embora acrescentem que existem “novas possibilidades de libertação” que denotam que o processo de globalização não é unívoco (p. 15).

A partir da visão de Edward W. Said sobre o Ocidente em relação ao Oriente, Homi Bhabha refere-se a uma ambivalência do discurso, partindo do princípio de que a sua principal estratégia “é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido” (Bhabha, 1998 [1994], p. 105). Assenta,

assim, no misticismo, sendo disso exemplo a referência aos “bárbaros” (etiquetados como ‘povos sem alma’), o que reconstrói um discurso tendente a difundir esses “mitos de origem” (a supremacia absoluta da raça colonizadora), misturando a dinâmica de poder e o conseqüente desejo, através do sublinhado do estereótipo (enquanto representação de uma pseudorealidade que reconhece o ‘outro’, embora o negue enquanto indivíduo), determinando a ‘fobia’ e o fetiche’ e recusando liminarmente a alteridade e o hibridismo, devido à instauração de um sujeito ‘puro’ e monológico. Ora, a população nativa, para ser reconhecida, tem na sua origem ideais discriminatórios e autoritários de controlo político considerados, nessa perspectiva, apropriados. Bhabha argumenta que os povos colonizados são encarados como causa e efeito do sistema, o que desemboca na retórica colonial justificada pelas ideologias moralistas e normativas de aperfeiçoamento reconhecidas como missão civilizadora.

Nesse sentido, o discurso colonial constitui a forma mais subdesenvolvida de discurso, já que a ideologia existente no discurso colonial ‘naturalizado’, subjetivando as relações sociais entre colonizador e colonizado no que respeita à lógica de negação existente na dinâmica dos primeiros em relação aos segundos. Segundo Bhabha, “o ‘não-pensado’, ao longo do qual o homem colonial é articulado, é aquele processo de confusão classificatória que descrevi como a metonímia da cadeia substitutiva do discurso ético e cultural”, o que leva à cisão do discurso colonial “de modo que persistam duas atitudes com relação à realidade externa; uma leva à realidade em consideração enquanto a outra a recusa e a substitui por um produto do desejo que repete, rearticula a ‘realidade’ como mímica” (Bhabha, 1998 [1994], p. 137).

Homi Bhabha refere que no poder colonial “podem ser vistas as figuras gêmeas do narcisismo e da paranoia que se repetem furiosamente, incontrolavelmente”, sendo que no mundo ambivalente “do ‘não exatamente/não branco’ [not quite/not white], nas margens do desejo da metrópole, os objetos fundadores do mundo ocidental tornam-se os *objets trouvés* erráticos, excêntricos e acidentais do discurso colonial – os objetos parciais da presença” (Bhabha, 1998 [1994], p. 138). Não obstante, aponta a coexistência, dentro da mesma lógica de poder colonial, de “sistemas e ciências de governo modernos, formas ‘ocidentais’ progressistas de organização social e económica que fornecem a justificativa manifesta para o projeto do colonialismo” (p. 138). Para o autor, torna-se necessário “forçar os limites do social como o conhecemos”, no

intuito de se “redescobrir um sentido de agência política ou pessoal através do não-pensado dentro dos domínios cívico e psíquico” (p. 104).

Por isso, Bhabha (1998 [1994]) alude ao conceito de identidade em contextos coloniais como algo de conflituante e ambíguo, através do pensamento psicopolítico de Frantz Fanon (1986), que defende que o discurso colonial tem um recorte subdesenvolvido uma vez que se articula à volta dos estereótipos de alteridade. Esta existência de um para o ‘outro’ não significa, no entanto, que o colonizado não tenha a intenção de ocupar o lugar que é do colonizador, muito embora não pretenda despojar-se do seu próprio papel. Esta tensão leva a uma cisão, decorrente de um desejo de vingança, que faz com que se instaure uma identidade híbrida. Quanto ao processo de identificação, ele não se circunscreve à afirmação de uma identidade pré-existente, pelo que o seu recorte é híbrido. O autor rejeita a aceitação do conceito ocidental de cultura, devido à sua totalidade de conteúdos canónicos, salientando que a cultura carece de ser vista como uma produção desigual e incompleta de significação e valores e, por conseguinte, em constante transformação, constituindo antes uma estratégia de sobrevivência que é transnacional e tradutória. Relativamente ao conceito de “tradução”, o autor fala de uma forma de imitação, embora numa lógica em que a prioridade não é dada ao original para que seja reforçada, uma vez que o original nunca estará acabado mas aberto à tradução, pois não constitui uma essência totalizante. Bhabha não procura a substituição de um discurso hegemónico por outro marginalizado, mas a instauração de um processo agonístico e antagonístico, trazendo ao de cima um novo modo de conhecimento para a era pós-colonial, assente na heterogeneidade e na troca dinâmica entre o ‘eu’ e o ‘outro’, deixando de parte os essencialismos, ou a existência de identidades ‘puras’, já que todas elas são necessariamente híbridas.

Patrick Chabal²⁶ refere que a visão ocidental em relação a África sempre foi produto da sua própria imaginação, “e não de um sério interesse naquilo que

26 Patrick Chabal (1951-2014) foi um dos principais africanistas (finais do século XX e princípios do século XXI), tendo sido professor no Kings College of London, onde presidiu aos estudos de História e Política Africana. Foi um dos fundadores da Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies. Embora nunca tenha produzido uma reflexão específica sobre a lusofonia, tem uma vasta obra publicada sobre questões relacionadas com o assunto, embora ligadas essencialmente à África Lusófona, de que são exemplos a biografia política de Amílcar Cabral (*Amílcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*, 1983), *The Postcolonial Literature in Lusophone Africa* (1996) e *A History of Postcolonial Lusophone Africa* (2002). A obra de Patrick Chabal foi

realmente acontece no continente” (Chabal, 1999, p. 67), admitindo tratar-se de uma realidade que está em mutação. Um bom ponto de partida seria, nesse sentido, “a simples observação de que parecemos apostados em nos definirmos em termos daquilo que já não somos” (p. 68). Não obstante, refere haver tendências na sociedade ocidental que vão em sentido contrário, como a forma que o racismo assume hoje em dia, sublinhando “com singular veemência a necessidade de um retorno às nossas ‘reais’ (isto é, de facto imaginárias) raízes pré-imperiais” (p. 70).

Para este cientista político, o ‘handicap’ sobre o qual os africanistas ocidentais trabalham é a sua própria ‘herança’, plasmada no “peso acumulado do que a nossa cultura veicula sobre África”, seguindo a lógica de que, no Ocidente, “África é aquela parte do mundo que permanece profundamente dotada de duas facetas centrais do ‘outro’ – o misterioso e o exótico” (Chabal, 1999, p. 77). É por isso que refere que uma das dificuldades analíticas específicas com que se defrontam os africanistas consiste na “política do espelho”, uma perspetiva teleológica cuja principal consequência “tem sido [a] de procurar em África uma imagem do africano que confirmasse as nossas pressuposições desenvolvimentistas acerca de nós próprios” (p. 78). Os resultados obtidos são previsíveis: i) “temos sido perenemente desapontados pela realidade africana nunca ter alcançado as nossas expectativas” (p. 78); ii) olhamos para África “como a imaginamos e não como ela é (no seu contexto histórico e local)” (p. 78); iii) e, como resultado, “temos remetido África para o caixote do lixo da história, considerando-a um continente cuja história não se pode esperar que compreendamos e do qual acabamos por ‘desistir’” (p. 78).

No livro *Power in Africa: An Essay in Political Interpretation* (1993), Patrick Chabal esgrime dois argumentos que considera “fundamentais” em relação a África: o primeiro, onde salienta ser necessário estudar o que é ‘africano’ na política africana (o particular), à luz de conceitos universais; e o segundo, onde destaca que a nossa análise política dos acontecimentos contemporâneos deve basear-se na história profunda de África, ligando o presente com o passado

inovadora nos estudos de ciência política sobre a África Lusófona, contribuindo para definir o conceito e o seu âmbito. “O termo ‘África Lusófona’ agregou um conjunto de académicos que trabalham sobre as condições sociais, culturais, históricas, políticas e económicas dos PALOP, tendo surgido e conhecido a sua maior divulgação fora do espaço académico lusófono”, muito embora não tenha sido tão bem aceite junto dos intelectuais portugueses, brasileiros e dos PALOP, como junto das academias americana, inglesa ou francesa” (Carvalho, 2014, pp. 14-15).

pré-colonial e colonial, explicando o que está realmente a acontecer em África, e indo para além dos clichês de um continente negro eternamente em crise. Alguns anos mais tarde, no artigo “Nós e a África: a questão do olhar” (1999), argumenta que os conceitos de identidade, comunidade e responsabilização constituem os fundamentos da análise política, evidenciando que só uma análise baseada nestes pressupostos “torna possível colocar questões fundamentais sobre a constituição e funcionamento do processo de governação” (Chabal, 1999, p. 84). Tal desiderato seria, na sua opinião, “particularmente apropriado para o estudo das políticas pós-coloniais dos estados-nações africanos”, por quatro ordens de razões: i) “porque centra a atenção nas realidades da política em África em vez de no discurso” (p. 84); ii) “permite-nos ligar o estudo da política dos cidadãos e a alta política” (p. 84); iii) “obriga a considerar a história profunda (da pré-colonial à presente) do que está por trás dessas três noções”; iv) “torna claro que a análise política é compreender processos ao longo do tempo – isto é o oposto de construir explicações fixas” (p. 84).

Chris Lorenz refere-se às consequências das práticas catastróficas desenvolvidas no século XX relativas a todos os tipos de particularismo (especialmente nas suas variantes étnicas, nacionais, raciais e de classe), que criaram as feridas históricas e causaram a esmagadora presença de um passado traumático. Desta forma, a “exclusão do outro” tem moldado uma história catastrófica que se enfrenta no século XXI: “a ‘inclusão do outro’ – geralmente sob a forma de incluir as perspectivas de todos os lados envolvidos na história – está na agenda da história já há algum tempo e por isso é uma questão referente aos direitos universais” (Lorenz, 2010, p. 94). Alerta, por isso, para o facto de que, se não houver nenhuma maneira de sair da nossa condição ‘presentista’, “o melhor que podemos fazer é enfrentar e refletir sobre as suas consequências para as formas pelas quais somos chamados a lidar com o passado” (p. 95).

Já no entendimento de Daniel Woolf, as nações são reputadas como problemáticas, embora poderosas, sendo que a maior parte delas é o resultado arbitrário da circunstância e da contingência e não a expressão inevitável das comunidades étnicas ou culturais naturais. Tal como outras fontes de lealdade política, “o nacionalismo é o resultado tanto da coerção como do consentimento, e ao mesmo tempo fonte e produto do poder político. Histórias nacionais estão profundamente implicadas na construção e defesa da nação” (Woolf, 2006, p. 71). Observando que a historiografia é global, assinala que “teremos de fazer comparações e contrastes significativos, tanto geográficos

como históricos entre os textos individuais e, mais amplamente, as tradições históricas” (p. 71). No entanto, antes que isso aconteça, “é necessário algum tipo de arcaboço teórico que identifique os principais conceitos, temas e termos que podem ser encontrados em várias historiografias”, sendo que a nação “é certamente um deles” (pp. 93-94).

Tendo por base a ideia de que na segunda metade do século XX se registou algum movimento no sentido pós-nacionalista, Stefan Berger observa que as historiografias permanecem firmemente estruturadas ao longo das linhas nacionais. Se alguém se referir ao revivalismo do paradigma nacional na Europa ou ao surgimento de uma narrativa pós-clássica nacional após 1989, “as histórias nacionais ainda formam a maior parte do que os historiadores escrevem sobre a atualidade e que tem uma relevância mais ampla para além dos limites da academia” (Berger, 2006, p. 3). A europeização e a globalização questionam o sentido das narrativas puramente nacionais, mas os mesmos processos também têm causado uma reação defensiva para muitas pessoas que se apegam às ‘suas’ narrativas nacionais, na esperança de combaterem os efeitos de tais tendências. Isso é mais visível nos movimentos radicais de direita em toda a Europa, que “estão a tentar instrumentalizar as versões das histórias tradicionais e familiares nacionais para reforçarem as suas aspirações políticas” (p. 3). No entanto, não é só a direita radical que utiliza a história nacional na busca de objetivos políticos e de apoio, com os partidos de centro-direita e de centro-esquerda *mainstream* a também fazerem uso dela.

A perspetiva da história em relação a estas problemáticas vai assumindo, na generalidade, contornos que vão no sentido de uma crítica à produção científica que vem sendo desenvolvida, numa leitura que integra os vários intervenientes dos acontecimentos, deixando para trás os essencialismos e a integração da mitologia na historiografia. No entanto, essas dimensões, contextualizadas, servem para o desenvolvimento da própria narrativa histórica, sendo nessa lógica que, segundo Manuela Ribeiro Sanches, se evoca por exemplo o *slogan* da propaganda do ‘Estado Novo’ (“Portugal não é um país pequeno”), com o propósito de “sublinhar o modo como a identidade nacional não pode ser dissociada de um passado colonial, bem como o ‘lá fora’ não deixa de fazer, agora de modo diferente, parte do ‘cá dentro’” (Sanches, 2006, p. 8). Ou seja, trata-se de “um ‘Outro’ que a homogeneidade da nação e dos seus símbolos insiste em não querer pensar e reconhecer, a não ser assimilando ou tolerando vagamente” (p. 8). Reduzido à sua dimensão ‘europeia’, “o Portugal

pós-colonial exhibe características que podem ser relacionadas com este mapa, apresentando agora, contudo, outras cartografias que também remetem, de um modo mais ou menos explícito, para esse imaginário imperial” (p. 7). Dessa forma, “Portugal deixou de ser, em parte, um país pequeno”, muito embora “as hesitações acerca da sua pertença, as questões em torno da vocação europeia, atlântica ou mediadora entre a ‘África’ e a ‘Europa’, o ‘Ocidente’ e o ‘Oriente’” remetam para as marcas do colonialismo “que o mapa evocado sugere e de que a nação ainda não conseguiu efetivamente libertar-se” (pp. 7-8). Para se perceber a realidade pós-colonial marcada pela crescente globalização, é, pois, necessário integrar as diferentes identidades locais, bem como as diferentes formas que elas assumem, para além da “forma como essas influências e os discursos a elas associados são também distintamente equacionados através de práticas culturais precisas que a generalização de conceitos e de experiências não permite entender” (p. 9).

Mais do que ao multiculturalismo, Rosa Cabecinhas e Luís Cunha (2008) referem-se à interculturalidade, um conceito que deve ser encarado como adjetivo, devido ao seu recorte processual, mesmo que isso corresponda “a um discurso plano e simplificador” (Cabecinhas & Cunha, 2008, p. 7). Chamam a atenção para a interculturalidade enquanto processo em que participam várias pessoas com desigualdades várias, o que se torna importante perceber, já “que os lugares que habitamos e as fronteiras que nos separam constituem realidades que em boa medida são irremovíveis, transcendendo assim qualquer retórica multicultural” (p. 7). Os autores apontam ainda que o mundo globalizado permite que “as pessoas, os produtos, e as ideias, [possam] circular de forma mais acelerada e eficaz, com uma efectiva convergência económica, política, social de quem nele vive”; este mundo não é diretamente proporcional a “formas diferentes de enunciar desigualdades” e “a desigualdade é, sem dúvida, uma realidade tangível, facilmente identificada e frequentemente denunciada” (p. 7). Alertam, no entanto, para o risco de se poder “confundir diálogo com simetria e interculturalidade com igualdade das partes”, um equívoco que decorre de uma tentativa de simplificar processos, embora essa atitude seja “mais própria de um imaginário imperial reciclado em tons pós-modernos, [do] que de uma visão desafiadora e que pretenda, de facto, criar renovados sentidos e modos de vida mais justos” (p. 8). O tão em voga diálogo com o ‘outro’, quase se resume a uma dimensão folclórica, mesmo que a abertura ao ‘outro’ signifique “transformação recíproca”, já que, em todo este

processo, a expectativa é que exista uma assimetria assente na ideia de que “o outro deve pensar como nós, porque nós pensamos melhor” (p. 9). Trata-se de uma pluralidade distante da diversidade exótica propalada pela propaganda do Estado Novo, sendo, ao contrário, “uma realidade tangível e muito próxima, que podemos perspectivar a partir do cultural, do económico ou do político, mas diferentemente na diversidade exótica – de algum modo domesticada por processos de folclorização e outros” (p. 9). Os autores argumentam ainda que o diálogo intercultural – numa lógica que assenta na ideia de “não só acolher o outro mas também [...] apelar à transformação mútua a partir do encontro de diferentes povos” – talvez “deva mais ser prometido que celebrado, pois é enquanto promessa que ele revela a sua natureza de desafio a cumprir” (p. 12).

João Maria André declara que o multiculturalismo constitui uma temática “incontornável” nos tempos atuais, que se repercute nas sociedades existentes, já que “todos somos, de algum modo, mestiços e, por isso, todos tendemos, no futuro, a navegar nos labirintos das nossas mestiçagens” (André, 2002, p. 276). E, mesmo que as mestiçagens não se possam fixar com antecedência, afirma que se deve ousar antevê-las e quase adivinhá-las; “e ousá-lo é, decerto, uma forma de continuarmos fiéis à pluralidade das nossas raízes e ao dinamismo da nossa cultura”, pelo que, “no fundo da nossa memória, há estrelas cuja luz ainda não descobrimos mas que podem elipticamente acender os múltiplos centros da nossa identidade histórica” (p. 276). O mesmo autor propõe alguns princípios tendentes à promoção do diálogo intercultural, que passam pelo conhecimento do ‘outro’ como fator determinante para o desenvolvimento de uma ação prática, assente numa consciência crítica que é necessária à transformação social. Esta lógica intercultural passa pela contestação de uma enunciação universal dos direitos humanos e por uma outra conceção de universalidade, que assenta no pluralismo, que não é imposta e que vai para além da recuperação dos traços fundamentais de cada cultura, valorizando o seu recorte simbólico.

3. A CPLP

Como já foi referido, na “Declaração Constitutiva da Comunidade dos Países de Língua Oficial Portuguesa-CPLP”, que surge na sequência de uma reunião realizada em Lisboa, em 17 de julho de 1996, não foi utilizada uma única vez a palavra ‘lusofonia’. Na oportunidade, os chefes de Estado e de Governo de

Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe, dizendo-se “imbuídos dos valores perenes da Paz, da Democracia e do Estado de Direito, dos Direitos Humanos, do Desenvolvimento e da Justiça Social”, e tendo em mente o respeito “pela integridade territorial e a não-ingerência nos assuntos internos de cada Estado” e o direito de cada um a “estabelecer as formas do seu próprio desenvolvimento político, económico e social e adoptar soberanamente as respectivas políticas e mecanismos nesses domínios”, decidiram, “num acto de fidelidade à vocação e à vontade dos seus Povos, e no respeito pela igualdade soberana dos Estados”, constituir a CPLP (CPLP, 1996, s. p.). No documento, é reconhecida a importância “matricial” da língua portuguesa, assente no “relacionamento especial” e “experiência acumulada em anos de profícua concertação e cooperação”, e nos princípios subjacentes a uma “plataforma consensual e legitimadora da vontade política dos estados signatários” (CPLP, 1996, s. p.). Os membros da comunidade propõem-se, assim, concretizar iniciativas tendentes à “promoção do desenvolvimento económico e social dos seus Povos e para a afirmação e divulgação cada vez maior da língua portuguesa” (CPLP, 1996, s. p.). A língua é considerada como “vínculo histórico” e “património comum”, e um “meio privilegiado de difusão da criação cultural entre os povos que falam português e de projecção internacional dos seus valores culturais”, sendo utilizada como instrumento de comunicação e de trabalho, devendo estar presente na atuação conjunta da CPLP. Nos objetivos da CPLP está, também, o incentivo à “difusão e o enriquecimento da Língua Portuguesa potenciando as instituições já criadas ou a criar com esse propósito”; o incremento do “intercâmbio cultural e a difusão da criação intelectual e artística no espaço da Língua Portuguesa”; e a cooperação “entre a Língua Portuguesa e outras línguas nacionais nos domínios da investigação e da sua valorização” (CPLP, 1996, s. p.).

O facto de a lusofonia não constar do documento fundador desta instituição não decorreu, seguramente, de qualquer esquecimento mas por não ser consensual no seio dos países que integram a organização, o que, desde logo, provoca alguns constrangimentos no plano político sobre a dinâmica associada à própria lusofonia. De resto, como se viu anteriormente, José Carlos Venâncio afirma que, exatamente de um ponto de vista político, o conceito de lusofonia é invocado para sublinhar “uma valia a ser explorada em benefício de determinados interesses de ordem estratégica”, de que é exemplo a

criação da CPLP (Venâncio, 2013, p. 85), mesmo que a palavra não seja fácil de pronunciar pelos integrantes da instituição.

A ideia de que a CPLP possa ser mais do que uma comunidade de povos com uma língua comum serve para que os seus membros se entendam (mesmo desentendendo-se), tendo por base a ideia de que a “comunidade imaginada” (Anderson, 1993 [1983]) – com ligações a Portugal e à alegada “alma” do seu povo, com toda a retórica inerente –, com a diversidade cultural, étnica e geográfica dos povos que a integram, constitui um oceano composto de ambiguidades.

Bastará, para o efeito, observar o discurso do deputado Krus Abecassis, em 1996, na Assembleia da República, a propósito da discussão do projeto de resolução n.º 5/VII, apresentado pelo grupo parlamentar do CDS, sobre a constituição de uma comissão eventual destinada a promover o projeto de uma comunidade de países de língua portuguesa, que estaria na base da CPLP. Nesse discurso, sublinhava a importância de o Parlamento explorar “todas as virtualidades que esta comunidade pode encerrar”. Nesse sentido, propunha a inserção de uma “enorme capacidade cultural, humana e até económica, que é a portugalidade na diáspora, com todas as suas empresas, toda a sua capacidade cultural e intelectual e toda a sua riqueza humana”. Em suma, “com toda a sua vontade de ligação a este esforço comum de desenvolvimento de uma parte importante e ignorada do mundo, que é África”. Referia, a propósito, a importância de a decisão ser tomada em sede de AR, já que é esse local o “berço da democracia”, e “onde se forja a vontade nacional e que é dela que mais facilmente se pode passar à comunidade portuguesa uma mesma vontade comum da construção do nosso futuro e da afirmação da portugalidade no mundo”²⁷.

Moisés de Lemos Martins (2006b) alude a um “equivoco lusocêntrico”, quando a lusofonia é perspectivada enquanto representação de um espaço supranacional de língua e cultura. Recorrendo a Eduardo Lourenço, refere que tal facto decorre de Portugal sempre se ter fixado “morbidamente”, gozando a diferença que o caracteriza, ou imagina como tal, no contexto de outros povos, nações e culturas. Neste contexto, sublinha que também existem potencialidades para a lusofonia, destacando-a como “afirmação de uma área cultural de influência, baseada numa língua comum, mas que transcende largamente

27 VII Legislatura, sessão 1, n.º 23, de 05-01-1996, diário de 06-01-1996, p. 657.

a questão linguística, mobilizando mesmo povos inteiros, os seus governos, as organizações não-governamentais, a sociedade civil” (Martins, 2006b, p. 79). A par do reconhecimento do espaço lusófono como integrante de realidades radicalmente distintas umas das outras, há ainda o reconhecimento “de uma comunidade pouco coesa e muito desigual, afectada por desequilíbrios demográficos, culturais e económicos flagrantes”. Nessa perspetiva, o autor preconiza que os países lusófonos podem “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” (p. 79).

Não obstante a lógica de comunidade que esteve na base da criação da CPLP e que lhe serve de referência, Moisés de Lemos Martins adverte para o facto de que “nada há realmente que se possa designar, com verdade, como cultura e comunidade lusófonas” (Martins, 2004, p. 8), ao mesmo tempo que refere que a comunidade lusófona ainda não tem sujeito próprio, “uma vez que nada haveria que pudéssemos considerar como uma mitologia vivida em comum ou como uma auto-imagem identitária partilhada”, nem interpretar “como a partilha efectiva de valores de modos de estar no mundo e de se confrontar com ele” (p. 8).

Mesmo com a “globalização das dependências”, como lhe chamou Adriano Moreira, Moisés de Lemos Martins diz tornar-se inevitável que cada um dos países integrantes da 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”, o que torna “mais complexa a tarefa da solidariedade dos povos, [e] torna igualmente mais estimulante o seu exercício e mais exigente o seu estudo” (Martins, 2004, p. 9). O sociólogo refere que “o espaço cultural da lusofonia não pode deixar de ser hoje senão um espaço plural e fragmentado, com uma memória igualmente plural e fragmentada” (p. 9).

