



**Universidade do Minho**  
Instituto de Ciências Sociais

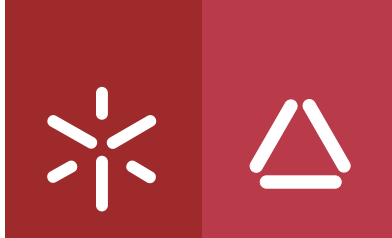
Vitor Manuel Fernandes Oliveira de Sousa **Da 'portugalidade' à lusofonia**

Vitor Manuel Fernandes Oliveira de Sousa

**Da 'portugalidade' à lusofonia**

Uminho | 2015

julho de 2015



**Universidade do Minho**  
Instituto de Ciências Sociais

Vitor Manuel Fernandes Oliveira de Sousa

## **Da 'portugalidade' à lusofonia**

Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação  
Especialidade em Teoria da Cultura

Trabalho realizado sob a orientação do  
**Professor Doutor Moisés Adão de Lemos Martins**

julho de 2015

## DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração da presente tese. Confirmo que em todo o trabalho conducente à sua elaboração não recorri à prática de plágio ou a qualquer forma de falsificação de resultados.

Mais declaro que tomei conhecimento integral do Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Universidade do Minho, 15 de julho de 2018

Nome completo: Vítor Manuel Fernandes Oliveira de Sousa

Assinatura: Vítor Manuel Fernandes Oliveira de Sousa



## **Agradecimentos**

A meus pais, Irene e Alfredo, por serem como são. E por serem peças fundamentais e estarem sempre (ativamente) presentes nesta caminhada.

À Goreti, a peça-chave deste meu percurso. Uma presença diária e que relativizou os (muitos) devaneios do meu processo produtivo em que teve, durante muito tempo, uma concorrente de peso: a 'portugalidade'.

À minha irmã, cujo espírito crítico e a sugestão de alguns caminhos se revelaram fundamentais na minha investigação.

Ao meu orientador, Professor Doutor Moisés de Lemos Martins, por me ter colocado nos trilhos da investigação na área da Cultura. Também pela liberdade que me deu no desenvolvimento da minha investigação, instigando-me sempre a seguir o meu caminho e a defender as minhas ideias, debatendo-as comigo e sublinhando determinadas particularidades. E pelas conversas tidas ao longo deste percurso, que me ajudaram a simplificar o olhar e me incentivaram a querer ir sempre mais além. E, *last but not least*, por ser como é.

Destaco, especialmente, os professores Manuel Pinto e Francisco Mendes. E a Ana Melro, a Ricardina Magalhães e o Mário Gaspar.

Uma palavra para os amigos que constituíram uma verdadeira 'rede' sobre a 'portugalidade' e através dos quais obtive algumas pistas e uma série de contributos importantes para a minha investigação. O que aconteceu, também, de outras formas: através de conversas, de troca de bibliografia, por mensagens de correio eletrónico... A todos, o meu obrigado.

Aos contributos enriquecedores daqueles que assistiram às minhas comunicações em eventos científicos, com quem debati as minhas ideias, testando as minhas propostas de investigação, de onde saíram algumas pistas que se revelaram importantes para a presente investigação.



*Lá vais tu, caravela lá vais  
e a mão que ainda me acena do cais  
dará a esta outra mão a coragem  
de em frente, em frente seguir viagem  
Será que existe mesmo o levante?  
ando às ordens do nosso infante  
e cá vou fazendo os possíveis  
Ó ei, deita a mão a este remo  
além, são só paragens do demo  
quem sabe, é só um abismo suspenso  
só vendo, mas o nevoiro é denso  
Será que existe mesmo o levante  
ando às ordens do nosso infante  
e cá vou fazendo os possíveis  
Mas parai, trago notícias horríveis  
parai com tudo  
já avisto os nossos conquistadores  
Vêm num bote de madeira talhado em caravela  
com um soldado de madeira a fingir de sentinela  
com uma espada de madeira proferindo sentenças  
enterrada que ela foi no coração doutras crenças  
enterrada que ela foi, sua sombra era uma cruz  
exigindo aos que morriam que gritassem: Jesus!  
com um caixilho de madeira imortalizando o saque  
colorindo na vitória as armas brancas do ataque  
até que povos massacrados foram dizendo: Basta  
até que a mesa do Comércio ainda posta e já gasta  
acabou como jangada para evacuar fugitivos  
da fogueira incendiada pelos outrora cativos  
e debandou à nossa costa a transbordar de remorsos  
mas a rejeitar a culpa e ainda a pedir reforços*  
**Sérgio Godinho.** (1979). *Os Conquistadores (Campolide)*. Porto: Orfeu.

*Tudo o que nos abandona demora muito tempo para desaparecer.*  
**António Lobo Antunes.** (2013). *Quinto Livro de Crónicas* (p. 51). Lisboa: D. Quixote.

*(...) 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 do Varzim!”.*  
**José Mattoso.**(2008). *A Identidade Nacional* (14). Lisboa: Gradiva.

*Agora sei-o. Mas nesse tempo ainda tudo estava para acontecer. De um momento para o outro poderia dar-se o milagre, ter começo a aventura. E porque não encontrava escape para a minha impaciência, umas vezes subia o monte numa corrida de possesso, outras arranjava um barco e remava rio acima, rio abaixo. O mesmo rio que agora me parece alheio, porque eu próprio sou tão outro.*  
**J. Rentes de Carvalho.** (2011 [1994]). *La Coca* (186). Lisboa: Quetzal





## Da 'portugalidade à lusofonia

### Resumo

A presente investigação pretende observar de que modo a 'portugalidade' - termo cunhado durante o Estado Novo assente num imaginário colonial centrado em Portugal, num patamar supostamente superior às suas ex-colónias - pontua a construção de um conceito pós-colonial, o da lusofonia.

Na sequência da revolução do 25 de abril e em resultado do corte ideológico com o regime deposto, este conceito, após um hiato, é no entanto reintroduzido, seja através da classe política, dos profissionais de *marketing* ou de *branding*, ou pela via de situações aleatórias.

O certo é que a palavra está ausente dos dicionários de referência portugueses, bem como das enciclopédias. As tentativas de fixar o significado da palavra vão sendo desenvolvidas pelos dicionários mais comuns, muito embora o façam com um ângulo de tal modo aberto que, mais do que tipificá-lo, alimentam os equívocos que lhe estão subjacentes. Defende-se, por isso, que a palavra 'portugalidade' seja tipificada, contextualizando-a.

O conceito 'portugalidade' decorre de uma lógica estado-novista para que as ex-colónias fossem vistas pela ONU não como territórios autónomos, mas como parte integrante do território português (províncias ultramarinas), corroborado 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 perspetiva quando a globalização esbateu as fronteiras e diluiu as singularidades identitárias, permitindo que se perspetivassem relações multiculturais e/ou interculturais?

Em resultado desta investigação pode concluir-se que, sendo a lusofonia uma construção de difícil concretização, um processo preñado de clivagens entre os países integrantes da CPLP (o que se pode constatar através da observação do seu histórico relacional), ela pode desembocar numa utopia, caso não se desfaçam os equívocos em que navega: as narrativas do antigo Império e a sua associação a uma centralidade portuguesa, o luso-tropicalismo associado à ideia de colonização doce e a sua rejeição por parte de quem está ressentido com a colonização dos portugueses, os 'outros' das ex-colónias (Martins, 2014). Desta forma, não poderá existir lusofonia com 'portugalidade', sendo mesmo um contrassenso avançar com tal associação.

Mesmo que os políticos a ela ligados insistam em adiá-la, a lusofonia deve ser feita por quem a encara com uma dinâmica cosmopolita resultante da globalização, de forma a permitir combater um dos *outputs* dessa mesma globalização: a homogeneização cultural. Para concretizar esse desiderato, é necessário que quem pretenda colocá-la em prática, esteja mentalmente 'descolonizado' para que os equívocos que lhe estão associados possam desaparecer. A lusofonia deverá ser construída, assim, diariamente.

**Palavras-chave:**

Estado Novo; 'portugalidade'; lusofonia; identidade; interculturalismo

## **From 'Portugalidade' to Lusophony**

### **Abstract**

This research aims to observe how the 'Portugalidade' - a term coined during the 'Estado Novo' a result of a colonial imaginary centered in Portugal, in a supposedly superior level to its former colonies - punctuates the construction of a post-colonial concept, the concept of Lusophony.

After the revolution of April 25 ('The Carnation Revolution') and as a result of an ideological break from the previous regime, this concept has been however reintroduced, either through the political class, through marketing or branding professionals, or by means of random situations.

The truth is that the word is absent from most Portuguese reference dictionaries, and encyclopedias. Attempts to determine the meaning of the word are being developed by the most common dictionaries, although they do so in such an open way that rather, more than typifying it, they feed the misconceptions underlying it. It is argued, therefore, that the word 'Portugalidade' should be exemplified, by contextualization.

The concept 'Portugalidade' results from the objective of the 'Estado-Novo', to let its former colonies be recognized by the United Nations not as non-autonomous territories, but as part of the Portuguese territory (overseas provinces). This concept was reinforced by the parliamentary political speeches of the National Assembly members, from 1951, abolition date of the 'Ato Colonial' (Colonial Act). All this strategy aimed to combat the independence movements that emerged in the former colonies, defending that these territories belonged to Portugal, via its 'historical destiny'. This fact was underlined in the political discourse of 'Portugalidade', with the assumption of Portugal, as a unified country: "Portugal from "Minho to Timor".

With the end of World War II, most of the empires collapsed whereas in the Portuguese case the assumed 'empire' would extend for over three decades. How was all this dynamic reflected in the Portuguese-speaking world? Can Lusophony be centered in Portugal, as a product of the 'Portugalidade'? Does this perspective make sense when globalization has brought down the boundaries and diluted the singular identities, allowing you to envisage relations based on multiculturalism and interculturalism?

As a result of this investigation it can be inferred that the Lusophony is a difficult construction to achieve in a process full of dividing lines among the member countries of the CPLP (which can be seen by observing their relational history) and that it can develop into an utopia if the misconceptions which surround it are not solved: the narratives of its ancient empire, its association with a Portuguese centrality, the Luso-tropicalism and sweet colonization idea and its rejection by those who are resentful of the colonization of the Portuguese, the 'other' from former colonies (Martins, 2014). Therefore, Lusophony cannot coexist with 'Portugalidade', and it is even an absurdity to move forward with such an association.

Even if politicians insist on postponing it, Lusosphony should be made by those who look at it from a cosmopolitan perspective resulting from globalization, in order to combat one of the outputs of globalization: cultural homogenization. In order to achieve this aim, those who want to put it into practice, should be mentally 'decolonized' so that the misunderstandings associated to it, could disappear. The Lusophony should be built, 'so-to-speak' on a daily basis.

**Keywords:**

'Estado Novo'; 'Portugalidade'; Lusophony; identity; interculturalism

## Índice

### **Introdução, questões metodológicas e organização da investigação**

1. Introdução	1
2. Questões metodológicas	7
3. Organização da investigação	13

### **Capítulo I**

1. Das noções clássicas de estado, nação e de estado-nação à crise de paradigmas e às suas implicações na formação da identidade nacional	17
1.1. O estado, a nação e o estado-nação	17
1.2. A subjetividade da identidade nacional: Teorias sobre a identidade	20
1.3. O nacionalismo e a identidade nacional	22
2. A memória coletiva e a História	36
3. O patriotismo	41
4. O caso português	45
4.1. Existe uma cultura portuguesa?	56
4.1.1. ‘Cultura dos imigrados’ e ‘culturas de origem’	59
4.1.2. ‘Tradição cultural’ e ‘culturas mistas’	61
4.2. Portugueses e identidade: uma boa relação	64
4.2.1. ‘Nacionalismo e Patriotismo na Sociedade Portuguesa Actual’ (IDN-ICS, 1988)	64
4.2.2. International Social Survey Programme-ISSP, 2003 (‘Identidade Nacional’)	65
4.2.3. “O que une os portugueses?” (Universidade Católica/Câmara de Comércio e Indústria Portuguesa), 2014	66
4.3. A ‘marca’ Portugal	66
5. A identidade em tempo de crise. A perda de soberania dos estados, os apelos ao patriotismo e a incerteza do futuro.	72
5.1. A(s) identidade(s)	74
5.2. As crises e as identidades	77
5.3. Os apelos ao patriotismo	78
5.4. A crise do futuro e o futuro da crise	81

### **Capítulo II**

1. Estado Novo e ‘portugalidade’	83
1.1. A propaganda do Estado Novo	94
1.2. “Portugal Vasto Império”	101
1.3. O luso-tropicalismo	112
1.4. O Estado Novo e a cunhagem da ‘portugalidade’	117
1.4.1. “Hispanidade”, “inglesidade” e ‘portugalidade’	124
1.4.2. A criação da ‘portugalidade’	129
1.5. A Exposição do Mundo Português (1940)	142
1.5.1. A Exposição do Mundo Português através do documentário “Fantasia Lusitana”, de João Canijo	143
1.5.1.1. Um olhar sobre a identidade	147
1.5.1.2. O Estado Novo e a construção da verdade	148
1.5.1.3. “Fantasia Lusitana”: uma dupla fantasia	149
1.6. Representações da ‘portugalidade’	150

1.6.1. Joana Vasconcelos e a 'portugalidade'	151
1.6.2. A 'portugalidade' e o Serviço Público de Média	152
1.6.3. Zeinal Bava, a "Portugal Telecom" e uma espécie de 'portugalidade'	153
1.6.4. Reavaliação da noção de 'portugalidade'	153
1.6.5. A 'portugalidade' e D. Sebastião	153
1.6.6. O ser e o destino portugueses: uma teoria sobre a 'portugalidade'	154
1.6.7. "Portugalidade: Visões Alegóricas?"	154
1.6.8. A nova 'portugalidade' através da música	155
1.6.9. O fadista Ricardo Ribeiro e a 'portugalidade'	155
1.6.10. "Ordem de Ourique": a associação promotora de 'portugalidade'	155
1.6.11. O grupo 'Portugality'	156
1.6.12. 'Portugalidade': O que é nacional é bom?	157
1.6.13. A "origem Portugal" e a 'portugalidade'	157
1.6.14. A 'Sagres' e a ideia de "reposicionar o posicionamento da 'portugalidade'"	157
1.6.15. Os lenços dos namorados e a 'portugalidade' da TAP	158
1.6.16. A 'portugalidade' em cautelas	158
1.6.17. A 'Vulcano' e a 'portugalidade'	159
1.6.18. A 'portugalidade' e o turismo cultural	159
1.6.19. A última edição do jornal "O Retornado" e a 'portugalidade'	159
1.6.20. A 'portugalidade' de um crítico de TV do DN...	160
1.6.21. Uma primeira página do DN dedicada à 'portugalidade'	160
1.6.22. Intempéries e 'portugalidade'	160
1.6.23. Um clube de futebol madeirense que não tem nada a ver com a 'portugalidade'	161
1.6.24. Um olhar pela 'portugalidade' através da morte de Eusébio	161
1.6.25. A 'portugalidade' declinada no plural 1	161
1.6.26. A 'portugalidade' declinada no plural 2	162
1.6.27. A 'portugalidade' declinada no plural 3	162
1.6.28. O Dragão de Portugal: um símbolo da 'portugalidade'	162
1.6.29. Restauração rápida aposta na 'portugalidade'	162
1.6.30. Livros com 'portugalidade' na capa	163
1.6.31. A 'portugalidade' da Suazilândia...	164

### Capítulo III

<b>O discurso parlamentar português e a utilização da palavra 'portugalidade'</b>	165
1. Assembleia Nacional (1935-1974)	173
1.1. A 'portugalidade': as colónias e as ex-colónias ultramarinas	175
1.2. A 'portugalidade': educação, juventude, nação, ruralidade, restauração nacional e língua portuguesas	188
1.3. A 'portugalidade': homenagem e evocação de personalidades	196
2. Assembleia da República (1976-2012)	199
2.1. A 'portugalidade': emigração, diáspora, língua e cultura portuguesas	201
2.2. A 'portugalidade': homenagem e evocação de personalidades	208
2.3. A 'portugalidade' como arma de arremesso político	209
2.4. Definições para o conceito de 'portugalidade'	210
2.5. A 'portugalidade': educação, associativismo e juventude	210
2.6. A 'portugalidade': as relações dos portugueses com o povo judeu e o Grupo	211

‘Jerónimo Martins’	
3. O discurso parlamentar, a utilização da palavra ‘portugalidade’ e o seu contexto	215
<b>Capítulo IV</b>	
<b>A tentativa de fixação de um perfil para o português e a ‘portugalidade’ produzida na bibliografia</b>	229
1. “Em Defesa da Portugalidade”, de Alfredo Pimenta (1947)	249
2. “Ideário de ‘portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade”, de António Ferronha (1969)	255
3. “Por uma portugalidade renovada” (1973) e “Portugal e o Futuro” (1974), de António de Spínola	279
3.1. “Por uma portugalidade renovada” (1973)	279
3.2. “Portugal e o Futuro” (1974)	290
4. A História de Portugal e a ‘portugalidade’. A visão de F. da Cunha Leão através de “O Enigma Português” (1960) e do “Ensaio de psicologia portuguesa” (1971)	294
4.1. “O Enigma Português” (1960)	294
4.2. “Ensaio de psicologia portuguesa” (1971)	286
5. A ‘portugalidade’ enquanto “Biografia de uma Nação, de Domingos Mascarenhas (1982)	301
6. D. Nun’Álvares Pereira: um ‘exemplo’ de ‘portugalidade’	307
7. As relações entre Portugal e Espanha e a ‘portugalidade’	310
7.1. O ponto de vista de José Fernandes Fafe	310
7.2. A perspetiva de António Sardinha	317
7.3. Almeida Garrett: Portugal independente ou ligado a Espanha?	325
7.4. F. da Cunha Leão: as diferenças entre portugueses e espanhóis	328
7.5. A defesa de uma ‘União Ibérica’, de A. H. Oliveira Marques (1975 e 1976)	331
8. António Quadros: uma visão teleológica da ‘portugalidade’	336
9. Agostinho da Silva: a ‘portugalidade’ no mundo lusófono	345
10. A “introdução à ‘portugalidade’” de Vítor Manuel Adrião (2002)	358
10.1. A Academia de Letras e Artes e a ‘portugalidade’	365
11. Mitologia , esoterismo e ‘portugalidade’	367
12. A obsessão de Onésimo Teotónio Almeida pela ‘portugalidade’	372
<b>Capítulo V</b>	
<b>A lusofonia: equívocos e constrangimentos de um termo pouco consensual</b>	385
1. A construção da lusofonia	387
2. A ideia de ‘Império’ e o caso português	401
2.1. Os estudos pós-coloniais como resposta da periferia ao domínio do centro	405
2.2. Pós-colonialismo: o caso português	408
2.3. Pós-colonialismo, império e lusofonia	415
3. A CPLP	437
4. Lusofonia e ‘portugalidade’	446
5. Clivagens nos média	454
6. Equívocos da lusofonia	458
<b>Conclusões</b>	469

<b>Bibliografia</b>	487
<b>Anexos</b>	527



### **Lista de Tabelas**

**Tabela 1:** Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional por legislatura (12-01-1935 a 24-04-1974) 198

**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) 213

### **Lista de Gráficos**

**Gráfico 1:** Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional por temas (12-01-1935 a 24-04-1974) 197

**Gráfico 2:** Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional por ano (12-01-1935 a 24-04-1974) 198

**Gráfico 3:** Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' nos discursos dos deputados da Assembleia Nacional por legislatura (12-01-1935 a 24-04-1974) 199

**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) 212

**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) 214

**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) 214

**Gráfico 7:** Frequência da utilização da palavra 'portugalidade' na Assembleia da República por partido político (03-06-1976 a 14-09-2012) 215



## **Introdução, questões metodológicas e organização da investigação**

### **1. Introdução**

Confesso que foi apenas em 2010 que, pela primeira vez, ouvi falar em ‘portugalidade’. Tratou-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. Tratou-se de 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 problemáticos, remetendo 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 eletrónicas 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) com 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 já em autodeterminação, livre, portanto, do jugo colonizador, mas de onde emergiam, no entanto, 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 Descobrimentos portugueses, nomeadamente em relação às suas consequências - como a existência de uma língua comum e da imposição das formas de viver europeias -, no seguimento de um domínio dos descobridores lusos sobre os povos indígenas dos territórios conquistados<sup>1</sup>. 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.

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<sup>2</sup>.

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

---

<sup>1</sup> À exceção das ilhas da Madeira, dos Açores e de Cabo Verde, que não tinham população quando foram descobertas pelos portugueses, todos os outros territórios já eram habitados, pelo que há quem defenda que, em vez de Descobrimentos, a expressão mais correta relativa à chegada dos portugueses a estes territórios deveria ser 'achamento'.

<sup>2</sup> No seguimento destas pesquisas, fiz uma primeira abordagem à problemática da 'portugalidade' no Congresso Internacional "A Europa das Nacionalidades. Mitos de Origem: discursos modernos e pós-modernos", que se realizou na Universidade de Aveiro (9-11 de maio de 2011), através de uma comunicação intitulada "O equívoco da 'portugalidade'", de que resultou a publicação de um artigo [Sousa, V. (2014). 'O Equívoco da 'Portugalidade''. In Batista, M. M, Franco, J. E. & Cieszynska, B., *Europa das Nacionalidades. Imaginários, Identidades e Metamorfoses Políticas*. Coimbra: Grácio Editor/Programa Doutoral em Estudos Culturais (353-370)].

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 a 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 a 'portugalidade'. Não obstante no discurso político se encontrarem com mais frequência alusões à 'portugalidade' – mesmo que isso aconteça de forma ténue -, nomeadamente de forma 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, reabilitando dessa forma a lógica da primeira História de Portugal, escrita no século XVI por Fernando Oliveira, 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 do 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 Sardinha, 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, num caldo de cultura 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 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 discurso político e, embora de forma pouco significativa, a sua importância é sublinhada devido às personalidades que estiveram associadas a essa situação. Quando, por exemplo, o atual presidente da República, a primeira figura do Estado, utiliza a palavra 'portugalidade' nos seus discursos, em ocasiões diversas, isso constitui um facto relevante que, devido ao seu peso institucional, pode ter implicações relativamente à amplitude da introdução do termo e do seu conceito.

Não que a meu ver, a 'portugalidade' não devesse ser integrada na dicionarização portuguesa, mas pelo facto de subsistir, no entanto, a problemática relativa 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 inteligível e 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 heterogêneos 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. Basta consultar, para o efeito, o Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, de José Pedro Machado, publicado pela primeira vez em 1952, e em cuja segunda edição, de 1967, não se contempla qualquer entrada relativa às palavras ‘portugalidade’ e ‘lusofonia’.

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 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 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)<sup>3</sup>, pretende-se

---

<sup>3</sup> 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: 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 perspectiva da alteridade, fala como o outro, observa observando-se a partir do espelho signico” (*idem*, 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

observar não 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 perspectiva 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 o '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, ter presente 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 integrem 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 Albert Jacquard sustenta que 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: 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

---

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").



“alteridade funciona aí na sua radicalidade enigmática, [que provoca] esse efeito de estranheza assim que a metáfora está em jogo” (Mons, 1998: 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” (*idem, ibidem*).

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 me haveria de provocar 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 ‘luso’, 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 tenham sido ex-colónias portuguesas, são independentes e autónomos e integram hoje a comunidade internacional. A expectativa é que a perspectiva que desenvolvi 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. A este propósito, Moisés de Lemos Martins (2011) 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-fetiche” da profissão, é no entanto, estribado numa lógica que permite quebrar com o *statu quo*, não obstante possa levantar dúvidas de caráter teórico-metodológico, uma vez que aproxima o trabalho ao do filósofo e do crítico literário (Martins, 2011). 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” (Martins, 2011: 68). Ou, como refere Paul Ricoeur (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), e 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):

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso satisfazer o desejo mais profundo da hermenêutica. Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mediante a compreensão do outro (Ricoeur, 1978 [1969]: 18).

Paul Ricoeur 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” (Ricoeur, 2013 [1987]: 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” (*idem*,

107). As interpretações não são, assim, todas idênticas, pelo que o texto “enquanto todo e enquanto totalidade singular” (*idem*, 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). Dessa forma, há interpretações que Ricoeur 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” (*idem*, 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 (*idem, ibidem*). E, sendo o discurso ação, é o investigador que 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' e que se explicará na altura própria. 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]: 54-55) e que nem sempre podem ser coincidentes. A diferença de perspectiva entre as duas lógicas de fazer ciência também é sublinhada por Rober 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: 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” (Martins, 2011: 63-64). O que quer dizer que “entre o tempo da experiência e o tempo contextual anda o tempo da prática” (*idem*, 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 acções 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 “O que falar quer dizer”, 1982) e também por “estados de poder” (como acontece com Michel Foucault no livro “A Ordem do Discurso”, 1999 [1970]) (Martins, 2011: 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: 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. O que significa que “compreender algo não é o mesmo que compreender a compreensão, e a compreensão é de natureza a não ser jamais completamente compreendida” (*idem, ibidem*).

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 antfigurativa das modernidades [se] inscreve nesse contexto” (Mons, 1998: 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 reinterpretção (entre a superficialidade e a profundidade).

O escritor Gonçalo M. Tavares nas suas “Breves Notas sobre Ciência” (2006) glosa sobre toda esta problemática e sobre 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: 26). Isso não invalida, no entanto, que seja o cientista “com o seu chicote que direciona cavalos e carroça” (*idem*, 27) e que, ao enveredar por terrenos psicanalíticos “poderemos dizer que a infância, os prazeres, os medos, guiam o chicote do cientista” (*idem*, 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” (*idem*, 29), o que significa que, não obstante as investigações científicas dependerem “de Deus, do Acaso ou do Destino (ou do que lhe quiserem chamar)”, o facto é que, apesar de tudo “dependem também da Razão” (*idem*, 30). A minha convicção é, não tanto “apesar de tudo”, como defende Gonçalo M. Tavares, mas diria que acima de tudo, que 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: 62). Refere que o olhar da comunidade científica é desenvolvido “pelo centro do olho”, muito embora os grandes investigadores o façam “pelo canto do olho” (*idem*, 76), o que conduz à ideia da existência de desequilíbrio na investigação, e que lhe suscita a seguinte reflexão: “Investigar sem desequilíbrio é avançar em cima de lama: alguém se afunda” (Tavares, 2006: 38).

Associando a ideia de tédio à investigação científica 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: 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, e 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 tarefa 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 de estado, nação e de estado-nação 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, abordando os conceitos de estado, de nação e de estado-nação, para posteriormente se evidenciarem as diferenças decorrentes da globalização e às subsequentes crises de paradigmas. Nessa perspetiva, destaca-se a subjetividade da identidade através do mapeamento de algumas teorias sobre o nacionalismo e

da própria identidade nacional. Dar-se-á algum destaque à memória coletiva e à História, antes de se abordar a questão do patriotismo e de se focar 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). Algumas marcas da ‘portugalidade’ na sociedade portuguesa atual são realçadas através do que se denomina por ‘Representações da ‘portugalidade’’, que não são mais do que uma amostragem que tenta evidenciar os vários contextos em que a ‘portugalidade’ é utilizada (são dados 31 exemplos). 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 da Assembleia da República (1976-2012), terminando o capítulo 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, seguindo uma lógica cronológica, as produções bibliográficas desde Alfredo Pimenta (“Em defesa da ‘portugalidade’”, 1947), António Ferronha (“Um ideário de ‘portugalidade’ e a Consciência da Luso/Tropicalidade”, de 1969), a António de Spínola (“A ‘portugalidade’ renovada”, 1973) e “Portugal e o Futuro”, 1974). Disserta-se sobre a temática da História de Portugal e a ‘portugalidade’, através da visão de F. da Cunha Leão (“O Enigma Português”, 1960) e “Ensaio de psicologia portuguesa”, 1971), integrando o livro de Domingos Mascarenhas, “Portugalidade - Biografia de uma Nação” (1982), destacando o caso de D. Nun’Álvares Pereira como ‘exemplo’ de ‘portugalidade’ (através do livro de António Maria M. Pinheiro Torres, “Nun’Álvares Pereira, herói e monge, catolicidade e portugalidade”, de 2005). Nessa perspetiva, referir-se-á as relações entre Portugal e Espanha e a ‘portugalidade’, sobretudo através do ponto de vista de José Fernandes Fafe, António Sardinha, Almeida Garrett, F. da Cunha Leão e de A. H. Oliveira Marques, para além da visão teleológica da ‘portugalidade’ de António Quadros e da ‘portugalidade’ observada no mundo lusófono de Agostinho da Silva. O



capítulo termina com a “Introdução à ‘portugalidade’” de Vítor Manuel Adrião (2002), 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 Inicial de Portugal” (2009), terminando com Onésimo Teotónio Almeida e a sua ‘obsessão’ pela ‘portugalidade’, na esteira da ‘açorianidade’ enquanto reivindicação bairrista.

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, também, a comparação entre os conceitos de lusofonia e de ‘portugalidade’, dando relevo às relações entre o ex-colonizador e os ex-colonizados através da observação de notícias publicadas através dos média. Termina-se o capítulo, colocando em evidência os equívocos que a lusofonia encerra e que é necessário desconstruir.

Exprimo a esperança de que esta tese 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. O que 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, 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 que a 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**

### **1. Das noções clássicas de estado, nação e de estado-nação à crise de paradigmas e às suas implicações na formação da identidade nacional**

#### **1.1. O estado, a nação e o estado-nação**

Na parte dedicada às formas de Governo no livro que escreveu sobre Ciência Política (1998), Jorge Miranda adverte para a relativa confusão de conceitos e a multiplicidade de termos relativos às formas de estado, tipos de estado e de regime. A mesma advertência é feita por Bresser-Pereira (2008), que se refere à ideia de estado enquanto uma organização e como sistema constitucional-legal ou diluído no conceito de estado-nação ou país. Convém, por isso, discernir entre “estado” e “nação”, conceitos que assumem, de forma justaposta, um sentido diferente ao que têm separadamente. Enquanto a nação consubstancia uma realidade sociológica, necessariamente subjetiva, o estado assume-se como uma realidade jurídica, assente na objetividade.

O conceito “estado”, com o sentido que ele hoje assume – enquanto comunidade política de caráter soberano na ordem interna e na ordem internacional (Bobbio, 1976) - aparece pela primeira vez no livro “O Príncipe”, de Maquiavel, em 1513. Foi, no entanto, mais tarde, durante o século XVII, que surgiu a ideia de Estado ligada a características bem definidas, relativas ao exercício da soberania dos países, tendentes a proporcionar a defesa, a ordem, o bem-estar e o progresso aos grupos sociais.

Segundo Bresser-Pereira, “a instituição fundamental das sociedades civilizadas, antigas ou modernas, é o estado. Ele está localizado no cerne tanto das duas principais instituições político-territoriais da antiguidade (...) como nos modernos ” (Bresser-Pereira, 2008: 1), o que quer dizer que o Estado coincide com o Governo, a administração de um país, ou de uma sociedade política. Para Anthony Giddens, “um Estado existe quando há um aparelho político que governa um dado território, cuja autoridade é apoiada por um sistema legal e pela capacidade para usar a força para implementar as suas políticas” (Giddens, 2009 [2001]: 450). Um conceito que também é caro a Karl Deutsch (1976) que se refere ao Estado como sendo uma máquina organizada para o desenvolvimento e implementação de decisões políticas e para a imposição de leis e regras de um governo.