Num contexto pós-colonial, Moisés de Lemos Martins sublinha que “a figura da lusofonia convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais exprimindo-se em multiculturalismos com o denominador comum da mesma língua” (Martins, 2004, p. 12) e valorizando os contributos africanos, ameríndios, orientais e europeus, para uma mesma civilização. Além do mais, “a ‘unidade de sentimento e de cultura’ deve sobrepor-se a questões de soberania, podendo florescer no seio de uma entidade transnacional ou nacional uma federação cultural com lugar para muitos

Estados” (p. 11). No quadro das migrações no espaço da CPLP, e no campo das distintas literaturas, por via da convergência de uma mesma língua, se evidenciam “a cultura e o progresso que são filhos da mistura” (p. 8). Para além disso, embora a CPLP tenha uma experiência ainda curta, “tem mostrado que a convergência dos países culturalmente solidários [...] torna mais forte e mais escutada a voz com que afirmam a sua presença na ordem internacional em mudança” (p. 8).

Sobre esta temática, Eduardo Lourenço refere que a lusofonia e a mitologia da CPLP constituem para os portugueses uma “totalidade ideal compatível com as diferenças culturais que caracterizam cada uma das suas componentes”, não fazendo sentido que fosse de outra maneira, “pois somos o espaço matricial da língua portuguesa” (Lourenço, 2004, p. 179). No entanto, o que se não pode “é atribuir a essa centralidade nossa na esfera lusófona outra dimensão que não seja essa de essência genealógica de carácter estritamente comunicacional”, uma vez que a partilha de uma língua “é bem outra coisa do que intercomunicação”, passando pela “partilha de ser e de sentir” (p. 179).

Moisés de Lemos Martins reafirma a importância da língua como aproximação cultural, reputando-a mesmo como “tarefa de cidadania”, ao evidenciar como dever de quem fala a mesma língua o “cultivá-la e promovê-la, porque é nesta língua que sentimos, pensamos, expressamos e comunicamos, é nesta língua que se estabelece a identidade de um povo, uma cultura e uma civilização” (Martins, 2011b, p. 82). Faz votos de que a língua se assuma “como um importante veículo de comércio, e desenvolvimento cultural e político, numa época caracterizada pelo multiculturalismo, globalização e interculturalidade”, embora chame a atenção para o facto de essa constatação não se opor à “necessidade de considerar multiculturais realidades nacionais em diferentes regiões do globo, em que a língua portuguesa tem de se relacionar com outras línguas locais e veio para competir com elas em muitos casos” (p. 83).

Eduardo Lourenço refere-se ao recorte ‘lusíada’ da CPLP, pelo que apela a que se deixe cair a hipocrisia e a cegueira em relação ao assunto: “o sonho de uma Comunidade de Povos de Língua Portuguesa, bem ou mal sonhado, é por natureza – que é sobretudo história e mitologia – um sonho de raiz, de estrutura, de intenção e amplitude lusíada” (Lourenço, 2004 [1999], pp. 162-163). Daí que refira que cada realidade específica deva ser assumida em cada espaço lusófono, observando que “a afirmação identitária subdetermina todos os reflexos e o destino inteiro das respectivas culturas na plenitude das suas

diferenças” (p. 179). Tanto mais que, adverte, a lusofonia ou a CPLP só devem ter interesse em captar “o nosso secular estatuto de nação entre as nações e o mais singular da civilização e de cultura de original perfil que é a nossa” (p. 181). Como sublinha Maria Manuel Baptista, a ideia de lusofonia e de comunidade lusófona não podem remeter para um imaginário único, já que “não existe um imaginário, mas múltiplos imaginários lusófonos” (Baptista, 2000, s. p.). Ou seja, “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 a Galiza imaginam e concebem como tal”, uma vez que, como acentua Eduardo Lourenço, “o imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o imaginário da pluralidade e da diferença” (Lourenço, 2004 [1999], p. 112). Neste espaço de cultura fragmentado que é o da lusofonia, o sentido de comunidade e de perspetivar os assuntos em comum só pode acontecer se se tiver em conta a diferença de realidades dos seus membros e pelo conhecimento mútuo: “se queremos dar sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la [...] como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, guineense, cabo-verdiana, são-tomense ou timorense” (p. 112).

No ano 2000, Maria Manuel Baptista referia que se estava, ainda, na pré-história da constituição de uma comunidade lusófona, justificando com a ideia de que “cada cultura que a compõe tem ainda de recuperar a sua memória e história próprias, reencontrar o sujeito que lhe é próprio” (Baptista, 2000, s. p.), faltando para o efeito a necessária distância cultural que separa esses imaginários que sempre existiram, mas que começaram a ser encarados como autónomos. Desse modo, a tarefa mais importante para a construção de uma comunidade lusófona “consiste na tomada de consciência da diversidade histórica, cultural, simbólica e imaginária dos diversos povos falantes do português, sem que se caia no domínio do relativismo ético e cultural” (Baptista, 2000, s. p.). Quando se está perante o conceito de lusofonia, o desafio passa por “sair do discurso acrítico, de auto-celebração e auto-centração para aceitar a pluralidade e o confronto saudável de imagens e contra-imagens emergentes no e do espaço lusófono” (Baptista, 2000, s. p.). E, como observou Eduardo Lourenço, “angolanos, moçambicanos, cabo-verdianos, guineenses, são-tomenses, na nossa comum língua ou noutra expressão linguística, reconhecem-se sobretudo como actores da sua cultura, fundamento da sua identidade” (Lourenço, 2004 [1999], p. 192). O cumprimento de qualquer sonho

de comunidade, a acontecer, vai ter lugar “no espaço cultural, não só empírico, mas intrinsecamente plural, que os novos imaginários definem” (p. 192).

Lourenço utiliza a expressão dos “três anéis” para ilustrar essa diversidade cultural, sendo que Portugal, os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa e o Brasil (que cada um dos “anéis” representa) querem significar uma entidade diferente, sempre num plano cultural. “Miticamente, o imaginário cultural português influi na sua órbita [...] quer a imagem da cultura brasileira, quer a das culturas africanas” (Lourenço, 2004 [1999], p. 168). Segundo o ensaísta, não era desejável que estes anéis se fundissem num só, embora considerasse um pequeno milagre a existência de um maior interesse entre as partes. Essa especificidade dos três campos culturais deveria ser uma fonte de relacionamento dinâmico, não fora o facto de ter gerado “nós” que diz serem “situações de bloqueio interno”, por serem, de algum modo, “nós mesmos, ou criados pela intenção e finalidades próprias que cada um dos nossos espaços culturais representa”. O maior desses “nós” decorre, exatamente, do lugar de referência cultural representado por Portugal nesse “jogo intercultural dos três anéis” (p. 168).

Voltando à CPLP, Moisés de Lemos Martins refere que a curta experiência daquela comunidade, evidencia “que a convergência dos países culturalmente solidários, prestando uma solidária homenagem a iguais valores da paz e desenvolvimento, torna mais forte e mais escutada a voz com que afirmam sua presença na ordem internacional em mudança” (Martins, 2006b, p. 84). Adriano Moreira diz que, para Portugal, a CPLP constitui uma janela de liberdade que reputa de fundamental. Observa que aquela instituição é constituída por países, todos eles marítimos, pobres e sem qualquer frota. Face ao franco desenvolvimento do transporte marítimo, vaticina que “se houver uma bandeira da CPLP e uma frota comum nós somos capazes de a fazer” (Torrão, 2014, p. 22) Apesar dessas potencialidades, a CPLP deixa transpirar, nomeadamente através dos média, várias clivagens e divergências e muitas dificuldades de organização interna que passam, muitas vezes, por constrangimentos financeiros, bem como por pretensos protagonismos de alguns dos seus membros.

A revista inglesa *Monocle*, por exemplo, dedicou a sua edição relativa ao mês de outubro de 2012 a Portugal e à lusofonia, com a edição intitulada “Generation Lusophonia: why Portuguese is the new language of power and trade (even if you live in Johannesburg)”. No prefácio, assinado por Steve Bloomfield e intitulado “Something in common”, refere-se que “a comunidade

de língua portuguesa é pesada e díspar, abrangendo diversos países e continentes” (Bloomfield, 2012a, p. 33), existindo, no entanto, um enorme potencial se os vários países que a integram se combinarem. Sobre o declínio de Portugal enquanto ex-colonizador, Steve Bloomfield diz existirem muitas maneiras de destacar esse facto, a par da ascensão meteórica do Brasil e, em certa medida, de Angola. Observa que centenas de milhares de portugueses emigraram para outros países lusófonos e que Angola investe muitos milhões de dólares em Portugal, decorrentes do petróleo. Destaca contudo que alguns fatores resumem tudo perfeitamente, para além das mudanças de linguagem, uma vez que “o poder global de Portugal pode ter diminuído um pouco desde os séculos XV e XVI, mas as consequências de ter atravessado os oceanos ainda são sentidas hoje. Cerca de 250 milhões de pessoas [...] falam português” (p. 33).

O editorialista da *Monocle* evidencia, no entanto, que a partilha de uma língua comum não é suficiente para criar uma comunidade comum, bastando ter em atenção as relações da França com a África francófona. Não obstante, através da CPLP, “os poderes lusófonos têm uma oportunidade para expandir a sua influência compartilhada. E o resto do mundo [...] beneficiaria de um pouco desta Lusofilia” (Bloomfield, 2012a, p. 33). Por isso, termina sublinhando ser tempo de o resto do mundo começar a aprender português.

Na reportagem que a revista fez sobre a CPLP, visitando a sede da instituição, em Lisboa, destaca-se, desde logo, a existência de problemas internos e grandes disparidades em relação aos assuntos sobre os quais se debruça a comunidade: “uma coisa é jogar o pouco peso da Lusofonia, em torno da pequena Guiné-Bissau, mas outra é experimentá-lo na riqueza em petróleo e na pobre liberdade em Angola” (Bloomfield, 2012b, p. 46). Na verdade, segundo a revista, as questões de Angola são pouco discutidas no âmbito da CPLP, sendo que a palavra ‘tabu’ é a que melhor caracteriza esta situação. Para além disso, as decisões são tomadas por consenso, “um princípio admirável se isso se revelasse prático”, embora “o Portugal-pai, ou o *nouveau-riche* Angola não sejam capazes de ditar os termos, o que significa que o processo de decisão pode ser longo e demorar muito tempo para se chegar a um acordo” (p. 46).

Em dezembro de 2012, o então secretário executivo da CPLP, Murade Murargy, escrevia um artigo de opinião onde deixava claro que a “CPLP é um mar de oportunidades”. Não tendo nunca utilizado a palavra ‘lusofonia’, referia, por exemplo, que em matéria de concertação política e diplomática, a vitalidade da instituição estava garantida através da “adoção de posições

comuns nas organizações internacionais, pelas consultas, intercâmbios, trocas de experiência e colaboração daí resultantes, reforçando as relações ao nível bilateral e multilateral” (Murargy, 2012, s. p.), o que assegurava a projecção no mundo global. O funcionamento da CPLP sofre, no entanto, de vários constrangimentos, estando um deles associado ao pouco investimento dos países que a integram, nomeadamente Portugal. Em novembro de 2013, o jornal *Expresso* dava conta de que “Portugal [estava] sem dirigente na CPLP há seis meses”, explicando que “a minguagem de quadros terá determinado a não substituição da embaixadora, de baixa por doença, cujas funções [passaram a ser] desempenhadas interinamente no âmbito da Direção-Geral de Política Externa do Ministério dos Negócios Estrangeiros”, facto que era apontado como um “desinvestimento” português por alguns sectores da diplomacia (Meireles, 2013, p. 13). Segundo o *Expresso*, tratava-se de uma lacuna “com reflexos gravosos, uma vez que Portugal é o anfitrião e para todos os efeitos o impulsionador da organização” (p. 13). Citando Manuel Lapão, então diretor da instituição, o semanário referia que em vários temas era difícil a CPLP falar a uma só voz, o que decorria da constituição da própria organização, que integra países de dimensão, importância e inserção geográfica muito distintas. Já o ex-ministro dos Negócios Estrangeiros português, Martins da Cruz, evidenciava que os países da CPLP “estão hoje ligados a diferentes compromissos regionais, políticos, económicos e militares” que constituem as suas prioridades fundamentais, sendo que há quem considere, no entanto, que “não se pode pedir à CPLP o que ela não pode dar” (p. 13).

A propósito da CPLP, Xanana Gusmão, na qualidade de primeiro-ministro timorense, deixou vários alertas salientando que os países que a integravam deviam deixar de lado a “mútua desconfiança” para participarem numa “discussão séria e honesta” (*Público*, 2014, s. p.) sobre um modelo de desenvolvimento económico sustentável. Nesse sentido, afirmou que os países da CPLP perderam a noção de comunidade, sendo necessário “definir uma nova estratégia, de formular um roteiro de ações programáticas que resultem em benefícios sociais e económicos tangíveis para as nossas populações” (*Público*, 2014, s. p.). Considerando ser “urgente” fazer uma “discussão séria e honesta” quanto à participação de cada Estado lusófono no “plano de desenvolvimento económico sustentável”, Xanana Gusmão disse ser necessária coragem para “descer do estrado de orgulhos mal disfarçados e de sentimentos latentes de mútua desconfiança”, uma vez que “é já tempo de dar um novo rumo” à CPLP

e de “plantar a bandeira” da lusofonia “nos negócios do mundo”, corrigindo “as assimetrias” entre os “países irmãos” (*Público*, 2014, s. p.). Foram ‘avisos à navegação’ que, paradoxalmente, surgiram quase em simultâneo com a aprovação da Guiné Equatorial para integrar a CPLP. Tratando-se de um país liderado por uma ditadura, isso não obstou a que os ministros dos Negócios Estrangeiros da comunidade tivessem recomendado a aceitação daquele país como membro da estrutura.

4. Lusofonia e ‘portugalidade’

Uma das constatações que se podem fazer quando existem referências à lusofonia é a alusão a uma centralidade portuguesa, numa lógica que, não raras vezes, passa por invocar uma alegada ‘portugalidade’. Existe uma tendência para manter o conceito associado à lusofonia, muito embora isso pareça um contrassenso, mesmo que o seu olhar não seja já o do Estado Novo. Repegando na ideia de ‘portugalidade’, que pretende ser mítica quando é vista como forma, e política quando é tida como conceito, trata-se de uma classificação social, com uma série de aspetos práticos. Quando se invoca a ‘portugalidade’, a referência mais direta que se pode fazer é a um recorte essencialista, assente numa alegada “alma da nação” e na natureza do povo português, remetendo para o regime simbólico, que muitas vezes é apropriado pelo poder político para justificar e/ou propagandear determinadas opções. Não obstante hoje se falar com à-vontade sobre o assunto – como se referiu anteriormente, Wittgenstein (1958) defende que “o sentido é o uso”²⁸ –, este deve ser contextualizado para evitar eventuais equívocos.

Da noção de mito, veiculada por Roland Barthes, destaca-se a sua função, que “é transformar uma intenção histórica em natureza, uma eventualidade em eternidade” (Barthes, 1978 [1957], p. 209), infletindo e deformando a história. Segundo Moisés de Lemos Martins, o discurso mítico é pontuado pela ideologia, “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” (Martins, 2006b, p. 85). Nesse sentido, os mitos refletem a voz do poder, com o seu acentuado grau de estereotipia a manifestar-se, por exemplo,

28 “Se tivéssemos de nomear a vida do signo, teríamos de dizer que a vida do signo é o seu uso” (Wittgenstein, 1958, p. 4).

“no carácter doxológico e celebrativo que apresentam” (p. 85). Nessa perspectiva os mitos pretendem persuadir, sendo essa a sua natureza retórica, dividindo a realidade e chamando a existência ao que enunciam. Isso quer dizer que “os enunciados míticos propõem-se como enunciados com autoridade, como enunciados que legitimam um discurso, policiando-o todavia” (p. 85). Ora, isso tanto se aplica à ‘portugalidade’ como à lusofonia. Ambos os termos são hiperidentitários, não obstante o primeiro ter sido cunhado, como se viu, em pleno Estado Novo, com o objetivo de reconhecer as províncias ultramarinas como partes integrantes de Portugal, tendo sido por isso que deixaram de se chamar colónias; e o segundo ter um recorte pós-colonial, com um sentido completamente diverso.

A ligação da ‘portugalidade’ à lusofonia é observável no discurso político, nomeadamente dos deputados da Assembleia da República e de alguns governantes quando se deslocam ao hemisfério. Embora de forma residual, associam ambos os conceitos. Em 1993, o ministro da Presidência e da Defesa Nacional, Fernando Nogueira, evidenciava as “ligações privilegiadas com outras zonas do mundo onde Portugal, por virtude da sua história, tem particular peso”, a par das comunidades portuguesas espalhadas pelo mundo como referências de ‘portugalidade’ e da lusofonia²⁹. Mais de dois anos depois, já como deputado do PSD, o mesmo Fernando Nogueira frisava que “a europeização de Portugal é condição para que continuemos a ter uma posição relevante no mundo da lusofonia e da portugalidade”³⁰. Mais recentemente, em 2007, na X Legislatura, a propósito da conquista por Naide Gomes da medalha de ouro em salto em comprimento nos Campeonatos Europeus de Atletismo em Pista Coberta, em Birmingham, a então secretária da AR, Celeste Correia, lia um voto de congratulação, em que se afirmava que, “no desporto e na representação internacional, mora a alma de um povo, sendo gratificante ver a portugalidade apreciada no contexto das nações e a convergir para uma dimensão humanista superior”, destacando o “júbilo, orgulho e auto-estima que [a atleta] proporcion[ou] à comunidade e a todos os quadrantes da lusofonia”³¹.

De resto, a palavra ‘lusofonia’ foi utilizada 167 vezes nos discursos dos deputados da Assembleia da República entre 1976 e 2012, sendo que a primeira

29 VI Legislatura, sessão 2, n.º 80, de 04-06-1993, diário de 05-06-1993, p. 2552.

30 VII Legislatura, sessão 1, n.º 15, de 13-12-1995, diário de 14-12-1995, p. 425.

31 X Legislatura, sessão 2, n.º 58, de 08-03-2007, diário de 09-03-2007, p. 37.

vez em que foi pronunciada no hemiciclo data de 10 de agosto de 1976, através do deputado Lucas Pires (CDS), que salientava que o programa de política externa do Governo merecia uma pública menção de louvor, aproveitando para analisar “aspectos mais discutíveis ou menos claros”. Afirmava que a matriz e a chave da política externa proposta não eram como deveriam ser: “a delimitação clara entre as quatro áreas geopolíticas principais da nossa actual e leal – inserção no Mundo”: “Europa, Península Ibérica, Atlântico e Lusofonia”. Enunciava, também, uma dúvida em relação ao Brasil, referindo não estar isento de perigos incluir as relações com aquele país e o conjunto das relações com os restantes países lusófonos³².

Em novembro de 2013, na abertura de um colóquio com o título genérico “Portugalidade e Lusofonia”, Renato Epifânio, presidente do Movimento Internacional Lusófono (MIL), defendia que ‘portugalidade’ e lusofonia não são conceitos sinónimos mas, “de alguma forma [...] cumulativos”, referindo que essa era a grande bandeira da instituição a que presidia: “a portugalidade do séc. XXI defender-se-á quanto mais se defender a lusofonia [...]. Isso é válido não só para Portugal mas para todos os países de língua portuguesa sem exceção. Todos eles terão tanto mais a ganhar quanto mais apostarem neste capítulo da lusofonia” Associa a essa ideia todo o trabalho que o MIL tem feito, “procurando defender esta convergência lusófona, nos planos cultural, social, económico e político, mais do que isso, defender neste sentido, uma consciência e uma fraternidade lusófona”. Sustenta que essa convergência “depende sobretudo da sociedade civil, não tanto dos governos”, por estarem reféns dos calendários eleitorais, o que não acontece com a sociedade civil³³.

32 I Legislatura, sessão 1, n.º 20, de 09-08-1976, diário de 10-08-1976, p. 499, p. 501.

33 O Colóquio “Portugalidade e Lusofonia” realizou-se em 27/11/2013, no Palácio da Independência (Lisboa), tendo sido organizado pela Comissão do 1.º de Dezembro de 1640 (Sociedade Histórica da Independência de Portugal) e pelo Movimento Internacional Lusófono[MIL]/Revista Nova Águia, com coordenação de Lourenço d’Almada e de Renato Epifânio. Teve intervenções de Pedro Martins, “Portugalidade e Lusofonia: entre Camões e António Telmo”; Miguel Real, “Portugalidade e Lusofonia: entre António Vieira e Fernando Pessoa”; Rodrigo Sobral Cunha, “Portugalidade e Lusofonia: entre Pascoaes e António Quadros”; e Renato Epifânio, “Portugalidade e Lusofonia: entre Leonardo Coimbra e Agostinho da Silva” [retirado de <http://mil-hafre.blogspot.pt/2013/11/coloquio-portugalidade-e-lusofonia.html>]. De resto, em resultado da troca de algumas mensagens de correio eletrónico com o presidente do MIL, Renato Epifânio manteve essa ideia, que fazia assentar na valorização da Língua, da História e da Cultura – o tripé, passe a expressão, da portugalidade –, considerando que, no século XXI, valorizar a Língua, a História e a Cultura passa, sobretudo, por afirmar a Lusofonia, a meu ver a palavra-chave do nosso futuro.

No colóquio “Portugalidade e lusofonia”, Renato Epifânio diz terem sido convocados para a discussão alguns autores que considera “os mestres da portugalidade”³⁴ e que “no séc. XX pensaram o que Portugal é e o que Portugal pode ser”; não obstante nem todos terem pensado sobre o que é a lusofonia, até por o termo ser recente, “há neles algo do que é e pode ser uma comunidade lusófona”. A palavra ‘portugalidade’ é, no entanto, a meu ver, incompatível com a ideia de lusofonia, já que remete para uma centralidade portuguesa, numa comunidade que é partilhada por outros países. A este propósito, Eduardo Lourenço afirma que “aquilo que permitiria atribuir a verdadeira realidade e sentido à tão evocada lusofonia – não pode, nem sequer metaforicamente, ser pensado e imaginado como espaço de portugalidade” (Lourenço, 2004 [1999], p. 186). A ideia de reunir num corpo “quase místico” a dispersa e diversificada “realidade histórico-cultural de conotação lusófona” deve deixar de lado o recorte centralista, “historicamente unificador”, que “era seu enquanto a nossa missão no mundo se resumia, primeiro, como expansão de Portugal e, depois, como decantada criação de novos Portugais” (p. 188). Muito embora forjada em equívocos, Lourenço afirma que, dessa forma, “a assimilação de lusofonia e portugalidade podia ter então algum sentido”, sublinhando no entanto que “o espaço da lusofonia, não tanto o seu óbvio sentido linguístico, mas como espaço cultural, é um espaço se não explodido, pelo menos multipolar, intrinsecamente descentrado” (p. 188). E querer uni-lo pode afigurar-se paradoxal e assente numa lógica eurocentrada; tendo sido os portugueses “os primeiros agentes, inconscientes embora, da descentração europeia, [esta] é a melhor maneira de cortar pela raiz o sonho de comunhão, de expansão de nós mesmos como cultura que se quer vincular à ideia-programa, agora ideológica, da lusofonia” (pp. 188-189).

Michel Cahen destaca que, nos casos de expansão, não é o critério linguístico que prevalece, mas aquele que se relaciona com o critério social da língua, explicando que o português “não era útil aos goeses para manter a sua identidade social, que dispunham do konkani, língua indo-iraniana, bem

Quando muito, pode-se continuar a falar de ‘portugalidade’ no âmbito da Lusofonia, dado que esta é e será sempre – em termos linguísticos, históricos e culturais – um espaço heterogéneo, facto que equaciono de forma positiva. Lamento que, ao invés, haja quem continue a afirmar a ‘portugalidade’ contra a Lusofonia, numa perspectiva mais nacionalista.

34 O mesmo epíteto era utilizado, como se viu, pelos deputados do Estado Novo em relação a Salazar e a António Sardinha.

como, em função de suas migrações, do inglês”, mas aquilo que ligava a sua atividade económica e profissional, o que não foi alterado com “a situação letárgica da Goa salazarista” (Cahen, 2013, p. 305). Não obstante em Goa quase ninguém falar português, Michel Cahen refere que as marcas da presença portuguesa estão visíveis nos nomes das pessoas, na arquitetura, no direito romano, nos índices de consumo de álcool e num certo espírito “anti-inglês”, o que não deixa de ser uma provocação em relação aos indianos de Nova Deli, que consideram “que os goeses continuaram bastante portugueses, sem refletir no facto de eles continuarem a ser um pouco ‘ingleses’, sendo claramente o português sentido como uma língua colonial” (p. 305). O mesmo autor refere que, no caso das cidades bengalesas, a reivindicação da “portugalidade” ou da “cristianidade”, termos que considera frequentemente ligados, serve para a manutenção da coesão das pequenas cidades de antiga ascendência política portuguesa, advertindo para o facto de esses bengalis não se distinguirem em nada de outros indianos, seja através da língua, seja dos ritos religiosos, sendo que há inúmeros cristãos em Bengala. Já o mesmo não aconteceria em relação aos *burghers* do Sri Lanka, “para os quais a língua crioula estava em relação direta com a sua cristianidade”, tendo a sua fraqueza demográfica determinado o seu quase desaparecimento (pp. 305-306). Cahen conta mesmo uma história relacionada com a visita, em 1999, de Ivo Carneiro de Sousa às comunidades da Ilha das Flores, na Indonésia, que ainda mantinham rezas desenvolvidas num português arcaico do século XVI e que terão ficado bastante inquietas com a presença do investigador, temendo tratar-se de algum inspetor que lá se teria deslocado para verificar se as comunidades se mantinham ainda “verdadeiramente portuguesas” (p. 307). E, mesmo que não tenham conseguido responder à questão “onde se situa Portugal?”, o autor conta que um velho de uma comunidade equivalente da região de Jacarta terá respondido que “Portugal está no céu”³⁵ (p. 307).