Trata-se de uma ideia já muito antes defendida por Max Weber, para quem o Estado é responsável pela organização e pelo controlo social, pois é detentor do monopólio da violência legítima, nomeadamente o poder de coerção por via legal (Weber, 1967 [1921]). Naquela que é

conhecida por “Tese de Weber” – que decorre do seu texto de 1919, “A política como vocação” -, a actividade política do Estado é definida de três formas: pela existência de um território delimitado; pela existência de indivíduos; e, por último, pela força que é o meio da política. Refira-se que Weber via o Estado como um lugar de burocracia, sendo que os interesses estatais se centravam nos interesses políticos dos poderosos, numa lógica que consubstancia a ideologia marxista, em que o Estado é encarado como uma representação dos interesses da classe dominante, e por consequência, como opressor das classes dominadas. Para Marx, o Estado não constitui uma relação contratual, mas a legitimação permanente dos interesses da classe opressora. Uma situação que sempre foi observável na Idade Antiga, na Idade Média e na Idade Moderna na relação entre o rei ou o imperador com os servos e os escravos e, na Idade Contemporânea, entre o dono dos meios de produção e o proletariado. Já Émile Durkheim advogava que o Estado servia para manter a vida da sociedade, tendo dessa forma um papel moralizador que garantia os seus direitos.

O Estado é, por conseguinte, um conceito político que conta com a adesão resultante da vontade de um povo que constitui uma nação (ou por povos de diferentes nacionalidades), para que se submeta a um poder público soberano, resultante da sua própria vontade, e que lhe confere unidade política. Será por isso que Hauriou (2003) o refere como ‘a instituição das instituições’, salientando que o Estado constitui um grupo humano, centrado num território, com orientações sociais, políticas e jurídicas claras, orientado para o bem comum, criado e mantido por uma autoridade fiscalizadora. Hauriou considera mesmo que o poder executivo deve ser apreciado de um ponto de vista político e não de forma jurídica, o que conduz ao estabelecimento de uma clara distinção entre estado (Governo) e nação.

O conceito de nação implica uma ideia de identidade, de história coletiva, o que muitas vezes não coincide com o que se entende por “Estado”. A atestar esta observação está o caso da Catalunha e a sua relação com Espanha: reivindica-se a nação catalã, dentro do Estado espanhol. Burdeau (1981) sustenta que o conceito de nação pertence ao domínio cultural, enquanto soma das pessoas que comungam a origem, língua e história, numa espécie de comunidade das comunidades. Define-a como um grupo humano no qual os indivíduos estão unidos por laços materiais e espirituais, tendo a consciência do que os distingue dos indivíduos componentes de outros grupos diferentes. Quando se aborda o conceito de nação, deve ter-se em atenção a conjugação de vários fatores já que ela é composta por elementos naturais

(território), históricos (tradições, costumes, religião, leis...) e psicológicos (crenças comuns, consciência nacional...).

Bresser Pereira refere que o Estado constitui a “instituição abrangente que a nação usa para promover seus objectivos políticos (...), é o instrumento por excelência de ação coletiva da nação ou sociedade civil”, enquanto a nação “é a sociedade que compartilha um destino comum e logra ou tem condições de dotar-se de um Estado tendo como principais objetivos a segurança ou autonomia nacional e o desenvolvimento econômico” (Bresser Pereira, 2008: 3). Nesta perspectiva, a ideia de nação não se anula, mesmo que esta esteja repartida entre vários Estados, ou porque várias nações congregaram esforços para a formação de um Estado.

Finalmente, o estado-nação é a unidade político-territorial soberana formada por uma nação, um estado e um território. Denomina-se por estado-nação um território com os seus limites bem fixados, com um Governo e uma população coesa. A ideia de estado-nação nasceu na Europa em finais do século XVIII, inícios do século XIX. Provém da época do Iluminismo em que emerge uma nova concepção do direito natural, como observa Freitas do Amaral, sendo este concebido de forma racional, humanitária e subjetivista, “dele decorrendo os direitos individuais dos cidadãos, que são direitos originários, inerentes à natureza humana e, por isso mesmo, oponíveis ao Estado” (Amaral, 1998: 14). Baseou-se na procura da verdade através da teoria da dedução rompendo com a tradição, a fé e a autoridade, até aí aceites como principais pilares do conhecimento, e em que a razão passou a ser a força constituidora da dinâmica do estado-nação, principalmente ao nível da administração dos povos. Nesse sentido, como refere Anthony Giddens, os Estados modernos são estados-nações formados assentes na ideia de cidadania, reconhecendo “que a população tem direitos e deveres comuns e estão conscientes de fazerem parte do estado, e pelo nacionalismo, o sentido de fazerem parte de uma comunidade política mais ampla e unificadora” (Giddens, 2009 [2001]: 450).

A emergência do estado-nação teve um efeito psicológico decorrente da pertença do indivíduo à estrutura por ele formada, facto que lhe confere um sentimento referencial que traz a reboque sentimentos de segurança, de certeza e de enquadramento civilizacional. O estado-nação consolida-se através de uma ideologia, de uma estrutura jurídica, da sua soberania sobre um determinado povo que ocupa um território com fronteiras, que dispõe de uma moeda própria e, também, de forças armadas próprias.

O aparecimento do estado-nação corresponde à fase nacionalista do Ocidente e ao seu processo de industrialização, na sequência de investimentos tecnológicos, fomentando as

economias nacionais e gerando capacidades militares por parte dos Estados. A pertença a determinado grupo assente numa nação (com uma cultura, uma língua e uma história próprias) foi, por exemplo, sempre uma das marcas dos europeus nos últimos séculos. Foi nessa senda que ocorreu a transformação do nacionalismo em ideologia, que os europeus – entre os quais os portugueses –, acabariam por transportar para as suas campanhas expansionistas, como se verá mais à frente.

Estas são as visões clássicas de nação, estado e de estado-nação. Quanto ao último, por via da globalização e das transformações daí decorrentes, alterando a forma como os diversos países se posicionam no contexto internacional, vai assentando arraiais a ideia de que ele está em declínio. Mais à frente se verão as novas lógicas decorrentes das ruturas de escala provocadas pela globalização, nomeadamente as consequências que isso acarretou no seio dos próprios estados, numa crise de paradigmas que alterou as noções que eram tidas como estáveis.

### **1.2. A subjetividade da identidade nacional: Teorias sobre a identidade**

Não obstante Peter L. Berger e Thomas Luckmann salientarem a existência de múltiplas realidades, há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência: a da vida quotidiana, apelidada de realidade predominante e, por isso, admitida como sendo “a realidade” (Berger & Luckmann, 1999 [1966]: 33). Muito embora essa constatação faça sentido, nomeadamente para se poder circunscrever o olhar para um objetivo concreto, o certo é que não existe nenhuma realidade objetiva. A atestá-lo, bastará ter em atenção a noção de que a linguagem simbólica vai para além da própria realidade e, por isso mesmo, se constitui como um dos seus principais componentes, que lhe dá, por conseguinte, um recorte subjetivo. É que a legitimação decorrente do universo simbólico evidencia realidades diferentes da que existe na vida quotidiana, constituindo produtos sociais, com uma história. No caso individual, por exemplo, em que a realidade da vida quotidiana se apresenta como um mundo intersubjetivo: “Esta intersubjectividade diferencia com nitidez a vida quotidiana de outras realidades (*idem*: 35), acrescentando que a identidade “é um elemento-chave evidente da realidade subjectiva e, tal como toda a realidade subjectiva, encontra-se em relação dialéctica com a sociedade” (*idem*: 179). Por isso tem um recorte dinâmico, não se desenvolvendo de forma estagnada nem estática, já que decorre da própria sociedade que é feita de mudanças constantes. A identidade é, então, formada por processos sociais que são determinados pela estrutura social e, uma vez

cristalizada, “é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais” (*idem, ibidem*). Por outro lado, “as identidades produzidas pela interacção do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre a estrutura social dada, mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando-a” (Berger & Luckmann, 1999 [1966]: 179). Pode, pois, dizer-se que as sociedades têm histórias em que emergem identidades específicas, que são feitas por pessoas também elas com identidades específicas. Berger e Luckmann constatarem que, se se tiver em atenção esta dialética, pode ser evitada o que reputam de “enganadora noção de ‘identidades colectivas’, sem precisar de recorrer à singularidade (...) da existência individual” (*idem, ibidem*).

A identidade de um indivíduo está sujeita a uma luta de afiliação às realidades, por vezes conflitantes. A sua localização social final na estrutura institucional da sociedade acabará também por influenciar o corpo e o próprio organismo. O que quer dizer que os processos relacionados com a formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social.

Para Berger e Luckmann, a identidade constitui um fenómeno “que emerge da dialética entre indivíduo e sociedade” (Berger & Luckmann, 1999 [1966]: 180). Já os tipos de identidade, por outro lado, “são elementos de certo modo estáveis da realidade social objectiva (sendo o grau de estabilidade, por sua vez e como é evidente, determinado pela sociedade)”, constituindo o tema como uma certa forma de teorização em qualquer sociedade, “mesmo quando são estáveis e a formação das identidades individuais é bastante desprovida de problemas” (*idem, ibidem*). É nesse sentido que sublinham que as teorias sobre a identidade estão sempre integradas numa interpretação mais geral da realidade: “São ‘embutidas’ no universo simbólico e nas suas legitimações teóricas, variando com o carácter destas” (*idem, ibidem*). O facto de as teorias sobre a identidade estarem integradas em teorias mais abrangentes sobre a realidade, “deve ser entendido em termos da lógica subjacente a estas últimas” (Berger & Luckmann, 1999 [1966]: 180-181).

Nesta perspectiva, a teorização sobre a identidade não poderá prescindir de “tomar conhecimento das transformações de identidade que de facto aconteceram, e será, ela própria, transformada no processo” (*idem*: 185). Os autores advertem, no entanto, para o facto de a identidade poder vir a tornar-se problemática ao nível da própria teoria, sendo que o seu “estabelecimento social *subsequente*, e concomitante poder gerador de realidade, pode ser concretizado através de qualquer número de afinidades entre o pessoal teorizador e os vários

interesses sociais” (*idem, ibidem*), existindo a possibilidade histórica de manipulações ideológicas por parte de grupos com interesses políticos.

A identidade de um indivíduo está, assim, sujeita a uma luta de inscrição em realidades por vezes conflitantes. Os universos simbólicos são criados para legitimarem a estrutura institucional criada, assumindo-se assim como um conjunto de crenças que visam tornar a estrutura institucionalizada plausível e aceitável para o indivíduo, mesmo que tenha essa noção e/ou não concorde com a lógica subjacente à instituição. Como um sistema ideológico, o universo simbólico coloca tudo no seu devido lugar, percecionando explicações para que se façam as coisas da forma como as fazemos. Fazem parte desse universo simbólico os provérbios, as máximas morais, a mitologia, as religiões, as ‘tradições’ metafísicas e outros sistemas de valores. Eles assumem todas as formas (mais ou menos sofisticadas) tendentes a legitimar as instituições estabelecidas (Berger & Luckmann, 1999 [1966]).

### **1.3. O nacionalismo e a identidade nacional**

O nacionalismo – “conjunto de símbolos e crenças que proporcionam o sentido de se fazer parte de uma comunidade política única” (Giddens, 2009 [2001]: 452) - embora identificado originalmente com a burguesia (classe que teve um papel decisivo na formação dos ), decorre da ‘revolução capitalista’, constituindo-se como uma das cinco grandes ideologias daí saídas. Para além do nacionalismo, contabiliza-se o liberalismo, o socialismo, o eficientismo e o ambientalismo. De todas, a única que não é universal é o nacionalismo, uma vez que se circunscreve a cada nação. (Bresser-Pereira, 2008: 11).

Sobre os conceitos de nação e de “nacionalismo”, ainda se está longe de obter uma única explicação convincente para os definir, embora esta temática tenha, ao longo dos tempos, concitado o interesse de vários investigadores que, no entanto, nos proporcionaram interessantes e úteis estudos, sobre os quais vários estudiosos direccionaram as suas investigações. Nesta investigação foram escolhidos alguns postulados relativos à temática do “nacionalismo”, na sua maioria, que adotaram o princípio de que é a partir da análise da nação como artefacto cultural (como representação), que “será possível conceptualizar a identidade nacional e explicar a sua relevância nas sociedades contemporâneas, especialmente nos domínios cultural, social e político” (Rovisco, 2000: 2).

A escolha dos autores, obedeceu a um propósito direccionado para o objetivo deste estudo, que pretende relevar a visão das temáticas adstritas ao nacionalismo para perceber o



contexto e os pilares em que assentou, nomeadamente, o Estado Novo português (nação, estado, pátria, cultura nacional, antiguidade dos factores nacionais, tradições, disseminação da consciência nacional, convergência cultural, simbolismo, ritual, fascismo, folclore e propaganda).

A maior parte das perspectivas assenta na existência de um sentimento cultural comum entre os membros de uma mesma nação, que decorre da existência de um passado que se cruza com e entre eles, podendo mesmo estar ligado a uma etnia dominante, criado sobre tradições (inventadas ou reapropriadas), mitos e lendas fundadores, bem como da tradição oral.

A fundação do estado-nação é colocada na modernidade e assimilada como uma representação decorrente das várias mudanças sociais e políticas, como são os casos da burocracia, da secularização, da industrialização e da comunicação de massas (Rovisco, 2000).

Orientando-se numa postura declaradamente construtivista, os autores que se têm dedicado à compreensão da nação rejeitam veementemente a ideia, cara aos pensadores nacionalistas, de que ela seja encarada enquanto entidade eterna e imemorável. Ao contrário dos autores nacionalistas, que defendem que “a nação, como o indivíduo, é o culminar de um longo passado de esforços, sacrifício e devoção” (Renan, 1990: 19), os autores construtivistas rejeitam a ideia de que a nação constitua uma entidade eterna.

E, não obstante ser quase consensual a ideia de nação enquanto construção, o facto é que a sua origem – bem como a do nacionalismo –, não colhe unanimidade, designadamente quando se pretende explicar “o carácter inescapável da identidade nacional nas sociedades contemporâneas” (Rovisco, 2000: 3). Questiona-se, então, se a identificação com a nação decorre da modernidade (como a maioria dos autores defende) ou se existem elementos culturais pré-modernos a ponderar quando surgem discussões assentes numa lógica de pertença a uma nação (Rovisco, 2000).

Desde os anos 60 do século XX que se vive numa era assente no desenvolvimento das Tecnologias da Informação e da Comunicação (TIC), com o conseqüente incremento da velocidade e da alteração do conceito de tempo. A fragmentação subsequente e a integração de novas realidades desembocou na crise de paradigmas (Lyotard, 1986 [1984]; Martins, 2011), que conduziu à crise de identidade, como se verá mais à frente.

Segundo Ernest Gellner, o termo nacionalismo – seja como sentimento, ou enquanto movimento - pode ser entendido como um princípio político que defende que a unidade nacional e a unidade política devem corresponder-se. O que consubstancia uma teoria da legitimidade política que exige que as fronteiras étnicas não atravessem as fronteiras políticas. Um

movimento nacionalista é, por conseguinte, aquele que assenta num sentimento nacionalista, ou por ser caracterizado pelo “estado de cólera causado pela violação desse princípio ou o estado de satisfação causado pela sua realização” (Gellner, 1993: 11).

Com o livro “Nações e Nacionalismo” (1993), Gellner assumiu-se como um teórico de referência relativamente à temática do nacionalismo, sustentando tratar-se de um acontecimento específico da sociedade moderna, sendo que “o princípio político do nacionalismo é que a unidade nacional seja igual à unidade política” (Gellner, 1993:13). Da mesma forma refere que existe uma “violação intolerável” quando se dá o caso de os governantes pertencerem a uma nação diferente, o que pode fazer com que “uma unidade política territorial [possa] tornar-se etnicamente homogénea quando mata, expulsa ou assimila todos os não-nacionais” (*idem, ibidem*).

O autor observa, de início, duas vertentes na construção de uma teoria da nacionalidade: uma composta pela vontade e pela cultura, a adesão voluntária e a identificação, a lealdade e a solidariedade; e outra onde coabitam o medo, a coerção e o constrangimento. De forma seletiva, o nacionalismo utiliza aspetos herdados historicamente, como as culturas e/ou a riqueza cultural já existentes.

Embora a ideia-mestra na obra de Gellner assente no facto de os nacionalismos produzirem as nações, a verdade é que o autor admite a hipótese de as nações poderem ser anteriores à emergência dos nacionalismos, exemplificando com a existência, na época medieval, de estados dinásticos que coincidiam com a mesma língua e a mesma cultura. O que quer dizer que o nacionalismo não é um produto que decorra exclusivamente da industrialização, embora reconheça ter recortes de modernidade. Para Gellner, o aparecimento das nações e do nacionalismo centra-se no contraste entre as sociedades agroletradas e industriais e o impacto geral da industrialização, que motivaram, ambas, mudanças de fundo na sociedade decorrentes, nomeadamente, da mobilidade social e da divisão do trabalho, o que promove a criação de uma cultura comum, alimentada pela implementação de um sistema escolar de massas. Sobre a antiguidade de fatores nacionais que podem pesar na lógica nacionalista, Gellner sublinha que muitas nações são detentoras de núcleos antigos genuínos, havendo outras que os inventaram numa ação oriunda da sua própria propaganda, havendo algumas inteiramente destituídas dos mesmos.

Para além das exceções referidas em relação ao período medieval e aos estados dinásticos correspondentes a uma língua e a uma cultura comuns, evidenciadas em “Nações e

Nacionalismo”, que tem vindo a ser seguido, bem como na obra póstuma “Nacionalismo” (1998), o leque vai aumentando o que, segundo José Manuel Sobral (2003) poderá mesmo colocar em causa as anteriores teorizações de Gellner. Assim, este autor, para além de admitir a existência de uma articulação entre o estado e as zonas linguístico-culturais na Europa ocidental antes dos impactos da teoria nacionalista e da industrialização, refere a existência de culturas nacionais no Centro da Europa e uma cultura nacional já bastante desenvolvida entre os polacos, sendo que a zona dos Balcãs já era palco de intensos conflitos nacionalistas antes do advento da indústria (Gellner, 1998).

Outro autor que se dedicou a esta temática foi Eric Hobsbawm. As suas ideias cruzam-se com as de Ernest Gellner, nomeadamente no que à nação diz respeito, encarada enquanto realidade recente e como entidade ‘social’, somente pelo facto de estar ligada ao estado-nação: “As nações não fazem estados e nacionalismos, o contrário é que é verdadeiro” (Hobsbawm, 1994 [1990]: 9-10). O estado-nação constitui, assim, o elemento crucial da nação moderna, pelo que o nacionalismo moderno, no contexto do século XVIII, só existe numa relação direta a um conceito de soberania popular assente num estado independente. Hobsbawm observou, no entanto, que Gellner não concedeu a devida atenção à forma como foi visto e recebido o nacionalismo por parte da generalidade dos cidadãos “que são o objecto da acção e propaganda levada a cabo pelas elites políticas, governantes ou activistas de movimentos nacionalistas” (*idem*: 10-11). Aproxima-se, porém, de Gellner ao defender que as nações emergiram na sequência das revoluções do século XVIII (França e EUA) e do princípio do século XIX, tendo decorrido de um contexto específico de desenvolvimento económico, tecnológico e de transformação social e política. Utiliza, por isso, o conceito de nação no sentido moderno considerando que os governos, antes de 1884, não estavam ligados ao conceito de nação, como destaca na sua obra “A Era das Revoluções - 1789 – 1848” (1962).

Hobsbawm confere, porém, importância aos processos que se tornaram objeto de propaganda nacionalista pois, para ele, as ideologias oficiais não constituem veículos apropriados para compreender as atitudes e os comportamentos das massas. Deste modo, irá chamar a atenção para o complexo de manifestações que designa como ‘protonacionalismo popular’, constituído pelos sentimentos de pertença coletiva que podem anteceder um futuro estado-nação, sem que haja, no entanto, uma linha de continuidade entre as duas formações. Uma lógica que assenta em elementos como a religião, a etnicidade (o sentir-se ligado a um grupo de origem e de descendência comuns), a ‘nação histórica’ e a língua (através da

linguagem, as pessoas pertencem de forma simbólica a uma coletividade), com um papel importante na criação de laços de pertença. No entanto, Hobsbawm adverte para o facto de isso não indicar, necessariamente, a existência de um futuro estado-nação, já que a relação não é de causa e efeito, sendo que “o protonacionalismo não é uma condição para a emergência do nacionalismo” (Hobsbawm, 1994 [1990]: 71).

Segundo Eric Hobsbawm, o nacionalismo encarregou-se de criar ou recriar contextos de atualização de laços de pertença, apresentados pelo protonacionalismo, inventando tradições e reinventando anteriores manifestações sociais, conferindo-lhes novos recortes. Trata-se de um facto associado aos fenómenos de massas, operacionalizável através da imposição de um novo ideário, decorrente da manipulação das elites, tendo como objetivo a disseminação de uma determinada representação de ‘nação’, em estreita ligação com o ideário de estado-nação. É por isso que as tradições saídas destes contextos divergem dos costumes: as primeiras existem de forma estruturante, enquanto as segundas têm uma dimensão conjuntural. Hobsbawm considera que o apogeu do nacionalismo teve lugar entre 1918 e 1950, ou seja, a partir do final da I Guerra Mundial, o que constituiu uma oportunidade para compreender as limitações e o potencial da nacionalidade bem como do estado-nação.

Quem também sublinha a importância do protonacionalismo é Michael Mann, observando, no entanto, que nos tempos pré-modernos havia um desfasamento entre as massas e a cultura e a organização das classes dominantes, pelo que “as unidades políticas raramente podiam ser definidas por uma cultura comum, como sucede numa nação” (Mann, 1994: 1). As nações e o nacionalismo desenvolveram-se, por isso, como resposta ao desenvolvimento do estado moderno. Para o autor, há duas fases protonacionalistas: a religiosa, relacionada com a difusão da leitura e da escrita das línguas vernáculas (Reforma e Contra-Reforma); e a comercial-estatista, em que a identidade nacional seria ainda limitada, devido à influência transnacional do capitalismo, da influência das classes altas e da igreja. As nações e os nacionalismos decorrem das alterações ao nível do estado e das conseqüentes reações. A intensa atividade militar dos estados, verificada até ao século XVIII, exercida de uma forma autoritária através da mobilização de efetivos e da recolha de impostos, provocava revoltas e grandes resistências por parte das populações, pelo que a emergência de sentimentos nacionais esteve ligada a ideais democráticos, afastando-se, assim, dessa lógica repressiva. No final de todo este processo, emergiu um discurso de naturalização da unidade do estado quer a nível interno, quer

internacionalmente, complexificando a estrutura geopolítica. Esse movimento de construção do estado-nação tinha, no seu seio, um estado militarista.

Já para Benedict Anderson, as nações e o nacionalismo, enquanto artefactos culturais são o resultado natural da interação entre a diversidade das línguas humanas e o surgimento da imprensa de massas no contexto do capitalismo. O mesmo autor sustenta que o termo nação pode definir território, e diferenciar um povo através da sua cultura e língua: a nação seria, por isso, imaginada: “A nação é imaginada como limitada, porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais encontram-se outras nações” (Anderson, 1993 [1983]: 7).

“Comunidades imaginadas” é um conceito criado pelo próprio Benedict Anderson, que escreveu um livro homónimo que constitui uma referência em matéria de nações e nacionalismo. Para o autor, uma nação é uma comunidade socialmente construída, imaginada pelas pessoas que fazem parte desse grupo. Nesse sentido, uma comunidade imaginada difere de uma comunidade real, porque não se baseia numa interação presencial do dia a dia entre os seus membros, uma vez que possuem uma imagem mental da sua afinidade: uma nação é imaginada, porque os seus membros provavelmente nunca se conhecerão entre si, muito embora possam ter interesses similares ou identificar-se como parte de uma mesma nação. Exemplifica com a realização dos Jogos Olímpicos, evento em que a “comunidade imaginada” participa de forma ativa (Anderson, 1993 [1983]).

Para Benedict Anderson, as nações e o nacionalismo, encarados como artefactos culturais, são sobretudo o resultado da interação entre a fatalidade da diversidade das línguas humanas e o surgimento da imprensa de massas no contexto do capitalismo (o denominado *print-capitalism*). Os empresários capitalistas imprimiam os seus livros e os seus meios de comunicação no vernáculo (em vez de linguagens exclusivas, como o latim), a fim de maximizar a circulação. Como resultado, os leitores que falavam vários dialetos locais, tornaram-se capazes de compreender o outro, tendo assim emergido um discurso comum. Anderson argumentou que foi desta forma que surgiram os primeiros europeus. Foi, no entanto, o carácter accidental das condições que tornou possível imaginar um novo tipo de comunidade, a nação: “A convergência do capitalismo com a *print-technology*, na diversidade da linguagem humana, criou a possibilidade de uma nova forma de comunidade imaginada, que esteve na base da nação moderna” (Anderson, 1993 [1983]: 46). Nesse sentido, Anderson advoga que os média também são criadores de comunidades imaginadas, independentemente de definirem como alvo uma

audiência de massa ou encarando os cidadãos como público. Estas comunidades são imaginadas, mas são também limitadas e soberanas: são limitadas, uma vez que as nações têm fronteiras elásticas finitas, além das quais se encontram outras nações; são soberanas, uma vez que nenhuma monarquia, no período moderno, pode reivindicar autoridade sobre elas (Anderson, 1993 [1983]).

Uma nação é uma comunidade imaginada porque, independentemente da desigualdade real e da exploração que possa existir em cada indivíduo, é sempre concebida como uma ‘fraternidade’ profunda e horizontal, sendo que é isso “que torna possível, ao longo dos últimos dois séculos, que tantos milhões de pessoas matem mas, principalmente, morram por esses imaginários tão limitados” (Anderson, 1993 [1983]: 7).

Benedict Anderson refere ter chegado à sua teoria por sentir que nem a visão marxista, nem a liberal explicavam adequadamente o nacionalismo. Destaca, no entanto, três paradoxos no seio dos estudiosos do nacionalismo: o caráter objetivo da nação enquanto construção recente e não como constatação subjetiva; a universalidade formal da nacionalidade, que difere das suas manifestações concretas; e o facto de a pujança dos nacionalismos não ser diretamente proporcional à sua debilidade teórica (Anderson, 1993 [1983]: 5). Juntamente com Ernest Gellner e Eric Hobsbawm, Anderson cai no ‘historicismo’ ou na denominada escola ‘modernista’ do nacionalismo, ao postular a tese de que as nações e o nacionalismo são produtos da modernidade tendo sido criados como meios para a obtenção de fins políticos e económicos, tese que se filia numa escola que está em oposição à dos nacionalistas, que acreditam que as nações, se não mesmo o nacionalismo, já existiam desde o início da história humana. Porém, em contraste com Gellner e Hobsbawm, Anderson não se opõe à ideia de nacionalismo, nem acha que o nacionalismo esteja obsoleto num mundo globalizado, valorizando, no entanto, o seu elemento utópico. De acordo com a sua teoria das “comunidades imaginadas”, as principais causas do nacionalismo são o declínio da importância do acesso privilegiado a determinadas linguagens ‘originais’, como o latim, por causa da massificação da alfabetização, a utilização do vernáculo, a abolição da regra da monarquia hereditária e do direito divino, e o surgimento do *print-capitalism*, fenómenos que ocorrem com a emergência da Revolução Industrial.

Jurgen Habermas (1994) também se inscreve no rol dos autores que consideram que só a partir de uma análise da nação enquanto representação, poderá ser possível conceptualizar a identidade nacional e apresentar um quadro explicativo sobre o que ela significa nas sociedades

atuais nos vários domínios. Seguindo os argumentos de Gellner, Hobsbawm e Anderson, sustenta que o nacionalismo, enquanto fenómeno moderno de integração cultural, “só é capaz de se desenvolver com a ajuda dos média” (Habermas, 1994: 22), constituindo uma construção artificial à mercê das elites políticas que o manipulam ideologicamente.

Partindo, precisamente, da Revolução Francesa e do conseqüente processo de democratização, procurou mostrar como é que o conceito de nação passou a significar “estado-nação”, em resultado da complexa relação entre cidadania e identidade nacional. Para Habermas o papel assumido pelo nacionalismo na criação de condições conducentes ao estabelecimento da cidadania foi importante, “já que esteve na base da formação de uma identidade colectiva” (Habermas, 1994: 24). Adverte, no entanto, que os conceitos de cidadania e de identidade nacional nunca estiveram ligados entre si, justificando que a identidade não decorre de elementos étnicos ou culturais comuns, mas a partir da *praxis* dos cidadãos.

Uma autora que também se debruçou sobre esta temática foi Montserrat Guibernau, que aborda o nacionalismo como uma “ideologia unificadora” onde a nação se fundamenta, “reflexo ideológico de se pertencer a um estado em que a classe quer impor a todos os cidadãos a unidade de língua, de cultura e de tradições”, sendo para o estado que a nação transfere as emoções do sentimento de pertencer a uma “comunidade natural” (Guibernau, 1997: 36). Numa relação pacífica entre o estado e a nação, raramente é invocado o sentimento de nacionalismo, exceção feita a momentos de crise, que trazem a reboque medidas impopulares ou celebrações, em que é usada de forma retórica a nação. Por outro lado, o sentimento nacionalista é vincado em nações sem estado, com um forte recorte cultural, o que pode conduzir, por exemplo, à existência de regiões autónomas num mesmo estado.

Montserrat Guibernau sublinha a existência do “sentimento de pertença” na lógica nacionalista, extensível à preservação da integridade e da cultura. Desde a Revolução Francesa que o nacionalismo tem sido insuflado pelo estado através das escolas, exaltando o patriotismo e o sentimento nacional. Trata-se de uma forma de incrementar os laços existentes entre os cidadãos, através da difusão de uma cultura comum baseada em símbolos e valores, tendente a uma homogeneização assente no cruzamento de traços comuns de identificação. Destaca a importância do simbolismo – enquanto viabilizador da comunidade nacional -, e dos rituais nacionalistas na sedimentação da identidade nacional. No entanto, sustenta que a eficácia dos símbolos está na sua capacidade em adquirem ressignificados numa relação direta com as sociedades onde se inscrevem. Os rituais revestem-se de uma importância fundamental no novo

modo de relacionamento com o símbolo, sendo que a identidade nacional é formalizada em função de novos desafios e a comunidade sensibilizada para outros projetos (Guibernau, 1997). Tendo os símbolos a sua origem no passado, o poder do nacionalismo não provém, porém, dessa origem, antes, associa os símbolos ao facto de que “o nacionalismo tem também de recriar velhos símbolos e criar novos, para manter e aumentar a coesão da nação” (Guibernau, 1997: 93).

No que diz respeito à relação do nacionalismo com o racismo, Guibernau defende que o racismo condiciona o poder, já que produz um sistema dual (“nós” e o “outro”), inibe a participação dos indivíduos das classes mais frágeis no processo, já que são obrigados a obedecer aos indivíduos das classes superiores. Já sobre a ideologia fascista – assente na ideia de projetar a tradição para um tempo futuro -, Guibernau defende a existência de um certo nacionalismo no seu desenvolvimento. Ao contrário dos movimentos que se opunham à tradição, alegando obstaculização à introdução de novos valores, o fascismo perspetiva a sua ideologia numa lógica nacional, em que a regeneração ou renascimento da nação significa lembrar um passado ‘puro e glorioso’ (Guibernau, 1997). O nacionalismo é assim perspetivado na ideia de “encarar o futuro e preparar a nação para competir e livrar-se do atraso”, num processo que “envolve a reapropriação da indústria e da tecnologia e a reinterpretação das tradições (Guibernau, 1997: 103).

Anthony D. Smith, considerado um dos fundadores do nacionalismo enquanto campo de estudo interdisciplinar, discorda das ideias dos autores que ele próprio denominou de “modernistas”, sustentando que as nações remontam ao período pré-moderno. Adverte, por isso, que para se perceber a identificação com a nação, é necessário saber-se a forma de como as culturas pré-modernas se relacionam com o que muitos investigadores designam de “nação moderna”. Razão por que não admite a possibilidade da existência de culturas que não tenham deixado um rasto de memória, sustentando que as pertenças coletivas, no processo de lembrança das suas tradições, mitos e símbolos relacionados com uma comunidade étnica de ascendência comum, em que se inclui a pertença nacional, se afigurem irreprimíveis e muito pouco delimitáveis (Smith, 1997 [1991]). Reconhece, assim, que a construção da nação, para além de implicar a existência de mitos coletivos e a territorialização étnica, requer “a assimilação cultural, uma educação pública de massas e a standartização legal” (Smith, 1997 [1991]): 115). Nesse sentido, observa que os autores que defendem a localização da nação e do nacionalismo na transição para a época moderna, complicaram a tarefa de explicar o sentimento de ligação a



um passado étnico. Não põe de parte, no entanto, a generalidade das análises sobre o facto de as nações e o nacionalismo terem emergido na idade moderna.

Para Anthony D. Smith, 'nação' refere-se a uma dada população humana que habita um território histórico e "que partilha mitos e memórias históricas comuns, uma cultura pública e de massas, uma economia comum e os mesmos direitos e deveres legais para todos os seus membros" (Smith, 1997 [1991]: 43). Trata-se de uma definição com recortes 'ideais' que, como o próprio explica, pode ser entendida num sentido modernista, o que não obsta a possibilidade de encontrar elementos étnicos que sobrevivem nas nações modernas. Sustenta que os grupos étnicos diferem das nações, já que estas "são o resultado de uma rotura iniciada com a proliferação do capitalismo, e a consequente centralização cultural e burocrática, aliada à perda de poder pela Igreja Católica" (Smith, 1997 [1991]: 26-28), enfatizando o papel determinante do estado, da guerra e da religião organizada enquanto fatores representativos de dimensões relativas à cristalização de identidades.

Ao contrário do que defendiam Ernest Gellner e Benedict Anderson, do ponto de vista de Anthony D. Smith o nacionalismo não constitui, apenas, alvo de manipulação por parte dos governos e outras elites interessadas na implementação dos interesses particulares. Tem uma visão da nação como um "depósito histórico" – anterior à Idade Média –, sendo que a sua compreensão deriva da interpretação do passado comum protagonizado quer pelos historiadores, quer pelos nacionalistas (Smith, 1997 [1991]: 178-179). Se o nacionalismo, que define como "o movimento ideológico que procura alcançar e manter a autonomia, unidade e identidade para uma população que alguns dos seus membros pensam constituir uma 'nação', actual ou potencial" (Smith, 1997 [1991]: 71-73), tem recortes modernos, também tem vários aspetos relativos à pré-modernidade. Nesse sentido, advoga que o nacionalismo desempenha um papel fundamental no que respeita ao passado étnico, abrindo, dessa forma, portas à possibilidade de compreender o presente da nação enquanto comunidade moderna.

Para este autor, a identidade nacional não constitui um elemento estanque, estando em reconstrução permanente "em resposta a determinadas necessidades, interesses e percepções, embora sempre dentro de determinados limites" (Smith, 1997 [1991]: 17). Nesse quadro, na relação entre passado e presente, Smith refere a importância dos processos de recorrência, de continuidade e de reapropriação.

Embora reconhecendo que as obras dos autores nacionalistas contribuíram para a compreensão do passado no que respeita à comunidade de ascendência comum, sublinhando o

seu importante papel em prol da construção das narrativas da nação, para melhor se perceber a dimensão que a identidade nacional tem nas sociedades modernas, chama a atenção para a existência de processos relativos à “invenção das tradições”, sustentando que não podem ser assumidos como explicativos do facto nacional (Smith, 1997 [1991]: 129-131).

O antropólogo catalão Josep Llobera segue as ideias de Anthony D. Smith no que respeita à existência de elementos pré-modernos na origem das nações e do nacionalismo, circunscrevendo-os, no entanto, à Europa Ocidental. Fala da existência de um “potencial étnico”, por oposição à corrente assente na invenção da tradição, e reputa como conceito fundamental o “potencial etnonacional”, fazendo notar que este aparece no período moderno “como um dom: uma região tem esse potencial ou não tem” (Llobera, 1996: XII). Encara a identidade nacional como uma tentativa de preservar os costumes dos antepassados, sendo que o nacionalismo põe em destaque a necessidade das raízes e da tradição na vida de qualquer comunidade.

Em relação à nação diz ter herdado o carácter sagrado da religião, sustentando que o êxito da construção da nação pelo estado é diretamente proporcional ao maior grau de homogeneidade nacional étnica existente num país. Defende, dessa forma, que 'nação' era um termo usado já na Idade Média, assente numa diversidade de significados, sendo que as nações se formaram de maneira variada “estando os sentimentos de ‘identidade nacional’ restringidos a um número reduzido de pessoas” (Llobera, 1996: 81). É neste sentido que exprime a ideia de que a nação foi criada na Idade Média, embora sublinhe que a diferença inscrita no conceito utilizado na modernidade esteja relacionada com a massificação. Já quanto à fase nacionalista do estado, admite que ela tem um recorte oportunista, embora apresente uma grande contradição: “a incompatibilidade entre a expansão territorial contínua e a homogeneidade cultural e linguística” (*idem*: 219).

John Hutchinson, especialista em questões ligadas à problemática do nacionalismo, refere a existência de dois tipos de nacionalismo: o político e o cultural. O primeiro decorre da modernidade e, o segundo, assenta na tradição. Embora complementares, sublinha divergências entre ambos, sendo que a ideia de estado está presente no primeiro, enquanto no que se refere ao nacionalismo cultural isso acontece por mero acidente, o que quer dizer que os ideários deste último não são políticos (Hutchinson, 1992 [1987]).

Hutchinson fala dos nacionalistas culturais como inovadores morais, referindo que os historiadores, artistas, antropólogos, estudiosos do folclore, fazem parte da história da nação através, por exemplo, da recuperação de lendas, de documentos e de tradições. Esses

elementos são vertidos na memória das comunidades e celebrados enquanto parte integrante de uma memória cultural. Neste contexto os artistas destacam-se, vertendo nas suas produções (poesia, literatura, pintura, música...) os discursos dos especialistas, dando a conhecê-los a um público mais vasto. Uma situação em que a imprensa assume um papel de propaganda na disseminação das 'obras de arte' (Hutchinson, 1992 [1987]). O nacionalismo cultural, dessa forma, não é apenas um movimento educativo, tendente a conhecer o passado para entender o presente e preparar o futuro, mas também "um exercício de identificação de épocas áureas da nação, especialmente lembradas em épocas de crise" (Hutchinson, 1992 [1987]: 107). Defende que as formas culturais e políticas no nacionalismo se sucedem e, quando por qualquer motivo falha uma estratégia assente no nacionalismo político, o nacionalismo cultural pode ocupar esse lugar, procedendo à construção dos recursos culturais coletivos da comunidade, e assim sucessivamente (Hutchinson, 1992 [1987]). A nação é encarada como a utopia do século XVIII, com o foco colocado no passado ou no futuro, mas nunca no presente, constituindo-se como um lugar de uma comunidade. Além da utopia, implica também uma transformação do presente para projetar o futuro, onde está sublinhada a perenidade dos valores morais (Hutchinson, 1992 [1987]).

Contrariando a maior parte dos autores que pensa o nacionalismo à luz de fenómenos que podem ser muito diversos, tudo dependendo do contexto em que têm lugar, a historiadora Anne-Marie Thiesse destaca a existência de simultaneidade e de interação entre esses movimentos. A atestá-lo, está a emergência de movimentos nacionalistas, em simultâneo, em diferentes regiões da Europa, evidenciando os consequentes efeitos reflexos, e a sua internacionalização. Refere não existir nada de mais internacional do que a formação das identidades nacionais, chamando a atenção para um paradoxo de tal ordem "que a irredutível singularidade de cada identidade nacional foi já pretexto de confrontos sangrentos" (Thiesse, 2000 [1999]: 15). No entanto, o facto é que todas elas provêm do mesmo modelo, efetuando-se o seu aperfeiçoamento no quadro de intensas permutas internacionais.

Nesse sentido, destaca que esta homogeneização sobressai na forma como as identidades nacionais se repetem na sua estrutura em cada estado-nação, que é composta por três aspetos: a identificação dos antepassados, o folclore e a cultura de massas. A historiadora assume que a nação emergiu com a modernidade tendo, por isso, um recorte construído, assente na veneração de uma herança ou no património simbólico, material, comum e indivisível, promovida pelos nacionalistas por toda a Europa. Dessa forma, reporta-a ao século

XVIII, sendo que, antes desta data, não existia nenhuma nação na aceção moderna da palavra, pelo que a ideia se inscreve numa revolução ideológica: “A nação é concebida como uma grande comunidade, unida por laços que não se resumem à submissão a um único soberano, nem à pertença a uma única religião ou a um mesmo estrato social” (Thiesse, 2000 [1999]: 19).

Assim sendo, ao construírem as nações, foram edificadas formações identitárias tendentes a atuarem como garantias da coesão social. Anne-Marie Thiesse refere que a identidade nacional, tal como o nacionalismo, não está ligada a qualquer tipo de governo, muito embora a relação com o regime político seja importante, pelo que admite a existência de uma representação do regime vigente. Destaca os antepassados na construção da nação e que, na sua busca, o povo assume o papel principal, evidenciando-se a sua autenticidade, como por exemplo, a ‘essência’ nacional patente na orla do campesinato, “razão por que os estudos relativos ao Folclore constituem o meio para obter esse conhecimento e como instrumento para a modernização do país” (Thiesse, 2000 [1999]: 159). Ou seja, um folclore que assegura a humanização da nação, face à crescente industrialização, em que a aldeia se contrapõe à cidade. Isso processa-se através do melhoramento das tradições, ou mesmo da sua invenção, o que é visível depois nas montras da nação (nas iniciativas públicas e nos museus, por exemplo), onde é disponibilizado o rol de elementos identitários em ordem a naturalizar as relações entre a comunidade, o território, os hábitos e a história.

Anne-Marie Thiesse sustenta que o estabelecimento de uma cultura de massas acabou por intensificar os esforços de difusão das nações e das suas culturas e identidades nacionais. Nesse sentido, a escola e a massificação do ensino ao longo do século XX, a par das práticas desportivas e do turismo, pesaram bastante na aprendizagem da realidade nacional. A nação é, também, produto desta massificação, apresentando, no entanto, diferentes recortes, conforme os regimes políticos vigentes, sendo que, no caso de serem regimes totalitários, a tendência é para a uniformização identitária (Thiesse, 2000 [1999]).

O sociólogo Manuel Castells define identidade como “a fonte de significado e experiência de um povo” observando, no entanto, tratar-se de um conceito que resulta de um “processo de construção de significado com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qua(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado” (Castells, 2007 [1997]: 2-3). O que quer dizer que um indivíduo pode ter identidades múltiplas, que fazem com que essa pluralidade seja fonte de tensão e de contradição, “tanto na auto-representação, quanto na acção social” (*idem*: 3). Nesse sentido, sublinha que, do ponto de

vista sociológico, “toda e qualquer identidade é construída” estando o problema relacionado com a forma como é feita essa construção: ela é feita, a partir de quê, por quem e para quê (*idem*: 4).

A sua proposta aponta para que esta construção faça uso da “história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas” que enformem uma “memória colectiva” moldada “por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso” (2007 [1997]: 4) e que resultem numa apropriação individual das ideias nacionais. Ou seja, o significado atribuído à identidade será reorganizado em função das tendências sociais e dos caminhos culturais existentes na sua estrutura social.

Observa Castells que a construção social da identidade se realiza, na maior parte das vezes, num contexto que resulta de relações de poder e que é determinada pelo conteúdo simbólico dessa mesma identidade. Assim, propõe três formas e origens de construção de identidades: i) identidade legitimadora, “introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar a sua dominação” (Castells, 2007 [1997]: 4), aplicando-se a várias teorias do nacionalismo; ii) identidade de resistência, “criada por actores que se encontram em posições/condições desvalorizadas (...) pela lógica da dominação” (*idem, ibidem*); e iii) identidade de projeto, “quando os actores sociais (...) constroem uma nova identidade capaz de redefinir a sua posição na sociedade” (*idem* 5).

Stuart Hall, por seu lado, evidencia o estilhaço da maior parte das teorias sobre identidade nacional decorrentes do processo de globalização. O autor, uma referência na área dos Estudos Culturais que vieram quebrar com os ‘essencialismos’ ligados à nação e, por conseguinte, às identidades nacionais, observa que estas estão em processo de desintegração em consequência da homogeneização cultural e de uma lógica ‘pós-moderna-global’. A par de outras identidades de carácter local, as identidades nacionais estão a ser reforçadas pela resistência à globalização, mas ao mesmo tempo mostram-se em declínio, muito embora novas identidades, que classifica de “híbridas”, estejam a substituí-las (Hall, 2000 [1992]: 69).

Na senda de Benedict Anderson, Hall refere-se às culturas nacionais como comunidades imaginadas, embora destaque a fragmentação do sujeito na sua relação com as identidades culturais. A nação constitui uma representação cultural que extrapola a noção de legitimidade do ser social, pelo que não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos, tratando-se, então, de uma comunidade simbólica. Coloca, assim, em causa a noção unificadora de cultura nacional, salientando que as nações foram construídas como consequência de guerras e

de grandes conflitos, que envolveram diferentes etnias e géneros, facto que, na atualidade, está mais do que ultrapassado. Sobre a raça, refere que não tem qualquer validade científica, já que não se trata de uma categoria biológica. Assume, no entanto, tratar-se de uma categoria discursiva, observando ser equívoco dizer-se que a raça determina a nacionalidade, uma vez que as identidades nacionais estão fora da esfera do jogo de poder, contando com uma grande diversidade na sua composição (Hall, 2000 [1992]).

**[Dubar, Hall, Staruss, Valery, etc]**

## **2. A memória coletiva e a História**

“Memória coletiva” constitui 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]: 51) e que deve sempre ser analisado 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 por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada” (Halbwachs, 1990 [1950]: 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 estão 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” (*idem*: 85). Precisamente de forma contrária, todos os acontecimentos, lugares e períodos “estão longe de apresentar a mesma importância, uma vez que não foram por eles afetadas da mesma maneira” (*idem, ibidem*)

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]: 86). 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 Ciência: “A história pode apresentar-se como memória universal do gênero humano. Mas não existe memória universal. Toda a memória colectiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo” (*idem, ibidem*). 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” (Bloch, 1965: 25), ou “a ciência dos homens” (*idem*, 29), 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]: 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. Pierre Nora 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). O historiador coordenou a obra "Les Lieux de Mémoire" (editada a partir de 1984), de que resultou o conceito “lugar de memória”.

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. Refere que 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, refere a existência da 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 abriam 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 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. 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” (Le Goff, 1984: 11), observando que “a evolução das sociedades na segunda metade do século XX clarifica a importância do papel que a memória colectiva desempenha” (*idem*: 46), 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” (*idem, ibidem*).

Adverte, no entanto, para o facto de os arquivos das sociedades desenvolvidas não escaparem “à vigilância dos governantes”, e do controlo que exercem sobre a memória, nomeadamente dos utensílios de produção dessa memória, como a rádio e a televisão (Le Goff, 1984: 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” (*idem, ibidem*). 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 (*idem, ibidem*).

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: 16-17).

A partir da década de 80 do século XX, aparece um número crescente de estudos sobre memórias coletivas, muitos deles efetuados por cientistas políticos, já que o conceito se confunde com o de representação ou identidade coletiva. Myrian Sepúlveda dos Santos refere que, de uma maneira geral, “essas abordagens identificam a memória coletiva a construções simbólicas, rompendo com as dicotomias entre indivíduo e sociedade, por um lado, e passado e presente, por outro” (Santos, 2012: 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” (*idem, ibidem*).

Sustenta 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, refere também ser verdade que nos conseguimos transformar a partir das nossas reminiscências, “mesmo que estas sejam cada vez mais raras”

(Santos, 2012: 18). Assim, por mais adjetivos que se interponham no seu caminho, “episódica, semântica, voluntária, involuntária, clássica, medieval, moderna, individual ou colectiva” -, a memória continua a resistir “às reduções realizadas e é justamente este o desafio que ela nos traz” (*idem, ibidem*).

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: 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 e figuras históricas e de datas comemorativas. Estas lutas do foro simbólico revelam como o passado “não é uma sucessão de factos brutos fixados pela História (vista muitas vezes como guardiã da memória e como juiz competente na selecção e apreciação dos ‘factos importantes’)”, 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: 8).

Sendo 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: 10). Os historiadores davam conta de que o esquecimento se fazia sentir em relação a figuras mas também em relação a épocas. Nesse sentido, referiam 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), salientavam 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 (*idem*: 11). 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” (*idem, ibidem*).

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 patriotismo**

Fernando Catroga sustenta que, embora possa parecer estranho, o século XVIII pode ser considerado como o do cosmopolitismo e o do patriotismo. O historiador aponta o surgimento do termo em 1726, “no contexto da cultura *res publicana* britânica”, passando na década de 50 do século XVIII, para a sociedade francesa e castelhana (Catroga, 2010: 43). Dessa forma, entre 1770 e 1792, foi dado o nome de “patriotas” e, depois, de “jacobinos”, a todos os propagadores dos movimentos revolucionários, em todos os países. Os textos dos pensadores franceses Montesquieu e Rousseau ajudariam a popularizar nos meios cultos o novo conceito de pátria (Catroga, 2010).

O termo popularizou-se através da Revolução Francesa e na linguagem das elites dos finais do século XVIII e princípios do século XIX. As lutas contra o absolutismo e o imperialismo napoleónico, assim como os movimentos conducentes à criação de novas nações, despertaram “vários sentimentos patrióticos como atitude de resistência, mesmo naqueles que o fizeram por fidelidade às suas ‘constituições’ históricas e aos garantes tradicionais da pátria comum” (Catroga, 2010: 44-45). Foram, todavia, processos que conduziram a mudanças políticas e sociais e “que vieram reforçar a sinonímia entre liberal, patriota e revolucionário” (*idem*: 45).

Esta tendência também ganhou corpo no sul da Europa, nomeadamente em Itália, através da luta contra o domínio francês (1796-1799) de onde, segundo Fernando Catroga, “sairá a carbonária, associação secreta que irá agir prioritariamente em nome do patriotismo, nas revoluções da Espanha (1808-1812) e de Portugal (1820-1822)” (Catroga, 2010: 44). São movimentos que darão origem às primeiras constituições políticas peninsulares modernas e, de forma sintomática, “ambas serão escritas sob o signo das ideias de pátria e de patriotismo, ainda que em articulação com as de nação e de Estado” (*idem, ibidem*).

Tal como aconteceu na ligação entre as noções de pátria e de nação, o patriotismo é cronologicamente anterior ao nacionalismo, tese que, segundo Fernando Catroga, remete a

outra conclusão: “se todo o nacionalismo se escuda num patriotismo (porque toda a nação requer uma pátria, pelo menos), nem todo o patriotismo foi (e é) um nacionalismo” (Catroga, 2010: 54). O que tem que ver com o facto de o sentimento de pertença prevalecer “mesmo antes da existência de nações politicamente organizadas, ou com uma consciência explícita da sua identidade, ou mesmo da sua superioridade como destino” (*idem, ibidem*). A atestá-lo está o facto de o uso e a dicionarização das palavras como “nacionalista” e “nacionalismo” terem surgido muito mais tarde do que as de “pátria”, “patriota” e “patriotismo” (Catroga, 2010).

A partir do final do século XIX, princípios do XX, o conceito de nacionalismo alargou-se, assente numa lógica “perenealista de pátria e de nação orgânica”, e enaltecendo as virtudes regeneradoras “do enraizamento das comunidades nas suas ‘pequenas pátrias’ locais e provinciais (*pays*)”, com a corrente contrarrevolucionária a dar continuidade às críticas à Revolução Francesa, “com o objectivo de anatematizar os pressupostos das teorias que alicerçavam a ideia de nação cívica” (Catroga, 2010: 56). Este fenómeno não foi, contudo, um exclusivo da França, uma vez que extravasava as fronteiras do país, integrando-se na conjuntura do nacionalismo europeu, “de contornos mais organicistas e agressivos em relação ao *outro*, ao diferente” (*idem, ibidem*). Por via da propaganda tendente a contrariar uma lógica de decadência, começara a alastrar-se, com “as promessas de regeneração de uma sociedade que estaria a entrar em crise [a] aparece[re]m cada vez mais interpretadas a partir de argumentos racionais e de soluções alternativas”, na tentativa de enterrarem, “não só o demoliberalismo, como os vários socialismos” (Catroga, 2010: 56-57).

Quanto ao “patriotismo”, trata-se de uma palavra moderna, tendo a sua dicionarização sido tardia. A palavra não tinha um único significado, já que foi acompanhando as diferentes formas do conceito “pátria”. Foi, por isso, apropriada por ideologias distintas e até antagónicas entre si. No entanto, o seu significado político aponta para um conceito que, globalmente, assenta numa lógica cívica de nação, em consequência de ter sido hegemonizado pela “cultura *res publicana*” (Catroga, 2010: 61).

A intensificação das lutas entre os diferentes estados-nações, devido às suas estratégias imperiais fez com que as massas fossem nacionalizadas, “tendo em vista o reforço, quer do consumo interno, quer da predisposição para a guerra, caso fosse necessário” (Catroga, 2010: 62). E esse foi o período em que o nacionalismo começou a destacar-se em relação ao patriotismo, como se pôde constatar através da I Guerra Mundial.

Nas sociedades contemporâneas, os sentimentos de pertença estão mais autónomos, uma vez que elas não estão adstritas a um único território, já que são mais complexas, intercomunicativas e migrantes, “assumindo-se como realidades multiétnicas e multiculturais e cria problemas aos projectos de uniformização monolítica das consciências” (Catroga, 2010: 65). Fernando Catroga chama a atenção para que a ideia de se ter pátria também significa ter memória, “vívda, ou socializada, como imaginário, pelo grupo de origem”, em que cada indivíduo representa “um complexo de afectividades colectivas adquiridas que podem entrar na coabitação conflituosa entre si” quando as lógicas de poder, na pátria de acolhimento, de nascimento, ou de opção, “não permitem integrações equitativas, ou quando se digladiam interesses fundamentais que obrigam a definir prioridades” (*idem, ibidem*).

Eduardo Lourenço refere que o nacionalismo é “uma forma exacerbada de um narcisismo conatural a tudo quanto é humano ou representa simbolicamente esse humano” (Lourenço, 1989: 3). E, “como todo o verdadeiro amor, o patriotismo é, por assim dizer, 'silencioso'. Silencioso, mas activo. A devoção ao bem comum que nele se incarna só os actos que exteriorizam lhe conferem conteúdo e significado” (*idem*: 4), defendendo tratar-se de um sentimento em princípio positivo, ao contrário do nacionalismo, visto geralmente como uma forma exacerbada de patriotismo e com efeitos perversos como a xenofobia.

Sustenta ter sido nessa perspetiva que Eça de Queirós e Ramalho Ortigão, pertencentes à “Geração de 70”, responderam, através de escritos que ficaram célebres, àqueles que os consideravam pouco “patriotas”, por causa do seu olhar crítico com que denunciavam os *deficits* nacionais: “os visados eram, naturalmente patriotas, como Pinheiro Chagas, mas de um patriotismo arcaizante, fundado e argumentado na consideração idealizante – e em todo o caso, inoperante – de um passado glorioso, sem correspondência em termos modernos” (Lourenço, 1989).

Será, no entanto, a geração seguinte que fará da apologia de Portugal e das coisas portuguesas, “um valor em si”, um paradigma para condenar todo o patriotismo que não seja “um nacionalismo sentimental”, um culto mais ou menos lírico de uma realidade pátria desvinculada da modernidade (Lourenço, 1989: 5). Uma dinâmica que se traduz e aprofunda a lógica pessimista da “Geração de 70”, distanciando-se da ideia da existência de uma pátria mítica, mas que prefere um Portugal contemporâneo, convertendo-se num nacionalismo, “menos ideológico do que cultural”, que virá a desembocar “no saudosismo de Teixeira de

Pascoaes e completamente transfigurados, nas visões paralelas e opostas dos ‘nacionalismos’ de Almada Negreiros e de Fernando Pessoa” (*idem, ibidem*).

Em Portugal, são os liberais que reivindicam o nacionalismo, bem mais que os tradicionalistas. Eduardo Lourenço observa que, muito embora de uma forma moderada, Almeida Garrett e Alexandre Herculano estabelecem um laço profundo e, em todo o caso, ético, entre patriotismo e liberdade. Em sentido oposto, o nacionalismo vai-se desvinculando do liberalismo, assumindo cada vez mais um perfil de “uma teoria do ‘amor político’ - e por conseguinte, do patriotismo – francamente ‘contra-revolucionário’”, de que a formulação dos integralistas lusitanos é a expressão mais representativa (Lourenço, 1989: 7). Não obstante, no que respeita ao plano cultural, essa formulação nada tem de especificamente português, “apesar da expressão da ‘lusitanidade’ que contém”, uma vez que é traduzida do francês (*idem, ibidem*).

Eduardo Lourenço refere que o único conteúdo mobilizador, “de um nacionalismo português autêntico”, capaz de se assumir como elemento de coesão do país, só podia ter como suporte, uma eventual ameaça espanhola, hipótese que considera absurda, por se tratar de uma atitude anacrónica, uma vez que temos “o sentimento de que foi sempre assim no outro século” (Lourenço, 1989: 7-8). Mais a mais, Portugal e Espanha “são figurantes secundários na História Europeia”, em que Portugal se destaca, sendo que as relações entre os dois países não afeta, “enquanto potencial inimigo a nossa existência nacional e, ainda menos, a nossa identidade” (*idem*: 8). O que quer dizer que ambos os países estão unidos “por uma profunda relação de ausência mítica”, pelo que não é neste fator “que qualquer autêntico nacionalismo português se pôde ou pode estruturar” (*idem, ibidem*). Como refere o ensaísta, “todos os portugueses são espontânea e organicamente patriotas”, sendo que a eventual metamorfose desse patriotismo em nacionalismo “não podia ter um perfil histórico sério, profundo, sem ter, como suporte, um inimigo às portas, um estrangeiro, em sentido próprio, o que um espanhol, em última análise, nunca foi” (*idem, ibidem*). As formas portuguesas de nacionalismo são, assim, metafóricas, podendo traduzir-se numa mera expressão de ressentimento que não têm que ver com Espanha<sup>4</sup>, mas com a nossa relação “meia-real, meia-imaginária com as Nações Modelos (ou que nós tomamos como tais) do Ocidente” (*idem, ibidem*).

O que quer dizer que o que separa o patriotismo, “apego à terra natal, defesa da sua autonomia e luta para que ela seja o melhor que possa ser enquanto destino colectivo”, do

---

<sup>4</sup> Numa entrevista concedida a João Céu e Silva, do “Diário de Notícias”, sobre o tema genérico da “Identidade Nacional e Europeia”, Eduardo Lourenço é, no entanto, categórico: “Na relação entre Portugal e Espanha não há sentimento de solidariedade” (Silva, 2012: 88).

nacionalismo, “e sobretudo de um nacionalismo sem fundamento em qualquer ameaça à nossa identidade”, é o “ressentimento”: “(...) o sentimento consciente ou inconsciente de não estar à altura das circunstâncias na relação com os outros, a falta de confiança em nós mesmos, transfigurada em exaltação doentia, extravagante ou absurda das nossas forças”, plasmadas nas nossas capacidades, criações, e vitórias (Lourenço, 1989: 8-9). O patriotismo vive e alimenta-se, assim, “do justo apreço das nossas coisas, do desejo de explorar as nossas capacidades, comum a todos os homens, da busca da aceitação do diálogo e da comparação com os outros em termos de serena emulação” (*idem*: 9), enquanto o nacionalismo se funda e alimenta da convicção “ou do comportamento infantil de ter como mais excelente aquilo que é nosso apenas por ser nosso”, pelo que, “infelizmente, o nacionalismo moderno não foi – ou não é – a doença infantil do patriotismo mas um infantilismo levado a sério que nem o desmentido dos acontecimentos ou o horror das suas consequências é capaz de abalar” (*idem, ibidem*).

Segundo Igor Primoratz, no artigo sobre patriotismo que assina na Enciclopédia de Filosofia *online* da Universidade de Stanford, não basta dizer-se que se ama o país (que é a tradução mais comum para o conceito de patriotismo) para se ser considerado um patriota. O filósofo propõe quatro dimensões para o conceito: i) sentimento especial pelo país; ii) identificação pessoal com o país; iii) preocupação com o bem-estar do país; e iv) capacidade de sacrifício para promover o bem do país (Primoratz, 2009: S/P). Esta última dimensão parece-me, no entanto, ter um grau de dificuldade maior de tipificação do que as asserções anteriores, devido às dimensões interpretativas bastante abertas consubstanciadas pelas expressões “capacidade de sacrífico” e “promover o bem do país”.

Já o filósofo e escritor Rui Nunes refere-se à pátria como sendo um conceito “de uma grande fluidez”, observando que quando ela é invocada, pretende-se falar de estado ou de nação, ou da terra onde se nasceu ou mesmo da língua. Ou da própria viagem, que também é lugar onde a pátria nasce: “Porque só nos apercebemos da sua existência quando nos distanciamos dela. E falamos dela e gostamos dela. Mas quando regressamos, a sufocação volta” (Carita, 2013: 36).

#### **4. 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: 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” (*idem, ibidem*). 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, 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, como já foi visto, 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: 1122). Socorrendo-se de Ernest Gellner (1993), 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.” (*idem, ibidem*).

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: 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” (*idem*: 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 terá sido algo de homogéneo e ainda hoje o não são” (*idem*: 33). Adverte, no entanto, para o facto, de as definições sobre pátria, nação, e, por exemplo, identidade, não serem pacíficas e que a ideia de Portugal enquanto estado-nação ficou 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” (*idem*: 98), sendo que outro facto relevante que destaca, prende-se com a aproximação da ligação com Espanha. 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” (*idem*: 97). O país passou a ter um número significativo de cidadãos nacionais, que tinham nascido noutros países, ou com antepassados oriundos das antigas colónias. Segundo Sobral, “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” (*idem, ibidem*).