Michel Cahen realça a herança do imaginário nacional português, exemplificando com o caso de Moçambique, onde o português corresponde à língua materna de uma pequena minoria de moçambicanos, muito embora a ideia de nação seja “muito ‘portuguesa’, talvez até salazarista”, existindo, assim, “uma

35 O investigador Michel Cahen deu mesmo esse título ao capítulo que escreveu e que tem vindo a ser seguido (“‘Portugal Is in the Sky’: Conceptual Considerations on Communities, Lusitanity, and Lusophony”, pp. 297-315), que integra o livro que editou em coautoria com E. Morier-Genoud, *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (2013).

herança nacional que não se pode negligenciar” (Cahen, 2013, p. 307). É por isso que diz preferir a expressão “lusotopia” à de “lusofonia”, mesmo que no seu esforço de desconstrução não pretenda negar ou relativizar as heranças. O conceito de lusotopia, recorda, foi proposto em 1992 pelo geógrafo Louis Marrou para designar 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. O mesmo poderia aplicar-se aos antigos impérios francês ou inglês, muito embora Cahen sublinhe que a especificidade portuguesa inviabilizou essa perspectiva, já que é portadora de um domínio colonial mais antigo e espacialmente mais importante, evidenciando “um longo desenvolvimento e um lento declínio da primeira era colonial que produziu mais meios sociais ligados a este período particular da colonização”. É por isso que defende que “a lusotopia se impregnou muito mais do que as franco e anglotopias”, sem no, entanto, desenhar “um espaço identitário, nem mesmo linguístico” (p. 307).

Pronunciando-se sobre a ideia do que pode e não pode ser a lusofonia, Michel Cahen afirma que a visão estritamente linguística faz com que se defina uma comunidade em função de uma única marca identitária (muito embora existam muitas mais), para além de ter de se preocupar com os estatutos sociais da língua (materno-afetiva, segunda língua ou estrangeira). Isso quer dizer que tudo é reduzido à ideia de “considerar a lusofonia contemporânea como o resultado de um processo histórico de dilatação da lusitanidade” (Cahen, 2013, p. 308). De outro modo, “ela seria a continuação de um imaginário imperial, certamente sem o colonialismo como política, mas com a colonização como fenómeno sociocultural de aculturação” (p. 308). É que assinala que, ao contrário da Bélgica, da Dinamarca, da Suíça ou da Noruega, devido a uma história assente no imaginário nacional, “Portugal é incapaz de ‘viver tranquilamente pequeno’” (p. 308) e a expansão “não é mais militar, embora a portugalidade tenha a necessidade de um espaço de projeção, predefinido e tranquilizador: a ‘lusofonia’” (p. 308). É, no fundo, um “avatar da velha tendência luso-tropicalista” que Cahen refere assentar num imaginário que nunca coloca a questão de saber “como é que os ‘outros lusófonos’ sentem a maneira portuguesa”, sugerindo um estudo sobre as reações da criação da CPLP nos países africanos “para ver que tudo isso são águas passadas e não ajuda à estabilização de uma relação saudável com um país que, queira-se ou não, teve uma importância na história dos novos Estados africanos” (p. 308).

Esta perspetiva segue a tese de Alfredo Margarido, que observa que, depois da ideia disseminada pelo salazarismo de “Portugal, vasto império”, os limites territoriais do país continuaram a ser extravasados após 1974-1975, desta feita através da língua portuguesa que “se confunde com uma falsa língua lusa” (Margarido, 2000, p. 28). Dessa forma, o país pequeno que sempre foi Portugal continuou a insinuar-se, através de um “agente específico, a língua portuguesa, que lhe permite recuperar a sua ‘grandeza’” (p. 28). É por isso que observa que “o inventário das contradições por assim dizer inerentes ao discurso ‘lusófono’ não pode deixar de lado a importância da negação da história dos Outros” (p. 47) e faz uma crítica àqueles que apelida de “teóricos da portugalidade”, que diz fazerem da língua “o agente mais eficaz da unidade dos homens e dos territórios que foram marcados pela presença portuguesa” (p. 57). Trata-se de um perigo, para o qual alerta também Eduardo Lourenço, referindo-se ao “neocolonialismo” decorrente de uma cultura e de uma política imposta anos a fio pelo regime salazarista acerca do ‘império ultramarino’ e da consequente ‘utopia colonial’ (Lourenço, 2004, p. 175). Margarido lembra, porém, que “a importância da vontade do Outro” nunca foi atendida durante a vigência do Estado Novo, exemplificando com o uso da língua, utilizada como “agente específico da dominação, destinado a repelir o Outro” (Margarido, 2000, pp. 66-67), sendo que “o recurso à língua portuguesa foi sempre interpretado como renúncia à condição nacional” (p. 68). Sobre as alterações de paradigma determinadas pelo fim do colonialismo, socorrendo-se de Mia Couto, Margarido dá dois exemplos: “mesmo falando português, um moçambicano estará sempre mais perto de um sul-africano ou de zimbabweniano” (p. 71); e a língua portuguesa “é a sua língua portuguesa [...]: a língua deve sempre pertencer àquele que a fala” (p. 71).

Ao contrário do que defendem Moisés de Lemos Martins (2006b) e Eduardo Lourenço (2004), Michel Cahen afirma que a lusofonia não representa uma área cultural, mas um espaço pós-colonial específico, que apelida de “espaço ‘relativo’” (Cahen, 2013, p. 309), o que significa que existem culturas nas lusofonias que, todavia, “não constituem um plano global da comunidade cultural lusófona, a não ser que se reduza à área luso-brasileira” (p. 309). Trata-se de uma ideia que afirma poder ser aplicada a hispanofonia, francofonia ou anglofonia. Contudo, no caso português, Cahen observa que “o imaginário foi aguçado pelo sentimento de fraqueza da antiga metrópole”, sendo por isso “incapaz de se constituir uma ‘pré-base’ neocolonial do tipo francês (não há

LusÁfrica como há uma FrançÁfrica)” (p. 309). Tal quer dizer que “Angola e Moçambique não sentem Portugal como uma metrópole”, o que poderá revelar-se benéfico e fundar “um novo tipo de relação Norte-Sul”, mesmo que alimente algumas inquietações por parte de Portugal, “em face da intromissão na África Nossa de outras potências mais ricas” (p. 309). Paradoxalmente a ausência de uma “LusÁfrica” permite afirmar que a língua portuguesa foi descolonizada, pois “há muitas línguas em português, utilizadas de Timor ao Brasil, passando por Maputo e o Minho, mas não há uma pátria linguística comum fora dos menores meios sociais globais ‘afro-luso-brasileiros’” (p. 309). Essa “identidade superficial” da lusofonia, que Michel Cahen apelida de “supra-identidade” e que é reforçada pela mercantilização da língua, é levada adiante pelas pessoas implicadas, quando lhes interessa, como acontece no caso dos brasileiros ou cabo-verdianos que imigram para Portugal.

Michel Cahen destaca ainda o “efeito das gerações” sobre todo este processo, observando que a juventude portuguesa atual parece estar mais desligada das “caravelas” do que os seus avós da época do salazarismo ou mesmo dos pais contemporâneos da Revolução do 25 de Abril, “cujo terceiro-mundismo tinha rimado perfeitamente com um luso-tropicalismo modernizado”, com Portugal a poder ter uma “relação excepcional” com África, mesmo já sem fascismo, já que “a sua pequenez o teria sempre impedido de ser imperialista” (Cahen, 2013, p. 310). Este afastamento da juventude portuguesa em relação à temática dos Descobrimentos ainda não permitiu, no entanto, “uma ampla mudança do discurso relativo a África, nem da grande narrativa nacional portuguesa” (p. 310). Destaca, porém, que a ideia de “identidade superficial” que é a lusofonia “é típica de situações fluidas que alguns qualificam de pós-modernas”, não podendo ser “reificada’ numa comunidade humana unificada” (p. 310).

5. Equívocos da lusofonia

Depois de cruzadas algumas das diferentes perspetivas relativas à lusofonia, torna-se claro que esta ideia não é pacífica, existindo várias tensões entre lógicas assentes nos ex-colonizados e no ex-colonizador, colocados em barricadas opostas mesmo que a lusofonia implique, desde logo, a desmontagem dessas barricadas, ainda que virtuais, já que o termo, nos tempos que correm, assume um recorte, pelo menos no plano retórico, pós-colonial, cuja palavra-chave é ‘interculturalidade’.

Nas reflexões sobre toda esta problemática Manuela Ribeiro Sanches, por exemplo, refere que o passado insiste, qual recalçamento, em vir à tona, sublinhando o contraste de uma descolonização exemplar, por um lado, e desastrosa, por outro. No caso português, é visível “o modo como as feridas continuam abertas, sobretudo nas gerações que as presenciaram”, como o demonstram “as memórias dos ‘retornados’ que afloram timidamente, sempre em termos de um debate controverso que parece longe de estar encerrado” (Sanches, 2011, p. 10). Para além disso, a autora destaca a dicotomia existente nomeadamente entre gerações mais jovens, “não só nostálgicas de uma ‘África minha’; mas também cada vez mais interessadas ou críticas em relação ao passado colonial”; estas gerações manifestam uma curiosidade “atravessada por memórias e estórias herdadas de experiências por vezes opostas”, muito embora sejam também portadoras de “um olhar necessariamente mais distanciado sobre esses acontecimentos”, ainda que o luto desse momento não esteja de forma alguma resolvido (p. 10).

Gabriel Mithá Ribeiro, logo na abertura do livro *O colonialismo nunca existiu! Colonização, racismo e violência: Manual de Interpretação* (2013), faz questão de sumariar a publicação da seguinte forma: “o colonialismo nunca existiu, o racismo deixou de existir, a violência colectiva é fabricada” (Ribeiro, 2013, p. 9). Justifica a sua síntese em três ideias: i) “o legado da história remete para um vasto conjunto de processos de colonização, pelo que a rotulagem selectiva de alguns deles de colonialismo” não passa de mera instrumentalização (p. 9); ii) “o contexto histórico que sustentou as tipificações do racismo”, elaboradas nos séculos XIX e XX, em que se destaca o nazismo, no hemisfério norte e o *apartheid*, no hemisfério sul, “pouco ou nada têm a ver com as realidades do século XXI” (p. 9), já que os fenómenos sociais e históricos não são imutáveis ou eternos, sendo que arrastá-los no tempo os torna anacrónicos; iii) “tem sido verificável [...], que a violência colectiva é orientada e condicionada por referentes ideológicos, mesmo quando esses assumem aparências insuspeitas, como as científicas” (pp. 9-10). O autor questiona as interpretações que eram tidas por adquiridas, na Academia e fora dela, sobre a ideia de ‘colonialismo’, que se circunscreve apenas ao que é negativo, o que significa que a colonização europeia em África ou nas Américas, como a colonização romana ou a árabe na Europa e ao longo do Mediterrâneo, não merece tamanha seletividade ou parcialidade. Refere que nos estudos das sociedades contemporâneas “é verosímil considerar que quanto mais olhamos para o distante no espaço, mais

crece o potencial de captação do que é fundamental nas realidades que nos são quotidianas ou familiares” (p. 11).

Em vez de lusofonia, como se viu anteriormente, Michel Cahen prefere a expressão “lusotopia”, sem que ela corresponda a uma negação ou relativização de heranças. Lusotopia reporta-se, então, ao 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. Sobre a lusofonia ‘contemporânea’, Cahen afirma que tudo é reduzido à ideia de a considerar “como o resultado de um processo histórico de dilatação da lusitanidade”, sendo que “seria a continuação de um imaginário imperial, certamente sem o colonialismo como política, mas com a colonização como fenómeno sociocultural de aculturação” (Cahen, 2013, p. 308).

Cruzando as várias perspetivas sobre a lusofonia, Moisés de Lemos Martins (2011a) apresenta-a à luz de alguns equívocos, muito embora faça o mapeamento do campo que lhe deu origem, mormente no que respeita à evolução do Ocidente em relação à compreensão do mundo ou, se se quiser, à forma como foi determinada a observação do mundo tal qual ele nos é dado a conhecer. É, pois, neste contexto que se pode referir que o conceito de crise começou a fazer sentido depois de ter sido posta em causa a ideia de unidade aristotélica. Durante o período dos Descobrimentos, por exemplo, a lógica ainda era a da existência de uma verdade única. No século XIX, devido ao Tratado de Berlim, na sequência do ultimato inglês que determinara que o direito histórico, por si só, não era suficiente para que os territórios ‘ultramarinos’ fossem propriedade de Portugal, pelo que havia que os ocupar, fazendo valer a ‘lei do mais forte’, os portugueses deram início às campanhas militares em África, atacando os negros, no sentido de os domesticar, e assumindo o papel de agressores. Como refere Eduardo Lourenço, “toda a colonização releva da violência e, embora isso não desculpe a de que fomos sujeitos, a história humana pode ser toda ela descrita sob o lema shakespeariano do barulho e do furor”; o autor acrescenta que “à espuma da vida, filha desse furor e negando-o, transfigurando o brutal encontro em encontro, se teceu também a complexa teia que sempre se tece entre colonizadores e colonizados” (Lourenço, 2004 [1999], p. 165). Sobre a dicotomia entre os primeiros e os segundos, Frederick Cooper e Ann Laura Stoler referem tratar-se de categorias que não eram iminentes nem estáticas, uma vez que foram construídas pelos regimes coloniais e reproduzidas pelas narrativas anticoloniais (Cooper & Stoler, 1997, p. 7). Isso

quer dizer que, para além de não evidenciarem a variedade colonial verificada ao nível étnico, cultural e social, “iludem a permeabilidade entre grupos e a sua heterogeneidade interna”, sendo que os vários “outros” que o binómio colonizadores/colonizados deixa de fora “eram presença comum em situação colonial, estavam de alguma forma em contacto, interagiam, pese embora dentro de relações de poder de geometria variável” (Castelo *et al.*, 2012, p. 19). É por isso que Castelo Thomaz, Nascimento, Cruz & Silva defendem que “uma nova cronologia [...] da presença colonial europeia no continente africano é uma exigência historiográfica” e que o ‘tardo-colonialismo’ “não é apenas um recorte temporal [...] que coincide com a última etapa do ‘novo colonialismo’, mas um período e um processo históricos específicos” (pp. 19-20). De resto, o Estado colonial português foi pródigo, durante o século XX, em promover distinções sublinhadas entre os habitantes da ‘metrópole’ e os colonos, o que não decorria apenas da terminologia utilizada (“indígenas”, “indígenas portugueses”, “assimilados”), esbatida a partir de 1961, mesmo que de forma cosmética, com a revogação da Lei do Indigenato, do trabalho forçado e das culturas obrigatórias. Mas, pelo menos em termos legislativos, a situação foi mudando, nomeadamente a partir de 1951, com a revogação do Ato Colonial, que substituiu a designação de colónias ultramarinas por províncias, para que Portugal fosse aceite, nomeadamente pela ONU, como um país uno e indivisível, um caso especial, por conseguinte, em que os seus limites territoriais extravasavam “naturalmente” os limites geográficos iniciais” – uma ideia que ia ao encontro do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre e que se plasmava na frase “Portugal do Minho a Timor”. Em 1975, foi feita a descolonização e, não obstante a luta armada, numa narrativa virada contra os europeus medievais, contra o colonizador, não foram os colonizados que a fizeram, tendo-a concretizado com o próprio colonizador, mesmo não querendo ver as suas memórias assentes na narrativa do colonizador que os assimilou. No fundo, uma história de ressentimento entre as partes que, como se foi verificando, ainda perdura e provoca constrangimentos (Castelo *et al.*, 2012).

Ora, desde os anos 60 do século XX, por via do desenvolvimento das TIC e com a consequente alteração do conceito de tempo resultante da fragmentação subsequente, emergiu a crise de paradigmas com a integração de novas realidades que se repercutiram, nomeadamente, sobre o plano identitário. Segundo Moisés de Lemos Martins, à cultura do uno, “logocêntrica, etnocêntrica e imperialista, que assimilava a diferença, destruindo-a”, sucedeu

a “cultura do múltiplo e da participação, a da multiculturalidade” (Martins, 2014b, p. 21). Esta cultura do múltiplo e da participação exprime-se “no surgimento de uma vasta panóplia de países diferentes e multiculturais, fundados na riqueza de muitas línguas, na mistura de muitas etnias e na explosão de uma multiplicidade de narrativas” (pp. 21-22). Só que esse recorte de uma cultura multifacetada, com a instantaneidade da globalização, decorrente do esbatimento progressivo dos padrões circulares de reprodução temporal, foi ‘sol de pouca dura’ porque hoje, como assinala o autor, “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’”. Trata-se, portanto, de uma ideia “homogeneizante e empobrecedora das culturas, que dilui memórias e fronteiras, virtualiza paisagens e apaga povos e nações” (p. 22), sendo este o contexto “em que se insere a lusofonia como movimento multicultural de povos que falam a mesma língua” (p. 25)³⁶. O sociólogo comenta que, ao invés da “homogeneização empobrecedora e de sentido único, estabelecida pela globalização cosmopolita, [a lusofonia] tem a virtude do heterogéneo; a sedução de uma rede [...] capaz de resistir à redução do diverso a uma unidade artificial” (p. 25). Todavia, assinala que esta oportunidade é fustigada por alguns aspetos que podem colocar em causa essa diversidade, pelo que enumera quatro equívocos que defende ser necessário desconstruir: i) o equívoco da centralidade portuguesa [‘portugalidade’], em “que ressoa, embora remotamente, ainda uma ‘visão lusocêntrica’ salazarista” (p. 25); ii) o equívoco da reconstrução de narrativas do antigo império em contexto pós-colonial (hoje com propósitos neocoloniais, sejam eles conscientes ou inconscientes), tendo embora em conta que, “nos casos de países africanos multilingues, como Angola e Moçambique, a lusofonia pode não passar de ‘lusoafonias’ [numa referência direta a um texto homónimo de Mia Couto já citado]” (p. 26); iii) o equívoco do luso-tropicalismo e da ideia de colonização doce, “renascente e redivivo”, que hoje “tanto pode glorificar o antigo país colonial como exaltar os atuais países independentes” (p. 26); finalmente, iv) o equívoco da “narrativa de uma história

36 A este propósito, no “III Encontro de Escritores”, em Natal (Brasil), Mia Couto referia que, “mais do que me inspirar na tradição oral, a minha intenção é introduzir os universos da oralidade na lógica da escrita, devolver à palavra grafada o gesto, o corpo, o sexo da fala”, acrescentando ser isso que o anima enquanto escritor: “ensinar a minha escrita a dançar, dar ancas às consoantes, devolver seios às vogais e, enfim, reinventar sensualidades que foram sendo roubadas pela cega obediência às normas da gramática” (Freire, 2012, s. p.).

do ressentimento”, resultante de algum discurso pós-colonial, “um discurso que se constitui como uma espécie de vindicta histórica, de ‘révanche’ serôdia, a pretexto de resgatar a memória de um passado colonial” (pp. 26-27). A este propósito, Moisés de Lemos Martins convoca Harold Bloom, que se refere à “escola do ressentimento”, associando “afrocentristas a feministas, marxistas, novos-historicistas de inspiração foucaultiana, ou desconstrutores”, numa crítica que considera “controversa”; enaltecendo aquilo que designa como “Cânone Ocidental”, desqualifica “como ‘ressentidos’ aqueles a que chama de ‘multiculturalistas’” (Martins, 2014b, p. 26). Ou, como observa Denys Cuche, “uma cultura dominada não é forçosamente uma cultura alienada, totalmente dependente”, mas sim uma cultura que, no seu desenvolvimento, “não pode deixar de ter em conta a cultura dominante”, apesar de, em menor grau, também ter de contar com a sua própria cultura (Cuche, 2004 [1999], p. 114). Ou seja, “as relações de dominação cultural não se deixam apreender pela análise da mesma maneira que as relações de dominação social” (p. 115), com a observação de “desfasamentos entre os efeitos (ou contra-efeitos) da dominação cultural e os da dominação social”, pelo que “uma cultura dominante não pode impor-se absolutamente a uma cultura dominada como um grupo pode fazê-lo perante outro mais fraco” (p. 115). Esta ideia pode ser aplicada à lusofonia, numa oportunidade de lutar contra a hegemonia da globalização³⁷, tanto mais que “a dominação cultural nunca é total nem definitivamente garantida, e é por isso que tem de ser sempre acompanhada por um trabalho de inculcação cujos efeitos nunca são unívocos” (p. 115).

Rosa Williams refere que, enquanto “diáspora”, o conceito de um mundo lusófono ou de lusofonia fornece uma estrutura para descrever os laços

37 Num jantar-colóquio realizado em 2006 com parlamentares socialistas portugueses, o sociólogo Dominique Wolton apelou aos políticos para que não desistam da lusofonia, porque “é 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. Reputava a globalização económica como um fator de desigualdades, muito embora sustentasse ser menos importante do que as eventuais guerras culturais. A globalização cultural deveria, por isso, estar no topo das preocupações dos responsáveis políticos. “Nunca pensamos – fomos ingénuos – que os povos queriam reivindicar a sua identidade cultural”, explicou, sugerindo que se olhasse de uma forma diferente para a diversidade, dando mais atenção às diversidades linguísticas e culturais de cada povo, pelo que a globalização teria de ser organizada, traçando uma diferença entre americanos e europeus: “enquanto que os americanos não compreendem a diversidade da globalização, nós, europeus, pelo contrário, sabemos que o ‘outro’ é inteligente mas temos dificuldade em perceber a diversidade dentro do Estado-nação” (*Público*, 2006, 2 de julho, p. 27).

afetivos, as formas de pertença e as relações de reciprocidade que abrangem territórios não contíguos, o que complica as noções convencionais de identidade nacional. Nesse sentido, sublinha a ambivalência do conceito de lusofonia, observando que a noção tem sido adotada por artistas, escritores e políticos “como uma forma de imaginar novas formas de estética transnacional e de uma comunidade política, mas que ainda tem de ser libertada dos restos de uma narrativa imperial transcontinental, que colocou a Nação portuguesa e os seus temas no seu centro” (Williams, 2013, pp. 265-266). Trata-se de um obstáculo à emergência do “mundo lusófono”, que passa pela reformulação das relações entre Portugal e as ex-colónias. Williams observa que as histórias de intimidade interpessoal são tecidas através de narrativas, eventos comemorativos e críticas do Império Português ou do mundo lusófono pós-imperial. Assim, repara que “o romance de uma cultura imperial transcontinental continua a resistir, apoiado por metáforas de proximidade que sugerem ligações não só históricas e geográficas, mas também emocionais” (p. 281). Trata-se, então, de uma noção que nasce e está intimamente ligada às narrativas contraditórias, mas também relacionada com a particularidade das práticas coloniais portuguesas utilizadas pelos críticos e apoiantes desse projeto colonial contemporâneo. No entanto, assinala que “estas narrativas continuam, por sua vez, a ser repetidas na história – popular e académica – do imperialismo Português e em representações contemporâneas da atual Lusofonia”, sendo que a ideia de um mundo lusófono encarado como uma comunidade afetiva que se está a formar “através – ou apesar de” estratégias de regras imperiais violentas “não tem afastado uma narrativa imperial permanente que coloca a nação portuguesa no centro de tal comunidade” (p. 281).