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: 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]: 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). Na crítica que assinou no jornal “Público” sobre a obra, refere que o autor, “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” (*idem, ibidem*). O que 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” (*idem, ibidem*).

Maria Luís Rovisco destaca as posições de Benedict Anderson (1993 [1983]) e de Anthony D. Smith (1997 [1991]), sobre o 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: 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” (Rovisco, 2000: 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

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: 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: 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” (*idem, ibidem*).

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: 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” (Cabral, 2003: 528), mas também para efeitos coletivos, exemplificando com “o estabelecimento de redes grupais susceptíveis de trazerem benefícios económicos” (*idem, ibidem*). Por outro lado, reputa de ‘gratuitas’ as “comoções identitárias coletivas induzidas” (Cabral, 2003: 529), que já Eric Hobsbawm destacara ao abordar o período referente ao demo-liberalismo oitocentista e à sua integração por parte das ‘massas’, “pelos rituais celebratórios da pátria comum e, porventura mais inocentes ainda, os confrontos desportivos internacionais” (*idem, ibidem*), que estão longe de terem 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: 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” (*idem, ibidem*). David Justino chama a atenção, no entanto, para o facto de a nação não ter a coesão necessária para concretizar esse desiderato.

Manuel Villaverde Cabral destaca como sendo a 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: 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” (*idem, ibidem*), institucionalizando-se a ditadura que vigorou 48 anos. A este propósito, Manuel Villaverde Cabral 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’” (*idem, ibidem*).

Eduardo Lourenço (1985) salienta que existe a consciência sobre o 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: 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). Nesse sentido, José Mattoso (1985) refere 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: 274). Nesse sentido, assumindo que as representações sobre Portugal “são multimodas”, decorrendo da época em que são geradas, ao mesmo tempo “não fogem aos mitemas de quem as desenha” (*idem*: 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” (*idem, ibidem*). 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: 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*, estupidez, amorismo, 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]: 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]: 9). A atestá-lo está o facto de Portugal ter um governo, uma história, uma bandeira, um território, uma população, e “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” (*idem, ibidem*). Dessa forma, o país “não se reduz a nenhum dos aspectos concretos que o manifestam”, pelo que só se poderá traçar-lhe “um retrato metafórico”, uma vez que a realidade que se pretende captar “é irremediavelmente invisível e talvez imaginária” (*idem, ibidem*). É que, como acentuam, “a captação do espírito, que é, por definição, invisível, só se pode fazer por meio de processos artísticos. Não há receitas nem métodos infalíveis” (*idem, ibidem*).

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” (Mattoso, Daveau & Belo, 2013 [1998]: 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<sup>5</sup>”, em que a tradição tem o seu peso, mas não constitui uma diferenciação decisiva (*idem*: 12).

José Mattoso, Suzanne Daveau e Duarte Belo sustentam que a descoberta do sentido “não se alcança como quem desmonta uma máquina ou disseca 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 tentação de dominar ou possuir” (Mattoso, Daveau & Belo, 2013 [1998]: 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” (*idem, ibidem*).

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 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]: 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

---

<sup>5</sup> 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 – queiramos quer não – numa aventura histórica, num processo cultural de que ninguém tem já a chave e o segredo” (Lourenço, 2004: 159).

Estrela. Tão português é o Porto como o resto do Minho. Mesmo quando o homem agride a natureza, continua a ser transmontano ou algarvio” (*idem*: 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 que 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: 50). A nação foi sendo reproduzida “no sentido de se adaptar às mudanças” (*idem*: 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.

Conforme assinalam Hermenegildo Fernandes, Isabel Castro Henriques, José da Silva Horta e Sérgio Campos Matos, o sentimento independentista e a construção do reino português remontam ao século XII, uma vez que a nação, como assinalou Alexandre Herculano, estruturou-se depois, dando passos significativos nos finais do século XIV (Fernandes, Henriques, Horta e 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 forja 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 e Matos, 2009: 7).

A este propósito, José Mattoso, Suzanne Daveau e Duarte Belo 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:

Portugal começou por ser uma formação do tipo estatal; só muito lentamente acabou por se tornar uma Nação (no sentido que adquiriu no fim do século XIX). O Estado português foi agregando a si uma série de áreas territoriais com poucos vínculos entre si, com bastantes diferenças culturais e com condições de vida bastante diferentes. O que fez a sua unidade foi a continuidade de um poder político que dominou o conjunto de uma maneira firme e fortemente centralizada (Mattoso, Daveau & Belo, 2013 [1998]: 27).

Nas “etnografias portuguesas”, pode 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: 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” (*idem, ibidem*). 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 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” (Lourenço, 1994 [1988]: 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 desconstrução, o que, em termos psicanalíticos, se pode considerar como *perda* ou *crise de identidade*” (*idem, ibidem*).

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” (Lourenço, 1994 [1988]: 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” (*idem, ibidem*).

Segundo Eduardo Lourenço, 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]: 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” (*idem, ibidem*). “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 o ensaísta, 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” (Lourenço, 1994 [1988]: 11). O que significa que em termos de imaginário, “fabricado por uma ideologia arcaizante e reaccionária”, 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” (*idem*: 13).

Eduardo Lourenço frisa que o problema não consiste na 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” (Lourenço, 1994 [1988]: 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” (*idem*: 14-15).

Esse particular sentimento *caseiro* da sua realidade, essa quase absurda *inocência* do seu estatuto entre as nações, nunca verdadeiramente se perdeu. Como se tivesse nascido – e assim o imaginaram os seus cronistas e poetas – sob o olhar de Deus, ficando como imune à tempestade da História. Delírio pouco consentâneo com a sua *evidente* realidade de nação hoje marginalizada ou à margem da mesma História?

Se se quiser. Mas essa é também uma muito antiga e constante maneira de *ser português* (Lourenço, 1994 [1988]: 15).

Para o 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: 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” (*idem, ibidem*).

#### **4.1. Existe uma cultura portuguesa?**

Stuart Hall 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 (Hall, 1997). Hall questiona o lugar da cultura através das suas centralidades substantivas, enquanto “o lugar da cultura 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: 208-209).

Dessa forma, quando se fazem alusões sobre a 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 Vitor Oliveira Jorge, (cujo resultado foi publicado em livro, com coordenação de ambos, em 1993<sup>6</sup>), 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. E, 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

---

<sup>6</sup> 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 Vitor Oliveira Jorge, na Casa das Artes (Porto). As intervenções referidas no texto inscrevem-se nessa forma ‘corrida’, sem que quem as profere seja referido como autor na publicação, pelo que as citações dizem respeito, apenas, aos seus coordenadores, sendo referida a página onde podem ser encontradas.

classes (...)” (Silva & Jorge, 1993: 12); ii) Através de um processo dinâmico, “por vezes subtil ou quase impercetível, de *‘endogeneização’ de contributos externos* que queremos, assim, ressaltar” (*idem, ibidem*); iii) Pela via da “*especificação da singularidade social portuguesa*, tal como ela é apercebida quando traçamos comparações internacionais sistemáticas” (Silva & Jorge, 1993: 13); iv) Finalmente, 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*” (*idem, ibidem*).

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: 13). O que 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” (*idem, ibidem*). A construção e a desconstrução dos elementos alegadamente ‘característicos’ da ‘cultura portuguesa’ constituem, então, “um movimento pendular mais ou menos inevitável” (*idem, ibidem*):

Augusto Santos Silva e Vitor 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” (Silva & Jorge, 1993: 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 colocarse o problema do ponto de vista da identidade individual. E, numa altura (1992) em que se

perspetivava 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: 15), por integração dos indivíduos e dos grupos em ‘escalas de identidade’, em que o facto de alguém se sentir português extravasa os limites do país, podendo cruzar-se com outras latitudes:

Se nos sentimos portugueses, somos também ibéricos – e portanto já resultantes de um profundo cruzamento das tradições judaica, cristã e muçulmana. E somos ainda europeus, habitantes do Mundo Antigo. E cidadãos do planeta, cada vez mais articulado pela rede dos negócios, das comunicações, das viagens – e dos problemas da mais chã sobrevivência. Pensar na nossa cultura não deixará de ser pensar também nos modos como poderemos fazer essa articulação “planetária” um mundo de sentido e convivência em que todos nos reconheçamos, na diversidade que é a raiz mais funda da unidade da espécie humana. (Silva & Jorge, 1993: 15).

Um dos especialistas presentes na mesa-redonda foi Boaventura de Sousa Santos, referindo 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 estandardizadas dos portugueses” (Silva & Jorge, 1993: 36). Dizia existir “uma falta de lealdade estandardizada e homogeneizada”, justificando a criação de formas de violência “babélica, e outras formas de falta de protagonismo face ao outro, com excessiva identificação” (*idem*: 37). Já Eduardo Lourenço, na mesma mesa-redonda, 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” (*idem*: 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” (*idem, ibidem*), que refere ter sido sempre motivo de admiração. Não obstante, Lourenço salientava que essa essência é de difícil definição, aventando como possível explicação o facto de os portugueses se tivessem sempre de

definir em relação a outros pela sua própria debilidade: “E, não querendo ser o outro, somos qualquer coisa que nos estabelece numa diferença, já neste capítulo” (*idem, ibidem*).

Na mesa-redonda que tem vindo a ser seguida, sobre a existência de uma identidade portuguesa, a antropóloga Eglantina Monteiro salientava que ela 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: 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” (*idem, ibidem*). 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 objectos” (Silva & Jorge, 1993: 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 na 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).

#### **4.1.1. ‘Cultura dos imigrados’ e ‘culturas de origem’**

O sociólogo Denys Cuche refere que nos anos 70 do século XX a expressão “cultura dos imigrados” entra em voga, em França, na sequência da descoberta pelos franceses de que a vaga de imigrados que o país acolhia, bem como dos que os rodeavam tinham intenção de permanecerem no país de acolhimento. É nessa altura que surgem as questões em torno da sua integração, nomeadamente sobre as eventuais consequências da sua diferença cultural. Cuche contesta, desde logo, a ideia de “cultura de origem”, por participar de uma concepção errónea do que seja uma cultura particular, já que “a cultura não é uma bagagem que alguém possa transportar consigo ao deslocar-se. Não se transporta uma cultura como se fosse uma mala”, sendo que a não ser assim se cairia na sua reificação” (Cuche, 2004 (1999): 165). Para Cuche, o que se desloca, na realidade, são indivíduos que, pelo facto de terem migrado, são levados a

adaptarem-se e a evoluírem e que “vão encontrar-se com outros indivíduos que pertencem a culturas diferentes. É daqui que emanarão novas elaborações culturais” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, refere que o recurso à noção de ‘cultura de origem’ tem tendência a minimizar os contactos em causa e os seus efeitos, “porque a noção pressupõe que uma cultura é um sistema estável e comodamente transponível para um novo contexto, o que todas as observações empíricas parecem desmentir (Cuche, 2004 (1999): 166-167).

O que quer dizer que os países de emigração são muitas vezes países “em transição”, em construção ou em reconstrução, pelo que “é precisamente por isso que os migrantes experimentam muitas vezes um ‘desfasamento’ cultural, fonte de mal-entendidos, quando regressam ao país (...) tanto no caso de um regresso provisório ou definitivo” (Cuche, 2004 (1999): 168). Trata-se de um duplo desfasamento, uma vez que o país mudou, muito embora os próprios emigrantes também tivessem mudado:

Denys Cuche defende que são as estruturas sociais e familiares do grupo de origem a que os migrantes pertencem, de uma forma mais realçada do que a cultura de origem, que “permitem explicar as diferenças nos modos de integração e de aculturação, no interior da sociedade de acolhimento, de imigrados provenientes de um mesmo país” (Cuche, 2004 (1999): 169). Dá o exemplo dos imigrantes portugueses em França, citando as investigações de Maria Beatriz Rocha Trindade, que defende que a trajetória de inserção será sensivelmente diferente consoante a proveniência dos imigrantes. Se fossem, por exemplo, oriundos de comunidades camponesas tradicionais (do Norte ou do Centro de Portugal), mantinham-se fiéis às tradições; se fossem oriundos do Algarve, teriam um comportamento mais urbano.

O sociólogo sublinha que os modelos de integração nacional próprios de cada estado influenciam consideravelmente o devir social e cultural dos imigrados. O que quer dizer que, o facto de se recusar o uso generalizado da noção de cultura de origem “nem por isso implica que se abstraia da referência frequente que às suas origens fazem numerosos migrantes, nem que se desconheça o que essa referência pode significar para eles” (Cuche, 2004 (1999): 172). Nesse sentido, evocar as origens “é fundamentalmente declinar uma identidade em que o próprio se reconhece”, sendo que, para os filhos e os netos de imigrados, “definirem-se por referência as origens dos seus pais ou dos seus avós é inscreverem-se numa história familiar, participarem numa memória colectiva” (*idem, ibidem*), que recorda sempre o local de proveniência.

O facto de, em certos imigrados, se verificar uma ligação forte às tradições de origem é, para Denys Cuche, uma evidência. Ilustra-a com o exemplo já citado dos camponeses portugueses imigrados na região parisiense que se esforçaram por conservar o mais fielmente possível os seus costumes alimentares e “comerem como no seu país, comerem os produtos do seu país, e afirmarem que tudo continua como antes, apesar da expatriação” (Cuche, 2004 (1999): 173). E, para que tudo ficasse completo, nada era deixado ao acaso, fazendo vir boa parte da sua alimentação quotidiana de Portugal, chegando ao ponto “de mandarem vir da sua aldeia as batatas, como se as não houvesse em França: é que não têm sem dúvida o mesmo gosto e não provêm, sobretudo, da mesma terra” (*idem, ibidem*). Tais práticas não bastam, no entanto, para que a continuidade cultural esteja garantida, sublinhando que as práticas tradicionais se veem cada vez mais descontextualizadas e também por terem perdido o carácter funcional inicial. Mesmo que mais não sejam do que a expressão do “tradicionalismo do desespero”, nem por isso essas práticas são insignificantes, “manifestando a vontade de conservar uma ligação com aqueles que ficaram na aldeia, no país” (*idem, ibidem*). E, muito embora nem todos os migrantes tenham o mesmo apego às tradições, o que está em jogo tem mais a ver com a salvaguarda do laço comunitário do que com a reprodução da cultura de origem, que não deixa de ser, na generalidade, ilusória.

#### **4.1.2. ‘Tradição cultural’ e ‘culturas mistas’**

As considerações de Denys Cuche conduzem ao conceito de “tradição cultural” que, para este sociólogo, não existe em si mesma, mas em função de uma certa ordem social, sendo que “nem todos os indivíduos têm a mesma posição nestas relações sociais”, nem podem ter todos “o mesmo interesse em manter as tradições” (Cuche, 2004 (1999): 174). Pode, então, afirmar-se que as culturas dos migrantes são culturas ‘mistas’, que são produzidas “através de uma mestiçagem cultural que apresenta para o observador a vantagem de se realizar praticamente diante dos seus olhos” (*idem*:174-175).

No texto “Uma vida entre parêntesis. Tempos e ritmos dos emigrantes portugueses em Paris”, da autoria de Albertino Gonçalves (2009: 145-154), que decorre da observação participante que o sociólogo fez ao longo de mais de seis anos, até 1982, com emigrantes portugueses em Paris, não obstante as advertências feitas para que o texto seja contextualizado

na atualidade<sup>7</sup>, muitos dos sublinhados relativos à vivência dos emigrantes portugueses em França servem para perspetivar a evolução relativa ao fenómeno da emigração. Segundo Albertino Gonçalves, o emigrante português oscilava entre várias dicotomias “o colectivo e o individual; a euforia e a disforia; a introversão e a extroversão; o *potlatch* e o aforro; o excesso e a mesura; a inclusão e a exclusão; o próximo e o distante; o nome e o anonimato; o ser alguém e ninguém” (Gonçalves, 2009: 151).

A vida emigrante resumia-se quase sempre a duas partes do ano: o verão, correspondente às férias (cerca de um mês), que correspondiam a um tempo que conta muito mais, porque passado no país de origem, e um longo ‘inverno’, destinado ao trabalho, em França. Para se preencher esse vazio, reinventa-se um pouco do país em França: “O tempo de permanência no estrangeiro é regularmente interrompido por breves, mas gratificantes, períodos de (con)vivências ‘à portuguesa’. Autênticas recriações do ambiente lusitano (...)” (Gonçalves, 2009: 152). Trata-se de uma espécie de “transmutação”, em que “as coordenadas espaço e tempo sofrem uma deslocação”, e em que o espírito da terra natal se instala e anima uma comunhão regeneradora. “No coração de Paris, respira-se Portugal” e todas as ocasiões são boas “para embarcar na caravela das quinas rumo às origens” (Gonçalves, 2009: 152-153). Só que isso acontece longe da terra de origem. Quando a ela regressam, nem que seja para passar o mês de férias, o que é ‘nosso’ já não será assim tão bom, cedo se recordando que onde eles vivem, no outro país, é que as coisas são melhores e funcionam com muito maior eficácia: “O emigrante quando recorre aos serviços portugueses, das nacionais burocracias aos cuidados de saúde, ei-lo que, insistentemente, invoca, para exasperação dos residentes, os méritos e créditos alheios e aponta as misérias e vícios caseiros” (Gonçalves, 2009: 154).

Urbano Tavares Rodrigues, no livro “Redescoberta da França” (1973), em que escreve sobre a vivência dos portugueses em Paris, embora sem generalizar, deixava clara a forma como o emigrante português era tratado: “Para o francês xenófobo, da burguesia, que continua a proclamar-se não-racista, tomando entretanto em relação ao emigrante económico atitudes de agressivo segregacionismo, o português já nem sequer era tido como ‘branco’<sup>8</sup>” (Rodrigues, 1973: 52). O escritor relatava, ainda, que havia quem lhe tivesse gabado os portugueses, trabalhadores mais submissos que os espanhóis: “Esses trabalhadores diligentes e pertinazes da

---

<sup>7</sup> O autor adverte para a necessidade de serem tidas em conta as transformações verificadas, nomeadamente as disposições dos emigrantes face às sociedades de origem e de acolhimento que se alteraram substancialmente, bem como as atitudes, as vontades, os projetos, que se tornaram outros, nomeadamente no que respeita à crescente preocupação com a qualidade de vida e com a diminuição da obsessão, bem como a dependência, face à terra natal (Gonçalves, 2009).

<sup>8</sup> Palavra que o próprio escritor reputava de “profundamente odiosa quando envolve conceito de superioridade, domínio da tecnologia, herança cultural” (Rodrigues, 1973: 52).



minha terra vazia. ‘Ils sont gentils, soumis, pas du tout comme les espagnols’” (*idem, ibidem*). Ora isso fazia com que muitos portugueses, residentes ou não em Paris, escondessem “prudentemente a sua origem, para evitar vexames, em locais públicos” (*idem, ibidem*).

Em 1992, Eduardo Prado Coelho, na mesa-redonda a que já se aludiu coordenada por Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge, referia-se à eficaz integração dos portugueses, em França, salientando não corresponder, no entanto, a “um modo de compreensão efectiva, ou mesmo um desejo de compreensão do outro”, mas fundamentalmente “uma técnica de defesa, e uma espécie de sagesa defensiva” (Silva & Jorge, 1993: 41). Essa ‘marginalização’ autoinfligida correspondia a uma outra dimensão, assente numa “necessidade profunda de enraizamento em torno de um determinado número de significantes, que são difíceis definir de facto, mas que é isto de nós sermos portugueses”, o que se tornava mais visível nos momentos coincidentes com cerimónias e rituais onde “se criam situações em que as pessoas se reconhecem nisso de serem portugueses” (*idem, ibidem*). Evidenciava que não existia praticamente literatura e muito pouco de arte das comunidades portuguesas no estrangeiro, salientado que esse era um dos aspetos curiosos, que nos distinguia de outras comunidades “capazes de ir desenvolvendo toda uma capacidade de transversão dessa experiência de enraizamento em torno de um certo número de significantes para uma expressão cultural elaborada” (*idem, ibidem*). Sobre a eventual imagem que o estrangeiro tinha de Portugal, refere que, se ela fosse feita a partir da leitura de um romance português, viria ao de cima o *deficit* de identidade que os portugueses tinham, o que refletia “uma cultura que passa o tempo a preocupar-se sobre o que é ser português” (Silva & Jorge, 1993: 41-42). Mas, Eduardo Prado Coelho afirma que, se a identidade for procurada no que é mais caricaturável dos povos (como os comportamentos passíveis de serem estereotipados), encontrar-se-ão traços “que têm a ver com aquele processo de reforço em circuito fechado do imaginário (...) que não consegue aceder ao plano do simbólico”, onde se pode encontrar de forma mais concreta a especificidade dos países: “É muito mais fácil ver o que é italiano, espanhol, francês ou português vendo os maus programas de televisão, do que lendo hoje os grandes romancistas desses países” (*idem*: 133-134). Ou, se se quiser, de uma certa inversão da propalada ‘portugalidade’, conceito que sempre está associado ao lado positivo de uma alegada identidade dos portugueses<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> O sociólogo Albertino Gonçalves defende que os discursos de identidade tendem a suspender ou a exorcizar a negatividade (Gonçalves, 2009: 62).

## **4.2. 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 utilizados correntemente 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.

### **4.2.1. ‘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: 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%), como “pátria” (21,3%), ou como 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 em que 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: 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, parecendo “ter entrado 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: 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 (*idem*, 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: 105). Já a religiosidade, os níveis baixos de escolaridade e de posição social, a ruralidade, a ancianidade, a feminidade e posições políticas de direita, “parecem contrariar ou desfavorecer essa internacionalização de sentimentos de pertença, de orgulho e de auto-estima nacionais” (*idem, ibidem*).

#### **4.2.2. 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-ISSP<sup>10</sup>, 2003), reunidos num livro que foi coordenado por José Manuel Sobral e Jorge Vala (2010), a conclusão a que se chegou é 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: 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 11º 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

---

<sup>10</sup> 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.

de ‘pertença simbólica’, a países como a Dinamarca, Noruega, França, Espanha, Grã-Bretanha, só para citar alguns.

#### **4.2.3. “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?”<sup>11</sup>, 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”.

São os grandes feitos do passado, como a Revolução do 25 de abril e os Descobrimientos, em 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.

#### **4.3. A ‘marca’ Portugal**

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

---

<sup>11</sup> Disponível em [http://www.acl.org.pt/images/documentos/Apresentacao\\_Estudo.pdf](http://www.acl.org.pt/images/documentos/Apresentacao_Estudo.pdf). Acesso em 12/8/2014.

<sup>12</sup> Dentro das 82 diferentes “national equities” (uma espécie de ‘ações’ – como as cotadas em bolsa - do país) 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’).

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, através de uma atitude assente no otimismo e em que se mostra um “acérrimo defensor do empreendedorismo” e inimigo da “impossibilidade sistemática” (Coelho, 2005: 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” (*idem, ibidem*). 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 mais espertos se safam, de onde os mais inteligentes fogem e onde os mais importantes se calam” (*idem, ibidem*).

Assumindo ter escrito o livro “Portugal Genial” por só olhar para o lado bom das coisas, refere que só lhe importa o que trazer orgulho ao país, “aquilo que faça com que ele prospere, aquilo que pode constituir uma futura fonte de riqueza” (Coelho, 2005: 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!” (*idem, ibidem*). 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” (Coelho, 2005: 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” (*idem*: 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, como se viu, 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: 8).

Ou seja, em vez de cidadãos (estatuto consagrado na Constituição da República<sup>13</sup>), 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).

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 a especialistas em comunicação estratégica para ajudá-los 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 em 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 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 centram 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 ser desincentivada para o bem público se tornar num produto

---

<sup>13</sup> Artigo 26º, “Outros direitos pessoais” (Constituição da República Portuguesa, 2007 [2005]: 39).

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’ no mercado” (Aronczyk, 2013: 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 - que nunca são monolíticos na sua conceção original -, 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 que se continuam a opor 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:

Como indivíduos, nós percebemos que a ansiedade criada por tentar escolher entre os dois serviria apenas para reforçar o sentimento de passividade e atomismo na esfera pública que tantos agora condenam. Através da nossa escolha entre público *versus* privado, crescimento *versus* bem-estar social e Estado *versus* mercado, conseguimos travar o instrumentalismo da sociedade. E se as visões instrumentais do bem público permitiram uma ‘perspetiva atomista’ e uma ‘burocracia irresponsável’, que corroem as relações dos cidadãos com as instituições públicas e políticas, a recusa dos críticos de se envolverem com esta visão - a não ser para a negar - não nos ajudou a encontrar uma alternativa (Aronczyk, 2013: 175).

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 sobre 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). 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. Espera-se que outras intervenções, mais sensíveis possam tomar o seu lugar” (Aronczyk, 2013: 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” (*idem, ibidem*).

A propósito de uma reunião do Conselho da Diáspora com o presidente da República, Cavaco Silva, e o primeiro-ministro, Pedro Passos Coelho, Vasco Pulido Valente assinou uma crónica no “Público” intitulada “Vender Portugal”, em que questionava a “marca Portugal”. Salientando que esta “não iria provavelmente pôr o mundo em delírio”, 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: 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”, para uma perspetiva de uma alegada ‘originalidade’ portuguesa como característica diferenciadora do produto que, na maioria dos casos, mais não serve como isco para a sua venda ou promoção. Não obstante seja evidente algum esforço para uma demarcação com esse período da história portuguesa:



Cumprindo o desígnio de todas as marcas — identificar e diferenciar —, a marca da ‘portugalidade’ parece libertar-se do rótulo do Estado Novo, para operar no *marketing* quotidiano com objetivos presumivelmente menos gloriosos, mas assumidamente estratégicos. Segundo alguns, assistimos mesmo a uma já longa e persistente senda de fracassos e é urgente um *rebranding*. (Melo & Sousa, 2013: 98).

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. Nessa 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). A ‘portugalidade’ parece ser um tema recorrente no trabalho de Joana Vasconcelos, como se verá mais adiante.

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”<sup>14</sup> 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 válidas<sup>15</sup>, 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.

---

<sup>14</sup> O movimento “Portugal Sou Eu” é um programa do Ministério da Economia que visa a valorização da oferta nacional (Disponível em <http://portugalsoueu.pt/>. Acesso em 28/11/2014).

<sup>15</sup> Disponível em <http://portugalsoueu.pt/documents/10180/506775/Estudo%20sobre%20Portugalidade.pdf>. Acesso em 28/11/2014.

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 português 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 que o presunto produzido pela empresa tinha “96% de portugalidade” (Pereira, 2015: 16).

O gestor cultural Miguel Magalhães, num artigo de opinião no jornal “Público”, observa que invenções como a ‘marca Portugal’ “traduzem o vazio de uma certa visão do que o posicionamento cultural de um país deve ser e do que a criação artística contemporânea é hoje em dia” (Magalhães, 2014: S/P). Por isso, não tem dúvidas 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” (*idem, ibidem*).

## **5. A identidade em tempo de crise. A perda de soberania dos estados, os apelos ao patriotismo e a incerteza do futuro<sup>16</sup>.**

O conceito de crise, cuja etimologia da palavra é apontada como estando ligada a um momento de decisão, de mudança, ou decisivo e difícil, tende a naturalizar-se na vida social. Mas, mesmo que a crise possa ganhar sentido logo após um nascimento, desde a saída do conforto da barriga da mãe, o conceito ganhou outro lastro quando foi posta em causa a ideia de unidade aristotélica, através da descontinuidade do conceito de tempo. As sociedades contemporâneas têm vindo a distanciar-se dessa lógica e, por essa via, da linearidade que determinava a existência de uma *ordem*, para passarem a ser pautadas pela incerteza, pela flexibilidade e pela fragmentação (por uma alegada *desordem*).

Segundo António Guerreiro, o conceito de “crise”, agora muito associado à área da economia, “pertenceu outrora a territórios metafísicos” (Guerreiro, 2009: S/P), sustentando a sua ideia em dois textos da primeira metade do século XX: “A Crise do Espírito”, de Paul Valéry

---

<sup>16</sup> Um resumo desta temática foi apresentado no dia 14 de abril de 2013, no II Confibercom - Congresso Mundial de Comunicação Ibero-Americana (Os desafios da internacionalização), na Universidade do Minho (Braga), através da comunicação “Identidade em tempo de crise. Globalização, perda de soberania dos estados e apelos ao patriotismo” (Sousa, 2014b).

(1929), em que o autor escrevia “Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles”<sup>17</sup>; e “A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental”, uma conferência que Husserl pronunciou em 1935. Guerreiro diz dever-se, no entanto, ao historiador alemão Reinhart Koselleck uma história do conceito de “crise”, que a partir da Revolução Francesa passou “a servir de interpretante da história política e social” mostrando, também, “que a história pode ser interpretada como uma crise permanente” (*idem, ibidem*).

Uma qualquer referência à “crise” implica, por conseguinte, a utilização da palavra no plural. Há “crises” e não apenas uma única crise. Na área da Medicina, por exemplo, a crise refere-se à perspectiva de cura ou de morte, por causa de uma qualquer enfermidade, enquanto na Economia é balizada entre a prosperidade e a depressão<sup>18</sup>. Se bem que o sublinhado da crise seja feito, na atualidade, como consequência da falência do capitalismo, coincidindo com a queda de um dos pilares da civilização contemporânea, a sua amplitude vai muito para além da lógica financeira<sup>19</sup> desembocando em problemáticas ligadas à identidade cultural.

Para Moisés de Lemos Martins (2011), o ocidente desenvolveu-se sob a égide da cultura da unidade, em que o pensamento daí decorrente se contraporia ao pensamento da multiplicidade, determinando que a metafísica da unidade fosse escatológica. Na época dos Descobrimientos, por exemplo, que correspondeu a uma ‘fase germinal’ da globalização (Robertson, 1997), foi seguida a lógica de uma verdade única, com um propósito voltado para o futuro e em que a história assentava numa génese e num apocalipse. Essa definição clássica, determinada pela existência da totalidade de um caminho – incluindo um princípio, um meio e um fim (que pressupunha um Deus criador) - foi posta em causa, fazendo com que se valorizasse não o propósito nem a perspectiva, mas o presente, verificando-se, por conseguinte, a deslocação do futuro para o quotidiano (Martins, 2011: 17-21). Trata-se de uma lógica mobilizada para a emoção, em que se refaz a ordem, sem que se torne necessário recompor a desordem, o que significa que existe uma crise sem retorno, como dá conta Moisés de Lemos Martins no livro “Crise no castelo da cultura” (2011).

Segundo Claude Dubar, o que entrou em crise desde o final do século XIX e que se prolongou até 1973, com um sublinhado de prosperidade a acontecer desde 1945, “foram as

---

<sup>17</sup> Informação constante na obra "The Dictionary of Modern Proverbs" (2012), na página 90, coluna 2, compilada por Charles Clay Doyle, Wolfgang Mieder, e Fred R. Shapiro (Yale University Press, New Haven).

<sup>18</sup> Disponível em <http://www.ciberduvidas.com/pergunta.php?id=28767>. Acesso em 20/1/2013.