Num olhar sobre as práticas de Portugal em todo este processo, e sublinhando um dos equívocos relacionados com a lusofonia que Moisés de Lemos Martins referiu, Miguel Cardina, no texto “Desportugalizar Portugal”, refere que talvez o país esteja por reinventar, “um país que entenda o Outro como parte inteira de um projecto colectivo. Que não fique preso a uma visão auto-colonizadora que constranja o movimento e exclua a diferença” (Cardina, 2012, p. 214). E não se pense que toda a retórica relativa ao posicionamento de Portugal sobre as ex-colónias, ainda hoje vivenciada, decorra apenas do período do Estado Novo, não obstante todo o trabalho do regime fosse investido na combinação de um forte protecionismo económico com uma afirmação da essência da unidade pluricontinental (‘portugalidade’). No que respeita ao

império britânico, que pode ser assumido como paralelo nesta problemática, as marcas da colonização e da lógica então instituída foram sublinhadas por vários autores, nomeadamente por Kipling (1865-1936). Segundo Jonah Raskins, os heróis do escritor britânico nascido em Bombaim, vivem num mundo de dicotomias e de contrastes entre Oriente e Ocidente, pretos e brancos, ricos e pobres. São, assim, formados “por partículas atómicas, que os empurram para o Oriente e os puxam de novo para o Ocidente, em direção ao homem negro e de volta ao homem branco” (Raskins, 2009 [1971], p. 62). Na sociedade anglo-indiana da sua época, os homens juravam fidelidade à imperatriz da Índia, sendo assumido que eles eram distintos uns dos outros e as espécies eram diferentes umas das outras, muito embora todos estivessem inseridos numa estrutura superior abrangente. Dessa forma, “o círculo do império de Kipling mantém os contrastes e tolera as diferenças porque todos os indivíduos, classes, raças e grupos estão incorporados sob o Império ou na hierarquia imperial” (p. 64). Na sua obra, Kipling promove o contraste entre culturas (situadas em extremidades opostas) e entre indivíduos (integrantes dessas culturas). Raskins sublinha a propósito que a afirmação clássica de Kipling sobre esta temática provém do poema intitulado “The Ballad of East and West”³⁸ [“A balada do Oriente e do Ocidente”] e que, de certa forma, realça um dos maiores constrangimentos culturais existentes. A este respeito, Ian Morris constata que o primeiro verso do poema – “Oh, o Oriente é o Oriente e o Ocidente é o Ocidente, e nunca os dois se encontrarão” – é aquele que recebe todas as atenções, sobretudo da parte de pessoas que o citam como um exemplo da insuportável autossatisfação do Ocidente do século XIX. Contudo, salienta não ter sido esse o efeito pretendido por Kipling, mas sim o de que “pelo menos os homens de verdade são muito semelhantes; só a geografia obscurece a verdade, exigindo que façamos uma viagem até aos confins da terra para compreendermos as coisas”³⁹.

38 “Oh, o Oriente é o Oriente e o Ocidente é o Ocidente, e os dois nunca se encontrarão,/ Até que a Terra e o Sol se encontrem por fim diante do Trono de Deus no juízo final,/ Mas não há Oriente nem Ocidente, nem Fronteira nem Geração nem Nascimento,/ Quando dois homens fortes se olham olhos nos olhos embora provenham dos confins da terra!” (Stedman, 2003, p. 1129).

39 “Oh, o Oriente é o Oriente e o Ocidente é o Ocidente, e nunca os dois se encontrarão,/ Até que a Terra e o Céu perante o Tribunal de Deus se verão;/ Oriente ou Ocidente, Fronteira, Raça ou Nascimento não interessam;/ Quando dois homens se encontram frente a frente, mesmo que dos confins da terra pareçam!” (Morris, 2013 [2010], p. 617).

Na atual conjuntura, pautada pela fragmentação e por um clima de incerteza, cujo recorte é determinado pelas lógicas económico-financeiras determinadas mais pelas agências de *rating* do que pelas diferentes nações, faz sentido convocar, de novo, Moisés de Lemos Martins e a sua perspectiva de “globalização cosmopolita” (Martins, 2014b, p. 24). Dentro da mesma lógica está Manuel Maria Carrilho, que chama a atenção para o facto de que a globalização do século XXI “não será só política, nem apenas económica, e que ela comporta cada vez mais um terceiro pilar que tenho de chamar ‘cultural’” (Carrilho, 2010, p. 42). Para consolidar uma estratégia conducente a alterar a situação atual da lusofonia, diz ser necessário “crescer em cosmopolitismo, o que por sua vez exige um efectivo encontro com as nossas comuns raízes históricas mundiais”, evidenciando que o que está em causa “é agir com uma visão da lusofonia à altura dos desafios actuais, o que implica que se dê à CPLP não só uma efectiva ambição política global, mas também os meios para a concretizar” (p. 43).

O filósofo refere que as últimas décadas têm sido de esvaziamento ideológico e de constante “virtualização”, pelo que afirma que “o essencial é que se ultrapasse, com decisões e medidas concretas que exigem muita coragem, o abismo que se criou entre o poder da finança e o Estado de direito” (Carrilho, 2010, p. 36). No âmbito da conferência de abertura do “Encontro Internacional Língua Portuguesa e Culturas Lusófonas num Universo Globalizado” de que foi orador, dividiu a sua reflexão em três níveis: o dos estereótipos, o das perplexidades e o dos desafios. Quanto aos estereótipos, referiu a dimensão planetária da língua portuguesa, falada por mais de 220 milhões de pessoas, onde se alicerçam “não só as ambições de uma política da língua, mas também as dinâmicas das culturas lusófonas no universo globalizado de hoje”, o que resulta do passado imperial português e significa que, “ontem como hoje, o poder e a irradiação de uma língua são indissociáveis do poder político do país, ou conjunto de países, que a adoptam e praticam” (pp. 36-37). No que respeita às perplexidades, encaradas como “o outro lado da retórica triunfalista”, lembra as carências económicas que afetam muitos dos milhões de falantes do português, para além do reduzido peso que os países da CPLP têm ao nível internacional, a que acrescenta a sua enorme dispersão geográfica e “as dificuldades que enfrenta o ensino do português em todo o lado” (p. 38). Quanto aos desafios, Manuel Maria Carrilho diz ser necessário criar mecanismos tendentes “à homogeneização das terminologias científicas e técnicas

mais relevantes”, que passam pela revitalização, por exemplo, da Associação das Universidades de Língua Portuguesa, para além da “constituição de uma Biblioteca lusófona [...] em língua portuguesa e noutras línguas”, e da valorização do livro e da leitura (p. 39).

Já Luís Cunha destaca dois perigos que a ideia de lusofonia encerra, o do essencialismo e o da hegemonia cultural. Quanto ao primeiro, associa-o à ideia de que a língua “constitui património suficiente para a edificação de uma cultura”, assumindo que ela foi essencial mas não suficiente para a construção dos nacionalismos, que tiveram a alimentá-la (Cunha, 2008, p. 53). Em relação ao perigo da hegemonia cultural, remete para uma série de mitos, como a exemplaridade da colonização portuguesa e a harmonia racial brasileira. Mesmo assim, mostra-se convicto de que a lusofonia pode ser mais do que um discurso, “desde que se entenda que a diversidade, cultural, histórica, étnica e até linguística, é um privilégio e não um peso” e que, para além da retórica sobre o assunto que liga a lusofonia a uma estratégia coletiva, “deve pesar uma luta política que procure o entendimento das diferenças sociais que marcam os países deste espaço imaginado” (pp. 53-54). Nesse sentido, Regina Brito refere que a lusofonia “não pode ser utopia, nem quimera, ou apenas desejo de um”, mas tem de se assumir como “um pouco de todos, por todos e para todos, sem ser, exclusivamente, de ninguém” (Brito, 2013, p. 122). A polissemia que recai sobre a palavra ‘lusofonia’ impede que seja compreendida, e por isso o conceito precisa de uma “convergência de intenções e de ações que tanto permitam a expansão do português pelo mundo, quanto [...] viabilizem a difusão no âmbito circunscrito da chamada comunidade lusófona” (p. 122). Trata-se de um desiderato que passa pelo estudo das identidades linguísticas, históricas e culturais de cada espaço, “que representa conhecer e legitimar o papel que, individualmente, o português representa e a função que exerce nas diferentes realidades onde se faz presente” (pp. 122-123). Por isso, na lusofonia que a investigadora defende, “não há lugar [...] para anacronias imperialistas, para posturas neocolonialistas, para protagonismos ou para representações preconceituosas” (p. 123). E, apesar da dificuldade interpretativa da palavra ‘lusofonia’, Lourenço do Rosário sublinha que não é essa a origem das ambiguidades, já que o “défice epistemológico [...] não cobre as zonas cinzentas que os espíritos inquietos querem ver esclarecidos” (Rosário, 2007, p. 6).

Assim, Maria Manuel Baptista defende ser necessário “re-imaginar a lusofonia” e “descolonizar o pensamento”, que refere tratar-se de “uma das

tarefas [...], que passa, atualmente, pela procura de um pensamento estratégico que inclua uma reflexão colonialista/pós-colonialista/descolonialista” (Baptista, 2013, s. p.). Ir contra o pensamento hegemónico, colocando-o em causa, deve ser uma tarefa que implique “as academias, centros de produção do saber e do conhecimento da realidade cultural, política e social” (Baptista, 2013, s. p.). No que à lusofonia diz respeito, Baptista diz que a atitude a tomar passará por “colocar em causa e instabilizar o que julgamos já saber e ser como ‘sujeitos lusófonos’, ‘países lusófonos’, ‘comunidades lusófonas’”, no sentido de “instabilizar a uniformidade, mas também as diferenças instituídas, que frequentemente não são mais do que um novo género de cânone integrador e dissolvente da diferença” (Baptista, 2013, s. p.). Adverte, no entanto, para o que apelida ser um “discurso sobre a diferença irreduzível”, que corre o risco de se tornar, como no passado, numa “estéril celebração do exótico”, pelo que advoga que a tarefa de reimaginar a lusofonia implicará: i) “a deslocação, inversão ou até implosão, do pensamento dual eurocêntrico, obrigando-nos a repensá-la dentro de uma mais vasta articulação entre local e global”; ii) “a repensar a pós-modernidade em que se inscreve, e que convive paradoxalmente com o crescente isolamento dos países árabes e o rápido desenvolvimento económico da Ásia”; e iii) “a estudar as práticas de resistência e de contra-hegemonia, procurando compreender o que criam em troca, que lastro deixam nas sociedades e nas culturas contemporâneas, no que respeita à diminuição das desigualdades” (Baptista, 2013, s. p.).

No que designa como uma proposta “propedêutica e maiêutica da própria lusofonia”, Maria Manuel Baptista diz pretender implicar o colonialismo, o pós-colonialismo e a descolonização “numa política de identidade lusófona [...], a delinear e implementar, numa situação de permanente negociação do sentido, e da história, reconhecendo a sua natureza estruturalmente ambígua” (Baptista, 2013, s. p.). Observa não poder ignorar-se o facto de que pensar o pós-colonialismo hoje “terá de passar pela crítica já realizada aos lugares da modernidade”. Isso quer dizer que “o colonialismo traz a marca dos interesses de quem exerce e pode exercer o poder” (Baptista, 2013, s. p.), pelo que a reimaginação da lusofonia implica uma descolonização abrangente, que vai para além dos países envolvidos diretamente no processo e que tem em vista uma mudança comportamental mais vasta, assente nas mentalidades, o que faz adivinhar um processo moroso.

CONCLUSÕES

1. Validando a minha convicção de investigação enunciada na introdução deste trabalho, pode afirmar-se que a grande conclusão a que se pode chegar é de que não pode haver lusofonia com ‘portugalidade’. A meu ver, e pelo que tentei demonstrar ao longo da presente investigação, pode mesmo afirmar-se que perspetivar a lusofonia com a ‘portugalidade’ configura um contrassenso. Esse é, de resto, como refere Moisés de Lemos Martins (2014b), um dos quatro equívocos que a lusofonia pode produzir, que é necessário desconstruir e que denomina por equívoco da centralidade portuguesa. Trata-se, por conseguinte, de um duplo equívoco, já que, para além deste, existe um outro resultante da própria palavra ‘portugalidade’, que, como se viu, é ambígua, muito embora a sua cunhagem esteja bem datada. Eduardo Lourenço assinala mesmo que “aquilo que permitiria atribuir a verdadeira realidade e sentido à tão evocada lusofonia – não pode, nem sequer metaforicamente, ser pensado e imaginado como espaço de portugalidade” (Lourenço, 2004 [1999], p. 186).

Não obstante ‘portugalidade’ e lusofonia serem termos que, etimologicamente, remetem para Portugal, há que distinguir os respetivos significados e contextualizações, sendo que o primeiro tem um recorte marcadamente colonial, enquanto o segundo resulta de uma dinâmica mais recente, sendo por conseguinte pós-colonial. E, mesmo que se pretenda adaptar o conceito de ‘portugalidade’ à atualidade, trata-se de uma tarefa difícil de concretizar, desde logo pelo *déficit* interpretativo dos dicionários de referência de língua portuguesa e das enciclopédias portuguesas. Existe, no entanto, a certeza de que a ‘portugalidade’ se refere a um ideário português, tendo sido forjada para ser utilizada exatamente no quadro das ex-colónias, enquanto a lusofonia, partindo de uma língua comum falada em vários países, vai para além dessa constatação, uma vez que os ‘outros’ – os povos ex-colonizados pelos

portugueses – também têm vontade própria e o facto de falarem português não significa que pensem como os portugueses. Mesmo que isso, a par das tradições lusas impostas pelos portugueses, tenha decorrido de uma violência exercida pela dinâmica da colonização, numa matriz que fez questão de realçar as diferenças entre ‘nós’ – num patamar marcadamente superior – e os ‘outros’ – encarados como inferiores. Tal não aconteceu apenas durante a vigência do Estado Novo, mas este regime integrou-o como um dos seus pilares consolidando-o, através da propaganda, e sublinhando até à exaustão os ‘feitos’ dos portugueses, com destaque para os Descobrimentos, deixando de fora o que aconteceu de menos bom. Assim, a ideia de império ultramarino foi fortemente marcada pela ideia de ‘portugalidade’, mormente a partir da década de 1950, na sequência da revogação do Ato Colonial (1951). A partir dessa data, as colónias passaram a ser designadas por províncias ultramarinas, pretendendo transparecer uma alegada autonomia dos territórios ‘ultramarininos’, mas que, na realidade, não passou de uma atitude superficial, de mera cosmética, e que apenas traduziu a tentativa de Portugal ser admitido como membro da ONU, na sequência da fixação dos princípios de administração dos territórios não autónomos pela Carta das Nações Unidas (1945). A intenção do Estado Novo foi estabelecer um estatuto especial para as suas colónias ultramarinas que sustentasse a tese de que elas integravam uma nação única e multirracial, ainda que em vários continentes, consubstanciando a ideia de ‘portugalidade’.

Não é, por isso, de estranhar que só em 1951 a palavra ‘portugalidade’ passe a constar do discurso político, nomeadamente dos discursos dos deputados da Assembleia Nacional, órgão de partido único que se revelava como caixa de ressonância do poder vigente, muito embora já existisse desde 1935. Tal indicia a existência de toda uma dinâmica tendente a sublinhar um alegado recorte especial dos portugueses plasmado através da ideia de ‘portugalidade’.

De resto, como informa o portal *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, a palavra ‘portugalidade’ terá surgido exatamente nos anos 50 ou 60 do século XX. A primeira vez que pude vislumbrar a palavra impressa foi, no entanto, na publicação *Em Defesa da Portugalidade*, de Alfredo Pimenta, de 1947 (ainda na década de 40 do século XX, portanto), onde eram tecidos grandes encómios a Salazar.

A ‘portugalidade’ assume, assim, contornos de uma interculturalidade invertida (Stoer & Cortesão, 1999), já que a sua génese decorreu da tentativa

do Estado Novo de promover a homogeneidade portuguesa, sublinhando uma maneira própria de estar no mundo e pretendendo marcar a diferença entre ‘nós’, os portugueses, e os ‘outros’, os povos das ex-colónias.

2. A ‘portugalidade’ está muito associada ao utilitarismo do mito. Em cada momento da história de Portugal – que não significa, hoje, o mesmo que história da ‘portugalidade’ –, o mito está ao serviço dos regimes vigentes. No caso da ‘portugalidade’, o Estado Novo, numa dimensão meramente política, tentou que ela fosse mítica, enfatizando uma alegada “alma portuguesa” (ideia que já vinha de trás, mas que foi sublinhada até à exaustão através da propaganda do regime) e uma natureza própria do povo português. Tratava-se, deste modo, de cunhar a palavra, tentando que a aparência, a forma da ‘portugalidade’, fosse sublinhada pelo conceito, assente assim no domínio da política, para que se promovesse a sua generalização, com um recorte sempre encomiástico.

Esta constatação é já feita por Eduardo Lourenço em *O Labirinto da Saudade* (2010 [1978]), onde sustenta que nenhum povo pode viver em harmonia consigo mesmo sem que tenha uma imagem positiva de si próprio. No caso do povo português, essa imagem nunca teve correspondência real, não obstante o ensaísta sublinhar que sem essa idealização a sua sobrevivência tivesse sido difícil. A construção de uma imagem positiva não aconteceu, porém, apenas em Portugal, podendo vislumbrar-se noutros países, se bem que, no caso português, se tivesse exacerbado essa dinâmica, o que levou o mesmo Eduardo Lourenço a referir que os portugueses têm uma hiperidentidade, decorrente da existência de um *déficit* de identidade real, que é compensada no plano imaginário (Silva & Jorge, 1993).

Portugal é um país coeso, com os seus limites geográficos bem definidos e com uma língua comum que liga culturalmente o país. Essa coesão decorre do processo histórico, uma vez que não há memória de qualquer descontinuidade provocada por qualquer conflito, religioso ou outro, que pusesse em causa a unidade territorial de Portugal. No entanto, ao longo dos tempos – e seguindo as marcas de cada época, tendentes a dar consistência à nação portuguesa –, vários foram os factos históricos intencionalmente inventados, na sua grande maioria associados ou sustentados através de pretensos mitos. Foi o caso das Cortes de Lamego, no século XII, em que teriam sido definidas as regras sucessórias da monarquia e que foram invocadas mais tarde, em 1640, para

justificar a expulsão dos ‘Filipes’ e restaurar a independência. Ora, essas Cortes nunca se terão realizado, como frisou Alexandre Herculano, muito embora os historiadores continuassem a denominá-las de “Cortes míticas”, o que hoje já não acontece. O próprio Herculano, de resto, deitou também por terra o “Milagre de Ourique” – outro ‘mito fundador’ –, em que Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques antes da batalha contra os mouros, em 1139, após a qual se autoproclamou rei de Portugal. A desmistificação deste ‘milagre’ não foi levada em conta pelo Estado Novo que, ao contrário, o reabilitou através da sua propaganda¹. O mesmo aconteceu com as figuras de Viriato e Nun’Álvares Pereira, tornadas símbolos da ‘portugalidade’ e da independência nacional.

Estas construções já tinham antes servido para alimentar a dinâmica dos políticos e intelectuais, nomeadamente nos séculos XVIII e XIX, tentando unir a nação portuguesa face aos ‘perigos’ de amputação do território ultramarino, decorrentes do ‘Ultimato Inglês’. Nessa altura, apostou-se fortemente nos Descobrimentos enquanto feito notável dos portugueses, numa atitude tendente a desenvolver uma dinâmica que pudesse contrariar essa pretensão e dar conta da grandeza do povo e dos seus consequentes feitos, para justificar a ‘histórica’ posse territorial ultramarina.

Contrariando essas lógicas, quase sempre assentes em messianismos, é meu entendimento que o povo português não é detentor de qualquer especial essência, cuja face visível é a ‘portugalidade’². Poderá haver recortes que integrem determinadas características, nomeadamente ligadas a alguma tradição, e de idiosincrasias decorrentes do espaço ocupado pelos portugueses, mas que também existem noutros povos em relação aos respetivos territórios. E, acima de tudo, nenhum recorte identitário serve de matriz para um eventual perfil português eternizado ao longo dos tempos, já que a identidade não é estática nem reificada, uma vez que acompanha a dinâmica social. Dessa forma, foi seguido na presente investigação um dos caminhos enunciados por Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge sobre a existência de uma cultura portuguesa, assente nas ideias daqueles que defendem uma “desconstrução

1 Mais recentemente, o Presidente da República, Marcelo Rebelo de Sousa, no seu discurso de tomada de posse, também aludiu a essas construções. Retirado de <http://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/miguel-torga-e-a-consciencia-da-portugalidade-1725693>

2 No programa *Grande Entrevista* (RTP), de 10 de junho de 2015, Eduardo Lourenço foi taxativo ao sublinhar que “o’ português não existe”, o mesmo acontecendo com “as’ portugalidades”. Retirado de <http://www.rtp.pt/play/p1718/e197923/grande-entrevista> [47’00-47’55].

de qualquer ideia identitária, sugerindo que ela tem de ser contextualizada histórico-sociologicamente e sujeita a um trabalho permanente de desmistificação” (Silva & Jorge, 1993, p. 13). Preferimo-la à ideia dos que defendem a existência de uma cultura portuguesa assente numa imagem, “mítica ou não, do que é Portugal” (p. 13). A meu ver, a identidade é diretamente proporcional à sociedade a que se reporta e que está em constante mudança, mesmo que essa ideia também possa implicar algumas interrogações, face à ideia de liquidez que lhe está subjacente (Bauman, 2001), pelo que a sua volubilidade é uma tendência que se acentua a cada dia que passa, podendo mesmo tornar-se num palimpsesto (Ribeiro, 2011).

Dessa forma, apesar de ter mapeado as ideias de quem defende que o português tem um perfil característico, uma vez que se valorizaram o imaginário e a evolução histórica de toda a panóplia de contributos que assentam quase sempre no domínio da literatura, isso não resulta numa adesão minha a essa lógica. Nem, com base em todos esses contributos, é minha pretensão desenhar um perfil resultante de todas essas leituras. Vislumbro, no entanto, situações que configuram estereótipos muitas vezes associados ao português, que pretendi fixar e contextualizar. Contam-se neste rol, por exemplo, o facto de ser preguiçoso, muito embora abnegado, ou de ser um povo eleito de Deus.

E, ao contrário da dimensão do país, os portugueses são descritos como detentores de uma ambição grande, como o confirma a prática de quem decide, nas diferentes épocas, os destinos de Portugal que vai forjando uma série de atributos tendentes a contrariar a sua pequenez. Nesse quadro surgiu, por exemplo, o estereótipo assente na frase ‘pobretes mas alegretes’, salientando que as dificuldades económicas nunca foram impedimento para que a alegria imperasse, o que acontecia talvez por causa de o sol brilhar mais do que noutros países da Europa, nomeadamente na Europa do Norte. O mesmo aconteceu com a frase “quem não tem cão caça com gato”, que indica que, apesar da falta de recursos, improvisa-se, mas não se deixa de ir à luta, já que a pobreza a isso obriga, com olhos postos na sobrevivência. A dura realidade do país fez com que o imaginário português se projetasse de forma a conferir uma grandeza inexistente, o que justifica “a mania das grandezas” a que Eduardo Lourenço se refere perante uma realidade sempre imaginada. Será por isso que, quando um português se destaca internacionalmente, como nos casos de José Mourinho, Cristiano Ronaldo ou Mariza, por cá festeja-se e sublinham-se os

seus êxitos até à exaustão. A existir a ‘portugalidade’ – para refletir de forma honesta e diretamente proporcional ao que ela representa por quem a invoca –, deveria referir-se a um país sem recursos e a uma população pobre, a ter de ‘fazer pela vida’, num contexto onde sempre grassou a corrupção e onde os mais habilitados economicamente ditam as leis, ou seja, portanto, onde “manda quem pode e obedece quem deve”. Porque, para um país pequeno e pobre, o facto de se mostrar ao mundo através de um qualquer seu filho, só demonstra que ele teve de se aplicar mais afincadamente para atingir os seus objetivos do que outros cidadãos oriundos de países mais ricos. É que o facto de ser português a isso obriga. Daí a comemoração constante e a idolatria. Cria-se sempre a ideia da necessidade de Portugal ser referido pela positiva, havendo mesmo especialistas na matéria que, a propósito da trilogia “Fado, Futebol e Fátima” (associada ao Estado Novo), realçam ser necessário deixar para trás essa ligação e sublinhar que essas três características são coisas boas que há que potenciar (Coelho, 2005). Isso só quer dizer que, se há essa necessidade, ela decorre do facto de as notícias, na sua generalidade, retratarem a pobreza do país (aqui entendida em sentido lato, que vai para além do aspeto económico-financeiro), mesmo que ela transpareça nos média através dos intervenientes de um qualquer *reality show*. Branquear esse lado ‘normal’ do dia a dia, em que as coisas negativas proliferam, é tentar anestesiar a realidade, manobrando-a. E, com isso, manobrar os cidadãos, manipulando-os. Não admira, pois, que José Gil (2009) se refira à identidade portuguesa como uma doença bipolar, vivendo entre a euforia e a depressão.

Se a ‘portugalidade’ não corresponder a qualquer conceito, mas se a sua utilização for justificada pela ideia de que o sentido é o uso (Wittgenstein, 1958) para que se possa ‘validar’ enquanto tal, para que servem, afinal, os conceitos? Porque é que a ‘portugalidade’ não se assume enquanto conceito? O facto de nenhum dicionário de referência compulsado ter qualquer entrada com a palavra ‘portugalidade’ torna difícil a ‘validação’ da utilização do termo. Intrigante é o facto de isso ter acontecido mesmo durante o Estado Novo, período durante o qual a palavra emergiu.

A atestar o corte ideológico que o 25 de Abril fez com a ‘portugalidade’, está o facto de a palavra ter sido pouco utilizada, nomeadamente no discurso político, nos anos que se seguiram à revolução, tendência que se inverteu, no entanto, nos últimos anos. Talvez por isso se observe, muitas vezes, e em diversas circunstâncias, que quem utiliza a palavra ‘portugalidade’, designadamente

no discurso oral, o faz assinalando gestualmente o sinal de comas, como que se desculpa pela sua utilização e, de certa forma, admitindo que o termo tem um sentido dúbio e problemático.