<sup>19</sup> Basta fazer uma pesquisa através do motor de busca “Google” (<https://www.google.pt/>) para constatar a diversidade de resultados relativamente à palavra “crise”: nada mais nada menos do que 33.300.000 entradas diferentes. Se a busca for feita em relação a imagens sobre a crise, o motor de busca agrupa-as por “crise económica”, “crise financeira”, “crise mundial”, “crise económica mundial”, “palavra crise” e “crise emocional”, com uma quase interminável diversidade de sugestões.

maneiras de pensar, de dizer e de fazer do que se denomina por primeira modernidade”, que coincidiu com o progresso, com a emergência dos estados nacionais e do estado social, em que o paradigma dessa modernidade em crise era “o indivíduo abstracto” (Dubar, 2011: 179). Ora, desde a publicação do livro de Thomas Kuhn, “A estrutura das revoluções científicas”, que remonta ao início dos anos 60 do século XX, que a noção de crise passou a pontuar o horizonte das Ciências Sociais. Desde essa altura, também, que se vive numa era que Robertson (1997) apelida da ‘incerteza’, por via do desenvolvimento das TIC, com a fragmentação e a subsequente integração de novas realidades. José Mattoso refere que o racionalismo ocidental da época moderna considerou a anterior visão do mundo demasiado primária e, quando não excluía Deus, interpretava as noções de “Céu” e “Inferno” como consequências, boas ou más, das próprias ações humanas e que, tal como o Apocalipse de outrora, “também este resulta, em última análise, de uma crise de valores” (Mattoso, 2012: 28). Além disso, como refere o historiador, “o rosário das perversões tem, nos nossos dias, algo de peculiar por comparação com crises análogas de outros tempos”, não obstante destacar as diferenças: antes, mesmo desprezando os valores morais, não existia a dúvida ou desprezo pelos valores em si mesmos havendo “lutas entre sistemas de valores opostos, mas não descrença na sua necessidade” (*idem*: 29).’

### **5.1. A(s) identidade(s)**

Na contemporaneidade a ideia clássica de harmonia é subvertida, o que se alastra à imagem nacional, assente numa coletividade, que também é estilizada no que concerne à construção da identidade. Colocam-se 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. São, assim, sublinhadas 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, organizavam outros discursos, impedindo as diferenças<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> A ideia de pós-modernismo deve aqui ser entendida enquanto modo de teorização antifundacional, como refere Mike Featherstone (1995 [1990]: 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, um 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”, aceitando “as proporções de menor escala e tolerar a diversidade no conhecimento local” (Featherstone, 1995 [1990]: 192). As implicações dessa mudança são especialmente marcantes em relação ao papel dos intelectuais contemporâneos que, de acordo com Lyotard, deveriam aceitar uma definição mais limitada da sua vocação (ideia constante de uma entrevista concedida a Reijen & Veerman, 1988). Daí advém o argumento

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, 2011). Para essa desconstrução muito contribuiu Derrida (1971), 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 e, para além disso, a diferenciação entre elementos de um e do outro, promove oposições binárias e hierarquias que sustentam o próprio significado (Derrida, 1971: 1-28).

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 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-

---

de que uma característica central do pós-modernismo está associada à mudança da função e do papel dos intelectuais que "perderam o papel convicto de 'legisladores' (...) para desempenharem o papel mais restrito de 'intérpretes'" (Featherstone, 1995 [1990]: 192).

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]: 44). Portanto, “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas do que nós fazemos das tradições” (*idem, ibidem*). 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, refere, 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” (*idem, ibidem*).

José Mattoso (2012) sustenta que a lógica da civilização moderna está associada de forma incisiva às suas manifestações sociais, não obstante seja problemático o facto de que os recursos antes inerentes à continuidade civilizacional tivessem deixado 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: 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” (*idem*: 175-176). Mas será que ambas as crises implicam estar a falar-se da mesma coisa? Como refere Edgar Morin, para compreender o que se passa e o que vai acontecer no mundo, “é preciso ser sensível à ambiguidade”, conceito que diz traduzir-se na ideia de uma realidade, indivíduo ou sociedade “se apresentar na forma de duas verdades diferentes ou opostas, ou de revestir duas faces, sem que se saiba qual delas é verdadeira” (Morin, 2011 [2010]: 11). O que nos leva à ideia de globalização, “a pior e a melhor das coisas”, mas onde domina a miséria (*idem*: 13), associada ao conceito de “ambivalência”<sup>21</sup>, uma vez que se trata de um processo sem regulação interna e, contrariamente ao que acontecia nos estados antigos ele é “desenfreado, sem nenhum controlo, que pode gerar crises” (*idem, ibidem*).

---

<sup>21</sup> “(...) quando um processo apresenta dois aspectos de valores diferentes e por vezes opostos, dizemos que é ambivalente” (Morin, 2011 [2010]: 12).

Embora defenda ser necessário estar sensível às contradições, Morin sublinha haver que obviá-las através da razão, eliminando eventuais equívocos, pelo que se torna necessário “assumir e ultrapassar as contradições” (Morin, 2011 [2010]: 13). Não obstante, destaca uma dificuldade acrescida que está relacionada com a fragmentação das disciplinas o que “inviabiliza a apreensão da complexidade”, sendo que “o desafio da globalidade é um desafio da complexidade” (*idem*: 14). Nesse sentido, advoga que “a inteligência que só sabe separar quebra a complexidade do mundo em fragmentos disjuntos e diminui as oportunidades de compreensão e reflexão”, advertindo para o facto de “quanto mais os problemas se tornam planetários, mais se tornam impensados; quanto mais a crise progride, mais progride a capacidade em pensá-la” (*idem, ibidem*).

## **5.2. As crises e as identidades**

Alain Touraine refere-se ao facto de uma crise como a atual separar a economia do resto da sociedade, assinalando que “a vida social é não só posta à margem, mas transformada pela crise, ao ponto de até suscitar medos e revoltas contra as instituições” (Touraine, 2012 [2010]: 12). Para além disso, “a crise acelera a tendência a longo prazo para a separação do sistema económico, incluindo a sua dimensão militar, e dos actores sociais”, também eles fustigados pela crise que os transforma em desempregados, excluídos ou aforradores arruinados, “todos incapazes de reagir politicamente, o que explica o silêncio actual das vítimas da crise ou a sua exclusão social (*idem, ibidem*).

O que nos leva à crise das identidades, em que Claude Dubar deixa de fora a ideia de “crise global”, de Michel Serres, bem como as “crises capitalistas 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: 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?” (*idem*: 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” (*idem*: 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 econômicas ordinárias” (*idem, ibidem*).

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, Stuart Hall (2000 [1992]) avança com três concepções de identidade: a do Iluminismo, centrada no indivíduo; a do sujeito sociológico, traduzida na crescente complexidade do mundo moderno, 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.

### **5.3. Os apelos ao patriotismo**

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 (2014a) 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.

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: 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”, 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” (*idem, ibidem*), como aconteceu nos casos de Itália, de Portugal e de Espanha.

Jaime Nogueira Pinto evidencia que, normalmente, “os sistemas autoritários e de ditadura surgem em tempos de crise, muito embora na União Europeia não seja fácil de acontecer, mesmo que já [tenhamos estado] mais longe disso”. Já Manuel Loff chama a atenção para o facto de se viver “numa situação de paranóia em que passa a considerar-se que toda a arquitectura constitucional é um empecilho”, referindo que “o facto de a decisão política tomar como prioridade absoluta o que não está na Constituição, mas sim fruto de um acordo com três entidades não eleitas<sup>22</sup>”, o que reputa de “primeiro grande factor de incompatibilidade entre a decisão política e os Estados de Direito Constitucional”. Critica o que considera ser a inexistência da parte do Governo português de empenho, “na defesa do interesse português em que se renegocie”, sustentando que o executivo “tende a usar permanentemente chantagem sobre titulares de órgãos constitucionais, como se pretendessem interditar o funcionamento normal da Constituição em nome de obrigações que foram assumidas pelo Estado, como se algum acordo internacional pudesse pôr em causa o Estado de Direito Constitucional”. Refere, também, que “este tipo de situações não é uma novidade histórica” em Portugal, já que, desde a bancarrota de 1890, “algumas das roturas políticas que se seguiram deram-se em momentos ou na sequência de crises”, afirmando que “algumas das experiências autoritárias da monarquia vêm daí”, assim como “também a ditadura sidonista tem como pano de fundo uma situação económica grave além da guerra”. Por seu turno, António Costa Pinto advoga que, “historicamente há diferenças que remetem para o tipo de regime que vigorava” quando Portugal “foi vítima de crises da dívida soberana no final do século XIX”. E considera que hoje a situação é mais grave, pois então “o Estado era pequeno e não tinha as funções sociais de hoje, a sociedade à margem do Estado era grande, havia o mundo rural e o impacto da crise era muito pequeno na sociedade”. Em relação ao risco de o sistema político poder vir a evoluir para uma ditadura, António Costa Pinto diz que, “quando se lê os sociólogos e os politólogos sul-

---

<sup>22</sup> Referência à *troika* responsável pelo programa de assistência financeira a Portugal, que terminou em 2014, constituída por responsáveis da Comissão Europeia, do Banco Central Europeu e do Fundo Monetário Internacional.

americanos de países que viveram estas crises no pós-guerra, percebe-se que estas crises também levam à queda de regimes ditatoriais”<sup>23</sup>.

Desde o momento em que iniciou funções, em 2011, o Governo português atual 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”. O que significa tratar-se de uma arquitetura de marca monolítica onde 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”<sup>24</sup>. De forma contrastante com o ciclo político atual, em que Portugal se encontra sob assistência financeira externa, o que se observa é o apelo generalizado ao patriotismo, com os responsáveis políticos, transversalmente, a salientarem que o povo português precisa que as políticas a seguir sejam patrióticas<sup>25</sup>. A isso não será alheio o facto de a maior parte dos membros do Governo exibirem o *pin* da bandeira portuguesa na lapela dos seus casacos.

Mas, o fim das grandes narrativas, apanágio da pós-modernidade, 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 atual Governo por esse estado de coisas, que acusa de “[nos] transforma[r] em espantalhos (...) [e] desapropria[r]-nos do nosso poder de ação” (Gil, 2012: 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, 2012a: 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’

---

<sup>23</sup> As declarações e Jaime Nogueira Pinto, Manuel Loff e António Costa Pinto constam de um texto da autoria de São José Almeida incluído no jornal “Público”, intitulado “Pressão anticrise pode levar sistema político democrático português à implosão” (Almeida, 2013: 6).

<sup>24</sup> Informação constante no dossiê elaborado pela empresa ‘Brandia Central’, “Breve descrição do processo Identidade Governo de Portugal”, datado de novembro 2011, solicitado aos serviços da Presidência do Conselho de Ministros e que foi remetido em versão digital, via e-mail (ver anexo 1).

<sup>25</sup> 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, primeiro-ministro português [Disponível em <http://jugar.blogs.sapo.pt/3189195.html>. Acesso em 25/3/2012]; Francisco Louçã, ex-líder do Bloco de Esquerda, referia-se à perda de soberania devido à assistência financeira externa, acusando a 'troika' de agiotagem [Disponível em [http://www.dn.pt/politica/interior.aspx?content\\_id=2877753&page=1](http://www.dn.pt/politica/interior.aspx?content_id=2877753&page=1). Acesso em 10/11/2012]; O PCP, através do seu líder, Jerónimo de Sousa, defendia uma convergência para um “governo patriótico e de esquerda” [Disponível em <http://vermelhos.net/index.php/pais/1280-geronimo-de-sousa-defende-convergencia-para-governo-patriotico-e-de-esquerda>. Acesso em 9/2/2012].

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: 38). Já Manuel Maria Carrilho, no texto intitulado “Nunca é possível salvar aquilo que se destruiu”, defende que se vive “atordoado por uma crise cuja natureza e amplitude não [se] quis prever e não [se] soube compreender. E que, agora, não[se] vislumbra como [se] há-de superar” (Carrilho, 2013: 10). Observa que “mais do que de um ‘roubo do presente’”, como refere José Gil, “é de uma condenação ao presente que na verdade se trata”, que pode colocar em causa o pluralismo (*idem, ibidem*). Por seu turno, Boaventura Sousa Santos refere-se à democracia portuguesa como estando “basicamente suspensa” assemelhando-se o momento atual “à luta antifascista” (Nova, 2013: S/P).

Frei Bento Domingues sustenta que o ser humano, ao consentir na transmutação de todos os valores, “afunda-se no niilismo, na ‘morte do homem’ e pensa numa saída pela porta do ‘pós-humano’”, sublinhando que esse “recurso da falta de sentido da boa medida é o delírio” que, às vezes, se revela “perigoso” (Domingues, 2013: 45). Trata-se de uma ideia que Pacheco Pereira parece partilhar, ao referir que a crise não traz ao de cima o melhor de nós, mas o seu contrário, sublinhando que está a ser criada “uma sociedade maldosa, profundamente dividida, oscilando entre rancores e egoísmos, afectada mais do que nunca pelos efeitos desse velho provérbio de pescadores que diz que o peixe apodrece pela cabeça” (Pereira, 2013: S/P).

#### **5.4. A crise do futuro e o futuro da crise**

Paul Valéry já sintetizara, há muito tempo, a incerteza que se perspectivava quando se olhava para o que ia acontecer no futuro, a ele se referindo como não sendo já o que costumava ser. Uma asserção que, nos tempos que correm, parece um fato feito por medida para a situação que se vive em Portugal, e que o jornal “The Economist” aproveitava, utilizando num título a palavra “Poortugal”, sublinhando o recorte pobre do país, mergulhado numa crise financeira profunda<sup>26</sup>.

Gilles Lipovetsky é de opinião que, “mais do que uma crise de valores, vivemos um problema de inteligência”<sup>27</sup>, enquanto Zygmunt Bauman observa que, enquanto o poder se globaliza, a política permanece local, sendo que o caráter especial da atual crise reside neste “divórcio” (Fernandes, 2013: 5). Defende existir uma união “no desentendimento, mas ainda é

---

<sup>26</sup> Artigo do jornal “The Economist”, intitulado “Austerity in Portugal, More pain, less gain. Yet another austerity budget raises concerns about future growth”, de 20/10/2012 [Disponível em <http://www.economist.com/news/europe/21564902-yet-another-austerity-budget-raises-concerns-about-future-growth>. Acesso em 20/10/2012].

<sup>27</sup> Disponível em [http://www.in.pt/multimedia/video.aspx?content\\_id=3165966](http://www.in.pt/multimedia/video.aspx?content_id=3165966). Acesso em 15/4/2013.

um protesto emocional a que falta um pensamento e um propósito minimamente consensual", embora isso não signifique tratar-se do "fim do mundo", uma vez que "ainda não chegamos ao ponto de não retorno" (*idem, ibidem*). Há, no entanto, "um velho mundo a morrer, e o novo ainda não nasceu" (Belanciano, 2013: 9). Immanuel Wallerstein segue no mesmo trilho de Bauman, salientando que a saída para a crise não está para breve, sendo necessário uma alternativa política para criar um novo "sistema-mundo", que ainda não se sabe qual será (Gaspar, 2013: 30).

Uma vez que "o futuro nunca está antecipadamente jogado", Edgar Morin defende a ideia de que "talvez tenhamos chegado a um momento de ruptura" (Morin, 2011 [2010]: 21), até porque "um primeiro desvio do curso das coisas torna-se uma tendência e, depois, uma força histórica" (*idem*, 22). É contrário, no entanto, à resignação, não obstante evidenciar que "a estratégia [se deva opor] ao programa", e acreditar "numa política regenerada" e, mesmo tendo presente que ser realista significa ser utópico, defende que "é preciso agir" (*idem*: 23-25).

A partir da ideia de que uma crise económica consiste na rotura de um sistema económico e social, Alain Touraine advoga que uma eventual resposta assenta na "reconstrução das relações entre os atores económicos, a formulação dos seus valores comuns e novas intervenções públicas" (Touraine, 2012 [2010]: 175). Nesse sentido, observa estar na altura de reconhecer que uma crise "é muito mais do que uma avaria e que é o estado geral da vida social" que contribui, quer para o seu agravamento, quer para a reconstrução da vida social e económica, o que realça o papel da democracia, preconizando a criação de um movimento que "volte a dar vida ao mundo político ao mesmo tempo que o controla" (*idem, ibidem*).

## Capítulo II

### 1. Estado Novo e 'portugalidade'<sup>28</sup>

“O que é Portugal?”. A pergunta, feita por Luís Trindade no livro “O estranho caso do nacionalismo português” e respondida à luz do 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: 257). Chama a atenção para o facto de as interpretações do Estado Novo encararem Portugal como uma coisa indefinível, sendo muito embora, descritível.

Para o historiador João Ameal, considerado como um dos maiores ideólogos do nacionalismo português, autor de vasta literatura apologética durante o período do Estado Novo, o nacionalismo não constitui 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: 48). Ideologia é, dessa forma, substituída pela noção mais concreta de património.

Já Luís Trindade 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” (Trindade, 2008: 268-269). O problema é que isso não podia ser espontâneo, pelo que essa foi uma perspectiva que teve que ser construída, daí que o mesmo autor aponte a fragilidade da vasta literatura produzida por João Ameal.

“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. “Estado Novo” 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

---

<sup>28</sup> Uma breve abordagem a esta temática foi feita no 2º Seminário de Almoço (24/3/2013), da minha responsabilidade, no Centro de Estudos de Ciências Sociais (Universidade do Minho, Braga), intitulada “O Estado Novo e a ‘portugalidade’. A construção da identidade”.

histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e civilizar as populações”<sup>29</sup>. 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 entre os povos da terra” (Torgal, 2009: 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, “que conciliava o capital e o trabalho, a ordem e a autoridade com um desenvolvimento harmonioso da sociedade” (Lourenço, 2010 [1978]: 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” (*idem, ibidem*). 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 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: 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

---

<sup>29</sup> Disponível em <http://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1933-Indice.pdf>. Acesso em maio de 2012.

fundiária e pelo clero para as do grupo social que efectivamente exerce o poder” (Martins, 1990: 56). Esse momento foi, segundo Moisés de Lemos Martins, “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” (*idem*: 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” (*idem, ibidem*).

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: 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 Rita Almeida de Carvalho (2013) 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).

“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, segundo Irene Flunser Pimentel, 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: 393). Tendo selecionado como principais inimigos

político-ideológicos do regime o liberalismo individualista, o socialismo coletivista e o comunismo, os responsáveis do Estado Novo “encravavam os homens e as mulheres, não como indivíduos mas só como partes integrantes da família – o núcleo primário ‘orgânico’ do Estado Novo corporativo” (*idem, ibidem*). 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: 42). É o próprio Eduardo Lourenço que afirma que “poucos países fabricaram acerca de si mesmos uma imagem tão idílica como Portugal” (Lourenço, 2010 [1978]: 76), em que Portugal 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]: 21). Desta forma, o ensaísta assinala que Portugal, “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” (*idem, ibidem*).

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: 7-8). Neste contexto, o problema dos portugueses não é de falta de identidade, mas, como sublinha Eduardo Lourenço, “de hiperidentidade, de 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 (Lourenço, 1994 [1988]: 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: 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): 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 teve por base a ideia de que “a identidade de uma comunidade implica a autonomia de uma afirmação, quer dizer, capacidade de intervenção” (Martins, 1996: 62), ou, como sublinha Manuel Castells, afirmando-se como “a fonte de significado e experiência de um povo” (Castells, 2007: 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: 10).

Luís Reis Torgal chama a atenção para o facto de que quando se refere o caso do Estado Novo português, “o termo ‘fascismo’ [ser] um termo em debate e os termos ‘autoritarismo’, ‘ditadura’ e ‘nacionalismo’ não deixam dúvidas quanto à sua atribuição como tipificadores do regime” (Torgal, 2009: 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’” (*idem*, 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’” (*idem*: 364). E, não obstante observe 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” (*idem*: 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]: 37). 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*”<sup>80</sup>: “O fascismo não era uma ideologia monolítica, mas antes uma colagem de diversas ideias políticas e filosóficas, um cortiço de contradições” (Eco, 1998 [1997]: 37).

Irene Flunser Pimentel refere que foi Hermínio Martins, em 1968, o primeiro a elaborar a primeira síntese analítica do Estado Novo, em que concluía 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: 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 (*idem*: 18). Já para Manuel Lucena, o Estado Novo seria um “Fascismo sem movimento fascista”, quando comparado com o regime de Mussolini, assemelhando-se ambos os países “quanto à forma de estado” (*idem, ibidem*). A historiadora refere ter sido Manuel Braga da Cruz que 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” (Pimentel, 2011: 18). Fernando Rosas caracteriza a relação de forças entre o elemento conservador/tradicionista e o elemento fascista no seio do Estado Novo, como mantendo a hegemonia dos interesses tradicionais, enquanto António Costa Pinto evidencia 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 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 (Meneses, 2009), o presidente do Conselho não deixava de ser um ditador, muito embora se esteja perante algo

---

<sup>80</sup> A tradução de ‘fuzzy’ é feita, aqui, no sentido de ‘desfocado’, ‘impreciso’, ‘confuso’.

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<sup>31</sup>” (Cruz, 2014: 14). Sublinha, por isso, que não houve um “salazarismo”, sendo que o próprio Salazar não gostava da expressão, sublinhando 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” (*idem*: 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 Academia, de onde nascem muitas discussões, como foi o caso, em 2012, entre os historiadores Manuel Loff e Rui Ramos<sup>32</sup>.

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. 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).

Sobre a 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

---

<sup>31</sup> 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: 73-74).

<sup>32</sup> 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: 62-77).

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 dominantes.

Como refere João Trindade, 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: 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 baixas<sup>33</sup>.

No Estado Novo, o sistema educacional era o aparelho ideológico mais monitorizado do estado e, segundo Ruth Rosengarten “os conteúdos 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, era “também como uma ‘sagrada oficina de almas’” (Rosengarten, 2009: 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 um sistema 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: 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 despidos da componente participativa e cívica inerente à sua matriz” (Catroga, 2013: 390). A atestá-lo está, o relevo dado ao significado de “‘patriotismo’ e à sua correlação com a divisa “Deus, Pátria e Família” (*idem*: 391). O historiador destaca uma amostragem de 56 textos inscritos nos livros da 1<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> classes do ensino primário, em vigor

---

<sup>33</sup> 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 (1º Ciclo) os números eram de 80,4%; no 2º Ciclo, de 7,5%; e, em relação ao 3º Ciclo, de 6,1%. [Disponível em <http://tinyurl.com/vhihad8>. Acesso em abril de 2011].

em 1941-1967, 1944-1972 e 1951-1973<sup>34</sup>, respetivamente -, que visava apreender os principais valores ali doutrinados, e que mostraram 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’ (*idem, ibidem*), tratando-se de intenções concorrentes com a noção de ‘pátria’.

Segundo Fernando Catroga, da análise da noção de pátria constante no livro para a 3ª classe, constata-se que ela reproduz “o sentido literal 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: 391). Ou seja: se a pátria é a terra em que se nasce ela é, igualmente, “a mãe de todos nós” (*idem, ibidem*). O compêndio descreve a geografia dos afetos para com a ‘pequena pátria’ “em termos em que o significado de *pátria naturae* plasma, num tom aparentemente ingénuo, os valores ruralistas do regime” (*idem, ibidem*). No entanto, essa ‘pátria local’ só ganharia sentido “no seio de uma *pátria 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, as terras portuguesas de África, Índia, Macau e Timor (*idem, ibidem*). 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 enlaçada pela nação una e indivisível” (*idem, ibidem*).

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: 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

---

<sup>34</sup> Fernando Catroga utiliza os dados constantes do livro de Adélia Carvalho Mineiro (2007), “Valores e Ensino no Estado Novo. Análise dos Livros Únicos” (245-246).

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 geração” (*idem, ibidem*).

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: 1033-1034). O objectivo 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”. (*idem*: 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 um modelo de construção identitária, mobilizador de muitos intelectuais, na Europa e na América da primeira metade do século XX” (Alves, 2010: 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 um dos estereótipos sobre Portugal, “o do país dos poetas” (*idem, ibidem*).

Fernando Rosas amplia e estrutura esta perspetiva através do estabelecimento de sete mitos ideológicos fundadores do Estado Novo: 1) o “mito palingenético” (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 republicanista” (Rosas, 2011: 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” (*idem, ibidem*); 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) (Rosas, 2011: 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” (*idem*: 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”) (*idem, ibidem*); 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”) (Rosas, 2011: 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”) (*idem*: 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, 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<sup>35</sup>:**

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

---

<sup>35</sup> Disponível em <http://visualizingportugal.com/dec-vn-decalogo/2014/2/4/declogo-do-estado-novo-1934>. Acesso em 13/8/2014.

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 Governo 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 Governo.

7. Dentro do ESTADO NOVO, a representação nacional não é de facções ou de grupos efêmeros. 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. Quere 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 propaganda do Estado Novo**

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: 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’<sup>36</sup>, 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: 266). Deste contraste entre experiência e regeneração se percebeu

---

\* 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, 1950: 17).



“a mais-valia que se podia receber da promessa de um ‘novo’ que se autopropagandeasse como ‘original’ e definitivo” (*idem, ibidem*).

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: 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, 1961:130).

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, mostrava-se ‘feliz’ (daqui emergindo o populismo “pobrete mas alegrete”), sendo apresentada como exemplo às outras nações civilizadas. Para que esses princípios vingassem, foram criados organismos estatais relacionados de uma forma ou de outra a 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: 292). Uma das missões do Estado Novo visava sublinhar e restaurar a ‘alma da pátria portuguesa’, acentuando a exaltação patriótica 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 na trajetória dos portugueses, nos seus hábitos e costumes, 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, nomeadamente 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: 381). Como resultado, evidenciavam-se as características modernistas, misturadas por 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 (...), provocaram a radicalização das formulações patrióticas” (*idem, ibidem*).

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 construção 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 a história, atividades económicas, cultura, regiões e territórios ultramarinos de Portugal. O que ia de encontro às 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” (*cit in* Rosmaninho, 2005: 388).

Para Vera Marques Alves, o processo de construção da identidade nacional “constituiu a invariante das práticas folcloristas promovidas pelo SPN/SNI<sup>37</sup>” (Alves, 2013: 294). No livro “Arte

---

<sup>37</sup> O SNI - Secretariado Nacional de Informação, era o organismo de apoio ao regime criado durante o Estado Novo em Portugal.

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” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, a forma como 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” (*idem, ibidem*):

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: 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” (*idem, ibidem*).

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’, que não é essa continuidade, mas sim “a assumpção inovadora do adquirido, o diálogo ou combate no interior dos seus muros, sobretudo uma *filiação interior* criadora, fenómeno entre todos raro e insólito na cultura portuguesa” (Lourenço, 2010 [1978]: 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*. Do nada que nos anteceda” (*idem, ibidem*).

A propósito da ‘supertradicionalização’, Fernando Pessoa 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]: 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” (*idem, ibidem*). 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” (Pessoa, 2011 [1919]: 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: 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” (*idem, ibidem*), 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” (*idem, ibidem*).

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” (Gil, 2005: 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: 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: 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: 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. 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” (*idem, ibidem*). 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: 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 temporizadores, “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” (Salazar, 1933, 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, XVI). Por outro lado, assinalava que deveria ser o estado a representar a nação, já que “aos olhos de portugueses e aos olhos de estranhos; 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”, o que significava que “se a Nação não correspondia aos seus valores individuais, o estado era ainda inferior à Nação” (*idem*: 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: 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 fôrça 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 aprumo e dignidade que possam reconquistar para Portugal o bom nome e o respeito de todos” (*idem*: XIX).

Referindo-se à política nacional, Salazar precisava que entendia que a nação, “a nossa Nação”, consistia numa “realidade viva e que desejamos imorredora; 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: 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” (*idem*: 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 antipartidário e nacional. A fôrça armada não constitui um partido, não representa um partido, não pode defender o partidarismo” (*idem, ibidem*). 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” (Salazar, 1933: 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” (*idem, ibidem*). Por isso, no decurso da transformação política e social que estava em curso, Salazar sustentava que se tinha que “estudar com dúvida e realizar com

fé” (Salazar, 1933: 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” (Salazar, 1933: 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: 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” (*idem*, XL).

Só nós tivemos Vasco da Gama, João de Castro, Afonso de Albuquerque, os triunfos, as glórias fulgurantes da Índia; por de trás de nós, comerciantes ingleses, incomparavelmente menos ilustres, criaram para a Inglaterra, sem dar por isso, um grande Império; só nós tivemos D. João I, a “inclita geração de altos infantes”, D. Afonso V, para estender Portugal para além do estreito e conquistar o norte de África; mas quem domina e vende os seus produtos em Marrocos é a França e a Espanha. Só nós tivemos Pedro Álvares Cabral, as missões dos jesuítas, o Brasil, mas ainda que seja a nossa corôa mais valiosa de país colonizador e a nossa colônia de portugueses mais numerosa, vão-se os nossos compatriotas ficando ligados ao comércio e às profissões mais humildes, batidos em muitos Estados por alemães e italianos. Só nós ensinamos os caminhos dos grandes oceanos a todos os povos da terra, fomos ao comércio e à pesca primeiro que muitos outros; e compramos agora bacalhau à Noruega e embarcamos as nossas mercadorias em navios ingleses e da pequena Holanda (Salazar, 1933: XXXIX-XL).

Era por isso que Salazar 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” (Salazar, 1933: 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 perspetiva colonial: “o mito do Eldorado” e o “mito da herança sagrada” (Alexandre, 1995: 40). O primeiro, enfatizando a riqueza das colónias e, o segundo, sublinhando o imperativo histórico da sua conservação.

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: 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: 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: 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 perspetiva, 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”. O que 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: 1035).

Num aspeto que diz ter sido ideologicamente desenvolvido pelo Estado Novo, 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” (Rosas, 2001: 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” (*idem, ibidem*). 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”. (*idem, ibidem*).

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: 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” (*idem, ibidem*). 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. Daqui emergindo 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 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 considerados elementos fundacionais da auto-narrativa do Estado Novo, “com ênfase na dimensão colonial, reconciliando o catolicismo e a tradição corporativa como traves da identidade portuguesa numa leitura mitificada da história” (Vakil, 2006: 88). 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” (*idem, ibidem*), 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: “Politicamente, sem as colónias, ficaríamos reduzidos a uma simples expressão geográfica, sem qualquer espécie de significado positivo no contexto da Europa” (Costa, 1934: 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, pelo SNI, pela Agência Geral das Colónias, depois de 1951 denominada Agência Geral do Ultramar, e por 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: 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, onde o próprio sublinha ter começado a realização prática dos princípios expressos no “Ato Colonial”, em que se abandona, de forma lenta a expressão “Portugal e Colónias” e se adota 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”, afirma: “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” (*idem, ibidem*).

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: 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: 20). O escritor frisava que, na altura em que respondeu ao inquérito, que “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” (*idem*: 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” (*idem, ibidem*).

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: 25). Enquanto 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” (*idem*: 40). Já Sousa Costa (romancista) sustentava que “as nossas colónias são a nossa vida. Eu julgo que os Maiores, os dos Descobrimientos, 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 Filipines, elas foram sempre portuguesas... na certeza de que, enquanto o fôssem, Portugal não poderia ser castelhano” (*idem*: 46). Marcello Caetano (professor) assinalava que,

“incontestavelmente (...) Portugal, senhor de vastos domínios coloniais, tem direito a ser considerado uma grande potência europeia”, tanto mais 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 mãe de muitas nações” (*idem*. 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” (*idem*: 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” (Costa, 1934: 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, que era o território ultramarino que mais se destacava. Preconizava para as colónias portuguesas o que acontecera, por exemplo, com as do império britânico.

João Ameal, um dos ideólogos do regime, admite 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: 76). A única maneira para que Portugal continuasse 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” (*idem, ibidem*). 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” (Costa, 1934: 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” (*idem, ibidem*). 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” (Costa, 1934: 78). Continuará Portugal a ser um país independente sem as suas colónias? João de Almeida observa 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” (*idem*: 82). Nesse sentido, defendia que “as descobertas foram uma consequência” e não uma causa, o que significa que as colónias não são, por isso, “a razão de ser da nossa independência, mas sim uma das forças que mais pujantemente apoiam a independência, considerando-as como elas são na realidade, partes integrantes do Império” (*idem, ibidem*).

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: 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” (*idem*: 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 (*idem*: 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” (*idem*: 97), para se acreditar na existência do Império Português. E, para além disso, desejar 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” (*idem, ibidem*).

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: 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” (*idem, ibidem*). 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” (Costa, 1934: 111).

A propósito evidencia 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’:

(...) para ser “grade potência europeia” não lhe basta ser proprietário de vastos territórios coloniais; é necessário ser peça importante e imprescindível na colaboração económica e cultural do mundo. E isso não se consegue por decretos e por mentiras da diplomacia oficial; só se obtém pelo longo esforço de criação de uma cultura científica, literária, artística e filosófica, de uma técnica e de uma indústria, pelo prestígio de grandes nomes, pela autoridade de uma administração honrada, livre e progressiva; e, no nosso caso, pelo ascendente de povo criador de novas nacionalidades... se o quiser ser. Eu substituiria, no seu questionário, a frase “todos os direitos” a ser considerado uma grande potência europeia” por estoutra: “todos os deveres de se fazer considerar um povo laborioso, com um lugar e dignidade nas campanhas da cultura, da economia e da paz... (Costa, 1934: 113).

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: 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: 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” (*idem, ibidem*).

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 Açores 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: 126). 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” (*idem*: 127).

Um dos respondentes ao inquérito foi Fernando Pessoa<sup>38</sup> que, em relação à primeira pergunta faz uma longa reflexão a propósito do conceito de “grande potência”: “Por ‘grande potência’ se deve entender, evidentemente, uma nação que influe notavelmente na vida ou nos destinos da civilização” (Costa, 1934: 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:

---

<sup>38</sup> 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: 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 lugar ao discurso único dos totalitarismos, o escritor tirou as suas conclusões definitivas” (*idem*: 121). Para perceber o pensamento de Fernando Pessoa, nomeadamente sobre Portugal, ver o livro “Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional” (1979), organizado por Joel Serrão.

Portugal Império – aqui sim, é que, através de grandeza e de decadência, se revela o nosso instinto, e se mantém a nossa tradição. Somos, por índole, uma nação criadora e imperial. Com as Descobertas, e o estabelecimento do Imperialismo Ultramarino, criámos o mundo moderno – criação absoluta, tanto quanto socialmente isso é possível, que não simples elaboração ou renovação de criações alheias. Nas mais negras horas da nossa decadência, prosseguiu, sobretudo no Brasil, a nossa acção imperial, pela colonização; e foi nessas mesmas horas que em nós nasceu o sonho sebastianista, em que a ideia do Império Português atinge o estado religioso (Costa, 1934: 31).

Em relação à eventualidade de Portugal poder ser considerado como uma grande potência europeia, Fernando Pessoa escuda-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 (Costa, 1934: 34). Já no que respeita ao facto de Portugal poder vir a ficar sem as suas colónias, Fernando Pessoa era peremptório: “Para o destino que presumo que será o de Portugal, as colónias não são precisas” (*idem*: 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” (*idem, ibidem*).

O caminho a seguir, segundo Fernando Pessoa, estava facilitado, uma vez que ‘apenas’ se teria que renovar o mito do sebastianismo, “com raízes profundas no passado e na alma portuguesa”:

Comecemos por nos embebedar dêsse sonho, por o integrar em nós, por o incarnar. Feito isso, por cada um de nós independentemente e a sós consigo, o sonho se derramará sem esforço em tudo que dissermos ou escrevermos, e a atmosfera estará criada, em que todos os outros, como nós, o respirem. Então se dará na alma da Nação o fenómeno imprevisível de onde nascerão as Novas Descobertas, a Criação do Mundo Novo, o Quinto Império. Terá regressado El-Rei D. Sebastião (Costa, 1934: 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-se vislumbrar 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.

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 inscreve 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’” -, o autor sustenta que Portugal, “tendo revelado ao mundo metade do mundo”, era então esquecido “por aquelas nações que lhe herdaram o património” (Costa, 1934: 161). E, voltando à ideia de que Portugal 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” (*idem, ibidem*).

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 não era deles mas dos próprios portugueses que se não deixavam conhecer (Costa, 1934: 162). Ora, em face deste “dessonramento intelectual e desta apatia física, o movimento do ‘Quinto Império’ (...) não pode deixar de ser um movimento reaccionário”: “É-se sempre reaccionário contra alguém ou contra alguma coisa, e os portugueses têm de ser reaccionários contra a ‘apagada e vil tristeza’, da sua existência actual” (*idem, ibidem*).

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: 163):

O primeiro é o patriotismo dos literatos e poetas saudosistas. O segundo é o patriotismo dos comodistas e dos ignorantes. O terceiro é o patriotismo inteligente dos que sabem juntar o pensamento à acção, dos que não querem morrer inglòriamente quando uma tam vasta tarefa têm a cumprir: lançar as bases espirituais do Quinto Império das profecias (Costa, 1934: 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, traçou os “Dez Imperativos do Império Português”, que sublinhava deverem assumir-se, “em cada um de nós”, como os “Dez Mandamentos da Grandeza Nacional” (Costa, 1934: 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” (*idem, ibidem*).

### **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: 531) da “particular maneira portuguesa de estar no mundo” (Moreira, 1962: 154).

Segundo Cláudia Castelo, as ideias de Gilberto Freyre tiveram que 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, que o regime adotou “uma versão simplificada e nacionalista do luso-tropicalismo como discurso oficial, para ser utilizado na propaganda e na política externa” (*idem, ibidem*).

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<sup>39</sup> 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

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 pensamento do sociólogo, 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: 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

---

<sup>39</sup> 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.

visitar o 'império', retribuindo o sociólogo 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: 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. 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: 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” (*idem, ibidem*). Para justificar uma nação com fronteiras extensas, que iam do Minho a Timor, Salazar socorreu-se da propaganda e é nessa altura “que a obra e o pensamento de Gilberto Freyre tornaram-se instrumentos da máquina de propaganda salazarista” (Pinto, 2009: 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” (*idem, ibidem*).

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, 1953:10). 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” (*idem, ibidem*). Para que se concretizasse tal desiderato, sublinhava ser necessário que tanto os portugueses como os brasileiros 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” (Freyre, 1953: 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 afdalgado pela condição do pai”, e não apenas “o branco adulto do sexo masculino” (Freyre, 1953: 92). Segundo o sociólogo, é “nessa complexidade [que] está a principal singularidade do processo português de assimilação daqueles valores (*idem, ibidem*).

A posição de Gilberto Freyre colheria 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: 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 Freire, a História do Brasil deixou de poder ser escrita nos mesmos moldes e na mesma problemática em que antes dele o era” (Macedo, 1989, 3-4). 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” (*idem*: 4). Observa, por isso, que “a busca da convergência das culturas, veio mostrar que ela só pode provar-se claramente quando recorreremos a esses dados” (*idem*: 24). Atribui, assim, 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” (Macedo, 1989: 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: 80). As razões são compósitas 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 à 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: 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]: 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]: 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: 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” (*idem, ibidem*). Ou seja: que 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

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: 11). 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 perspectiva pós-colonial, porém “liberta da componente colonialista em que o Estado Novo português enredou o luso-tropicalismo” (*idem*: 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]: 140). E, muito embora já não estejam ligadas ao colonialismo, que era o recorte imposto pelo Estado Novo, “servem agora para justificar a criação formal de uma comunidade lusófona com propósitos culturais, económicos e de cooperação em matéria de política externa” (*idem, ibidem*). Adverte, assim, que o risco actual reside no facto de o conceito continuar a ser usado de forma acrítica e imobilista. Se, no passado, serviu para “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).

#### **1.4. O Estado Novo e a cunhagem da ‘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: 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" (*idem, ibidem*). No mesmo livro – que congrega vários artigos de áreas bastante diferentes –, Silvina Rodrigues Lopes define 'portugalidade' "como o conjunto de características assinaláveis de um povo ou de uma cultura" (Lopes, 2011: 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" (*idem, ibidem*). 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 correcta', numa ação tendente a desculpar a utilização do termo 'portugalidade', retirando-lhe, ainda que por omissão, a conotação que ele transporta, uma vez que, como se verá mais adiante, ele se encontra bem datado.

José Carlos Almeida (2005: 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: 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", sendo 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: 10) que se referiu à existência da identidade portuguesa como vivendo entre a realidade e a ficção.

Para João Medina 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 perspetiva clássica, combatida por Medina, para quem o discurso político-ideológico foi quase sempre centrado numa lógica de encómios:

Na definição e enaltecimento dos 'pais fundadores', dos heróis e dos mártires da pátria, das batalhas que tinham esculpido as raias do nosso território ou a sua intangibilidade desde o séc. XIII, dos santos e homens notáveis, sobretudo estadistas e guerreiros, que aquela tinha permanentemente produzido, desde a espada de D. Afonso Henriques (...) ainda que a quase geral falência das nossas elites dirigentes desmentisse essas alegadas searas de valores excelsos (...) sem falar nuns quantos ícones lendários que



fomos incluindo, de modo por vezes absurdo ou paranóico, na nossa panóplia dos Maiores (Viriato, a Padeira de Aljubarrota) (Medina, 2006: 11-12).

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: 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" (*idem, ibidem*), 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: 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" (*idem, ibidem*). 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" (*idem, ibidem*), significando necessariamente que a ideia de que os povos sejam possuidores de um carácter próprio, uma essência, detectável 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" (Sobral, 2012: 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 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" (Real, 1998: 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 suster a crescente decadência que o país encetou a partir do derradeiro terço do século XVI” (Fernandes, 2012: 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: 268). Apelida-a 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; pelo facto de os portugueses serem tristes e cultivarem o Fado, ao passo que os espanhóis exibirem 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 (*idem*, 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” (*idem*, 269). Enquanto a Espanha tem o seu problema colonial resolvido, João de Melo refere que 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” (*idem, ibidem*). Sendo que o que apelida por ‘outros’ “deviam banir pelo menos a *sarça ardente* do seu ‘complexo do colonizado’ em relação a nós. O que está muito longe de acontecer” (*idem, ibidem*).

Refere que para os escritores portugueses surgidos na cena literária nos anos 80 do século XX, a ‘portugalidade’ foi interrogada pela via do “escrevivido”, 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” (Melo, 2011: 270)<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> 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”, mostrava 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 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).

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 feitos, 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: 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 se interroga que se Filipe II “tivesse estabelecido a capital em Lisboa, se ainda teríamos ânimo para discutir a portugalidade hoje” (*idem*: 278).

Referindo-se à saudade, à melancolia, à alma portuguesa, ao carácter e à raça<sup>41</sup> – 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” (*idem, ibidem*). 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 Barcelos, com pouca pressa de ser comido” (*idem ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

Manuel Vilaverde 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 sub-produto do próprio conceito de identidade, qual corruptela, numa apropriação a maioria das vezes bacoca, ao serviço de uma retórica nacionalista, definindo

---

<sup>41</sup> 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: 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’” (*idem, ibidem*).

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 outros<sup>42</sup> 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: 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, nos discursos de identidade destacam-se três efeitos: de reificação, de desdialeitização e de dominação (Gonçalves, 2009). 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, 2009: 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, que refere que “uma crença falsa nos seus fundamentos, pode revelar-se verdadeira nas suas consequências” (*idem*: 61-62). É nesse sentido que 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” (Gonçalves, 2009: 62) Sendo construídas socialmente, e tendo um recorte que não é consensual, “as identidades (...) envolvem bricolages ideológicas” (*idem*: 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 “que relevam de estratégias de poder que, operando com arbitrários culturais, implicam o recurso à violência simbólica” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

---

<sup>42</sup> 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).

Maria de Fátima Amante observa que o mito é permanentemente reciclado, no sentido de se adaptar à contemporaneidade e, 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: 231). 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” (*idem*: 232). O que, na actualidade, 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”, facto que as mitifica “e mistifica os processos reais de construção identitária que devem de facto mais ao presente do que ao passado” (Ribeiro, 2011: 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” (*idem, ibidem*). É dessa forma que, à luz das interpretações subjetivas de identidade nacional, que o conceito é cruzando, 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 onde é mapeado 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 referencia(m) 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: 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: 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 daquele que se assume como “português”.

#### **1.4.1. “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, Grã-Bretanha 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 -, como é o caso da denominada Escola da “Filosofia Portuguesa”<sup>43</sup>, 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 Costa<sup>44</sup> -, alguma literatura apologética do Estado Novo e, a espaços, numa lógica já de registo diferente, dando corda a 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, teve a sua ‘origem’ em 12 de Outubro de 1492, com a colonização europeia das Américas por parte de Cristóvão Colombo. Em 1713, a Real Academia Espanhola regulamentou mesmo o idioma

---

<sup>43</sup> 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).

<sup>44</sup> 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” [Disponível em <http://tinyurl.com/6rjj82l>. Acesso em março de 2012].

espanhol escrito e falado por todo o império, de forma a que fosse compreendido por todos os hispânicos<sup>45</sup>.

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 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”<sup>46</sup>.

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 assunto<sup>47</sup>. 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, 2009:1). 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: 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

---

<sup>45</sup> Toda a informação sobre a hispanidade pode, também, ser lida no artigo “Hispanidad: historia y significación de la palabra”, da autoria de José María García de Tuñón Aza, na revista ‘El Catoblepas. Revista Crítica del Presente’ n.º31 (setembro de 2004), p. 15.

<sup>46</sup> 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 [Disponível em <http://tinyurl.com/6s53dgv>. Acesso em maio de 2012]; já no mês seguinte, o presidente da Bolívia, Evo Morales anunciava a expropriação da filial da rede elétrica espanhola naquele país [Disponível em <http://tinyurl.com/c6pvq7r>. Acesso em maio de 2012].

<sup>47</sup> 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 [Disponível em <http://www.opendemocracy.net/blog/ourkingdom-theme/paul-kingsnorth-1/2009/05/07/response-to-a-jigsaw-state-breaking-up-britain>. Acesso em 13/7/2014]; “Englishness versus Britishness”, de Alexander J. Betts [Disponível em <http://www.zvworld.com/albionmagazineonline/englishnessvsbritishness.htm>. Acesso em 13/7/2014]; “How British is Britain?”, de Mark Easton [Disponível em <http://www.bbc.co.uk/news/uk-24302914>. Acesso em 13/7/2014]; “The ‘E’ in the room: the englishness of britishness, and the britishness of the english”, de David Rickard [Disponível em <http://www.englishstandard.co/2012/08/the-e-in-the-room-the-englishness-of-britishness-and-the-britishness-of-the-english/>. Acesso em 13/7/2014]; e “What being British means to Sadiq Khan”, de Sadiq Khan [Disponível em <http://www.totalpolitics.com/articles/313792/what-being-british-means-to-sadiq-khan.thtml>. Acesso em 13/7/2014].

Grã-Bretanha, tais como a nacionalidade escocesa, irlandesa e galesa, enquanto que a “britanidade” está mais ligada às relações da Grã-Bretanha com as suas colónias<sup>48</sup>.

O discurso oficial sobre a “inglesidade”, que vai no sentido da representação do que a Inglaterra é, e à 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 português<sup>49</sup>), 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 10 de Junho, em honra do poeta, não obstante ser 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 carga simbólica, foram a celebração do 1º de maio (Dia do Trabalhador) e não só a celebração do próprio 25 de abril, mas também a sua aceção, *avant la lettre*, como “Dia de Portugal”. No entanto, frisam que, 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

---

<sup>48</sup> 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”. *Irishness* resume, assim, 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. [Disponível em <http://imagensdemarca.sapo.pt/travel-brands/irlanda/irishness-traduz-se-em-tudo-o-que-faz-a-forca-da-marca-irlanda/>. Acesso em 30/3/2013].

<sup>49</sup> Disponível em <http://tinyurl.com/6uuvl97>. Acesso em maio de 2012.



disfarçável -, o 25 de abril, assim marcado, estava longe de reunir consenso” (Andrade & Torgal, 2012: 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 nº 99-A/77 de 17 de março. Para além do “Dia de Portugal”, a data 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: 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” (*idem, ibidem*).

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, 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 Descobrimentos, 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: 257), por cantar exactamente os grandes feitos dos portugueses na epopeia marítima, a que se colava Fernando Pessoa e a sua “Mensagem”.

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 atual presidente da República, Cavaco Silva<sup>50</sup>. Em 2008, por

---

<sup>50</sup> Numa comunicação apresentada ao IX Congresso Ibérico de Estudos Africanos 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” (Cardina, 2014: S/P). Na observação que fez dos discursos políticos proferidos pelo 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 reinterpreta a natureza e o lugar do colonialismo, das guerras coloniais e da descolonização no processo histórico contemporâneo” (*idem, ibidem*). 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

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’”<sup>51</sup>. No ano seguinte, em comemorações análogas, desta feita realizadas em Santarém, o 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’”<sup>52</sup>. 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 Presidência da República, associava a ‘portugalidade’ à diáspora<sup>53</sup>:

Pelo prestígio que detém os seus membros, pelas raízes que souberam criar em tantos países, mas também pelo facto de manterem laços profundos com Portugal, as comunidades da diáspora devem mobilizar-se como agentes ativos da portugalidade, dando a conhecer ao mundo a realidade do nosso país<sup>54</sup>

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 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

---

colonial - que é, no fundo, um silêncio sobre o fim do Império e os antecedentes do 25 de Abril” (Cardina, 2014a: S/P). Segundo Miguel Cardina, estes tópicos “apontam para a persistência de um imaginário de traços coloniais num espaço-tempo pós-colonial”, sendo que nos discursos do 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). Recorrendo ao título de uma recente colectânea de textos de Eduardo Lourenço (de que se dá conta noutra local desta investigação) sustenta que “os discursos de Cavaco Silva parecem assim demonstrar a permanência do colonialismo como um ‘nosso impensado’” (*idem, ibidem*).

<sup>51</sup> Disponível em <http://tinyurl.com/83q417v>. Acesso em maio de 2012.

<sup>52</sup> Disponível em <http://tinyurl.com/7hqe82s>. Acesso em maio de 2012.

<sup>53</sup> Mensagem dirigida às Comunidades Portuguesas na página da Presidência da República, integrada nas comemorações do 10 de junho de 2013, em Elvas [Disponível em <http://www.presidencia.pt/?idc=37&idi=74400>. Acesso em 10/6/2013].

<sup>54</sup> Quem se manifestou publicamente, através de um artigo de opinião, no jornal “Público”, contra o discurso de Cavaco Silva foi Patrícia Vieira, uma portuguesa da Universidade de Georgetown, que sublinhou o desfasamento das palavras do Presidente da República em relação à realidade existente em Portugal: “Enquanto o discurso público oscilar entre uma retórica do sacrifício que apela a formas de religiosidade arcaicas e uma visão utópica deste ‘pedaço de Europa debruçado sobre o Atlântico imenso’, de clima ameno e povo hospitaleiro [palavras proferidas por Cavaco Silva no seu discurso do 10 de junho, em Elvas], o país não sairá da crise. E os portugueses ficarão do lado de fora de qualquer versão de uma Arcádia” (Vieira, 2013: 47).

nos dias que se seguiram ao temporal ‘deram uma emocionante lição de portugalidade solidária’ ao país”<sup>55</sup>.

#### **1.4.2. A criação da ‘portugalidade’**

O 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)<sup>56</sup>. 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 ideologia<sup>57</sup>, avançando mesmo com a possibilidade de o termo ter surgido no decénio de 50 ou 60 do século XX<sup>58</sup>.

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, em que 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

---

<sup>55</sup> Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/portugal/interior.aspx?content\\_id=2900567&page=-1](http://www.dn.pt/inicio/portugal/interior.aspx?content_id=2900567&page=-1). Acesso em 21/11/2012.

<sup>56</sup> 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” [Disponível em [http://www.dn.pt/politica/interior.aspx?content\\_id=3221744](http://www.dn.pt/politica/interior.aspx?content_id=3221744). Acesso em 15/4/2013]; uns dias mais tarde, sublinhava a importância do fim da sétima avaliação da *troika*, falando de uma “inspiração” da Nossa Senhora de Fátima, do 13 de maio. [Disponível em <http://expresso.sapo.pt/avaliacao-da-troika-foi-inspiracao-de-fatima-diz-cavaco=f806992>. Acesso em 14/5/2013].

<sup>57</sup> Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de Conceição Duarte, 14/02/2005 (Duarte, 2005: S/P).

<sup>58</sup> Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de João Carreira Bom, 07/04/2000 (Bom, 2000: S/P).

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 passava 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: 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: 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” (*idem, ibidem*). 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 é extinguido o decreto-lei que põe termo ao “Estatuto do Índigena Português”, da autoria do então ministro do Ultramar, Adriano Moreira, 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, 59). Esta foi, segundo Reis Torgal, uma forma hábil destinada a provar “que se estava a avançar no sentido da ‘assimilação’” (Torgal, 2009: 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” (*idem, ibidem*).

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’<sup>59</sup>. De resto, quando o “Novo Dicionário da Língua Portuguesa 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”<sup>60</sup>. 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’”<sup>61</sup>), 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 e que, “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: 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” (*idem*: 10).

---

<sup>59</sup> 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 enciclopédica 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 que uma enciclopédia, representando idealmente todo o conhecimento do mundo, pode incluir também o conhecimento linguístico” (Eco, 1983: 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” (*idem*: 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).

<sup>60</sup> Projecto de Resolução N.º 137/VIII, de 2 de Maio de 2001 [Disponível em <http://tinyurl.com/2w6ovzu>. Acesso em novembro de 2010].

<sup>61</sup> Disponível em <http://www.dglb.pt/sites/DGLB/Portugues/autores/Paginas/PesquisaAutores1.aspx?AutorId=11425>. Acesso em outubro de 2012.

O sinónimo de ‘portugalidade’ pode, no entanto, ser encontrado em edições mais acessíveis e vulgares, como é o caso no 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: 1432) sinónimo este muito embora subjetivo, confirmado pela utilização do advérbio de modo “verdadeiramente”, cuja inerência qualitativa não permite a assunção, *tout court*, da sua (eventual) amplitude<sup>62</sup>.

Vista como forma<sup>63</sup>, a ‘portugalidade’ é mítica; já como conceito<sup>64</sup>, 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 que ser contextualizado, uma vez que a ‘portugalidade’ está, como se viu, datada. Mesmo que parafraseando o filósofo Ludwig Wittgenstein, o sentido que se dá às palavras seja o seu uso<sup>65</sup>, torna-se necessário essa contextualização, até para evitar eventuais equívocos. Já Almeida Garrett, nas suas “Viagens na Minha Terra”, mostrava-se cético no que respeita 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]: 171)<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> 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: 1130) e que, na atualidade, o portal ‘Infopedia’ 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]: 337).

<sup>63</sup> “Forma” diz respeito à aparência das coisas, ao seu aspecto. 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]: 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.

<sup>64</sup> “Conceito” é uma representação intelectual (a ideia) do que há de essencial num objecto, 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]: 164).

<sup>65</sup> “Se tivéssemos de nomear a vida do signo, teríamos de dizer que a vida do signo é o seu uso” (Wittgenstein, L., 1958: 4).

<sup>66</sup> 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 desconchavado 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]: 171).

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: 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, S/D: 69). Nesse sentido, refere que “é a partir da poesia e da historiografia que são cantadas e ‘memorizadas’ as gestas [das Descobertas], (...) na qual se reforçam as bases míticas da portugalidade” (*idem, ibidem*). Reportando, assim, a ideia de ‘portugalidade’ para a História de Portugal escrita por Fernando Oliveira, no século XIV<sup>67</sup>, balizando o conceito de mito através dos escritos de Walter Burkert, em que procura estatuir a denominada “carta de fundação”, neste caso do reino de Portugal (Franco, 2000: 197). As narrações míticas têm, assim, em vista uma dimensão prática, apresentando-se fundamentalmente como uma espécie de mapa, em que o próprio mito, mesmo nunca tendo existido puro em si, 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]: 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” (*idem, ibidem*), 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: 14), onde se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano. O que 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,

---

<sup>67</sup> 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: 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”, 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/Da: S/P). “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 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: 13).

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, desse 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: 20).

Moisés de Lemos Martins (2004) observa que Pierre Bourdieu tem um entendimento diferente de Gilbert Durand, sustentando que não é o mito que dá forma à história, e sim a palavra da instituição (Bourdieu, 1982). 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]: 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, refere-se ao facto de a escola dever “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: 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 observar 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: 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). O que levou Stephen R. Stoer e Luiza Cortesão a destacarem a “pesada herança da ‘portugalidade’, como sendo uma ‘interculturalidade invertida’”, justificando com a tentativa daquele regime procurar atribuir uma “homogeneidade construída”, através dos currículos, dos professores, dos materiais escolares, em que o processo educativo 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: 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 perspetivas 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<sup>68</sup>, 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 percursores aspirantes a um “Estado Novo” (Torgal, 2009)<sup>69</sup>.

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’ (Sardinha, 1916). Salienta, por isso, que para a sua restauração, ao povo português restava assentar a sua lógica no localismo, através do municipalismo e nos mitos nacionalistas, como era o caso do Condestável (*idem, ibidem*).

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: 80-81), um conceito em voga no tempo de D. João II, que expressava “a concepção jurídica dum todo uno

---

<sup>68</sup> 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”.

<sup>69</sup> Noutro local desta investigação são destacadas com maior pormenor as ideias de António Sardinha.

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: 81).

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, no entanto, “que esta se não encontre presente em Portugal, no âmbito das *elites* culturais, ao longo da segunda metade do século XIX”, sendo, no entanto, pela via maurrasiana que a apreendem quando se preparam para praticar uma acção análoga. (Pinto, 1982: 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” (*idem*: 1419).

Já para Luís Reis Torgal a história do absolutismo e do liberalismo não se podem 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: 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” (*idem, ibidem*).

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: 1408). Ou seja: o medievalismo de um lado (“cordato e lírico”) e o ‘Quinto Império’, do outro (com uma “ambição (...) ousada e épica”) (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). É dessa forma que Miguel Esteves Cardoso explica o desenvolvimento das campanhas de aproximação entre Portugal e Espanha e entre Portugal e o Brasil.

Misturando a saudade ao mito sebástico<sup>70</sup>, - “Se a saudade fornecia o fim, o sebastianismo fornecia o meio. A primeira inspirava, o segundo mobilizava” (*idem, ibidem*) -, 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 caíssem 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” (Cardoso, 1982: 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

De referir que os integralistas lusitanos viriam a demarcar-se do “maurraianismo” e do próprio “salazarismo”, tendo inclusive combatido o próprio Estado Novo e, 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

---

<sup>70</sup> 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: 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: 19).

o Saudosismo de Pascoaes, com a Renascença Portuguesa e com a primeira fase da Seara Nova” (Gonçalves, 2009: 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 Seção 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: 49), que se enraiza como um hábito pertencente a uma tradição. Esta prática era desenvolvida pelo Estado Novo pelo facto de, como observa Paul Connerton, 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” (*idem*: 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, tiveram 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, aos poucos, se vai tornando velha (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 televisivo<sup>71</sup> destinado a escolher “o maior português de sempre” em que o próprio veio a ser o escolhido do ‘povo’ votante, com 41 por cento dos votos, à frente de Álvaro Cunhal, por

---

<sup>71</sup> Disponível em <http://tinyurl.com/7tn6qdu>. Acesso em maio de 2012.

exemplo, e de outros nomes inscritos na memória histórica como apaniguados do regime salazarista<sup>72</sup>.

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 “o fechar-se na sua própria dimensão” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

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 dívidas’” (Peixoto, 2009: 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

---

<sup>72</sup> A este propósito, ver Irene Flunser Pimentel, “Na noite em que Salazar “ganhou”, na votação, da televisão pública” (4/4/2007) [Disponível em <http://naoapaguemamemoria2.blogspot.pt/2007/04/na-noite-em-que-salazar-ganhou-na-votao.html>]. Acesso em 13/5/2012] e, também, Luís Reis Torgal, “Estados Novos, Estado Novo” (2009: 41-47).

versos jocosos e obscenos e “quadras populares” (*idem, ibidem*). 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 substitui 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” (*idem, ibidem*).

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 o 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: 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: 7), sendo principalmente nas referências ao Estado Novo que a pintora “evoca a Portugalidade com maior consistência: evoca-a enquanto passado e enquanto traço mnemónico” (Rosengarten, 2009: 12).

Este quadro decadente, exacerbando determinados aspetos, como nas caricaturas, e 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, cujo perfil é traçado por Miguel Real, numa entrevista à revista “Os meus livros”:

(...) um povo que, face aos interesses económicos, tem pugnado pelos valores do sentimento e da comoção, os valores do gregarismo e da generosidade, os valores de partilha e do companheirismo, unidos e vinculados a um sentido transcendente orientador na busca da justiça, que desespera por nunca chegar. Volta-se então para Nossa Senhora, esperando do Céu o que a terra lhe nega (Morales, 2010: 22).

Recorrendo a Eduardo Lourenço, Miguel Real refere que a personalidade cultural do português tem sido notoriamente desequilibrada, já que se auto-submerge “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: 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: 135). Ou seja: a matriz dos próprios portugueses *parecia* (itálico meu) ser ‘natural’ e não decorria de qualquer imposição do regime. O facto de a ‘portugalidade’ parecer ter-se entranhado apenas numa pequena parte de portugueses, indicia a sua pouca ‘naturalidade’, uma vez que a tentativa em impô-la, 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 entre os diferentes vínculos (...) nomeadamente entre o vínculo nacional classista, racial, étnico e sexual” (Santos, 1994: 127).

### **1.5. 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: 301). Por detrás da encenação do acontecimento, o mesmo autor sublinha que já existia “um país rendido àquele cenário”, evidenciando que o SPN já tinha no terreno uma máquina eficiente para produzir a “síntese consensual de Portugal” (*idem*, 302).

### **1.5.1. A Exposição do Mundo Português através do documentário “Fantasia Lusitana”, de João Canijo<sup>73</sup>**

‘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, da 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.

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.

---

<sup>73</sup> Uma primeira abordagem sobre a Exposição do Mundo Português (1940) foi feita na comunicação “Fantasia Lusitana by João Canijo: the fictional Portugal vs. the real country and the construction of identity”, apresentada no âmbito do seminário internacional (com *peer review*) “Fantasy vs. Reality: Seminar on Contemporary Portuguese Cinema”, realizado nos dias 1 e 2 de março de 2013 na Queen Mary University of London. Uma versão mais elaborada foi, também, apresentada na Conferência Internacional ‘Avanca-Cinema’ (Arte, Tecnologia e Comunicação), no dia 27 de julho de 2013, cujo texto correspondente foi publicado nas atas do evento [Sousa, V. (2013) ‘Fantasia Lusitana, de João Canijo: O Portugal ficcional vs. o país real. O Estado Novo e a ‘portugalidade’. A construção da identidade’. In Valente, A. C. V. & Capucho, R., (org.), *Avanca Cinema 2013 International Conference, livro de atas*, Avanca: Edições Cine-Clube de Avanca (623-630)].