3. A presente investigação, muito longe de pretender um recorte positivista, em que apenas se levariam em conta factos e a sua cronologia, pretende, outrossim, contribuir para a desmistificação de uma série de ideias, muitas delas forjadas para servir o Estado Novo, mas cuja génese lhe foi anterior, que se assumiram enquanto quadro explicativo para uma assunção *sui generis* de “ser-se português”, e que foram posteriormente transformadas, algumas vezes em estereótipos.

A desmistificação da história permitiu que se desse um passo em frente na investigação, nomeadamente em relação às identidades nacionais, deixando de fora de todo o processo dinâmicas pouco consentâneas com a ideia de “Ciência dos homens no tempo”, na qual Marc Bloch (1965) tipificou o conceito de “história”, passando a contextualizar-se os acontecimentos e a separá-los da mitologia. Não obstante, a própria interpretação de factos históricos e dos respetivos contextos também não é consensual, a provar que não se trata de qualquer ciência exata, validada por um método científico com etapas estanques.

Os ensaios de Eduardo Lourenço sobre Portugal, que se assumem enquanto psicanálise coletiva da identidade portuguesa (basta ter em mente o subtítulo de *O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português* (Lourenço, 2000 [1978]), vão apelando, progressivamente, à prática historiográfica, o que, segundo Diogo Ramada Curto (2014), pode denotar o esgotamento do caminho do ensaísmo psicanalítico. Tal não acontece, no entanto, por qualquer desfasamento analítico, nomeadamente do ensaísta, que sempre revelou lucidez na contextualização e na crítica aos assuntos relativos a Portugal. O facto é que o mundo mudou e, aos poucos, vai-se percebendo que Portugal não passa de um país como os outros, para o que contribuiu bastante a inevitável mudança de mentalidade que, cada vez mais, torna difícil que se enverede por uma lógica mitológico-messiânica e exclusivamente psicologizante. Os mitos de hoje vão-se distanciando, no entanto, da matriz em que costumavam navegar, assumindo outros recortes e adaptando-se, de certa forma, à sociedade; assentam em dinâmicas cibernéticas, que geram

epifenómenos e idolatrias decorrentes de protagonistas associados a vários setores de atividade, não tendo já muito que ver, porque desfasados da ideia nacionalista de Portugal e da nação portuguesa, com qualquer lógica tendente a dar sentido a uma pertença identitária. Mesmo que, de forma transversal, sejam utilizados com as cores da bandeira nacional e sirvam para apelar ao patriotismo em mensagens difundidas através dos média. E já pouco significa invocar as ninfas do Tejo, dar atenção à ‘moral’ do Velho do Restelo ou olhar para o espelho para que se possa ver um qualquer Adamastor. De resto, essas criações camonianas nunca foram sentidas pelos portugueses, não tendo saído da esfera da literatura, uma vez que decorreram de uma pequena elite responsável pelo desenvolvimento de um imaginário português. O facto é que os portugueses são como os outros povos. Mais pobres, é verdade, do que os povos pertencentes ao denominado ‘primeiro mundo’, mas com a vantagem de viverem num país com uma grande e ancestral coesão territorial e cultural, que tem tendência a confundir-se com a nação, mesmo tendo por base a interpretação contemporânea que se faz dos conceitos.

Esta coesão parece estar, no entanto, a ser posta em causa, já não sendo suficiente a existência de uma língua comum, a ausência de conflitos e a unidade territorial, para evitar os efeitos de fragmentação relativos às identidades decorrentes da globalização. A crise vigente parece estar, também, a pulverizar a coesão social, sendo que o sonho, se ainda existe, se vê impedido de atingir a onda hiperidentitária, já não a cavalgando, antes se ficando apenas pelo utilitarismo da sobrevivência. Neste particular, não deveria haver lugar para qualquer espécie de ‘portugalidade’, pelo menos no sentido em que ela foi forjada, muito embora a ela se recorra cada vez mais e os portugueses continuem a sublinhar, através de vários inquéritos periodicamente divulgados, que não têm problemas de identidade. Quem tem de emigrar, seja ou não incentivado pelo próprio governo, sentir-se-á grato a Portugal? Mesmo a singular ‘saudade portuguesa’ é, hoje, mais facilmente contornável por via da globalização, já que o mundo passou a ser mais ‘pequeno’, tornando, portanto, mais fácil o acesso à família, às pessoas mais próximas e às tradições, nomeadamente as gastronómicas. De resto, a saudade enquanto característica dos portugueses não deixa de ser um estereótipo, também construído através do imaginário dos Descobrimentos e da literatura. Ortega y Gasset refere-a como sendo o “tema português por excelência”, contrapondo a ânsia de voltar com a ânsia de partir, ambas plasmadas nos Descobrimentos (Ortega y Gasset, 2005). Pode,

portanto, incluir-se no discurso mítico de Portugal, que Eduardo Lourenço (2005) diz articular-se em torno dos Descobrimentos, lembrando que os factos não passam de interpretações, pelo que o mito pode ser encarado como uma interpretação durável.

Como aconteceu outrora, alguns intelectuais pretendem reabilitar o mito (atualizando o seu significado) para explicar a decadência portuguesa, por exemplo, com a falência das elites. Mesmo perante as referidas desconstruções, necessárias cada vez mais para que se ‘limpe’ o espírito e se enverede por um olhar lúcido em relação ao que é e ao que representa Portugal na contemporaneidade (não fazendo, no entanto, tábua rasa do passado, mesmo que ‘mítico’, embora contextualizando-o), são recorrentes as reutilizações míticas e imaginárias na sociedade portuguesa, provavelmente na tentativa de explicação de dinâmicas tidas como pouco compreensíveis nos tempos que correm. Neste caso concreto, Miguel Real (2014) reinterpreta o mito sebástico, referindo ser ele o resultado da frustração do povo, num ensaio em que reflete sobre a alucinação racionalmente falsa do sebastianismo, mas que reputa de sentimentalmente verdadeira. É que, segundo sustenta, a época de ouro portuguesa nunca mais se repetiu, pelo que os portugueses se agarraram ao Desejado ou ao Encoberto. Real afasta-se, no entanto, da ideia plasmada na (vã) esperança ligada ao regresso de D. Sebastião para acentuar que, em Portugal, a prosperidade só pode ser atingida através da subserviência, da ‘cunha’, de um qualquer prémio resultante do ‘euromilhões’, da Nossa Senhora de Fátima ou de outro qualquer santo. E isso determina que o português emigre, porque em Portugal não consegue sobreviver. Esta reinterpretação do mito sebastianista perspetiva uma lógica que se desvia da sua génese, ao ligá-lo ao povo, sendo que, ao contrário do que refere o escritor, o sebastianismo não tem qualquer recorte popular, apesar das tentativas nesse sentido.

Embora a noção dos mitos de origem portuguesa integre uma lógica cultural na abordagem ao país, o facto de eles terem sido descredibilizados em termos de importância por parte do ensino da história permitiu dar passos em frente e deitar por terra dinâmicas apoloéticas, que aconteciam em momentos específicos de Portugal, transmitindo em cada um deles a verdade que era conveniente. Tal permitiu colocar em causa o que, durante o Estado Novo, como se viu, consistia na ideologização dos manuais escolares (Martins, 1996), em que a história que convinha à nação ia sendo inoculada desde tenra idade nos portugueses de forma tão subtil, que os seus reflexos são

ainda hoje sentidos nas gerações que passaram por esse processo (Gil, 2005), mas que, nos cidadãos mais novos, é de difícil aplicação, por nunca se terem confrontado com essa lógica.

D. Sebastião e o ‘milagre’ de Ourique são alguns dos mitos de Portugal, todos eles com possibilidades interpretativas de grande espectro, podendo, por conseguinte, ser utilizados para situações diversas – como se de uma religião se tratasse, em que se invoca uma oração ou uma ladainha para ultrapassar alegadas dificuldades ou para dar graças por determinados factos mais agradáveis. Os escritos do Padre António Vieira, de Fernando Pessoa e de Agostinho da Silva permitem perspetivar Portugal através do futuro, numa lógica idílica e messiânica, inatingível, em que sempre se recorre a algo que foge à esfera racional para se explicar o país. Não é necessária, por isso, qualquer construção complexa e de difícil interiorização consubstanciada num qualquer V Império, num messianismo que olha para Portugal através do futuro e que encara o país como uma essência, em que as ‘saudades do futuro’ fazem sentido. Trata-se de um devir idílico a atingir, qual céu, para usar a terminologia da religião católica, mesmo que isso signifique passar a vida num qualquer purgatório em que muitas vezes se é chamuscado pelas chamas associadas a um inferno resultante do significado subjacente a viver.

Muito embora as observações avançadas apontem a ‘portugalidade’ como estando próxima da denominada ‘direita’ parlamentar, pode afirmar-se que ela é utilizada quer pela ‘direita’, quer pela ‘esquerda’, como se pode constatar através desta investigação. A sua génese emerge, no entanto, na extrema-direita, como o atesta o opúsculo *Em defesa da portugalidade*, publicado em 1947, por Alfredo Pimenta e que prevalece e faz furor, ainda hoje, nos blogs de extrema-direita.

4. A palavra ‘portugalidade’ atrai uma panóplia de sentimentos que decorrem da sua própria criação, ocorrendo a sua cunhagem, a sua origem e a sua prática durante a vigência do Estado Novo, período no qual se produziu bastante literatura sobre o assunto. Não é, por isso, de estranhar que a sua utilização, nos últimos anos na vida portuguesa, reflita as consequências dessa génese, mesmo que a ideia contemporânea de ‘portugalidade’ contenha um aparentemente inócuo “sentimento de afinidade ou de amor por Portugal”, como se pode ler no portal ‘Infopédia’, apesar de propor algumas dimensões

interpretativas mais ideológicas e facilmente colocadas em causa, como “qualidade do que ou de quem é português” ou “conjunto de traços considerados distintivos da cultura e história de Portugal”³.

Tal como a identidade não pode ser reificada, já que estando integrada na sociedade, decorre das mudanças aí operadas, também a ‘portugalidade’, encarada numa perspetiva dinâmica, deve ser ‘limpa’ dos equívocos em que o termo assenta. E, de todas as tentativas para tipificar o conceito, aquela que me parece mais consentânea com a realidade é, precisamente, a que contextualiza a sua génese e interpreta o sentido da sua utilização atual, mesmo deixando de fora toda e qualquer clivagem que vá no sentido da existência de um eventual racismo cultural, como refere Stuart Hall (2000 [1992]) a propósito da *Englishness*, e o não faça assentar em qualquer essencialismo. Os portugueses são portugueses porque têm cidadania portuguesa. É evidente que, culturalmente, são mais do que isso, o que não configura, porém, a existência de qualquer ‘portugalidade’. Foi por isso que se utilizou durante esta investigação o termo entre comas. E, não vislumbrando qualquer necessidade de a palavra integrar o léxico português – não por qualquer prurido ideológico, mas por a sua dimensão prática ser problemática, devido aos equívocos que encerra e porque, a meu ver, a palavra ‘patriotismo’ serve perfeitamente para interpretar o sentido que se pretende conferir, hoje, à ‘portugalidade’, deslocando-a, assim, do nacionalismo que lhe serviu de base –, defendo a existência de um sinónimo para a palavra, que a contextualize e a perspetive historicamente. É que a ausência do vocábulo ‘portugalidade’ nos dicionários de referência parece traduzir uma intencionalidade ideológica, indiciando tratar-se de um ‘censurado’ neologismo, o que não corresponde ao uso que tem tido e ao seu historial.

Assim, a minha proposta de definição de ‘portugalidade’, e para que a palavra possa ser utilizada sem aspas ou entre comas, como quase sempre até aqui, é que, além de dever ser contextualizada, figure simplesmente nos dicionários como “o mesmo que patriotismo”, sendo que o sentido de “patriotismo” não se confina, aqui, à ideia de amor à pátria, mas adapta parte do recorte que lhe é dado por Igor Primoratz, no artigo sobre patriotismo que assina na *Enciclopédia de Filosofia online* da Universidade de Stanford (2009). Dessa forma, a ‘portugalidade’ significaria um “sentimento especial

3 Retirado de <http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/portugalidade>

por Portugal”, uma “identificação pessoal com Portugal” e uma “preocupação com o bem-estar de Portugal”, deixando de fora, como propõe Primoratz em relação a ‘patriotismo’, a “capacidade de sacrifício para promover o bem do país”, por este sentido me parecer problemático, já que daria continuidade a eventuais equívocos resultantes das dimensões “sacrifício” e “bem do país”. Já no que concerne às enciclopédias, elas deverão, também, integrar o conceito, alongando-se adequadamente na sua interpretação, abrangendo uma explicação mais lata e esclarecedora para desfazer os equívocos que têm persistido.

5. O processo da globalização veio acelerar a desconstrução de uma única verdade, permitindo perspetivar realidades diferentes e, por conseguinte, a existência de várias verdades, numa dinâmica que se alastrou a todos os Estados, provocando situações ambivalentes. Para além de as diferenças identitárias se terem esbatido, muito por via da fluidez de fronteiras entre territórios, o facto é que isso aconteceu pela via da hegemonia cultural dos países com maior poderio económico, sublinhando a sua superioridade em relação aos países com economias mais débeis. Não obstante, a globalização também reavivou o conceito de identidade nacional e as idiosincrasias locais e abriu portas a uma lógica cosmopolita que, embora muitas vezes não deixe de ser uma construção difícil, permite equacionar pontes de entendimento e de trocas relacionais entre os povos, dando uma outra dimensão a todo o fenómeno. Trata-se de um processo que provocou alguma instabilidade nos quadros de referência que davam equilíbrio aos indivíduos na sociedade (Hall, 2000 [1992]), sendo que o ‘desequilíbrio’ daí resultante constitui, a meu ver, um aspeto positivo. De facto, é de uma questão do foro cultural que se trata e, tal como a identidade, não decorre de qualquer processo acabado, reificado, uma vez que está em constante mutação, fazendo emergir uma multiplicidade de ‘verdades’.

A sociedade contemporânea é fragmentada e, com ela, as suas narrativas (Lyotard, 1986 [1984]). Não é por isso de estranhar que, sempre que se pretende delimitar algo, balizando um determinado raio de ação, a própria ideia pode ser posta em causa, exatamente por não poder promover qualquer generalização, colocando em causa, por conseguinte, todas as perspetivas que, eventualmente, possam estar em jogo. Isso acontece, também, quando há

referências à lusofonia, a que estão associadas críticas e equívocos, por parte das vozes integrantes desse espaço (mesmo que idealizado), que o assumem diferenciadamente. Falar de uma alegada narrativa lusófona pode configurar um vazio atestado pelo desinteresse dos próprios lusófonos, sejam eles quais forem. É por isso que defendo que o conceito deve ser declinado no plural.

Nesse quadro, a lusofonia/as lusofonias não se pode(m) compagnar com criações míticas, pois todas elas remetem, neste caso concreto, para uma alegada ‘portugalidade’ – sublinhada durante o Estado Novo – que lhe(s) esteve na base, não dando o passo em frente que é necessário dar quando se olha para este assunto na contemporaneidade, em que a interculturalidade deve ser apanágio das relações sociais. E, como já se viu, a ‘portugalidade’ é o oposto dessa dinâmica, constituindo-se como uma interculturalidade invertida (Stoer & Cortesão, 1999).

O mundo dos Descobrimentos confrontou a diversidade de culturas, numa lógica bem distante da ideia de diálogo, desígnio que muitas vezes a história apologética e mítica quer fazer crer, sublinhando uma alegada miscigenação luso-tropicalista híbrida, numa mestiçagem que serviu de bandeira para muitas dinâmicas e justificações. De facto, as dicotomias entre ‘nós’, europeus, e os ‘outros’, os “gentios” (Santos, 1999), multiplicaram-se através do sublinhar das diferenças entre aqueles que colonizaram e, por conseguinte, deveriam servir de modelo a seguir, e os que foram colonizados e que tiveram de sofrer com as respetivas consequências, tendo mesmo de esquecer as suas próprias características identitárias.

Trata-se de uma perspetiva que, assumida pelos ex-colonizados, pode configurar um dos equívocos realçados por Moisés de Lemos Martins em relação à lusofonia, que tem que ver com uma história do ressentimento. Para além desse equívoco, o facto de se ter essa noção – e aqui a historiografia teve um papel importante na desmistificação do obscurantismo que imperou até há poucos anos – permite ter em conta a dinâmica relacional do ‘nós’ em relação ao ‘outro’, para que seja possível a observação de nós próprios, no ‘nosso’ próprio *modus operandi* enquanto portugueses e europeus imbuídos de uma dinâmica ocidental. Por outro lado, permite também perspetivar uma outra lógica resultante do encontro com o outro num mundo intercultural, fazendo, assim, emergir um ‘outro’ existente em nós. Uma dinâmica que vai no sentido da perspetiva pessoana plasmada na expressão ‘outrar-se’, querendo referir-se à compreensão da existência de outras/novas maneiras de relacionamento

com o 'outro', remetendo para a criação de uma nova ética e uma diferente perspectiva cultural, como era perspectivado no início desta investigação.

Há quem defenda que já tudo foi dito sobre a lusofonia, faltando (apenas) colocá-la em prática. É verdade que, principalmente nos últimos anos, vários têm sido os estudos, ensaios e projetos de investigação sobre a lusofonia, o que não quer dizer que haja qualquer excesso interpretativo sobre o assunto, mesmo que existam exercícios para todos os gostos e todos eles se encaixem, de uma maneira ou de outra, nos quatro equívocos definidos por Moisés de Lemos Martins (2014b).

De resto, a cosmética neocolonialista é pródiga em reafirmar algumas linhas de força político-ideológicas que, ao longo dos tempos, se puderam presenciar, como são os casos da ideia de “destino histórico de Portugal”, da valorização do mar e da aposta no património da língua, numa dinâmica lusocentrada. Mesmo com a queda das grandes narrativas e da emergência da multiplicidade de verdades, os erros que se vão cometendo sobre esta matéria parecem ir no sentido dos que foram cometidos anteriormente, com os olhos postos numa única narrativa. A lógica económico-financeira parece prevalecer em toda esta dinâmica, bastando exemplificar com o estudo coordenado por Luís Reto (2012), em que a língua portuguesa é assumida (apenas) enquanto potencial económico. Mas o mesmo vai acontecendo com a maior parte dos estudos pós-coloniais, onde se observa essa dinâmica em sentido contrário.

É necessária uma dimensão prática para a lusofonia? Certamente. Mas também é necessário que essa dimensão seja entendível enquanto lugar de cultura e de espaço de luta contra-hegemónica em relação a uma globalização homogeneizante, para que possa ter um recorte cosmopolita (Martins, 2011b; Martins, 2014b). Para que esse desiderato possa ser concretizado, impõe-se uma mudança de mentalidades que passe por uma descolonização que vá para além da dimensão territorial e que tenha um recorte interior, que envolva todas as partes do processo e que sirva para iluminar um caminho que se quer transparente e em que cada participante possa dar o seu contributo, através da sua própria diferença, para um objetivo sentido que sirva a comunidade e que não seja nem único, nem totalizante. Tal objetivo, face à dispersão geográfica de cada país, carece de um apoio político, de forma a incentivar a participação da população nessa dinâmica. Existe, no entanto, o perigo de essa necessidade poder inviabilizar a utilização de uma perspectiva mais aberta para a lusofonia, podendo afunilá-la ainda mais, uma vez que, na maior parte das vezes,

os países privilegiam os aspetos económicos. É que as centralidades criadas têm tendência para imitar um domínio de um país em relação a outros, numa decorrência do poder económico-financeiro exibido, o que pode desvirtuar uma perspetiva mais pueril da lusofonia – facto que se pode refletir no plano político, de que a CPLP será um exemplo explícito.

A ideia que esteve na base da criação da CPLP era boa, apesar de ser recusada, como se viu, a palavra ‘lusofonia’ na sua declaração constitutiva (1996), o que evidencia, desde logo, clivagens entre os países integrantes, especialmente devido ao facto de a palavra remeter para uma centralidade portuguesa. Isto apesar de se ter deixado claro, logo em primeiro lugar, que aquela instituição tinha por missão a consolidação da realidade cultural nacional e plurinacional, ao ser conferida identidade própria “aos Países de Língua Portuguesa, reflectindo o relacionamento especial existente entre eles e a experiência acumulada em anos de profícua concertação e cooperação” (CPLP, 1996). No entanto, o facto de ser composta por países falantes da mesma língua não significa que o entendimento tenha sido sempre conseguido. Como refere Mia Couto, adaptando o que disse Bernard Shaw, “é em português que nos desentendemos”. Bastará observar como é que administrativamente a CPLP tem funcionado. Daí que surjam situações como a que aconteceu em 2014, com a integração na CPLP da Guiné Equatorial, país em que os direitos humanos deixam muito a desejar e que é governado por uma ditadura há vários anos, o que provocou uma onda inusitada de protestos.

É um dado adquirido que a lusofonia, a existir – e parece tratar-se de um processo irreversível –, será concretizada fora do quadro da CPLP. Esta estrutura já provou não ser a adequada para servir de pivô a tal desiderato, pois parece privilegiar as questões económico-financeiras e os interesses geoestratégicos em detrimento da lógica cultural que, sobretudo, lhe deve estar subjacente. Daí que estruturas que estejam fora da esfera política, como as universidades, possam ter um papel importante a desempenhar em todo este processo. Várias tentativas estão já a ser desenvolvidas nesse sentido, como que a provar que o que existe não serve eficazmente a comunidade.

Neste quadro, continua a ser problemático encarar a lusofonia enquanto espaço geocultural para que ela possa ter a necessária dimensão prática. É por isso que é de crer que esta tarefa será de difícil concretização, uma vez que se trata de um processo desenvolvido numa dinâmica evolutiva e não reificada. Não poderá haver uma narrativa da lusofonia, já que esta terá recortes diversos

consoante os seus protagonistas, mesmo que se esteja, como é desejável, num processo intercultural. E mesmo que a lusofonia não possa decorrer da receita de um qualquer manual, a meu ver também não poderá estar assente numa lógica de Quinto Império em que ela é vista a partir do futuro, inviabilizando a sua dimensão prática. Porque não deixa de ser verdade que, sempre que se introduzem esoterismos e/ou messianismos num hipotético devir, isso poderá querer dizer que existe uma insuficiência (uma impotência, mesmo) explicativa decorrente de uma impossibilidade de concretização de determinado desiderato. Isso significa que o patamar teórico será sempre privilegiado em relação à dimensão prática, o que, creio, não é o que se pretende em relação à lusofonia.

É por isso que a lusofonia se afasta cada vez mais da que é supostamente praticada no seio da CPLP, de que o caso da Guiné Equatorial é paradigmático. Ela está, no entanto, presente através de algumas estruturas, mesmo que informais – e muitas das vezes apenas dessa forma –, nomeadamente mobilizando cidadãos anónimos, a academia e outras associações, independentemente dos seus propósitos. E, neste caso particular, pode vislumbrar-se uma vida ‘lusófona’ em andamento, que pratica a lusofonia, na sua diversidade. Cada um, cada comunidade, à sua maneira. Uma lusofonia, entre muitas possíveis. Um espaço de cultura, que se deseja amplo e livre, onde não haja lugar para a ‘portugalidade’, nem para a ‘angolanidade’, ou ‘moçambicanidade’ ou outras ‘dades’ inerentes a outros países integrantes do mesmo espaço, mas para uma dinâmica relacional intercultural.

6. A globalização trouxe para o debate entre os países noções como as de multiculturalidade e interculturalidade. A tipologia do que cada um é e da sua importância tem presente uma lógica diferente da que existiu no período colonial, em que o ‘outro’ era sempre o país colonizado. Mesmo que a ideia de igualdade entre territórios seja facilmente assimilada, não deixa no entanto de ser utópica. Até porque a noção de interculturalidade pode criar a confusão entre uma eventual igualdade das partes e um diálogo com simetria (Cabecinhas & Cunha, 2008), o que, como está fácil de ver, não quer dizer a mesma coisa. Tal remete para a ideia de tolerância, que se pode constituir como uma espécie de ‘ponte’ entre o ‘eu’ e o ‘outro’, e que a antropóloga Françoise Héritier (1997) refere só ter tido uma associação positiva a partir do século XIX com

a liberdade de pensamento, já que, antes, a religião condenava aqueles que não fossem ‘crentes’.

Na introdução desta obra propus-me observar se a lusofonia constituía um espaço em que o ‘outro’ se diluía no ‘nós’. Se existia, por conseguinte, uma ‘interpenetração identitária’. Chegado aqui, creio poder afirmar que esta ‘interpenetração identitária’ se resume a meros fogachos, não passando de uma miragem, já que ela se apresenta pouco operacional, uma vez que as partes intervenientes no processo, na sua grande maioria, persistem em cultivar os equívocos da lusofonia, ao invés de os desmontar. A construção da lusofonia continuará, por isso, a ser um processo moroso, que necessitará de uma lógica comportamental diretamente proporcional à descolonização interior já referida.