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 100 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 Otage”), 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 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, 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 pretende tipificar a função da riqueza e do valor das economias pequenas (a economia doméstica e a economia da boa dona de casa) (Salazar, 1928: 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 Portugal ser poupado à guerra, como veio a acontecer.

A historiadora Irene Flunser Pimentel<sup>74</sup> refere que as décadas de 30-40 do séc. 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, 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, de mais ricos (embora muitos só tivessem a roupa do corpo), oriundos de outras civilizações. As mulheres, por exemplo, frequentavam as esplanadas, usavam minissaia, e fumavam, o que provocava um enorme contraste com o que se passava em Portugal. Irene Flunser Pimentel (Canijo, 2010: S/P) recorda 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, sendo que os refugiados estavam 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 séc. XX, tendo sido os estrangeiros que o começaram a investigar. “A memória começa a libertar-se”,

---

<sup>74</sup> Entrevista inscrita nos extras do DVD do filme “Fantasia Lusitana” a Irene Flunser Pimentel, da autoria de Maria João Madeira (Canijo, 2010: S/P).

como refere Irene Flunser Pimentel, evidenciando “um cosmopolitismo bem diferente do propalado ‘orgulhosamente sós’” (Canijo, 2010: S/P). Refere, 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, onde 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 Rosas<sup>75</sup> 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 oficiais<sup>76</sup>) havia a “reação em curso 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: S/P).

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) (Canijo, 2010). A festa de ‘agradecimento’ pela não participação na guerra mostrava a maneira em que se vivia em Portugal: “Salazar descobriu de

---

<sup>75</sup> Entrevista inscrita nos extras do DVD do filme “Fantasia Lusitana” a Fernando Rosas, da autoria de Maria João Madeira (Canijo, 2010: S/P).

<sup>76</sup> 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 séc. XVII, que tinha sido construída nos estaleiros de Aveiro, de onde saíra em julho com destino a Lisboa, 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: S/P).

forma inteligente que o que parecia era, sublinhando a aparência” (*idem, ibidem*). 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” (Canijo, 2010: S/P). 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). Ou seja: “O filme mostra a imagem que o regime queria dar de Portugal” (*idem, ibidem*).

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: S/P).

#### **1.5.1.1. 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: 106).

### **1.5.1.2. O Estado Novo e a construção da verdade**

Sobre a propaganda do Estado Novo, o próprio Salazar salientava que sempre que se referira ao assunto fazia a sua ligação à educação política do povo português, atribuindo-lhe duas funções: “informação primeiro; formação política, depois” (Salazar, 1943: 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” (Ferro, 1950a: 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 tratasse de um discurso dominante em relação ao espaço e ao tempo. Pelo que 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 (Martins, 1990). 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’” (Paradinha, 2006: 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: 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 projeção do Império, enquanto “sonho necessário, feito de diferenças domesticadas e de ambições universalistas” (Cunha, 2001: 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.

### **1.5.1.3. “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 perspetiva 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: 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 filmica a partir de um trabalho de montagem, mais manipulador e irónico do que à primeira vista pode parecer” (*Idem*: 74). E, segundo a autora, a manipulação é, desde logo, implicitamente revelada na ironia do título, “paratexto que sublinha o carácter ficcional (Fantasia) deste documentário, desmontando, assim, a ilusão do verismo imediato que muitas vezes se confere inconscientemente ao género” (*Idem, Ibidem*).

O modo de abordagem do realizador em relação ao tempo do Estado Novo fez com que o crítico cinematográfico João Lopes colocasse três questões. Se “a oposição linear entre

'realidade' e 'fantasia' (surgindo o cinema como garante da primeira) é suficiente para dar conta desse nosso passado?" (Lopes, 2010: S/P); "Como lidar com o *kitsch*, e o estranho fascínio formal, com que a história recobriu muitas das imagens recuperadas?" (*idem, ibidem*); e, finalmente: "Como deslocar uma imagem do seu contexto original para o nosso presente?" (*idem, ibidem*). 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" (*Idem, ibidem*). O que não decorre nem da ideologia nem da crença, mas da história e do domínio simbólico, sendo que 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" (*Idem, ibidem*).

Na ponte que faz entre a Exposição do Mundo Português de 1940 (em que se enalteceram os feitos mitificados dos portugueses) 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 exista o perigo de generalização, uma vez que a sociedade portuguesa e os portugueses não estarão todos abrangidos pela constatação de Canijo e de Gil, 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.

### **1.6. Representações da 'portugalidade'**

Apresentam-se, de seguida, algumas representações da 'portugalidade'. Elas têm proliferado, nos últimos anos, cruzando vários setores de atividade, mas privilegiando as marcas e a área da publicidade. De um vasto rol de 'incidências' relativas à 'portugalidade', tentou-se o seu agrupamento de forma a poderem ser observadas transversalmente na sociedade portuguesa, numa escolha que decorreu da minha própria observação e de buscas efetuadas através da Internet. Numa breve análise sobre as utilizações que se fazem da palavra 'portugalidade' – ou através de ações similares em que ela não é utilizada, mas que levanta



interrogações sobre o seu sentido - constata-se que ela corresponde a uma grande ambiguidade e que se pode interpretar de várias maneiras.

### 1.6.1. Joana Vasconcelos e a ‘portugalidade’



Foto do autor (Palácio da Ajuda, Lisboa, agosto de 2013).

A uma pergunta de Luís Ricardo Duarte do “Jornal de Letras” – “Há no seu trabalho uma reflexão sobre a portugalidade?” -, Joana Vasconcelos responde afirmativamente, embora dê à palavra um lastro diferente daquele que existia no tempo do Estado Novo, altura em que a palavra terá sido cunhada. Trata-se de um recorte já não centrado no ‘eu’, muito embora a ‘portugalidade’ transpire hiperidentidade, o que não deixa de ser contraditório:

Como posso falar de mim sem falar de Portugal? As minhas obras são um reflexo artístico do que sou. E eu sou de Lisboa. É a minha base de inspiração. Mas isto não quer dizer que o resultado seja Portugal. O meu objetivo é comunicar uma ideia de futuro, gerar um discurso universal. Por isso é que temos de estar abertos ao Outro. A contemporaneidade tem de ser maior do que Portugal. Já não vivemos em Portugal para os portugueses. Vivemos em Portugal para o mundo (Duarte, 2013: 19).

A ‘portugalidade’ é, também, utilizada por Joana Vasconcelos numa entrevista a Valdemar Cruz (“Expresso”, 21/07/2012), em conjunto com Valter Hugo Mãe. À pergunta “Apesar de nos proclamarem pobres, os portugueses são uma rica fonte de inspiração para o vosso trabalho?”, a artista responde:

Para se exprimir, um artista tem de conhecer a sua identidade. Saber quem é. Quem reflete sobre a sua identidade tem de refletir sobre o seu país, sobre a sua condição. A partir daí não quer dizer que a portugalidade seja o tema. Mas a crise nunca influenciou na criação. Pode ser um dado que altera o discurso. Acho sempre extraordinário aperceber-me da minha portugalidade e quanto mais longe estou de casa mais me apercebo disso. Mas não é a ideia de quatro paredes caídas e um cacho no jardim. Não é a noção do orgulhosamente sós. É a noção de até onde a tua cultura consegue comunicar. Isso é um fascínio (Cruz, 2012: 21).

E, como já se viu nesta investigação, Joana Vasconcelos referiu em declarações ao jornal “Sol”, que “A portugalidade vende” (Sol, 2013: S/P).

### 1.6.2. A 'portugalidade' e o Serviço Público de Média



Frame retirado do vídeo <http://tinyurl.com/lvrh9lc>  
[Acesso em agosto de 2014]

Numa conferência sobre “Modelos de Negócio e Políticas para os Media e as Indústrias Criativas”, organizada pela International Media Management Academic Association, em 7 de maio de 2013, o então presidente da RTP, Alberto da Ponte, referia-se à “portugalidade global”, que se baseia na língua portuguesa como elo de ligação”, salientando a importância dos mercados lusófonos para concretizar esse desiderato<sup>77</sup>. O mesmo responsável voltaria ao assunto, numa grande entrevista à revista “Notícias Magazine”<sup>78</sup>.

Numa outra iniciativa, o secretário de Estado-adjunto do ministro da tutela, Pedro Lomba, corroborava o sentido atribuído à ‘portugalidade’ pelo presidente da RTP, parecendo existir uma posição concertada sobre o assunto. Na conferência alusiva ao “Dia do Serviço Público” (20/11/2013), o governante defendia a necessidade de uma reestruturação profunda dos canais internacionais, que está a ser pensada e definida pelo grupo de trabalho que funciona junto do ministro, antevendo um portal lusófono que junte conteúdos que podem ser adaptados em função da região a que se destinam<sup>79</sup>.

Não terá sido, por isso, de estranhar que, durante o Campeonato do Mundo de Futebol do Brasil (2014), a RTP tivesse apostado em promoções dos jogos, com a presença de várias caras conhecidas da estação pública, como jornalistas e apresentadores, numa dinâmica a fazer lembrar a passagem de Felipe Scolari por Portugal, quando treinou a seleção nacional de futebol. Desse modo, no vídeo "RTP Mundial Somos Nós", podiam vislumbrar-se jornalistas trajados de vermelho e verde a dançarem e a cantarem dando força à seleção, numa lógica que os aproximava de assessores, neste caso, de um país que vibrava com a sua seleção de futebol<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Disponível em <http://tinyurl.com/nst8qku>. Acesso em 13/7/2014.<sup>78</sup> Disponível em [http://dn.pt/revistas/ntv/interior.aspx?content\\_id=3661075](http://dn.pt/revistas/ntv/interior.aspx?content_id=3661075). Acesso em 13/7/2014.<sup>79</sup> Disponível em <http://www.publico.pt/politica/noticia/o-futuro-do-servico-publico-e-incerto-mas-sempre-digital-1613320>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>78</sup> Disponível em [http://dn.pt/revistas/ntv/interior.aspx?content\\_id=3661075](http://dn.pt/revistas/ntv/interior.aspx?content_id=3661075). Acesso em 13/7/2014.<sup>79</sup> Disponível em <http://www.publico.pt/politica/noticia/o-futuro-do-servico-publico-e-incerto-mas-sempre-digital-1613320>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>79</sup> Disponível em <http://www.publico.pt/politica/noticia/o-futuro-do-servico-publico-e-incerto-mas-sempre-digital-1613320>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>80</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=j4dUypNF1XU&feature=youtu.be>. Acesso em 13/7/2014.

### 1.6.3. Zeinal Bava, a “Portugal Telecom” e uma espécie de ‘portugalidade’



O então presidente da “Portugal Telecom”, Zeinal Bava, numa intervenção no Parlamento, em maio de 2010, na Comissão Parlamentar de inquérito ao negócio PT/TVI, disse que a PT sempre apostou na ‘portugalidade’, na portugalização dos seus conteúdos, ilustrando ironicamente essa aposta com a utilização de uma panóplia de expressões anglo-saxónicas<sup>81</sup>.

### 1.6.4. Reavaliação da noção de ‘portugalidade’

Num documento do “EuroDefense – Portugal”, decorrente de uma mesa redonda intitulada “A Construção Europeia: Que Espaço Estratégico”, que decorreu em Lisboa, em julho de 2003, é referido que o conceito amplo de cidadania requer a reavaliação da definição da ‘portugalidade’ e que a adaptação à nova realidade internacional “carecerá de uma nova concepção da noção de cidadania, mais participativa e organizada e de uma definição clara do conceito de Portugalidade, o que exige que a Universidade reavalie o seu papel na organização da Sociedade do futuro” (EuroDefense – Portugal, 2003: 5).

### 1.6.5. A ‘portugalidade’ e D. Sebastião



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/lb3jw6e>. Acesso em 13/7/2014.

Numa entrada intitulada ‘portugalidade’, o Centro de Investigação para Tecnologias Interativas (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa), refere-se que

D. Sebastião significou, por força das circunstâncias, a salvação da Nação, enquanto valor supremo e autónomo. Repare-se também no pormenor cronológico: nos 18 dias que medearam entre a morte de D. João e o nascimento de D. Sebastião, este foi desejado pelo povo antes sequer de ter nascido, qual Messias do orgulho português.

Por ironia do destino, também depois de ter morrido o povo o desejou. Como se vê, a sua lenda funda-se mais por aquilo que representa (antes de nascer e depois de morrer), do que, propriamente, pelo que fez em vida<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=XcnXMyGS0Xo&feature=player\\_detailpage](https://www.youtube.com/watch?v=XcnXMyGS0Xo&feature=player_detailpage). Acesso em 13/7/2014.

<sup>82</sup> Disponível em [www.citi.pt/cultura/historia/personalidades/d\\_sebastiao/portugal.html](http://www.citi.pt/cultura/historia/personalidades/d_sebastiao/portugal.html). Acesso em 13/7/2014.

Num artigo intitulado “Perdição, orientação e a urgência do Caminho - o Budismo e a Cultura Portuguesa, uma abordagem hermenêutica”, Paulo Gomes também se refere a D. Sebastião como um dos mitos fundadores da ‘portugalidade’:

O Desejado assume a missão grálica de se evadir dos terrenos da concretude e da finitude que nada mais sabe de si que a transitoriedade e a senilidade, para o reino Impossível do Encoberto, guardião supremo dos recessos secretos do Caminho, não já marítimo, mas genuinamente náutico, que possibilita rotas num espaço íntimo, cuja geografia esmeraldina aparece nos mitos fundadores da portugalidade (Gomes, 2007: 218).

### **1.6.6. O ser e o destino portugueses: uma teoria sobre a ‘portugalidade’**

Num texto intitulado “Dançando na corda bamba: Mito e mitologia nacional na obra de Eduardo Lourenço”, Ingemai Larsen observa que no final da década de 80 do século passado quando chegou a Portugal o fascinou o debate entre os expoentes do discurso nacional moderno e racional e os representantes do discurso mitificante e ontologizante, questionando-se: “Como se devia enquadrar uma discussão sobre o ser e o destino portugueses, uma assim chamada teoria sobre a portugalidade ou um Agostinho da Silva que na televisão defendia o valor do mito do Quinto Império?” (Larsen, S/D: S/P).

### **1.6.7. “Portugalidade: Visões Alegóricas?”**

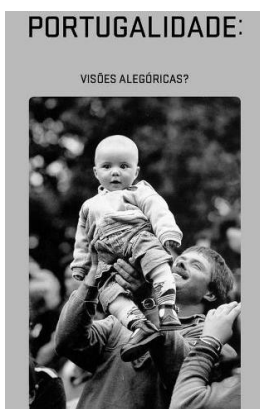


Imagem retirada do convite da exposição.

O Centro Português de Fotografia promoveu uma exposição intitulada “Portugalidade: Visões Alegóricas?” (esteve patente ao público de 14/7/2013 a 9/9/2013), com trabalhos de Alfredo Cunha, Georges Dussaud, Gérard Castello-Lopes, Flor Garduño, Josef Koudelka, Ray Metzker, Margaret Monck, José Manuel Rodrigues e Neal Slavin. Na apresentação da exposição explicava-se:

A ambivalência das várias visões busca a identidade cultural criando alegorias que não precisam de ser expressas de forma escrita uma vez que se dirigem aos próprios olhos, e assim, permitem uma simples compreensão para além do olhar sobre o conceito de Portugalidade<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> Disponível em <http://aluzclara.blogspot.pt/2012/08/portugalidade-visoes-alegoricas-no.html>. Acesso em 13/7/2014.

### 1.6.8. A nova ‘portugalidade’ através da música



Fac-simile da capa do disco.

O disco do agrupamento “U Nu”, intitulado “A Nova Portugalidade”, editado em finais de outubro de 1994, constitui “uma crítica à sociedade consumista neoliberal”, que então ganhava força em Portugal<sup>84</sup>.

### 1.6.9. O fadista Ricardo Ribeiro e a ‘portugalidade’

Numa entrevista à revista “Notícias Magazine”, o fadista Ricardo Ribeiro, referindo-se à evolução do fado, observa que aquele género musical decorre da tradição, tratando-se de “uma coisa rica. Portuguesa e lisboeta. Que tem uma identidade” (Carvalho, 2014: S/P). Realça o facto de ser português e a importância de “não perder identidade nem portugalidade”: “Não tenho complexo nenhum em ser português. Nós estamos constantemente a ser invadidos por música que não é nossa, que não tem nada a ver connosco. Se não temos cuidado, qualquer dia...” (*idem, ibidem*).

### 1.6.10. “Ordem de Ourique”: a associação promotora de ‘portugalidade’



Imagem disponível em <https://portugalidade.pt/>. Acesso em 13/7/2014.

Existe uma associação denominada “Ordem de Ourique” que, na sua página da Internet, diz tratar-se de uma entidade promotora de ‘portugalidade’.

Assumindo que a ‘portugalidade’ “é um ente espiritual que envolve um povo com a sua língua, sua cultura, sua missão na história da humanidade e do mundo, situa-se para além dos suportes físicos ou territoriais que definem os Estados”<sup>85</sup>. A Ordem de Ourique promoverá, dessa forma, “a salvaguarda e a difusão dos valores espirituais da fé cristã, inspirada em um único Deus e em Jesus Cristo Nosso Senhor e Redentor”, desenvolvendo-se a sua atividade em torno da “continuidade e tradição dos objectivos e ideais que prosseguiu a ‘Ordem de Cristo’ criada por El-Rei D. Dinis” (*idem, ibidem*).

O logotipo da associação recorda um dos “Sinais e Selo”, que D. Afonso Henriques criou e usou após a Batalha de Ourique, simbolizando o Anjo de Portugal “com as suas Asas abertas e protectoras” (*idem, ibidem*).

<sup>84</sup> Disponível em <http://www.discogs.com/U-Nu-A-Nova-Portugalidade/release/2015773>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>85</sup> Disponível em <https://portugalidade.pt/>. Acesso em 13/7/2014.

No portal desta associação há uma referência aos problemas que existem na utilização da palavra 'portugalidade', recusando-se que ela esteja associada ao Estado Novo mas, antes, reportando-a ao século XVI:

A Revolução Portuguesa de Abril 74 até hoje – e já são decorridos 40 anos – não fugiu a essa regra, e verifica-se que os actuais historiadores e intelectuais politicamente-correctos que Portugal tem tido, face à temática da Portugalidade, a têm considerado conectada exclusivamente com o regime político anterior, e por isso têm afirmado que a Portugalidade (seu termo e conceito) foi criado e usado pelo sistema salazarista, e que é próprio do “Estado Novo” (1928-1974).

(...) Face ao acima exposto sobre o que é a Portugalidade, e o que representa a Esfera Armilar inserta no estandarte nacional, na pedra (arquitectura manuelina) na moeda desde 1509, se vê e constata que os olhos dos Lusos todos os dias vêem as Armas do seu País, as pedras dos seus monumentos, a moeda que q-u-o-t-i-d-i-a-n-a-m-e-n-te usam, – e desde há séculos – serem o Símbolo VIVO dessa Portugalidade inclusive “estampado” e – “relembado” na Esfera Armilar que a bandeira, a pedra trabalhada e a moeda oficial sempre vive e recorda (*idem, ibidem*).

#### 1.6.11. O grupo 'Portugality'



Imagem disponível em <https://www.facebook.com/groups/113435549268/>, Acesso em 13/7/2014.

A página do Facebook do grupo “portugality”<sup>86</sup> – que pretende congrega “todos os interessados na ‘portugalidade’, enquanto cultura resultante da fusão de culturas” -, tem servido de ponto de encontro para as pessoas que são hoje a prova viva dessa aventura improvável da História Universal – os Descobrimentos -, para aumentar a consciencialização sobre o património comum que partilhamos com a humanidade. O uso da língua inglesa serve para comunicar com as pessoas que estão em países onde o português está quase perdido, mas os costumes e as tradições portuguesas ainda estão muito vivos.

Já na página oficial da Internet do grupo, conta-se a história dos Descobrimentos portugueses, nomeadamente a dobragem do Cabo Bojador, em 1434, e o património construído pelos portugueses, bem como o património ‘vivo’, onde existe “orgulho em ser-se português”<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Disponível em <https://www.facebook.com/groups/113435549268/>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>87</sup> Disponível em <http://portugality.yolasite.com/>. Acesso em 13/7/2014.

### 1.6.12. ‘Portugalidade’: O que é nacional é bom?



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/kng7c8k>. Acesso em 13/7/2014.

Numa reportagem da revista “Briefing” (5/2011<sup>88</sup>), intitulada “O que é nacional é bom?”, sublinhavam-se os valores da ‘portugalidade’, referindo-se que as marcas portuguesas regressam às raízes: “Há marcas que estão a valer-se dos valores da portugalidade para se posicionarem no mercado”.

### 1.6.13. A “origem Portugal” e a ‘portugalidade’



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/oulmqfx>. Acesso em 13/7/2014.

A revista “Vida Rural” (julho/agosto de 2011) publicou um artigo intitulado “Origem Portugal: uma renovada oportunidade”, em que se referia que a valorização da ‘portugalidade’ por parte dos consumidores estava a ser captada pelas empresas de distribuição, “que têm procurado ter uma oferta mais nacional para darem corpo a campanhas de comunicação que lhes permitam satisfazer este desejo por parte dos seus clientes” (Santos, Falcato, Almeida & Mira, 2011:

42). O que, para uns, constituiria uma moda, mas para outros, tratar-se-ia de uma excelente oportunidade.

### 1.6.14. A ‘Sagres’ e a ideia de “reposicionar o posicionamento da ‘portugalidade’”



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/pm78tey>. Acesso em 13/7/2014.

O programa “Imagens de Marca”, da televisão SIC (18/5/2013), anunciava-se como uma viagem pela atualidade e pelo mundo, um mundo “onde encontramos sempre um português, que sente orgulho e saudades de tudo o que existe em Portugal”. O discurso era sobre a campanha de publicidade da cervejeira Sagres. A ideia era a de, claramente, aumentar o consumo da cerveja e a consequente faturação à custa do “reposicionamento da ‘portugalidade’”, conceito que, pelas palavras de Raul Simão, gestor de marketing da Cerveja Sagres, soava a ambiguo:

<sup>88</sup> Disponível em [http://issuu.com/briefing/docs/o\\_que\\_e\\_nacional\\_e\\_bom](http://issuu.com/briefing/docs/o_que_e_nacional_e_bom), 12/7/2012. Acesso em 13/7/2014.



O objetivo essencial nesta campanha é reforçar a portugalidade da marca Sagres. Aproximar a marca ainda mais de todos os portugueses. Nós identificamos (...) o orgulho que todos nós sentimos por aqueles prazeres da vida portuguesa. Estamos a falar do nosso sol, da nossa praia, da nossa comida, dos nossos amigos... A Sagres assume aqui um papel muito importante, porque não só está a unir os portugueses em volta deste orgulho sobre os prazeres da vida portuguesa, como em qualquer local onde a Sagres esteja tem, de facto, a portugalidade presente<sup>89</sup>.

A ironia é que a Sagres, marca que começou com a Exposição do Mundo Português (1940), pertencente à Sociedade Central de Cervejas e Bebidas, S.A., que inclui também a Sociedade da Água de Luso, S.A., desde março de 2008, é do Grupo Heineken, de origem holandesa...<sup>90</sup>

### 1.6.15. Os lenços dos namorados e a ‘portugalidade’ da TAP



Foto do autor.

Em fevereiro de 2005, ao “Jornal de Notícias”, o então vice-presidente da TAP, Luiz Gama Mor, pronunciava-se sobre a utilização dos lenços de namorados pela companhia aérea como “mais uma iniciativa onde queremos promover a portugalidade”.<sup>91</sup>

### 1.6.16. A ‘portugalidade’ em cautelas



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/ngfdozt>. Acesso em 13/7/2014.

A revista “Meios e Publicidade” (19/10/2012), anunciava que a ‘portugalidade’ em cautelas era o tema que os Jogos Santa Casa pretendiam ver retratado num concurso lançado para ilustração de uma cautela da Lotaria Clássica. Várias foram as propostas recebidas,

<sup>89</sup> Disponível em <http://imagensdemarca.sapo.pt/emissoes/tv/na-integra-tv/marcas-da-actualidade/>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>90</sup> Entretanto, ficava a saber-se, através do “Expresso” (5/3/2014), que o brandy “Macieira” passava a ser fabricado em Espanha. A produção da histórica bebida ia deixar o Bombarral e iniciar uma segunda vida para travar a queda nas vendas, sendo transferida a produção para Espanha. Desta feita, ninguém fez qualquer associação da marca à ‘portugalidade’, muito embora se recordassem as frases “Um café e uma Macieira” ou “O bom sabor dos velhos tempos” como fazendo parte do imaginário publicitário português [Disponível em <http://expresso.sapo.pt/macieira-passa-a-ser-fabricada-em-espanha=f859338>. Acesso em 13/7/2014]. Ao invés, uma marca que regressava, depois de muitos anos de ausência, era a dos “Rebuçados Victória”. Sem nunca se referir à ‘portugalidade’, o “Jornal de Notícias” (11/1/2014) adiantava que falar dos rebuçados Victória significava recuar décadas “até ao tempo de um Portugal muito pobre, deprimido sob o pulso opressor do salazarismo” [Disponível em [http://www.jn.pt/Paginalnicial/Cultura/Interior.aspx?content\\_id=3626316](http://www.jn.pt/Paginalnicial/Cultura/Interior.aspx?content_id=3626316). Acesso em 13/7/2014].

<sup>91</sup> Disponível em [http://www.jn.pt/Paginalnicial/Interior.aspx?content\\_id=493450](http://www.jn.pt/Paginalnicial/Interior.aspx?content_id=493450). Acesso a em 13/7/2014.



como pode ser visível através da imagem anexa a este texto. O concurso teve como objetivo a revitalização da imagem da Lotaria Clássica, através do apelo ao talento nacional, conquistando assim um novo segmento de apostadores para este jogo social<sup>92</sup>.

#### 1.6.17. A 'Vulcano' e a 'portugalidade'



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/2ce5uxo>. Acesso em 13/7/2014.

A empresa “Vulcano” decidiu apostar, em 2009, na ‘portugalidade’, reforçando o facto de ser uma marca portuguesa, como explicava a responsável de marketing, que referia que tinham selecionado a ponte Vasco da Gama para ser a imagem da empresa<sup>93</sup>.

#### 1.6.18. A 'portugalidade' e o turismo cultural

O projeto “Viagens Portuguesas” anunciava a promoção e divulgação da cultura e identidade portuguesas, propondo o encontro da ‘portugalidade’ no Turismo Cultural em Português<sup>94</sup>, em que Portugal é definido como “um território feito de ‘Histórias, Lendas e Magias’ de ‘Saberes, Sabores e Tradições’ para ser descoberto por nós e fazer descobrir pelos que nos visitam”.

#### 1.6.19. A última edição do jornal "O Retornado" e a 'portugalidade'



Fac-simile da primeira página do último número do jornal “O Retornado”.

A última edição de “O Retornado” (31/3/1981) associava a ‘portugalidade’ a uma lógica anticomunista. Numa nota incluída no jornal, referia-se que

Há cinco anos, precisamente no dia 10 de Outubro de 1975, foi posta a circular a primeira edição do jornal “O RETORNADO”. Esta edição é igual à primeira. Rege-se por uma doutrina anti-comunista mas autêntica e eivada de portugalidade (O Retornado, 1981: 3).

<sup>92</sup> Disponível em <http://www.meiosepublicidade.pt/2012/10/a-portugalidade-em-cauteladas/>. Acesso a em 13/7/2014.

<sup>93</sup> Disponível em <http://tinyurl.com/2ce5uxo>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>94</sup> Disponível em <http://viagens.kazulo.pt/5041/portugalidade-turismo-cultural-em-portugues.htm>. Acesso em 13/7/2014.

### 1.6.20. A 'portugalidade' de um crítico de TV do DN...

Nuno Azinheira, crítico de televisão do jornal “Diário de Notícias”, assinava a crónica intitulada 'Regresso às origens' (11/6/2103), em que destacava o seu agrado da existência de “uma ‘portugalidade’” na RTP, patente em alguns aspetos que explicava:

Fá-lo quando recupera o espírito da "terra" com Bem-Vindos a Beirais - a série de horário nobre é irregular na qualidade, mas interessante na proposta de uma visão diferenciadora de um Portugal ficcionado. Fá-lo na portugalidade poética que introduziu na sua autopromoção - a "promo" dos Casamentos de Santo António, rodado num bairro típico de Lisboa, em que "o senhor carteiro" conhece os moradores pelo nome próprio, é de muito bom gosto. Fá-lo nesse resistente que é o Portugal em Direto, o único telejornal que pega no país como um mosaico e difunde-o como um todo<sup>95</sup>.

### 1.6.21. Uma primeira página do DN dedicada à ‘portugalidade’



Fac-símile da primeira página do jornal “Diário de Notícias” de 29/12/2012.

A edição de 29/12/2012 do jornal “Diário de Notícias” enchia a sua primeira página com o título “Um Portugal mais forte do que a crise”, que era acompanhada por uma ilustração de André Carrilho, com uma legenda explicativa: “(...) mostra Portugal e a sua relação com o mundo, servindo a esfera armilar de base a uma romagem que simboliza o laços criados pela portugalidade” (Diário de Notícias: 2012: 1).

### 1.6.22. Intempéries e ‘portugalidade’

Na Madeira, a propósito do temporal que devastou a ilha, em março de 2010, é difundida uma comunicação em que o representante da República afirmava que a intempérie serviu para demonstrar o “claro sentimento de unidade e portugalidade entre o continente e a região autónoma”<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content\\_id=3265042&seccao=Nuno+Azinheira&tag=Opini%C3%A3o+-+Em+Foco&success=1](http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content_id=3265042&seccao=Nuno+Azinheira&tag=Opini%C3%A3o+-+Em+Foco&success=1). Acesso em 13/7/2014.

<sup>96</sup> Disponível em <http://www.adiaspora.com/Noticias/noticiasmadeira2.html>. Acesso em 13/7/2014.



Imagem disponível em <http://www.cdnacional.pt/>. Acesso em 13/7/2014.

### 1.6.23. Um clube de futebol madeirense que não tem nada a ver com a 'portugalidade'

Ainda sobre a Madeira, o "Diário de Notícias" publica um trabalho com Rui Alves, então presidente do Clube Desportivo Nacional da Madeira, em que este diz que o seu clube "não tem nada a ver com a 'portugalidade'"<sup>97</sup>. Na mesma página desse jornal o jornalista Ferreira Fernandes comentava as declarações do líder desportivo, dizendo que "só um português (seja ele de Moimenta da Beira ou da Calheta) é capaz de dizer, em conversa, 'achamento' e 'portugalidade'<sup>98</sup>.

### 1.6.24. Um olhar pela 'portugalidade' através da morte de Eusébio



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/q8l0lh>. Acesso em 13/7/2014.

A propósito da morte de Eusébio, o secretário de Estado do Desporto, Emídio Guerreiro, reputava o "Pantera Negra" como "Um enorme símbolo da portugalidade"<sup>99</sup>. O então presidente da Olivedesportos, Joaquim Oliveira, reputava-o como um "ícone da portugalidade", merecedor de um lugar no Panteão Nacional<sup>100</sup>.

### 1.6.25 A 'portugalidade' declinada no plural 1

Doutorada em Antropologia pela L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), Irène dos Santos, após ter trabalhado na sua tese de doutoramento sobre migrações a partir do caso dos "lusodescendentes" em França ("*Les brumes de la mémoire : expérience migratoire et quête identitaire de descendants de migrants portugais de France*", 2010) tem desenvolvido trabalho de investigação sobre os fluxos migratórios entre Portugal e Angola em contexto pós-colonial. Refere que não existe uma única 'portugalidade':

Eu tentei abrir o meu terreno para os indivíduos que não estavam envolvidos nas associações portuguesas e não reivindicam no espaço público a sua "origem Portuguesa". Este tipo de pesquisa de uma população, por definição, "invisível" é mais difícil de conseguir. Eu não procurei construir tipos ideais, mas queria mostrar que havia diferentes maneiras de viver como um descendente de Português/Francês de origem Portuguesa/Franco-Portuguesa/lusodescendente, etc. Não há uma única "portugalidade", que está associada à lusodescendência e refere-se a uma atribuição ligada à identidade social: ser visível nas

<sup>97</sup> Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content\\_id=997272](http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content_id=997272). Acesso em 13/7/2014.

<sup>98</sup> Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content\\_id=997310](http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content_id=997310). Acesso em 13/7/2014.

<sup>99</sup> Disponível em [http://rr.sapo.pt/bolabranca\\_detalhe.aspx?fid=47&did=134687](http://rr.sapo.pt/bolabranca_detalhe.aspx?fid=47&did=134687). Acesso em 13/7/2014.

<sup>100</sup> Disponível em [http://www.in.pt/multimedia/audio.aspx?content\\_id=3617448](http://www.in.pt/multimedia/audio.aspx?content_id=3617448). Acesso em 13/7/2014.

sociedades de instalação, defendendo, aí, através de uma legitimidade adquirida pela mobilidade social, em relação aos interesses do país de origem<sup>101</sup>.

### **1.6.26. A ‘portugalidade’ declinada no plural 2**

A ‘portugalidade’, utilizada no plural, serviu para batizar uma loja com esse nome, no centro do Porto. A missão da Loja Portugalidades é “exibir e promover a imensa, opulenta e verdadeira arte do povo português”, no sentido de contribuir “para que este fantástico património cultural com mais de oito séculos de história, se mantenha vivo e intemporal, porque é nosso!”<sup>102</sup>.

### **1.6.27. A ‘portugalidade’ declinada no plural 3**

A ‘portugalidade’ dava lugar às ‘portugalidades’, numa iniciativa homónima dos finalistas da Licenciatura em Turismo e Lazer, da Escola Superior de Turismo e Hotelaria (Instituto Politécnico da Guarda), que decorreu nos dias 9 e 10 de junho de 2011. Constava, entre outras coisas, de recriações históricas, *workshops*, e animação de rua<sup>103</sup>.

### **1.6.28. O Dragão de Portugal: um símbolo da ‘portugalidade’**

Na palestra “O Dragão de Portugal – Um Símbolo da Portugalidade” (1/3/2014), Manuel J. Gandra anunciava que “Para empreender o imperioso resgate da portugalidade torna-se imprescindível reassumir ciente e desinibidamente os autênticos símbolos identitários de Portugal”, propondo trocar “não apenas Fátima por Trancoso, como propôs o Poeta, mas também o galo, indevidamente chamado de Barcelos, pelo dragão de Portugal”<sup>104</sup>.

### **1.6.29. Restauração rápida aposta na ‘portugalidade’**

No portal da Associação da Hotelaria, Restauração e Similares de Portugal (AHRESP) refere-se que os estabelecimentos de restauração rápida deixaram de se restringir a *pizzas*, hambúrgueres ou cachorros quentes. E, muito embora o *fast food* seja um mercado que em Portugal continua a ser dominado por empresas estrangeiras, isso não significa que não prestem atenção à gastronomia portuguesa: “Produtos como queijo de Nisa, alheira de Mirandela ou ananás dos Açores, entre outros, adornam ementas de marcas como a Pans & Company, a

---

<sup>101</sup> Disponível em <http://www.observatorioemigracao.secomunidades.pt/np4/3856.html>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>102</sup> Disponível em <http://www.portugalidades.net/home.html>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>103</sup> Disponível em <http://www.esth.ipg.pt/portugalidades/>. Acesso em 13/7/2014.

<sup>104</sup> Disponível em <https://pt-pt.facebook.com/events/710498642304577/>. Acesso em 13/7/2014.

Telepizza ou a McDonald's". A Pans & Company, por exemplo, desde o início do verão de 2013 que disponibilizava baguettes "lombo de porco e creme de queijo de Nisa" ou 'alheira de Mirandela e mousse de grelos", numa clara aposta na gastronomia nacional com o mote "Tradições Portuguesas".

A portugalidade na Telepizza surge representada pela nova Pizza Bitoque, disponível há poucos dias, que até inclui o ovo estrelado "a cavalo" da carne de vaca picada. De resto, como muitos clientes recordarão, esta cadeia de pizzerias chegou a lançar, no final de 2011, uma pizza de bacalhau e espinafres. O final do verão 2013 também recebeu uma novidade com toque português nos estabelecimentos McDonald's, através do novo sabor Sundae Origens, serve-se ananás de São Miguel – Açores. Não é a primeira vez que esta gama de gelados acolhe um produto de Denominação de Origem Protegida (DOP), o que já havia acontecido com a pêra rocha do Oeste<sup>105</sup>.

### **1.6.30. Livros com 'portugalidade' na capa**

Várias são as publicações que têm saído sobre a 'portugalidade'. Umas, referindo-se à problemática da 'portugalidade'; outras, sem nunca a referirem, a não ser no título constante da capa. Mais à frente, num capítulo específico, escarpelizo algumas das obras que considero relevantes para sustentar uma crítica à 'portugalidade'.

- "Em Defesa da Portugalidade", de Alfredo Pimenta (1947)
- "Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso-tropicalidade", de António Ferronha (1969).
- "Por uma portugalidade renovada", de António de Spínola (1973)
- "Portugalidade: Biografia duma Nação", de Domingos Mascarenhas (1982),
- "Nun'Álvares Pereira – herói e monge, catolicidade e portugalidade, de António Maria M. Pinheiro Torres (2005);
- "Rostos da Portugalidade", de Luís Machado, (2010);
- "Representações da Portugalidade" (2011), de André Barata, António Santos Pereira e José Ricardo Carvalheiro, que surgiu na sequência da realização em outubro de 2010, de umas jornadas interdisciplinares que decorreram na Universidade da Beira Interior (Covilhã), numa iniciativa integrada nas comemorações do centenário da República.

---

<sup>105</sup> Disponível em [http://www.ahresp.com/news\\_article.php?id=1276](http://www.ahresp.com/news_article.php?id=1276). Acesso em 13/7/2014.

### 1.6.31. A ‘portugalidade’ da Suazilândia...

Debate: Novas ideias para Portugal 



Frame retirado do vídeo <http://videos.sapo.pt/LAYzkqcpaJD5I4I6amb>. Acesso em 13/7/2014.

Na série 'Os Contemporâneos' (no *sketch* “Debate: Novas ideias para Portugal” – RTP, 28/7/09), glosa-se com os conceitos de ‘portugalidade’ e de identidade, de tal forma que a explicação de um ‘especialista’ presente no ‘debate’ em relação a Portugal, discorrendo sobre a ‘portugalidade’, consegue ser a mesma no que concerne à Suazilândia<sup>106</sup>. O que que, adaptando o que

disse Fernando Pessoa sobre o mito em relação à ‘portugalidade’, pode afirmar-se que esta se assemelha a “um nada que é tudo”...

<sup>106</sup> Disponível em <http://videos.sapo.pt/LAYzkqcpaJD5I4I6amb>. Acesso em 13/7/2014.

## Capítulo III

### **O discurso parlamentar português e a utilização da palavra ‘portugalidade’<sup>107</sup>**

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, também, refletem e enformam os discursos académicos e os debates no espaço público” (Vakil, 2006: 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: 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 1935-1974) e em tempo de democracia (Assembleia da República, de 1974 até ao fim da primeira sessão legislativa da XII legislatura, em 14/9/ 2012).

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 alocução 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), perspetivando-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 a novas circunstâncias. Hannah Arendt (2007 [1958]) no livro “A condição

---

<sup>107</sup> Sobre a temática constante do presente capítulo, foi feita uma primeira abordagem (“A ‘portugalidade’ nos discursos da Assembleia da República no pós-25 de Abril”) no X Congresso da LUSOCOM-Federação Lusófona de Ciências da Comunicação (27-29/9/2012), no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Técnica de Lisboa. Em 30 de maio de 2013, na Universidade de Santiago de Compostela – Faculdade de Ciências de la Comunicación (Espanha), no XIII Congreso Internacional Intercom, o âmbito da comunicação foi alargada ao período do Estado Novo (“A ‘portugalidade’ no discurso parlamentar português: Assembleia Nacional (1935-1976) e Assembleia da República (1976-2012)”. No dia 12 de setembro do mesmo ano, durante a II Jornada de Doutorandos em Ciências da Comunicação e Estudos Culturais (Universidade do Minho, Braga), o mesmo assunto foi apresentado, muito embora com dados mais completos, resultantes da progressão na investigação. Integrou, também, o e-book que resultou do evento [Sousa, V. & Martins, M. (2013b). ‘A “portugalidade” no discurso parlamentar português: Assembleia Nacional (1935-1974) e Assembleia da República (1976-2012)’. In Coelho, Z. P. & Fidalgo, J., *Comunicação e Cultura: II Jornada de Doutorandos em Ciências da Comunicação e Estudos Culturais*, Braga: CECS/LASICS (84-100). [[http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs\\_ebooks/article/view/1663/1602](http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/article/view/1663/1602)]

humana” 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 perspectiva que nos leva à argumentação, que envolve o raciocínio, 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: 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’” (*idem*: 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 proferidos. Todo esse contexto pode ter dado origem ao aparecimento do discurso político, assente na retórica e que tinha por missão convencer. Bastará ter presente o livro “Górgias”, de Platão, 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: 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” (Martins, 1997: S/P). Foi aí, segundo o sociólogo, que Platão fixou a retórica, assente numa “presunção de verdade” (*idem, ibidem*), o que está plasmado exactamente no “Górgias” em que, através das palavras de Sócrates, 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.]: 47 [459 c]). Michel Foucault assinala que Hesíodo e Platão<sup>108</sup> 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

---

<sup>108</sup> “A relação linguagem-comunicação é – desde Platão – um exemplo paradigmático de ‘dialéctica negativa’. O que linguagem a quer dizer é real na crítica enquanto negação das técnicas, *media* bem como formas da comunicação – e enquanto houver esta crítica” (Kreuzer, 2010: 279).



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]: 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 (Foucault, 1999 [1970]: 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 diferentes”: “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]: 23). Patrick Charaudeau (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, embora as eventuais diferenças também se esbatam, muitas vezes intencionalmente por quem profere o discurso.

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 que 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]: 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: 22). De resto, referindo-se às ideias, salienta tratarem-se de expressões sempre renovadas do desenvolvimento histórico real. Tem uma perspetiva considerada mais neutra do conceito de ideologia, afirmando que ela configura uma

concepção do mundo que define o real (Gramsci, 1978). Como assinalam Ole Risse (2000) e Thomas Waever (2004) o discurso pode, no entanto, ser encarado enquanto uma realidade dialógica e, dessa forma, como contributo para a formação do próprio imaginário político, ou poder ser visto, de uma forma mais circunscrita e redutora, enquanto projeção inalterável decorrente de uma lógica assente na ideologia. Sendo que a formação do imaginário político não é inocente, estando associado 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, 1998:28). 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: 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” (*idem, ibidem*). 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]: 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: 165). Dessa forma, a estrutura do campo político que 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” (*idem*: 178). É nessa perspetiva que Moisés de Lemos Martins refere que a verdade no discurso está mascarada, não obstante ele 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” (Martins, 1990: 127). 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” (*idem, ibidem*).

Seguindo a mesma perspectiva 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: 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, não podem nem devem, por isso, ser aceites de forma inocente” (*idem, ibidem*). 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 dito<sup>109</sup>, o conveniente, o socialmente aceitável” (Sousa, 2002: 50). É o denominado “discurso compatível” a que se refere Pierre Bourdieu em “O que falar quer dizer” (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 (Sousa, 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]: 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” (*idem*: 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: 278). Trata-se de uma constatação que resulta do facto de estas formas de comunicação e de compreensão serem recordadas, “e sempre de novo a recordar, o padrão das formas de comunicação deformadas, isto é, restringidas”, o que não implica “nenhuma regressão anti comunitária” (Santos, Alves & Serra, 2010: 278). Em relação ao discurso político há que destacar a importância das metáforas que, segundo 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

---

<sup>109</sup> Para Johann Kreuzer, "a 'eloquência do não-dito' torna-se no critério de distinção entre linguagem e comunicação" (Kreuzer, 2010: 277).

age, de uma forma “penetrante e fundamental” (Fairclough, 2001 [1992]: 241). Usar determinada metáfora implica, assim, uma forma concreta de construir a realidade. O linguísta 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: 5), que determina que o discurso político, na maior parte das vezes, seja determinado por metáforas e não por factos. Nesse sentido salienta que os debates políticos não são assuntos do foro racional, mas do âmbito da moral que decorrem de conceções diversas, com base na família, delimitando, como observa Tito Cardoso e Cunha, “o quadro conceptual em que nos é permitido pensar”, para além de encadear, 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: 24-25).

No olhar para os discursos parlamentares, a proposta desta investigação vai no sentido de os observar não apenas na sua vertente construída, mas 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 em 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]: 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 (*idem*: 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” (*idem, ibidem*). 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” (Martins, 1997: S/P). 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 gnoseológica desejada e considerada apropriada, evitando a polémica e assegurando os mecanismos de reprodução” (Sousa, 2002: 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” (Sousa, 2002: 51), questionando “o problema da relação do sujeito com a escrita, avaliando as suas condições de possibilidade” (*idem, ibidem*). Uma proposta que se afigura particularmente interessante no presente estudo para observar a utilização da palavra (ideia) de ‘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 -, em relação à 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 Internet<sup>110</sup>. 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 (uma visão de conjunto dos dados relativos a este período podem ser seguidos através da tabela 1 e dos gráficos 2 e 3), quer após a

---

<sup>110</sup> Disponível em <http://debates.parlamento.pt>. Acesso em 21/5/2011.

Revolução do 25 de abril, em plena Assembleia da República (AR), entre 1976 e 2012<sup>111</sup> (uma visão de conjunto dos 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 à autonomia regional (Madeira e Açores), à língua portuguesa (acordo ortográfico), à comunidade lusófona, na 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, à História de Portugal, à ameaça da hispanidade, aos heróis nacionais, e a mestres da ‘portugalidade’ (Agostinho da Silva)

---

<sup>111</sup> A análise desenvolvida no período correspondente à Assembleia da República vai até ao ano 2012, até ao final da primeira sessão legislativa da XII legislatura, que terminou em 14/9/2012.

## **1. Assembleia Nacional (1935-1974)**

A Assembleia Nacional (AN) 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: 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: 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: 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” (*idem*: 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: 155).

Paradoxalmente, o regime político-constitucional do período entre 1926 a 1974 assentou numa lógica anti-partidária e anti-parlamentar. 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 alterando o sistema eleitoral, deixando a escolha do presidente da República de ser feita diretamente, passando a fazer-se por um colégio eleitoral, de forma a impedir a eventualidade da eleição de um presidente da República 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 por 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 em 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, como eram os casos de Carlos Moreira, Mário de Albuquerque, Cortês Pinto, João Ameal e Délio Nobre Santos que intitulavam “Da educação, ensino e cultura nacional” e em que propunham 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 lusitana e da projecção do nome português no Mundo”. Na defesa do projecto, 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”<sup>112</sup>. 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 da AN, 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 “um povo nobre e indómito que construiu uma nação imortal” e que adiantava projectar-se 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”<sup>113</sup>.

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

Como já foi referido, a temática sobre a qual os deputados da AN mais utilizaram a palavra ‘portugalidade’ foi em relação às então 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 Barros<sup>114</sup>, 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”. 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 despender 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 tomado 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

---

<sup>112</sup> V Legislatura, sessão 2, nº 104, de 27-04-1951, incluída no diário de 28-04-1951, p. 962.

<sup>113</sup> XI Legislatura, sessão 1, nº 54, de 23-04-1974, incluída no diário de 24-04-1974, p. 1087.

<sup>114</sup> VIII Legislatura, sessão 1, nº 31, de 9-02-1962, incluída no diário de 10-02-1962, p. 708.

apoiado!”). O erro decorria, segundo o deputado, de um alegado “sofisma 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”, chamou a atenção para o facto de que era a materialização dessa ideia, precisamente, 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, via-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 “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”:

E nem se diga que o problema, na sua configuração actual, é tão-sòmente um problema de elites que as províncias ultramarinas ainda não produziram no seu seio, já porque é por de mais sistemática a total exclusão dos valores locais, já porque assim se encobriria com uma injustiça a nossa obra civilizadora de cinco séculos.

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...”. O que motivou, de novo, várias vozes de protesto (“não apoiado!”). Impávido e sereno, prosseguia 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 afillhados quase sempre incompetentes e desconhecedores 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 actuação “desordenada e cega” se o problema não fosse “prontamente discutido e se outro rumo se não der à nossa política ultramarina”, apelando para que a situação se possa inverter.

Pinto Carneiro solicitava a palavra para se referir à falta de solidariedade do seu colega que tinha acabado de falar, tendo colocado a sangrar o seu “portuguesismo”, reputando mesmo as declarações de infelizes, já que tinha acusado “o Governo de, em Angola, praticar uma política tão errada que constitui um sofisma constitucional” e apenas ilustrar essa ideia “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”<sup>115</sup>. O deputado Gonçalo Mesquitela pedia a palavra para se afirmar como 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 confiar ao regime “a confiança dos destinos de Portugal”, a 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”<sup>116</sup>. Ainda sobre a importância dos “valores portugueses” nas colónias ultramarinas, o deputado Veiga de Macedo referia que não seria de mais tentar implementá-los e difundi-los, “a fim de só pôr cobro àquilo

---

<sup>115</sup> VIII Legislatura, sessão 2, nº 62, de 14-12-1962, incluída no diário de 15-12-1962, p. 1610.

<sup>116</sup> IX Legislatura, sessão 1, nº 32, de 10-03-1966, incluída no diário de 11-03-1966, p. 533.

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 falam 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”<sup>117</sup>.

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”. Sem esquecer, 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”, teria

---

<sup>117</sup> IX Legislatura, n.º 161, sessão 4, de 14-01-1969, incluída no diário de 15-01-1969, p. 2926.

de ser conseguido “numa posição de força, para permitir soluções políticas porventura necessárias”<sup>118</sup>.

Há várias intervenções de deputados a propósito de Moçambique, tendo recorrido ao termo ‘portugalidade’ para ilustrarem os seus discursos. Foi 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 todo o Mundo, o seu vivo sentimento de Nação universal”<sup>119</sup>. 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”<sup>120</sup>. 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

---

<sup>118</sup> XI Legislatura, sessão 1, n.º 36, de 06-03-1974, incluída no diário de 07-03-1974, p. 624.

<sup>119</sup> VIII Legislatura, sessão 1, n.º 15, de 12-01-1962, incluída no diário de 13-01-1962, p. 359.

<sup>120</sup> VIII Legislatura, sessão 1, n.º 34, de 16-02-1962, incluída no diário de 17-02-1962, p. 770.

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”. 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”<sup>121</sup>.

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 como 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”. 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 evangeliza, e o alto padrão da sua cultura científica e técnica e, até, pelo seu indiscutível patriotismo. Juntava-lhe 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 são eles quem primeiro modelavam “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

---

<sup>121</sup> VIII Legislatura, sessão 1, n.º 41, de 02-03-1962, incluída no diário de 03-03-1962, p. 936.

estabelecimentos de ensino moçambicanos, nomeadamente a Escola Comercial de Lourenço Marques, cuja frequência, era então três vezes superior à capacidade das suas instalações<sup>122</sup>.

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”<sup>123</sup>. 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 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”<sup>124</sup>.

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”<sup>125</sup>. 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 que estar com ele “para as decisões políticas que julgue conveniente adoptar”, no sentido de poder “manter bem

---

<sup>122</sup> VIII Legislatura, sessão 3, n.º 152, de 18-11-1964, incluída no diário de 19-11-1964, p. 3830.

<sup>123</sup> IX Legislatura, sessão 4, n.º 161, de 14-01-1969, incluída no diário de 15-01-1969, p. 2955.

<sup>124</sup> X Legislatura, sessão 4, n.º 225, de 14-02-1973, incluída no diário de 15-02-1973, p. 4586.

<sup>125</sup> Esta referência reporta-se ao padre Adrian Hastings (1929-2001) e à sua denúncia de alguns episódios relacionados com a guerra colonial portuguesa, nomeadamente quando da visita de Marcello Caetano à capital britânica, em 1973, em que denunciou nas páginas do jornal “The Times” alguns massacres perpetrados por forças portuguesas em Moçambique (Wiriyamu).

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”<sup>126</sup>.

Gonçalo Mesquitela 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 “atemorizar 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 “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”<sup>127</sup>.

A Guiné foi, também, um território a que a palavra ‘portugalidade’ esteve associada aos 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” e formassem “um quadrado intransponível à volta do património nacional” e, seguindo as directrizes “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 que 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

---

<sup>126</sup> XI Legislatura, sessão 1, nº 16, de 15-01-1974, incluída no diário de 16-01-1974, p. 364.

<sup>127</sup> XI Legislatura, sessão 1, nº 22, de 01-02-1974, incluída no diário de 02-02-1974, p. 457.



amizade que depois aproveitámos para cristianizar as massas nativas e elevar o seu nível moral”<sup>128</sup>. 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 inextinguível perícia esta grande nau”, apesar do “vendaval que vem assolando algumas parcelas do mundo lusitana, procurando a todo o custo desmantelar 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” tinham evidenciado “quanto era e ainda é estimado”. 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.<sup>a</sup>, 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. E observava que as missões católicas da Guiné, (com as quais o Estado Português gastara entre 1940 e 1962 cerca do 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, dessa forma, a importância das missões católicas em todo esse processo<sup>129</sup>.

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

---

<sup>128</sup> VIII Legislatura, sessão 3, n.º 114, de 11-01-1964, incluída no diário de 12-01-1964, p. 2862.

<sup>129</sup> IX Legislatura, sessão 4, n.º 163, de 16-01-1969, incluída no diário de 17-01-1969, p. 2960.

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”, sendo que afirmava todos terem sentido “de forma quase física, que a realidade subjacente nestas mortes é a do envolvimento completo da Nação no esforço ultramarino”<sup>130</sup>.

Os efeitos que a “guerra do ultramar” provocavam 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”<sup>131</sup>.

Angola também foi associada à ‘portugalidade’ pelos deputados da AN. Veiga de Macedo recordava “os trágicos acontecimentos” que, em março de 1961, fora palco o Norte de Angola [numa referência ao início da guerra colonial] e que tinham despertado a nação para “dolorosas realidades e puseram 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

---

<sup>130</sup> X Legislatura, sessão 2, nº 48, de 25-11-1970, incluída no diário de 26-11-1970, p. 1008.

<sup>131</sup> X Legislatura, sessão 4, nº 233, de 07-22-1973, incluída no diário de 08-02-1973, p. 4551.

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”<sup>132</sup>.

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 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 (excepção 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”<sup>133</sup>. 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 se poderia confundir quem delas nada soubesse”, constituindo uma verdadeira aula prática em que se podia concluir haver “bastante para realizar, como nunca de longe, algo do que as gentes da nossa terra europeia fizeram daquela África e do que esta lhes promete para continuarem”<sup>134</sup>.

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”, afiançava que “Angola angolaniza-se”, em respeito ao estatuto fundamental do país<sup>135</sup>.

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

---

<sup>132</sup> VIII Legislatura, sessão 3, n.º 111, de 07-01-1964, incluída no diário de 08-01-1964, p. 2810.

<sup>133</sup> IX Legislatura, sessão 1, n.º 33, de 15-03-1966, incluída no diário de 16-03-1966, p. 549.

<sup>134</sup> IX Legislatura, sessão 2, n.º 49, de 14-12-1966, incluída no diário de 15-12-1966, pp. 871-872.

<sup>135</sup> XI Legislatura, sessão 1, n.º 27, de 12-02-1974, incluída no diário de 13-02-1974, p. 550.

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 efectuado ao presidente daquele órgão para visitar uma terra portuguesa, (afinal, “a sua própria casa”), sublinhando, no 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”<sup>136</sup>.

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 fé<sup>137</sup>. 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 afincos e amor, se devotou à defesa do património da Pátria Portuguesa”, aproveitando para lembrar 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”<sup>138</sup>. 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

---

<sup>136</sup> X Legislatura, sessão 1, nº 14, de 22-01-1970, incluída no diário de 23-01-1970, p. 236.

<sup>137</sup> IX Legislatura, sessão 2, nº 78, de 08-03-1967, incluída no diário de 09-03-1967, pp. 1401-1402.

<sup>138</sup> X Legislatura, sessão 2, nº 59, de 18-12-1970, incluída no diário de 19-12-1970, p. 1226.

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 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”<sup>139</sup>.

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, bem como 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!”. 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!”<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> X Legislatura, sessão 4, nº 207, de 13-12-1972, incluída no diário de 14-12-1972, p. 4088.

<sup>140</sup> VII Legislatura, sessão 1, nº 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, instruem 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<sup>141</sup>”.

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 Guimarães<sup>142</sup>.

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

---

<sup>141</sup> VI Legislatura, sessão 4, n.º 178, de 16-01-1957, incluída no diário de 17-01-1957, p. 236.

<sup>142</sup> VII Legislatura, n.º 44, sessão 1, de 24-04-1958, incluída no diário de 25-04-1958, p. 963.

tempos, bem pelo contrário: “Na nossa vida de nação livre e possuída do mais alto espírito 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 rematava 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”<sup>143</sup>.

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”<sup>144</sup>. 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”<sup>145</sup>. O mesmo deputado referia-se à “velha casa dos Almadás”, então “solar da nossa juventude, porque em hora feliz foi confiada à Mocidade Portuguesa”, na preocupação de a salvaguardar “quanto 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 que, segundo o parlamentar, apenas se exigia, “para a concretização de tão justo e tão nobre anseio”, que o palácio viesse a ser desafetado de uma “utilização imprópria e logo integrado, depois de adquirido, no património da Nação”<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> VII Legislatura, sessão 2, nº 104, de 07-05-1959, incluída no diário de 08-05-1959, p. 679.

<sup>144</sup> VIII Legislatura, sessão 1, nº 17, de 17-01-1962, incluída no diário de 18-01-1962, p. 413.

<sup>145</sup> IX Legislatura, sessão 1, nº 5, de 10-12-1965, incluída no diário de 11-12-1965, p. 41.

<sup>146</sup> IX Legislatura, sessão 1, nº 21, de 10-02-1966, incluída no diário de 11-02-1966, p. 351.

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”<sup>147</sup>.

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”<sup>148</sup>. 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 ter origem no círculo 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”<sup>149</sup>.

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 presidente da República, datado de 1960, 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 portuguesíssima Angola”, em que disse confiar na “mocidade”. Nesse sentido, frisava ser obrigação dos deputados proclamarem que “a nossa briosa juventude demonstrou e demonstra, com inexecedível

---

<sup>147</sup> XI Legislatura, sessão 1, n.º 31, de 19-02-1974, incluída no diário de 20-02-1974, p. 624.

<sup>148</sup> VIII Legislatura, sessão 2, n.º 77, de 30-01-1963, incluída no diário de 31-01-1963, p. 1947.

<sup>149</sup> IX Legislatura, sessão 1, n.º 18, de 02-02-1966, incluída no diário de 03-02-1966, p. 280.



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”<sup>150</sup>. 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 na Escola para aí, 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:

E também há-de iludir-se, quando professor, ao julgar que é possível encaminhar os jovens pelos caminhos delineados através de inquéritos, e não do exame, tudo isso que muita vez pretende arremedar ciência e não é mais do que um jogo de conveniências. Porque o educador há-de impor-se ao jovem, sobretudo, pelo seu exemplo, para bem o orientar.

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, embora perguntasse se não haveria quem pensasse outra coisa. Daí que a sua preocupação fosse direccionada 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 ardilosamente 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”<sup>151</sup>.

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

---

<sup>150</sup> IX Legislatura, sessão 1, n.º 34, de 16-03-1966, incluída no diário de 17-03-1966, p. 576.

<sup>151</sup> 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’<sup>152</sup>. Na continuação do debate sobre juventude e educação, o deputado Neto de Miranda observava que os factores da história tinham criado graves momentos de responsabilidade e que essa juventude, nomeadamente a que nascera nas colónias ultramarinas, para onde 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”<sup>153</sup>.

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, de 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”. Por isso realçava que a formação era obra do fomento, “daí que haja necessidade imperiosa de lhe consagrar especial atenção”<sup>154</sup>. Marques Teixeira referia-se à problemática da educação como sendo sempre actual devendo, por isso, “constituir preocupação primeira do pensamento e móbil constante da acção de quem sinte e viva as grandes causas da comunidade nacional”. Era, por isso, 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”, só deviam ser confiadas “à docência de quem possa ser inequivocamente identificado quanto à sua posição doutrinária e ao seu perfil ideológico”, plasmado na ‘portugalidade’<sup>155</sup>.

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, que “o problema (...) sempre foi momentoso”, e não apenas delicado, pelo que não suportava “desafinações sem negar as

---

<sup>152</sup> IX Legislatura, sessão 2, nº 58, de 17-01-1967, incluída no diário de 18-01-1967, p. 1039.

<sup>153</sup> IX Legislatura, sessão 2, nº 60, de 20-01-1967, incluída no diário de 21-01-1967, p. 1088.

<sup>154</sup> IX Legislatura, sessão 3, nº 101, de 28-11-1967, incluída no diário de 29-11-1967, p. 1904.

<sup>155</sup> IX Legislatura, sessão 3, nº 132, de 07-02-1968, incluída no diário de 08-02-1968, p. 2395.

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”.

Se a língua, aparelho circulatório da vida do espírito, se transforma em veículo do materialismo, está para breve a glorificação da tirania no templo do ateísmo. Só há que preparar-se para assistir à chegada triunfal do rebanho de Epicuro ou dos carneiros de Panurgo.

Por isso, 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 nacional<sup>156</sup>. 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”. E 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:

O culto da forma sempre o dominou a todo o momento, porque subjugado à preocupação da clareza e da aplicação imediata das palavras que melhor traduziam um conceito e também da sua conjugação, em ordem à formulação de um juízo. E logo e sempre se impõe, da sua parte, o culto da clareza, porque não é particular do espírito cultivado e esclarecido o recurso ao hermetismo da expressão, ficando este