É a aceitação do ‘outro’ que, de resto, há de determinar o começo de uma dimensão ética, como refere Umberto Eco (1998 [1997]), numa ideia partilhada por Maria Manuel Baptista (2006b), que acrescenta que, seja quem for o ‘outro’, só poderá ser eventualmente acedido através de um modelo hermenêutico, inspirado numa certa estética. Ou entender-se-á assumido um ‘outro’ omnipresente, na conceção de Dominique Wolton (2003), que já não é abstrato nem distante, o que não significa que seja mais familiar ou compreensível. Trata-se, por conseguinte, de um ‘outro’ que será entendido como uma realidade sociológica, que integre todos os elementos resultantes da diversidade cultural, mas também aqueles que estabelecem laços à escala das sociedades.

A meu ver, só quando se atingir um patamar evolutivo que decorra de um processo de descolonização mental é que existirá uma dimensão prática da retórica apregoada, designadamente quando se fala em interculturalidade. Só desta forma é que a lusofonia poderá sobrepor-se aos equívocos que a tolhem na atualidade. Trata-se, porém, de uma tarefa cujo fim é, ainda, uma miragem e que pode conferir à ideia subjacente ao conceito um recorte utópico.

Bibliografia

- ABBAGNANO, N. (1998 [1960]). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- ADRIÃO, V. M. (2002). *Introdução à Portugalidade – Flos Sanctorum Portucalis*. Cascais: ALA – Academia de Letras e Artes.
- AGUALUSA, J. E. (2009, 29 de março). A choldra ignóbil. *Pública* (jornal Público), p. 73.
- ALEXANDRE, V. (2008a [2000]). Prefácio. In V. Alexandre (Coord.), *O Império Africano. Séculos XIX e XX* (pp. 7-8). Lisboa: Edições Colibri/Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- ALEXANDRE, V. (2008b [2000]). O Império Africano (séculos XIX-XX) – As Linhas Gerais. In V. Alexandre (Coord.), *O Império Africano. Séculos XIX e XX* (pp. 11-28). Lisboa: Edições Colibri/Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- ALEXANDRE, V. (1995). A África no imaginário político português (séculos XIX-XX). *Penelope*, 15, 39-52.
- ALMEIDA, A. J. (2010a [1910, 10 de fevereiro]). Alma Nacional. *Revista Alma Nacional*, 1, 1-3.
- ALMEIDA, A. J. (2010b [1910, 3 de março]). A Pátria. *Revista Alma Nacional*, 4, 63-64.
- ALMEIDA, J. C. (2005). *Celebrar Portugal. A Nação, as Comemorações Públicas e as Políticas de Identidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ALMEIDA, M. V. (2006). Comentário. In M. R. Sanches (Org.), *Portugal Não É um País Pequeno. Contar o Império na Pós-colonialidade* (pp. 259-367). Lisboa: Livros Cotovia.
- ALMEIDA, O. T. (1991). A questão da identidade nacional na escrita portuguesa contemporânea. *Hispania*, LXXIV (3), 492-500.
- ALMEIDA, O. T. (2000). Identidade nacional – algumas achegas ao debate português. *Revista SEMEAR*, 5. Retirado de <https://tinyurl.com/jqqeh6b>
- ALMEIDA, O. T. (2011 [1989]). *Açores, Açorianos, Açorianidade. Um espaço cultural*. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura.
- ALMEIDA, O. T. (2011). *Onésimo Português Sem Filtro. Uma Antologia*. Lisboa: Clube do Autor.
- ALMEIDA, O. T. (2017). *A Obsessão da Portugalidade*. Lisboa: Quetzal.
- ALMEIDA, O. T. & Brás, J. M. (2012). *Utopias em dói menor. Conversas transatlânticas com Onésimo*. Lisboa: Gradiva.
- ÁLVARES, C. (2000). Teoria pós-colonial, uma abordagem sintética. *Revista de Comunicação e Linguagens – Tendências da Cultura Contemporânea*, 28, 221-233.
- ALVES, C. F. (2012, 27 de outubro). Manuel Alegre: Isso dos brandos costumes é uma treta. De vez em quando este país passa-se. *Expresso* (Revista), pp. 34-40.
- ALVES, V. M. (1997). Os etnógrafos locais e o Secretariado da Propaganda Nacional. Um estudo de caso. *Etnográfica*, 2, 237-257. Retirado de <http://tinyurl.com/2ftzk2y>

- ALVES, V. M. (2010). *O Povo do Estado Novo*. Lisboa: Fundação EDP/Tinta da China.
- ALVES, V. M. (2013). *Arte Popular e Nação no Estado Novo. A Política Folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional*. Lisboa: ICS.
- AMANTE, M. F. (2011). A reprodução quotidiana dos mitos nacionais: o caso de Nuno Álvares Pereira. In M. F. Amante (Coord.), *Identidade Nacional – entre o discurso e a prática* (pp. 219-233). Porto: Fronteira do Caos Editores/CEPESE.
- AMEAL, J. (1938). *A Construção do Estado Novo*. Porto: Livraria Tavares Martins.
- ANÇÃ, M. H. (1999). Da língua materna à língua segunda. *Noesis*, 51 [Dossier]. Retirado de <https://tinyurl.com/zbeugp5>
- ANDERSON, B. (1993 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- ANDRADE, L. O. & Torgal, L. R. (2012). *Feriados em Portugal. Tempos de memória e sociabilidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- ANDRADE, M. P. (1997). *Origens do Nacionalismo Africano*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- ANDRESEN, S. M. B. (1972 [1970]). *Livro Sexto*. Lisboa: Moraes Editores.
- ANDRÉ, J. M. (2002). Interculturalidade, comunicação e educação para a diferença. In M. M. T. Ribeiro (Coord.), *Identidade Europeia e Multiculturalismo* (pp. 255-276). Coimbra: Quarteto Editora.
- ANDRÉ, J. M. (2005). *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens em Tempos de Globalização*. Coimbra: Ariadne Editora.
- ANTUNES, A. L. (2013). *Quinto Livro de Crónicas*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- APPADURAI, A. (2004). *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa: Teorema.
- ARENDET, H. (1998 [1958]). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARONCZYK, M. (2013). *Branding the Nation. The Global Business of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- BAPTISTA, M. M. (2006a). A Lusofonia não é um jardim. Ou da necessidade de ‘perder o medo às realidades e aos mosquitos’. In M. L. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e lusofonia – para uma abordagem crítica da cultura e dos media* (pp. 23-44). Porto: Campo das Letras.
- BAPTISTA, M. M. (2006b). A questão do outro na Europa da cultura. In N. Cunha (Coord.), *Europa. Globalização e Multiculturalismo* (pp. 165-179). Famalicão: Museu Bernardino Machado/Editora Ausência.
- BARATA, A.; Pereira, A. S. & Carvalheiro, J. R. (2011). Sob o signo da pluralidade. Pequeno prefácio. In A. Barata, A. S. Pereira & J. R. Carvalheiro (Orgs.), *Representações da Portugalidade* (pp. 7-8). Lisboa: Leya/Caminho.

- BARRETO, J. (2013). O fascismo e o salazarismo vistos por Fernando Pessoa. *Estudos Italianos em Portugal, Nova Série*, 8, 99-123.
- BARTHES, R. (1978 [1957]). *Mitologias*. Lisboa: Edições 70.
- BARTHES, R. (1989 [1953]). *O Grau Zero da Escrita*. Lisboa: Edições 70.
- BAUMAN, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed.
- BERGER, S. (2006). National Historiographies in Transnational Perspective: Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *Storia della Storiografia*, 50, 3-26.
- BETTENCOURT, F. & Curto, D. R. (1991). Nota de Apresentação. In F. Bettencourt & D. R. Curto (Orgs.), *A Memória da Nação* (pp. 7-14). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- BHABHA, H. K. (1998 [1994]). *O local da cultura*. Minas Gerais: Ed. UFMG.
- BLOCH, M. (1965). *Introdução à História*. Lisboa: Edições Europa-América.
- BLOOMFIELD, S. (2012a). Something in common. *Monocle*, 57 (6), 33-34.
- BLOOMFIELD, S. (2012b). Talk it out. *Monocle*, 57 (6), 45-47.
- BONDOSO, A. (2013). *Lusofonia e CPLP. Desafios da Globalização*. Lisboa: Edições Esgotadas.
- BORGES, P. (Org.) (2000). *Agostinho da Silva. Ensaios sobre Cultura Portuguesa e Literatura Portuguesa e Brasileira I*. Lisboa: Âncora Editora.
- BORGES, P. (2010). *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*. Lisboa: Verbo.
- BORGES, P. (2013). *É a Hora! A mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- BORTOLOTTI, L. (2013 [2008]). *Introdução à Filosofia da Ciência*. Lisboa: Gradiva.
- BOURDIEU, P. (1982). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- BOURDIEU, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- BRAGA, J. S. (2014 [1981]). *O Poeta Nu. Poesia Reunida*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- BRANCO, C. C. (2001 [1886]). *A Senhora Rattazzi*. Lisboa: Frenesi.
- BRITO, A. J. (1982). Do pensamento de Alfredo Pimenta. *Boletim de Trabalhos Históricos*, XXXIII, 103-116.
- BRITO, R. (2013). *Língua e Identidade no Universo da Lusofonia. Aspectos de Timor-Leste e Moçambique*. São Paulo: Terracota.
- BURKERT, W. (1991). *Mito e Mitologia*. Lisboa: Edições 70.
- CABECINHAS, R. & Cunha, L. (2003). Colonialismo, identidade nacional e representações do “negro”. *Estudos do Século, XX*, 3, 157-184. Retirado de <http://tinyurl.com/296jzt4>
- CABECINHAS, R. & Cunha, L. (2008). Introdução. Da importância do diálogo ao desafio da interculturalidade. In R. Cabecinhas & L. Cunha (Eds.), *Comunicação Intercultural. Perspectivas, Dilemas e Desafios* (pp. 7-12). Porto: Campos das Letras.

- CABRAL, M. V. (1992). Portugal e a Europa: Diferenças e semelhanças. *Análise Social*, 118-119, 943-954.
- CABRAL, M. V. (2003). A identidade nacional portuguesa: conteúdo e relevância. *Dados, Revista de Ciências Sociais*, 46 (003), 513-533.
- CABRAL, P. C. F. & Rodrigues, S. C. I. (2009). O sexual e o político na obra de Paula Rego. *Intermedias*, 9. Retirado de <http://tinyurl.com/24ugrcs>
- 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* (pp. 297-315). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- CAMÕES, L. (1986 [1572]). *Os Lusíadas*. Porto: Areal Editores.
- CÂMARA, V. (2010, 22 de abril). João Canijo: Acho que isto não tem cura. *Ípsilon* (suplemento do jornal *Público*). Retirado de <https://tinyurl.com/bkmmrf6>
- CANOTILHO, G. (2002). *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina.
- CARDÃO, M. (2013). O charme discreto dos concursos de beleza e o luso-tropicalismo na década de 1970. *Análise Social*, 208 (XLVIII), 3.º, 528-549.
- CARDIM, P. (2014, 25 de fevereiro). Portugal, Catalunha e Espanha ou o uso que o nacionalismo faz da história. *Público*. Retirado de <https://tinyurl.com/jvnmnx3g>
- CARDINA, M. (2012). Desportugalizar Portugal. In A. F. Sá et al. *Reinventar Portugal* (pp. 207-214). Lisboa: Editorial Estampa.
- CARDOSO, M. E. (1982). Misticismo e ideologia no contexto cultural português: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano. *Análise Social*, XVIII (72-73-74, 3.º-4.º-5.º), 1399-1408.
- CARDOSO, M. E. (1988 [1986]). *A Causa das Coisas*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- CARDOSO, P. (1990). *Mar Português. A Mensagem Astrológica da Mensagem*. Lisboa: Editorial Estampa.
- CARVALHEIRO, J. R. (2011). Portugalidade e diferença: esboço para um arquivo simbólico das percepções raciais. In A. Barata, A. S. Pereira & J. R. Carvalheiro (Orgs.), *Representações da Portugalidade* (pp. 197-219). Lisboa: Leya/Caminho.
- CARVALHO, C. (2014). Patrick Chabal e a África lusófona. *Cadernos de Estudos Africanos*, 27, 13-20.
- CARVALHO, J. B. (1974). *Rumo de Portugal. A Europa ou o Atlântico? (Uma perspectiva histórica)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- CARVALHO, J. R. (2014 [1975]). *Portugal. A Flor e a Foice*. Lisboa: Quetzal.
- CARVALHO, M. (2011). Identidade. Identificando. Flanando por fronteiras. In A. Barata, A. S. Pereira & J. R. Carvalheiro (Orgs.), *Representações da Portugalidade* (pp. 271-279). Lisboa: Leya/Caminho.

- CARVALHO, R. A. (2013). *A Concordata de Salazar*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- CASTELEIRO, J. M. (Coord.) (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa/Verbo.
- CASTELEIRO, J. M. & Magalhães, G. (2011). Viagens beirãs no universo claudiano. In C. S. G. X. Luís, *Língua e Estilo: Um estudo da obra narrativa de Mário Cláudio* (pp. 9-10). Vila Real: Centro de Estudos em Letras/Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- CASTELLS, M. (2007 [1997]). *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, Volume II – O poder da identidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- CASTELO, C. (2011 [1999]). *O Modo Português de Estar no Mundo*. Porto: Edições Afrontamento.
- CASTELO, C.; Thomaz, O. R.; Nascimento, S. & Silva, T. C. (2012). Introdução. Tardo-colonialismo e produção de alteridades. In C. Castelo, O. R. Thomas, S. Nascimento & T. C. Silva (Orgs.), *Os Outros da Colonização. Ensaio sobre o colonialismo tardio em Moçambique* (pp. 19-24). Lisboa: ICS.
- CASTRO, A. (1980). *Camões e a Sociedade do seu Tempo*. Lisboa: Editorial Caminho.
- CATROGA, F. (2007). Portugal como 'corpo' e como 'alma' (sécs. XIX/XX). *Revista de História das Ideias*, 28, 245-275.
- CATROGA, F. (2013). *A Geografia dos Afectos Pátrios*. Coimbra: Almedina.
- CHABAL, P. (1993). *Power in Africa: An Essay in Political Interpretation*. Londres: Palgrave Macmillan.
- CHABAL, P. (1999). 'Nós e a África: a Questão do Olhar'. *Africana Studia*, 1, 67-84.
- CHACON, V. (2002). *O Futuro Político da Lusofonia*. Lisboa: Verbo.
- CHARAUDEAU, P. (2007). *Discurso das Mídias*. São Paulo: Contexto.
- COELHO, C. (2005). *Portugal Genial*. Lisboa: Diário Económico.
- COELHO, Z. P. & Carvalho, A. (2013). Interview with Moisés de Lemos Martins. In Z. P. Coelho & A. Carvalho (Eds.), *Academics Responding to Discourses of Crisis in Higher Education and Research* (pp. 61-72). Braga: CECS. Retirado de <https://tinyurl.com/j8edkdw>
- COHEN, R. (1997). *Global Diasporas. An Introduction*. Londres: Routledge.
- COMTE, A. (1998 [1830-1842]). *Cours de philosophie positive. Vol. 1-2*. Paris: Hermann.
- CONNERTON, P. (1999). *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta Editora.
- CONSTITUIÇÃO da República Portuguesa (2007). *Constituição da República Portuguesa – 7.ª revisão Constitucional – 2005*. Lisboa: Assembleia da República, Divisão de Edições.
- COOPER, F. & Stoler, A. L. (Eds.) (1997). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.
- COSTA, A. (1934). *Portugal Vasto Império*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- COSTA, J. A. & Melo, A. S. (1965). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.

- COSTA, J. A. & Melo, A. S. (1994). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- COUTINHO, I. (2008, 23 de abril). Saramago, o escritor que brinca com a pontuação. *Público*. Retirado de <http://tinyurl.com/2f8flsu>
- COUTO, M. (2005). *Pensatempos*. Lisboa: Editorial Caminho.
- COUTO, M. (2009). Luso-afonias – a lusofonia entre viagens e crimes. In M. Couto, *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções* (pp. 183-198). Lisboa: Caminho.
- COUTO, R. (1963). A unidade imperial da nossa ortografia. In R. Couto, *Sentimento Lusitano* (pp. 157-177). Lisboa: Livros do Brasil.
- CRISTÓVÃO, F. (2005). Lusofonia. In F. Cristóvão (Dir.), *Dicionário Temático da Lusofonia* (pp. 652-656). Lisboa: Texto Editores.
- CRISTÓVÃO, F. (2006, 17 de março). Professor catedrático defende novo conceito para Lusofonia. *Notícias Lusófonas*. Retirado de <https://tinyurl.com/jqq2mxo>
- CRISTÓVÃO, F. (2008). *Da Lusitanidade à Lusofonia*. Coimbra: Almedina.
- CRUZ, M. B. (1989). Nacionalismo e Patriotismo na sociedade portuguesa actual – Relatório de investigação. In *Nacionalismo e Patriotismo na Sociedade Portuguesa Actual* (pp. 72-132). Lisboa: Instituto de Defesa Nacional.
- CRUZ, M. B. (2008). Prefácio. In *Salazar e Alfredo Pimenta, Correspondência 1931-1950* (pp. 5-26). Lisboa: Verbo.
- CRUZ, V. (2014, 11 de julho). O Salazarismo nunca existiu (entrevista ao historiador Filipe Ribeiro de Meneses). *Expresso*, pp. 14-15.
- CUCHE, D. (2004 [1999]). *A noção de cultura nas ciências sociais*. Lisboa: Fim de Século.
- CUNHA, L. (2001). *A nação nas malhas da sua identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Edições Afrontamento.
- CUNHA, L. (2008). Lusofonia e identidade nacional: narrativa e sedução. In N. Bastos (Org.), *Língua Portuguesa. Lusofonia – Memória e Diversidade Cultural* (pp. 43-55). São Paulo: EDUC.
- CUNHA, L. (2011). Tudo o que é denso se dissolve no ar? Retóricas de identidade num tempo de mudança. In A. Barata, A. S. Pereira & J. R. Carvalheiro (Orgs.), *Representações da Portugalidade* (pp. 115-128). Lisboa: Leya/Caminho.
- CUNHA, T. C. (2009). Argumentação e metáfora no discurso político. *Comunicação e Sociedade*, 16, 19-25.
- CURTO, D. R. (2012, 30 de novembro). Ensaio. Identificação de um país. *Público*. Retirado de <http://tinyurl.com/p8dc7a7>
- CURTO, D. R. (2014, 26 de setembro). Fantasmas coloniais. *Público*. Retirado de <http://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/fantasmas-coloniais-1670745>
- DERRIDA, J. (1982 [1971]). *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.

- DIAS, J. (1995 [1950]). *O essencial sobre os elementos fundamentais da cultura portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- DIAS, S. S. & Schafer, A. (2009). A encenação do Império e o filme *Natureza Morta – Visages d'une Dictature*. In O. Grossegeesse & H. Thorau, *À procura da Lisboa africana – da encenação do Império ultramarino às realidades suburbanas* (pp. 151-162). Braga: Universidade do Minho – Centro de Estudos Humanísticos.
- DÖBLIN, A. (1992 [1949]). *Destiny's Journey: Flight from the Nazis*. Minnesota (EUA): Paragon House Publishers.
- DUBAR, C. (2011). Entre crise global e crises ordinárias: a crise das identidades. *PLURAL*, 18 (1), 175-184.
- DUFFY, E. (2010). 'As white as ours', Africa, Ireland, Imperial Panic, and the Effects of British Race Discourse. In G. MacPhee & P. Poddar (Eds.), *Empire and After: Englishness in Postcolonial Perspective* (pp. 1-25). New York: Berghahn Books.
- DURAND, G. (1997). *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURAND, G. (2004). O retorno do mito: introdução à mitologia. *Mitos e sociedades*. *Revista Famecos*, 23, 7-22.
- ECO, U. (1983). L'Antiporfirio. In G. Vattimo & P. Rovatti (Eds.), *Il Pensiero Debole* (pp. 52-80). Milano: Feltrinelli.
- ECO, U. (1998 [1997]). *Cinco escritos morais*. Algés: Difel.
- ELLIS, A. (2009, 9 de junho). 10 de Junho, Portugalidade e Portuguesismo. *Expresso*. Retirado de <http://tinyurl.com/2dsxtj5>
- ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Cultura* (1963-1976). Lisboa: Editorial Verbo.
- FAFE, J. F. (1985, 20 de julho). Recuperação da portugalidade. *Expresso*, p. 8.
- FAIRCLOUGH, N. (2001 [1992]). *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- FALCONI, J. (2013). Literaturas africanas, língua portuguesa e narrativas da lusofonia: alguns parágrafos em torno da invenção das narrativas da "lusofonia". In A. M. Leite, H. Owen, R. Chaves & L. Apa, *Nação e Narrativa Pós-Colonial-1. Angola e Moçambique. Ensaios* (pp. 277-289). Lisboa: Edições Colibri.
- FANON, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. Londres: Pluto.
- FEATHERSTONE, M. (1995 [1990]). *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel.
- FERNANDES, H.; Henriques, I. C.; Horta, J. S. & Matos, S. C. (2009). Prólogo. In *Nação e Identidades. Portugal, os Portugueses e os Outros* (pp. 7-11). Lisboa: Caleidoscópio-Edição e Artes Gráficas, SA/Centro de História da Universidade de Lisboa.
- FERNANDES, J. (2012). *História Prodígiosa de Portugal. Mitos & Maravilhas*. Porto: Quidnovi.

- FERREIRA, A. J. (2007). Prefácio. In A. O. Salazar, *Como Se Reergue um Estado {Comment on relève un état}* (pp. 13-20). Lisboa: Esfera do Caos.
- FERRO, A. (1933). *Salazar*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- FERRO, A. (1950a). *Prémios Literários (1934-1947)*. Lisboa: Edições SNI.
- FERRO, A. (1950b). *Teatro e Cinema (1936-1949)*. Lisboa: Edições SNI.
- FERRONHA, A. (1969). *Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade*. Porto: Tipografia Marca/Angola: António Ferronha.
- FIORIN, J. L. (1998). *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática.
- FLICK, U. (2004). *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman.
- FLORES, J. S. (2008). *O Duplo em Frei Luís de Sousa de Almeida Garrett e em Jornada de África de Manuel Alegre: Uma Aproximação a D. Sebastião*. Tese de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal. Retirado de <https://tinyurl.com/gp4ksdd>
- FOUCAULT, M. (1999 [1970]). *A Ordem do Discurso. Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola.
- FOUCAULT, M. (2010 [1975]). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- FRAGATEIRO, C. (2012). Ler o mundo em português, uma plataforma para a lusofonia. In A. F. de Sá, A. C. Carvalho, C. Fragateiro, D. Andringa, F. H. L. da Silva, J. Lopes, J. C. Alvim, J. Freire, J. A. Maltez, M. do C. Vieira, M. Cardina & P. Côte-Real, *Reinventar Portugal* (pp. 45-77). Lisboa: Editorial Estampa.
- FRANCLIM, S. (2009). *A Mitologia Portuguesa, segundo a História Iniciática de Portugal*. Parede: Ministério dos Livros.
- FRANCO, J. E. (2000). *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a sua Função Política*. Lisboa: Roma Editora.
- FRANCO, J. E. (2006). Introdução. In F. Oliveira, *História de Portugal* (pp. 9-13). Lisboa: Roma Editora.
- FRANCO, J. E. (s.d.a). O construtor do mito de Portugal. O mito de Portugal no contexto dos mitos das origens das nacionalidades europeias na modernidade. In *Cadernos do Ista* (Instituto S. Tomás de Aquino). Retirado de <https://tinyurl.com/gprkg96>
- FRANCO, J. E. (s.d.b). Mitificação das origens da nacionalidade. Portugal no âmbito da afirmação das nacionalidades europeias na modernidade. In P. Calafate, J. E. Franco & B. Cieszynska, *Mitos da construção da identidade nacional e emocional: uma perspectiva comparativa luso-polaca* (Parte II, pp. 56-72). Retirado de <http://tinyurl.com/27gxkkm>
- FREIRE, R. S. (2012, 18 de outubro). Dar ancas às consoantes e devolver seios às vogais. *Sol*. Retirado de <https://tinyurl.com/olswoay>
- 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.
- GAMA, S. (1968). *Cabo da Boa Esperança*. Lisboa: Ática.
- GARCIA, J. L. L. (1992). A ideia de império na propaganda do Estado Novo. *Revista de História das Ideias*, (14), 411-424.
- GARRETT, A. (s. d. [1830]). *Portugal na Balança da Europa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- GARRETT, A. (1830). *Carta de M. Scevola*. Londres: V. Slater Printer. Retirado de <https://tinyurl.com/j2acddz>
- GARRETT, A. (1972 [1846]). *Viagens na Minha Terra*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- GELLNER, E. (1993). *Nações e Nacionalismos*. Lisboa: Gradiva.
- GHAI, Y. (2004). Globalização, Multiculturalismo e Direito. In B. S. Santos (Org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (pp. 429-473). Porto: Edições Afrontamento.
- GIDDENS, A. (2009 [2001]). *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- GIL, J. (2005). *Portugal, Hoje. O medo de existir*. Lisboa: Relógio D'Água.
- GIL, J. (2009). *Em busca da identidade – o desnorte*. Lisboa: Relógio D'Água.
- GIL, J. (2012a, 20 de dezembro). O roubo do presente. *Visão*, p. 20.
- GIL, J. (2012b, 5 de março). O vazio das não-notícias. *Público*. Retirado de <https://tinyurl.com/gqq7k7h>
- GIL, J. (2013, 19 de dezembro). Crise e identidade. *Visão*, p. 38.
- GODINHO, V. M. (2004). *Portugal. A emergência de uma Nação*. Lisboa: Edições Colibri.
- GOMES, J. N. C. (2005). Adeus ao eu: a enunciação do outrar-se. *Kaliópe*, 1, 93-109.
- GOMES, S. A. R. (2012). *O passado, a identidade e as teias do governo. Estudos sobre os entrelaçamentos das práticas de produção do conhecimento arqueológico e de construção de identidade nacional salazarista*. Tese de Doutoramento em Arqueologia, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Porto, Portugal.
- GONÇALVES, A. (2009). *Vertigens: para uma Sociologia da Perversidade*. Coimbra: Grácio Editor.
- GONÇALVES, M. O. C. S. F. C. (2009). *Nação e portugalidade na obra literária de Luís de Almeida Braga*, Dissertação de Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes. Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, Portugal. Retirado de <http://tinyurl.com/7mp5oxj>
- GRÁCIO, R. (2010). *A Interação Argumentativa*. Coimbra: Grácio Editor.
- GRAMSCI, A. (1978). *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- GRANDE *Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (1988-1992, 1993-2000). Lisboa: Edições Zairol/A Página Editora.
- HALBWACHS, M (1990 [1950]). *A Memória Colectiva*. São Paulo: Vértice.
- HALL, S. (1997). The Centrality of Culture: Notes on the Cultural revolutions of Our Time. In K. Thomson (Org.), *Media and Culture Regulation* (pp. 208-238). Reino Unido: The Open University.
- HALL, S. (2000 [1992]). *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, S. (2003 [1998]). Pensando a Diáspora (Reflexões sobre a Terra no Exterior). In L. Sovik (Org.), *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais* (pp. 25-50). Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: Representação da Unesco no Brasil.
- HARDT, M. & Negri, A. (2004). *Império*. Lisboa: Editora Livros do Brasil.
- HENRIQUES, M. C. & Melo G. S. (2007 [1989]). *Salazar. Pensamento e Doutrina Política. Textos Antológicos*. Lisboa: Verbo.
- HÉRITIER, F. (1997). O eu, o outro e a tolerância. In J.-P. Changeaux, *Uma Mesma Ética para Todos?* (pp. 109-119). Lisboa: Instituto Piaget.
- HOUAISS, A. & Villar, M. S. (2002 [2001]). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- HUNTINGTON, S. H. (2009 [1996]). *O Choque das Civilizações e a Mudança da Ordem Mundial*. Lisboa: Gradiva.
- JACQUARD, A. (1997). *Pequeno Manual de Filosofia para Uso dos Não-filósofos*. Lisboa: Terramar.
- JERÓNIMO, M. B. (2012). O Império Colonial em questão: problemas e perspetivas. In M. B. Jerónimo, *O Império Colonial em Questão (Sécs. XIX-XX). Poderes, Saberes e Instituições* (pp. VI-XIII). Lisboa: Edições 70.
- JUSTINO, D. (2011). Estado, território e nação: dualismos múltiplos nas representações da identidade nacional. In F. Amante, *Identidade Nacional. Entre o Discurso e a Prática* (pp. 49-63). Porto: Fronteira do Caos Editores/CEPESE.
- KREUZER, J. (2010). A eloquência do não-dito. Crítica da comunicação em T. W. Adorno e W. Benjamin. In J. M. Santos, P. M. S. Alves & J. P. Serra (Orgs.), *Filosofias da Comunicação* (pp. 249-279). Covilhã: Livros LabCom.
- LACAN, J. (1973). *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- LACERDA, D. (2007). Lusofonia teoria e prática. *Cahiers Lusophones*, 31, 48-52.
- LACERDA, J. (1910a, 12 de maio). A “Alma Nacional” e o “Luar de Janeiro” III. *Revista Alma Nacional*, 14, 215-218.
- LACERDA, J. (1910b, 19 de maio). A “Alma Nacional” e o “Luar de Janeiro” IV. *Revista Alma Nacional*, 15, 225-230.

- LAKOFF, G. (2002). *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LARANJEIRA, M. (2009 [1911]). *Pessimismo Nacional*. Lisboa: Frenesi.
- LE Goff, J. (1984). Memória. In *Enciclopédia Einaudi* Vol. 1 (Memória-História) (pp. 11-50). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- LEAL, J. (2000). *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- LEITE, A. M. (2013). Reescrever os limiares da história para repensar a nação. In A. M. Leite, H. Owen, R. Chaves & L. Apa (Orgs.), *Nação e Narrativa Pós-Colonial. Angola e Moçambique* (pp. 107-122). Lisboa: Edições Colibri.
- LÉONARD, Y. (1999). As ligações a África e ao Brasil. In F. Bettencourt & K. Chaudhuri (Dirs.), *História da Expansão Portuguesa* (vol. 5) (pp. 421-441). Lisboa: Círculo de Leitores.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1977). *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Paris: Bernard Grasset.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1993). *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LLOBERA, J. R. (1996). *The God of Modernity: the Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.
- LOBO, A. C. (2011). *Origens do Sebastianismo*. Alfragide: Texto Editores, Lda.
- LOPES, E. (2011). *A Lusofonia. Uma Questão Estratégica Fundamental*. Lisboa: O Sol é Essencial.
- LOPES, J. (2010, 2 de maio). Revisitando o tempo de Salazar. *Diário de Notícias*. Retirado de <https://tinyurl.com/ar9ecsn>
- LOPES, S. R. (2011). Mensagem e a desconstrução da portugalidade. In A. Barata, A. S. Pereira & J. R. Carvalheiro (Orgs.), *Representações da Portugalidade* (pp. 9-32). Lisboa: Leya/Caminho.
- LORENZ, C. (2010). Unstuck in Time: the Sudden Presence of the Past. In K. Tilmans, F. Vree & J. Winter (Eds.), *Performing the Past. Memory, History and Identity in Modern Europe* (pp. 67-105). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- LOURENÇO, E. (1954). Situação do existencialismo. *Revista Filosófica*, 10, 62-70.
- LOURENÇO, E. (1985). Identidade e memória. In E. S. Ferreira, J. Opello & C. Walter, *Conflitos e Mudanças em Portugal 1974-1984* (pp. 17-22). Lisboa: Teorema.
- LOURENÇO, E. (1994 [1988]). *Nós e a Europa ou As Duas Razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- LOURENÇO, E. (1999). *Portugal como Destino Seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, E. (2004). *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*. Lisboa: Gradiva.

- LOURENÇO, E. (2004 [1999]). *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, E. (2005). *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, E. (2010 [1978]). *O Labirinto da Saudade*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, E. (2011). Sebastianismo: Imagens e Miragens. In A. C. Lobo, *Origens do Sebastianismo* (pp. 9-18). Alfragide: Texto Editores, Lda.
- LOURENÇO, E. (2014). *Do Colonialismo como Nosso Impensado*. Lisboa: Gradiva.
- LUSA (2007, 6 de novembro). História: Entrevistas de Salazar a António Ferro editadas em livro com prefácio de Fernando Rosas. *Expresso*. Retirado de <https://tinyurl.com/zbq98on>
- LYOTARD, J.-F. (1986 [1984]). *O Pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MACAGNO, L. (2002). Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique. *Afro-Ásia*, 28, 99-124.
- MACEDO, J. B. (1989). O Luso-Tropicalismo de Gilberto Freire – Metodologia, prática e resultados. *Revista ICALP*, 15, 131-156.
- MACEDO, J. B. (1990). Portugal: um destino histórico. *Primeiras Jornadas Académicas da Espanha e de Portugal. 25 a 27 de Maio de 1988* (pp. 263-318). Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- MACEDO, J. B. (2011). Globalização e governação: uma perspectiva portuguesa. *FEUNL Working Paper Series wp552*, 1-32. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (Faculdade de Economia).
- MACEDO, J. B.; Maltez, J. A. & Henriques, C. M. (1999). *Bem Comum dos Portugueses*. Lisboa: Vega.
- MACHADO, J. P. (1967 [1952]). *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Editorial Confluência.
- 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.
- MADEIRA, A. I. (2003). *Sons e Silêncios da Lusofonia: Uma Reflexão sobre os Espaços-tempos da Língua Portuguesa*. Lisboa: EDUCA.
- MADUREIRA, L. (2008). Nation, Identity and Loss of Footing: Mia Couto's 'O Outro Pé da Sereia' and the Question of Lusophone Postcolonialism. *Novel: A Forum on Fiction*, 41(2/3), 200-228.
- MAFFESOLI, M. (2005 [1992]). *A Transfiguração do Político. A Tribalização do Mundo*. Porto Alegre: Editora Sulina.

- MAGALHÃES, M. (2014, 22 de fevereiro). Representação nacional e hiperidentidade. *Público*. Retirado de <https://tinyurl.com/zazk29a>
- MAIA, F. P. S. (2002). *O Discurso Parlamentar Português e as Relações Portugal-Brasil. A Câmara dos Deputados (1826-1852)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- MANN, M. (1994). *A Political Theory of Nationalism and its Excesses*. Madrid: Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones.
- MARGARIDO, A. (2000). *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- MARTINS, G. O. (2007). *Portugal – Identidade e Diferença. Aventuras da Memória*. Lisboa: Gradiva.
- MARTINS, L. P. (2012). *Um Império de Papel*. Lisboa: Edições 70.
- MARTINS, M. L. (1990). *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*. Porto: Edições Afrontamento.
- MARTINS, M. L. (1996). *Para uma Inversa Navegação – O Discurso da Identidade*. Porto: Afrontamento.
- MARTINS, M. L. (1997). *O Ponto de Vista Argumentativo da Comunicação*. Retirado de <http://www.bocc.ubi.pt/pag/martins-mois-es-lemos-argumentativo.pdf>
- MARTINS, M. L. (2004). *Lusofonia e Luso-tropicalismo. Equívocos e Possibilidades de Dois Conceitos Hiper-identitários*. Retirado de <http://tinyurl.com/83rnong>
- MARTINS, M. L. (2006a). Continente imaterial. In M. L. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e Lusofonia – Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (pp. 15-18). Porto: Campo das Letras.
- MARTINS, M. L. (2006b). A lusofonia como promessa e o seu equívoco lusocêntrico. In M. L. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e Lusofonia – Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (pp. 79-87). Porto: Campo das Letras.
- MARTINS, M. L. (2009). *O Catolicismo e a Construção da Identidade Nacional*. Retirado de <http://tinyurl.com/29rxse7>
- MARTINS, M. L. (2011a). *Crise no Castelo da Cultura*. Coimbra: Grácio Editor.
- MARTINS, M. L. (2011b). Globalization and Lusophone World. Implications for Citizenship. In M. Pinto & H. Sousa, *Communication and Citizenship – Rethinking Crises and Change* (pp. 75-84). Coimbra: Grácio Editor.
- MARTINS, M. L. (2014a). Os mitos de origem no salazarismo – O passado como se fora presente. In M. M. Baptista, J. E. Franco & M. Cieszyńska (Orgs.), *Europa das Nacionalidades. Imaginários, Identidades e Metamorfoses Políticas* (pp. 185-191). Coimbra: Grácio Editor.
- MARTINS, M. L. (2014b). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (Org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (pp. 15-33). São Paulo: EDUC – IP-PUC.

- MARTINS, M. L.; Cabecinhas, R.; Macedo, L. & Macedo, I. (2014). Interfaces da Lusofonia: nota introdutória. In M. L. Martins, R. Cabecinhas, L. Macedo & I. Macedo, (Eds.), *Interfaces da Lusofonia* (pp. 6-7). Braga: CECS. Retirado de <https://tinyurl.com/gvevvuu>
- MARTINS, M. L.; Oliveira, M. & Bandeira, M. (2011). O mundo português da Exposição de 1940 em postais ilustrados – O global numa visão lusocêntrica. *Revista de Comunicação e Linguagem*, (42), 265-277.
- MARTINS, M. L.; Sousa, H. & Cabecinhas, R. (2007). Lusocom: Estudos das políticas de comunicação e discursos no espaço lusófono. In M. Ledo Andió (Ed.), *Comunicación Local no Espazo Lusófono* (pp. 301-310). Santiago de Compostela: Asociación Galega de Investigadores/as en Comunicación.
- MARX, K. & Engels, F. (2001 [1846]). *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- MATA, I. (2006). Estranhos em permanência: a negociação da identidade portuguesa na pós-colonialidade. In M. R. Sanches (Org.), *Portugal Não é um País Pequeno. Contar o Império na Pós-colonialidade* (pp. 285-315). Lisboa: Livros Cotovia.
- MATA, I. (2013). A invenção do espaço lusófono: a lógica da razão africana. In F. Cristóvão (Coord.), *Ensaio Lusófonos* (pp. 141-153). Coimbra: Almedina.
- MATHIAS, M. D. (2007). Pós-facio. Portugal, a sempre renovada interrogação. In G. O. Martins, *Portugal Identidade e Diferença. Aventuras da Memória* (pp. 361-364). Lisboa: Gradiva.
- MATOS, M. V. L. (2011). Lusíadas (Os). In V. A. Silva (Coord.), *Dicionário de Luís de Camões* (pp. 490-515). Lisboa: Leya/Caminho.
- MATOS, S. C. (2002). A formação de Portugal na historiografia contemporânea. *Lusotopie*, 2, 123-139. Retirado de <http://tinyurl.com/79r6seb>
- MATTOSO, J. (1985) *O Essencial sobre a Formação da Nacionalidade*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MATTOSO, J. (2008). *A Identidade Nacional*. Lisboa: Fundação Mário Soares/Gradiva.
- MATTOSO, J. (2010, 6 de março). Uma ideia para Portugal. *Público*. Retirado de <https://tinyurl.com/jeqvm52>
- MATTOSO, J. (2012). *Levantar o Céu. Os Labirintos da Sabedoria*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- MATTOSO, J.; Daveau, S. & Belo, D. (2013 [1998]). *Portugal, o Sabor da Terra. Um Retrato Histórico e Geográfico por Regiões*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- MEDINA, J. (2006). *Portuguesismo(s)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa/FCT.
- MEIRELES, L. (2013, 2 de novembro). Portugal sem dirigente na CPLP há seis meses. *Expresso*, p. 13.
- MEIRELES, L. (2014, 26 de julho). Salazar em alto contraste. *Expresso (Atual)*, pp. 10-11.

- MEIRELES, L. (2016, 28 de agosto). Entrevista Sanjay Subrahmanyam “O império português era um império em rede”. *Expresso*, pp. 50-58.
- MELO, F. (2017). Onésimo o Nosso Primo da América. *LER*, Primavera 2017, 145, 27-41.
- MELO, J. (2014, 18 de maio). Uma Espanha e outra. *Diário de Notícias*. Retirado de http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content_id=3893931
- MELO, J. (2011). O ponto de vista da hispanidade. In A. Barata, A. S. Pereira & J. R. Carvalheiro (Orgs.), *Representações da Portugalidade* (pp. 265-270). Lisboa: Leya/Caminho.
- MENESES, M. P. (2008). Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 5-10.
- MENESES, F. R. (2009). *Salazar. Uma Biografia Política*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- MENESES, F. R. (2012). Slander, Ideological Differences, or Academic Debate? The ‘Verão Quente’ of 2012 and the State of Portuguese Historiography. *e-JPH*, 10 (1), 62-77.
- MINEIRO, A. C. (2007). *Valores e Ensino no Estado Novo. Análise dos Livros Únicos*. Lisboa: Edições Sílabo.
- MONS, A. (1998). *A Metáfora Social*. Porto: Rés Editora, Lda.
- MOREIRA, A. (1962). *A Batalha da Esperança*. Lisboa: Edições Panorama.
- MOREIRA, A. (2004). O regresso de Gilberto Freire, Conferência proferida na Fundação Gilberto Freyre, no Recife, Brasil, em 21 de maio de 2004. *Roteiros* [Boletim do Instituto D. João de Castro] 3, 12-24. Retirado de <https://tinyurl.com/hju6mj6>
- MOREIRA A. (2011). *Da Utopia à Fronteira da Pobreza*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MOREIRA, A. (2012). A língua portuguesa. *Nação e Defesa*, 132, 231-237.
- MORIER-GENOUD, E. & CAHEN, M. (2013). Introduction: Portugal, Empire, and Migrations – Was There Ever an Autonomous Social Imperial Space? In E. Morier-Genoud & M. Cahen (Eds.), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (pp. 1-28). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- MORRIS, I. (2010). Latitudes not Attitudes: How Geography Explains History. *History Today*, 60, 11. Retirado de <https://tinyurl.com/2785pph>
- MORRIS, I. (2013 [2010]). *O Domínio do Ocidente*. Lisboa: Bertrand Editora.
- MOURA, V.G. (1999). Literatura. In *O Português que Somos* (pp. 187-207). Lisboa: Editorial Verbo.
- MUNIZ, T. S. (2009). As impossibilidades da ‘lusofonia’ e as narrativas acerca do ‘outro’ e do ‘eu’ entre Brasil e Portugal. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 1 (2). Retirado de <http://tinyurl.com/6vzc7uu>
- MURARGY, M. (2012, 29 de dezembro). CPLP é um mar de oportunidades. *Diário de Notícias*. Retirado de <https://tinyurl.com/hxxmtd6>
- NEVES, F. S. (2006, 23 de julho). A hora da lusofonia. *Expresso*. Retirado de <https://tinyurl.com/j703yfb>

- NEVES, F. S. (2013). *A Hora da Lusofonia. Para uma Crítica da Razão Lusófona*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- NORA, P. (1989). Between Memory and History: 'Les Lieux de Mémoire'. *Representations*, 26, 7-24.
- NUNES, C. (2013, 30 de novembro). Entrevista. Pedro Tavares, Presidente da OnStrategy fala sobre a imagem de Portugal lá fora. "Em Espanha há mais união sobre o orgulho nacional". *Expresso*, p. 8.
- OLIVEIRA, L. L. (2004). Sonho-realidade do Império Colonial Português. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 11 (1), 195-200. Retirado de <http://tinyurl.com/2ftjx7fa>
- O'NEILL, A. (2000 [1965]). *Alexandre O'Neill. Poesias Completas*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ORTEGA y Gasset, J. (1996 [1928]). Juventud, cuerpo. In *Meditaciones de Nuestro Tiempo, Las Conferencias de Buenos Aires 1916-1928* (pp. 207-228). México: FCE.
- ORTEGA y Gasset, J. (2005). *Saudade – Notas de Trabalho*. Lisboa: Sete Caminhos.
- PADILHA, L. C. (2005). Da construção identitária a uma trama de diferenças – um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, 3-28.
- PARADINHA, M. (2006). *As Cartas de Soror Mariana Alcoforado. Manipulação e Identidade Nacional*. Lisboa: Caleidoscópio.
- PASCOAES, T. (1998 [1920]). *A Arte de Ser Português*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- PEIXOTO, M. F. F. C. (2009). *(Des)construções Sociocríticas da (Pós-)colonialidade Romance Português e Angolano das Décadas de 80 e 90*. Tese de Doutoramento em Línguas e Literaturas Modernas, Especialidade de Literatura Comparada, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal. Retirado de <http://tinyurl.com/253j4pt>
- PEREIRA Castañares, J. C. & Cervantes Conejo, A. (1992). *Las Relaciones Diplomáticas entre España y América*. Madrid: Editorial Mapfre.
- PEREIRA, L. & Ribeiro, F. M. (2009). *O Património Genético Português. A História Humana Preservada nos Genes*. Lisboa: Gradiva.
- PEREIRA, V. S. (2011a). Lusíadas. In V. A. Silva (Coord.), *Dicionário de Luís de Camões* (pp. 489-490). Lisboa: Leya/Caminho.
- PEREIRA, V. S. (2011b). Luso (Mito de). In V. A. Silva (Coord.), *Dicionário de Luís de Camões* (pp. 529-530). Lisboa: Leya/Caminho.
- PESSOA, F. (2011 [1919]). *Como Organizar Portugal*. Lisboa: Ática.
- PIM, J. E. & Kristensen, B. (2007). Comunicação lusófona. Conceitos, actores e estratégias. In M. Ledo Andión (Ed.), *Comunicación Local no Espazo Lusófono* (pp. 311-334). Santiago de Compostela: Asociación Galega de Investigadores/as en Comunicación.
- PIMENTA, A. (1947). *Em Defesa da Portugalidade* (Palavras proferidas na noite de 11 de outubro de 1947). Guimarães: Editadas pelos que as ouviram e aplaudiram.

- PIMENTEL, I. F. (2011). *A Cada um o Seu Lugar. A Política Feminina no Estado Novo*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- PIMENTEL, M. C. (2008). O mito de Portugal nas suas raízes culturais. In A. T. Matos & M. F. Lages (Coords.), *Portugal: Percursos de Interculturalidade*, Vol. 3 (pp. 7-52). Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- PINTO, A. C. (1982). A formação do Integralismo Lusitano (1907-17). *Análise Social*, XVIII (72-73-74), 3.º, 4.º, 5.º, 140-141.
- PINTO, J. A. C. (2009). Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do império colonial português (1951-1974). *História*, 28 (1), 445-482. Retirado de <http://tinyurl.com/82ungj4>
- PINTO, J. F. (2009). *Estratégias da ou para a Lusofonia? O Futuro da Língua Portuguesa*. Lisboa: Prefácio.
- PLATÃO (1997 [387, a.C.]). *Górgias*. Lisboa: Edições 70.
- POLLAK, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5 (10), 200-212.
- PORTELA, A. (1991). *Cardoso Pires por Cardoso Pires. Entrevista conduzida por Artur Portela*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- PRIMORATZ, I. (2009). Patriotism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition). Retirado de <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/patriotism/>
- PÚBLICO (2006, 2 de julho). Dominique Wolton apela a “batalha pela lusofonia”, *Público*, p. 27.
- PÚBLICO (2012, 21 de outubro). Henrique de Castro. O Moderno. *Público*, p. 3.
- PÚBLICO (2014, 7 de fevereiro). Países da CPLP devem deixar de lado ‘mútua desconfiança’, diz Xanana Gusmão. *Público*. Retirado de <https://tinyurl.com/zv82wyr>
- PULQUÉRIO, M. O. (1997). Introdução. In Platão, *Górgias* (pp. 9-13). Lisboa: Edições 70.
- QUADROS, A. (1978). *A Arte de Continuar Português*. Braga: Edições do Templo.
- QUADROS, A. (1992). *Memórias das Origens, Saudades do Futuro – Valores, Mitos, Arquétipos, Ideias*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- QUENTAL, A. (2010 [1871]). *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Três Últimos Séculos*. Lisboa: Tinta da China.
- QUINTAS, J. M. (2004). *Filhos de Ramires. As Origens do Integralismo Lusitano*. Lisboa: Ática.
- RAMOS, C. (2005). Discurso parlamentar português e construção da identidade política no contexto da integração europeia. *Antropológicas*, 9, 67-96.
- RASKINS, J. (2009 [1971]). Kipling’s Contrasts. In J. Raskins, *The Mythology of Imperialism: A Revolutionary Critique of British Literature and Society in the Modern Age* (pp. 61-67). New York: Monthly Review Press.

- RATTAZZI, M. (1882). *Portugal de Relance [Portugal au vol d'oiseau]*. Lisboa: Livraria Zeferino-Editora. Retirado de <http://tinyurl.com/dxns83b>
- REAL, M. (1998). *Portugal – Ser e representação*. Alégis: Difel.
- REAL, M. (2011). Onésimo Teotónio Almeida (1946) – A afirmação da modernidade. In M. Real, *O Pensamento Português Contemporâneo, 1890-2010. O Labirinto da Razão e a Fome de Deus* (pp. 966-1003). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- REAL, M. (2012). *A Vocação Histórica de Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.
- REAL, M. (2013). *Mensagem Comentada por Miguel Real*. Lisboa: Parsifal.
- REAL, M. (2014). *Nova Teoria do Sebastianismo*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- REBELO, J. (1998). *Formas de Legitimação do Poder no Salazarismo*. Lisboa: Livros e Leituras.
- REIJEN, W. & VEERMAN, D. (1988). An Interview with Jean-François Lyotard. *Theory, Culture & Society*, 5, 277-309.
- REIS, C. (1997, 30 de julho). A questão da lusofonia. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 22-23.
- RETO, L. (Coord.) (2012). *Potencial Económico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Texto Editores.
- REVIRON-PIÉGAY, F. (2009). Introduction: The Dilemma of Englishness. In F. Reviron-Piégay, *Englishness Revisited* (pp. 1-27). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- RIBAS, D. (2012). Um discurso sobre a identidade: João Canijo e José Gil. In A. Barata, A. S. Pereira & J. R. Carvalheiro (Orgs.), *Representações da Portugalidade* (pp. 81-91). Lisboa: Leya/Caminho.
- RIBEIRO, G. M. (2013). *O Colonialismo Nunca Existiu! Colonização, Racismo e Violência: Manual de Interpretação*. Lisboa: Gradiva.
- RIBEIRO, R. (2011). *A Europa na Identidade Nacional*. Porto: Afrontamento.
- RICHARDS, T. (1993). *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*. Londres/ Nova Iorque: Verso.
- RICŒUR, P. (1978 [1969]). *O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago.
- RICŒUR, P. (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICŒUR, P. (2013 [1987]). *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70.
- RISSE, T. (2000). Let's Argue! Communicative Action in International Relations. *International Organization*, 1, 1-39.
- ROBERTSON, R. (1997). Mapping the Global Condition. In A. Sreberny-Mohammadi, D. Winseck, J. McKenna & O. Boyd-Barrett (Eds.), *Media in Global Context, A Reader* (pp. 2-10). London: Arndt.
- RODRIGUES, A. S. (2010). Fantasia? Lusitana? Cinema, história(s) de vida e ética artística em Daniel Blaufuks e João Canijo. *Revista Doc On-Line*, 9, 60-79.

- RODRIGUES, J. A. (2014, 25 de julho). O retrocesso civilizacional de Portugal. *Público*. Retirado de <http://www.publico.pt/politica/noticia/o-retrocesso-civilizacional-de-portugal-1664071?page=-1>
- ROSÁRIO, L. (1996 [1992]). *Singularidades: Estudos Africanos*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- ROSAS, F. (1994). O Estado Novo (1926-1974). In J. Mattoso (Dir.), *História de Portugal*, 7.º vol. Lisboa: Círculo de Leitores.
- ROSAS, F. (2001). O Salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o estado novo e a questão do totalitarismo. *Análise Social*, XXXV (157), 1031-1054.
- ROSAS, F. (2012). *Salazar e o Poder. A Arte de Saber Durar*. Lisboa: Edições Tinta da China.
- ROSENGARTEN, R. (2009). *Contrariar, Esmagar, Amar – A Família e o Estado Novo na Obra de Paula Rego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ROSMANINHO, N. (2005). As múltiplas facetas da arte nacional. In A. P. Pita & L. Trindade (Coords.), *Transformações Estruturais do Campo Cultural Português (1900-1950)* (pp. 373-400). Coimbra: Ariadne Editora e CEIS20.
- RUIZ, B. S. (2009). Teixeira de Pascoaes: entre luz e sombra. *Notandum Libro*, 13, 63-77.
- SAID, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. Londres: Vintage.
- SAID, E. W. (2004 [1978]). *Orientalismo*. Lisboa: Livros Cotovia.
- SALAZAR, A. O. (1928). Duas economias. *Estudos*, 71, 577-600.
- SALAZAR, A. O. (1933). Prefácio. In A. Ferro, *Salazar* (pp. V-XLI). Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- SALAZAR, A. O. (1943). *Discursos e Notas Políticas (1938-1943)*, vol. III. Coimbra: Coimbra Editora.
- SALAZAR, A. O. (1961). *Discursos e Notas Políticas*, vol. 2. Coimbra: Almedina.
- SALAZAR, A. O. (2007 [1937]). *Como se Reergue Um Estado {Comment on relève un état}*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.
- SANCHES, M. R. (2006). Introdução. In M. R. Sanches (Org.), *Portugal Não é um País Pequeno. Contar o Império na Pós-colonialidade* (pp. 7-24). Lisboa: Livros Cotovia.
- SANCHES, M. R. (2011). Viagens da teoria antes do pós-colonial. In M. R. Sanches (Org.), *Malhas que os Impérios Tecem. Textos Anticoloniais, Contextos Pós-coloniais* (pp. 9-43). Lisboa: Edições 70.
- SANCHES, M. R. (2012). A bem da Europa e das suas nações. In L. P. Martins, *Um Império de Papel* (pp. 195-207). Lisboa: Edições 70.
- SANTOS, B. S. (1988 [1987]). *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, B. S. (1990). *Estado e Sociedade em Portugal (1974-1988)*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, B. S. (1994). *Pela Mão de Alice – O Social e o Político na Pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.

- SANTOS, B. S. (1999, 8 de julho). O Oriente: entre diferenças e desencontros. *Notícias do Milénio [Diário de Notícias]*, pp. 44-51.
- SANTOS, B. S. (2001). Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In M. I. Ramalho & A. S. Ribeiro (Orgs.), *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade* (pp. 23-85). Porto: Afrontamento.
- SANTOS, B. S. (2008). A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.
- SANTOS, B. S. & Nunes, J. A (2004). Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In B. S. Santos (Org.), *Reconhecer para Libertar. Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural* (pp. 19-51). Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, M. S. (2012). *Memória Colectiva e Teoria Social*. Coimbra: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra.
- SANTOS, S. S. (2013, 4 de janeiro). “Os 40 melhores”. *Expresso*. Retirado de <https://tinyurl.com/oq9g77c>
- SARDINHA, A. (1916). O território e a raça. In A. Sardinha, H. Raposo, L. F. Branco, J. P. Rebelo, R. E. Ulrich, A. X. Cordeiro, V. Carvalho & L. A. Braga. *A Questão Ibérica* (pp. 9-76). Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial.
- SARDINHA, A. (1922). O pan-hispanismo. *Contemporânea*, 2, 49-51. Lisboa: Oficinas Imprensa Libanio da Silva.
- SARDINHA, A. (1924). Meditação de Aljubarrota. In *Ao Princípio Era o Verbo. Ensaios e Estudos* (pp. 3-16). Lisboa: Livraria Portugália.
- SARDINHA, A. (1972 [1924]). *A Aliança Peninsular – Antecedentes e Possibilidades*. Lisboa: Edição de Ana Júlia Nunes da Silva Sardinha.
- SÁ, L. (2002). *O Lugar da Assembleia da República no Sistema Político*. Tese de Mestrado. Lisboa: Assembleia da República. Retirado de <https://tinyurl.com/he8scmz>
- SCHMITTER, P. (1974). Still the Century of Corporativism?. In F. Pika & T. Stricht (Eds.), *The New Corporativism: Social-political Structures in the Iberian World*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- SCHMITTER, P. (2013). Poderá a actual crise ressuscitar o Sísifo neocorporativista?. In C. Gaspar, F. Patriarca & L. S. Matos, *Estado, Regimes e Revoluções. Estudos em homenagem a Manuel de Lucena* (pp. 283-294). Lisboa: ICS.
- SEABRA, J. A. (1986). *Cultura e Política ou a Identidade e os Labirintos*. Lisboa: Vega.
- SENA, J. (1980). *Trinta Anos de Camões, 1948-1978 (Estudos Camonianos e Correlatos)*. Vol. II. Lisboa: Edições 70.
- SENA, J. (1982 [1979]). *40 Anos de Servidão*. Lisboa: Moraes Editores.

- SERRÃO, J. (Org.) (1978). *Fernando Pessoa – Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional*. Lisboa: Ática.
- SIEBERT, F.; Peterson, T. & Schramm, W. (1956). *Four Theories of the Press*. Urbana: University of Illinois Press.
- SILVA, A. (1988). *Agostinho da Silva: Dispersos*. Lisboa: ICALP-Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- SILVA, A. (1998 [1994]). *Vida Conversável*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- SILVA, A. M. (1980 [1961]). *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte/Confluência.
- SILVA, A. S. & Jorge, V. O. (Orgs.) (1993). *Existe uma Cultura Portuguesa?* Porto: Afrontamento.
- SILVA, J. C. (2013, 18 de junho). Sinto-me usado pela lusofonia. *Diário de Notícias*, p. 48.
- SILVA, V. A. (2014, 4 de maio). In Memoriam: Vasco Graça Moura. *Diário do Minho*, p. 2.
- SMITH, A. D. (1997 [1991]). *National Identity*. Londres: Penguin.
- SMITH, A. D. (2006 [2001]). *Nacionalismo. Teoria, Ideologia, História*. Lisboa: Teorema.
- SOBRAL, J. M. (2003). A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português. *Análise Social*, XXXVII (165), 1093-1123.
- SOBRAL, J. M. (2012). *Portugal, Portugueses: Uma Identidade Nacional*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- SOBRAL, C. (2001). O Flos Sanctorum de 1513 e suas adições portuguesas. *Lusitana Sacra*, 13-14 (2001-2002), 531-538.
- SOBRAL, J. M. & Vala, J. (2010). Introdução. In J. M. Sobral & J. Vala (Orgs.), *Identidade Nacional, Inclusão e Exclusão Social* (pp. 17-29). Lisboa: ICS.
- SOL (2013, 26 de agosto). A 'portugalidade vende' diz Joana Vasconcelos. *Sol*. Retirado de <http://www.sol.pt/noticia/83113>
- SOUSA, A. (1993). Entrevista com António Quadros. In *António Quadros* (pp. 71-81). Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.
- SOUSA, A. (2000). *O Império Acabou. E Agora? Diálogos com Agostinho da Silva*. Lisboa: Editorial Notícias.
- SOUSA, F. (2011). Nota de Abertura. In M. F. Amante, *Identidade Nacional – Entre o discurso e a prática* (pp. 8-9). Porto: Fronteira do Caos Editores/CEPESE.
- SOUSA, I. C. (2000). O luso-tropicalismo e a historiografia portuguesa. Itinerários críticos e temas de debate. In A. Moreira & J. C. Venâncio, *Luso-tropicalismo – Uma Teoria Social em Questão* (pp. 66-81). Lisboa: Vega.
- SOUSA, T. (2014, 27 de julho). O que anda a fazer a diplomacia portuguesa?. *Público*. Retirado de <https://tinyurl.com/z26dho7>

- SOUSA, V. (2013a). Fantasia Lusitana, de João Canijo: O Portugal ficcional vs. o país real. O Estado Novo e a 'portugalidade'. A construção da identidade. In A. C. V. Valente & R. Capucho (Orgs.), *Avanca Cinema 2013 International Conference* (pp. 623-630). Avanca: Edições Cine-Clube de Avanca.
- SOUSA, V. (2013b). O conceito de diáspora em tempo de globalização. a relação entre império, lusofonia e 'portugalidade': um contrassenso?. In M. Ledo, X. López & M. Salgueiro (Eds.), *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona – Comunicación na Diáspora e Diásporas na Comunicación* (pp. 17-29). Santiago de Compostela: Lusocom/Agacom.
- SOUSA, V. (2014a). O equívoco da 'portugalidade'. In M. M. Baptista, J. E. Franco & B. Cieszynska, *Europa das Nacionalidades. Imaginários, Identidades e Metamorfoses Políticas* (pp. 353-370). Coimbra: Grácio Editor.
- SOUSA, V. (2014b). A identidade em tempo de crise. A perda de soberania dos estados, os apelos ao patriotismo e a incerteza do futuro. In Martins, M. L. & Oliveira, M., *Comunicação Ibero-americana: os desafios da Internacionalização – II Congresso Mundial de Comunicação Ibero-americana* (pp. 1737-1744). Braga: CECS. Retirado de <https://tinyurl.com/j347mt3>
- SOUSA, V. (2014c). O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da 'portugalidade'. *Configurações*, 12, 89-104.
- SOUSA, V. & Martins, M. (2013). A 'portugalidade' no discurso parlamentar português: Assembleia Nacional (1935-1974) e Assembleia da República (1976-2012)'. In Z. P. Coelho & J. Fidalgo *Comunicação e Cultura: II Jornada de Doutorandos em Ciências da Comunicação e Estudos Culturais* (pp. 84-100). Braga: CECS. Retirado de <https://tinyurl.com/zq3nhdj>
- SPIVAK, G. C. (2010 [1988]). *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- STAKE, R. (2009). *A Arte da Investigação com Estudos de Caso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- STEDMAN, E. C. (Ed.) (2003 [1895]). *A Victorian Anthology, 1837-1895*. Cambridge: Riverside Press.
- STOER, S. R. & Cortesão, L. (1999). "Levantando a Pedra" – *Da Pedagogia Inter/Multicultural às Políticas Educativas numa Época de Transnacionalização*. Porto: Afrontamento.
- TAVARES, G. M. (2006). *Breves Notas sobre Ciência*. Lisboa: Relógio D'Água.
- TELMO, A. (2009). *Congeminações de um Neopitagórico*. Sintra: Zéfiro.
- THIESSE, A.-M. (2000 [1999]). *A Criação das Identidades Nacionais*. Lisboa: Editora Temas e Debates.
- THOMPSON, J. B. (1995 [1990]). *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa*. Rio de Janeiro: Vozes.
- TORGA, M. (1968). *Diário X*. Coimbra: Coimbra Editora.

- TORGAL, L. R. (2009). *Estados Novos, Estado Novo. Vol. 1*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- TORGAL, L. R. (2014). Do tradicionalismo antiliberal ao ‘nacionalismo integral’ e a ‘terceira via’. In R. Marchi (Coord.), *As Raízes Profundas Não Gelam? – Ideias e Percursos das Direitas Portuguesas* (pp. 225-243). Lisboa: Texto Editores.
- TORRÃO, S. (2014). Adriano Moreira. Motivar o diálogo. *Montepio*, 12 (II), 16-22.
- TRINDADE, J. (2008). *O Estranho Caso do Nacionalismo Português*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- TUÑÓN Aza, J. M. G. (2004). Hispanidad: Historia y Significación de la Palabra. *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, 31(15).
- UNAMUNO, M. (2011 [1908]). *Os Portugueses, Um Povo Suicida*. Lisboa: Ática.
- VAN DIJK, T. A. (2005). *Discurso, Notícia e Ideologia. Estudos na Análise Crítica do Discurso*. Porto: Campo das Letras.
- VAKIL, A. (2006). Heróis do lar, nação ambivalente: portugalidade e identidade nacional nos tempos dos pós-. In M. Loff & M. C. M. Pereira (Coords.), *Portugal: 30 Anos de Democracia (1974-2004)* (pp. 73-101). Porto: Editora da Universidade do Porto.
- VALENTE, V. P. (2013, 23 de dezembro). Vender Portugal. *Público*, p. 64.
- VENÂNCIO, J. C. (2000). Introdução. In A. Moreira & J. C. Venâncio, *Luso-tropicalismo – Uma Teoria Social em Questão* (pp. 11-14). Lisboa: Vega.
- VENÂNCIO, J. C. (2013). Lusofonia e cânone lusófono. Da controvérsia dos conceitos à manifestação de duas escritas a partir da margem. In F. Cristóvão, *Ensaio Lusófonos* (pp. 83-99). Coimbra: Almedina.
- VERDE, F. (2009). *Explicação e Hermenêutica*. Coimbra: Angelus Novus Editora.
- VERTOVEC, S. (1999). Més Multi, Menys Culturalisme: L’Antropologia de la Complexitat Cultural i les Noves Polítiques del Pluralisme. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 15, 8-21. Retirado de <https://tinyurl.com/hbc3xpj>
- VIANA, A. M. C. (1983). Para um encontro com o poeta Alfredo Pimenta. *Boletim de Trabalhos Históricos*, XXXIV, 11-24.
- VIEIRA, P. (2011). *Cinema no Estado Novo: A Encenação do Regime*. Lisboa: Edições Colibri, Lda.
- WAEVER, O. (2002). Identity, Communities and Foreign Policy: Discourse Analysis as Foreign Policy Theory. In L. Hansen & O. Waever (Eds.), *European Integration and National Identity. The Challenge of the Nordic States* (pp. 20-49). Londres: Routledge.
- WILDER, G. (2005). *The French Imperial Nation-State: Negritude & Colonial Humanism between the Two World Wars*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WILLIAMS, R. (2013). Luso-African Intimacies: Conceptions of National and Transnational Community. In E. Morier-Genoud & M. Cahen (Eds.), *Imperial Migrations. Colonial*

Communities and Diaspora in the Portuguese World (pp. 265-285). Hampshire: Palgrave Macmillan.

WITTGENSTEIN, L. (1958). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.

WOLTON, D. (2004 [2003]). *A Outra Globalização*. Lisboa: Difel.

WOOLF, D. (2006). Of Nations, Nationalism, and National Identity: Reflections on the Historiographic Organization of the Past. In Q. Edward Wang & Franz Fillafer (Eds.), *The Many Faces of Clio Cross-cultural Approaches to Historiography* (pp. 71-103). Nova Iorque: Berghahn Books.

XAVIER, L. G. (2007). *O Discurso da Ironia em Literaturas de Língua Portuguesa*. Tese de Doutoramento em Literatura, Universidade de Aveiro, Aveiro, Portugal.

Outras referências

ALMEIDA, O. T. (2008, 7 de maio). A propósito de lusofonia (à falta de outro termo): o que a língua não é. *Blogue História Lusófona* [Post em blogue]. Retirado de <http://tinyurl.com/6tyl3uc>

BAPTISTA, M. M. (2000). “O conceito de lusofonia em Eduardo Lourenço: Para além do multiculturalismo ‘pós-humanista’”. Comunicação apresentada no III Seminário Internacional “Lusografias”, promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora. Évora, 8-11 novembro. Retirado de <https://tinyurl.com/cecls78>

BAPTISTA, M. M. (2013). “Re-imaginar a Lusofonia ou da necessidade de descolonizar o conhecimento”. Texto de apresentação do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais (Colonialismos, Pós-colonialismos e Lusofonias). Aveiro, 28-30 abril. Retirado de <http://tinyurl.com/mqsuaug>

BASTOS, N. M. O.; Brito, R. H. P. & Hanna, V. L. H. (2008). Identidade lusófona e globalização. In *Atas do 3.º Encontro Açoriano da Lusofonia, Açorianidade e Lusofonia* (pp. 1-14). São Miguel, Açores: Câmara Municipal dos Açores. Retirado de <http://tinyurl.com/6nqjpdm>

BOM, J. C. (2000, 7 de abril). Portugalidade, pergunta-resposta. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*. Retirado de <http://tinyurl.com/2uanuhv>

BOTELHO, A. L. (2008). “Portugalidade”. Comunicação apresentada na Sociedade de Geografia, Secção Luís de Camões, 18 de abril. Retirado de <http://tinyurl.com/2cd4nlc>

BRITO, R. & Martins, M. L. (2004). Moçambique e Timor-Leste: onde também se fala o português. In *Actas do III Congresso da Sopcom*. Covilhã: UBI. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/1005>

- CANIJO, J. (2010). *Fantasia Lusitana* [Filme, curta metragem]. Lisboa: Periferia Filmes/(P) Mídas Filmes.
- CARDINA, M. (2014a). “O lugar do colonial nos discursos de Aníbal Cavaco Silva”. Comunicação apresentada no CIEA9 – IX Congresso Ibérico de Estudos Africanos, 9 a 13 de setembro. Retirado de <https://tinyurl.com/ofalyn7>
- CARDINA, M. (2014b). *O colonialismo nunca existiu?* Retirado de <http://tinyurl.com/qfwwbwz>
- CARRILHO, M. M. (2010). Conferência de Manuel Maria Carrilho. In *Actas do Encontro Internacional Língua Portuguesa e Culturas Lusófonas num Universo Globalizado* (pp. 34-43). Lisboa: União Latina/Fundação Calouste Gulbenkian.
- CASTELO, C. (2013). *O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio*. Retirado de <https://tinyurl.com/p2kyd9r>
- COUTO, M. (2007, 31 de julho). *Desmontando e reconstruindo a ideia de lusofonia*. [Post em blogue]. Retirado de <https://tinyurl.com/z25mrdx>
- CPLP (1996). *Declaração Constitutiva*. Retirado de <http://www.cplp.org/Default.aspx?ID=48>
- CUNHA, C. M. F. (2009). “A questão da ‘especificidade’ do pós-colonialismo português”. Comunicação apresentada ao VI Congresso Nacional Associação Portuguesa de Literatura Comparada e ao X Colóquio de Outono Comemorativo das Vanguardas – Universidade do Minho. Retirado de <http://tinyurl.com/7ey8cp3>
- DUARTE, C. (2005, 14 de fevereiro). Portuguesismo, portugalismo, portugalidade, pergunta-resposta. In *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*. Retirado de <http://tinyurl.com/2ueratv>
- EPIFÂNIO, R. (2008). O Português preferiu a poesia da aventura, do sonho, a ser impelido para as coisas, ao trabalhinho que teve o holandês, que teve o inglês. *Nova Águia – Revista de Cultura para o Século XXI*. Retirado de <https://tinyurl.com/jnh6uny>
- FERNÁNDEZ, X. R. (2013). Por unha nova idea de lusofonía. *Praza Pública*. Retirado de <http://praza.gal/opinion/1097/por-unha-nova-idea-de-lusofonia>
- FONSECA, F. V. P. (2001, 14 de dezembro). Qual a origem histórica e linguística do termo lusofonia?, pergunta-resposta. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*. Retirado de [HTTP://WWW.CIBERDUVIDAS.COM/PERGUNTA.PHP?ID=9960](http://www.ciberduvidas.com/pergunta.php?id=9960)
- GOMES, J. P. (2004). *O pensamento nacionalista do século XX*. [Post em blogue] Retirado de <http://tinyurl.com/249axak>
- HERÓIS do Mar (1987). *O Inventor*. (Máxi-single) [CD e vinil]. Lisboa: EMI.
- HESPANHA, A. (2005). “Porque é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos”. Conferência proferida na sessão de abertura do Colóquio “O Espaço Atlântico de Antigo Regime: Poderes e Sociedade”, organizado pelo CHAM-FSCH-IITT, em Lisboa (2-5 novembro). Retirado de <https://tinyurl.com/z5y9th8>

- INFOPÉDIA (2014). Dicionários Porto Editora (Dicionário online de Língua Portuguesa). Retirado de <https://tinyurl.com/kspf7gn>
- LANÇA, M. (2008, 26 de maio). A lusofonia é uma bolha. *Buala*. Retirado de <https://tinyurl.com/hru2hwq>
- MATOS, J. M. (2001). A literatura de viagens inglesa e portuguesa: de ausências e visibilidades. In *Atas IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*. Retirado de <http://tinyurl.com/2aak427>
- MOREIRA, T. (s. d.). *Identidade Cultural Portuguesa: espaço de autonomia e diversidade*. Retirado de <http://tinyurl.com/2eubr9q>
- Os Contemporâneos (2009). *Debate: Novas Ideias para Portugal* (RTP, 28/7/2009). Retirado de <https://tinyurl.com/z3r9j74>
- PIMENTEL, I. F. (2007). *Na Noite em que Salazar Ganhou, na Votação, da Televisão Pública*. [Post de blogue] Retirado de <https://tinyurl.com/hxsnflf>
- POMAR, A. (2010, 27 de maio). *Bolha ou furúnculo*. Retirado de <https://tinyurl.com/ybo09bjt>
- QUINTAS, J. M. (2001). O “Valor da Raça” segundo António Sardinha e o Integralismo Lusitano. Retirado de <http://tinyurl.com/cqwor5o>
- ROCHA, C. (2009, 13 de abril). [Pergunta | Resposta] Portuguesismo, lusismo, lusitanismo. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*. Retirado de <http://www.ciberduvidas.com/pergunta.php?id=26101>
- ROSÁRIO, L. (2007). “Lusofonia: Cultura ou Ideologia?”. Comunicação ao IV Simpósio Internacional da Língua Portuguesa. Maputo, maio de 2007. Retirado de <https://tinyurl.com/j9ed>
- ROVISCO, M. L. (2000). Reavaliando as narrativas da nação – identidade nacional e diferença cultural. In *Actas do IV Congresso Português de Sociologia*. Retirado de <http://tinyurl.com/7ljnuq8>
- SILVA, C. M. T. (2009). A comunicação como estratégia política da ditadura e da democracia. In *Actas do 6.º Congresso da SOPCOM* (pp. 3110-3121). Retirado de <http://tinyurl.com/2cr6zyl>

Esta investigação pretende observar de que modo a portugalidade pontua a construção da lusofonia. 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”. ¶ Tendo-se desmoronado a maior parte dos impérios com o fim da II Guerra Mundial, no caso português o assumido ‘império’ prolongar-se-ia por mais três décadas. De que forma é que toda essa dinâmica se refletiu na lusofonia? É possível encarar a lusofonia centrada em Portugal, como produto da ‘portugalidade’? Faz sentido essa visão quando a globalização esbateu as fronteiras e diluiu as singularidades identitárias, permitindo que se perspetivassem relações multiculturais e/ou interculturais?

ISBN 978-989-755-270-0



COMPETE
2020

PORTUGAL
2020



UNIÃO EUROPEIA
Fundos Europeus
Estruturais e de Investimento

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO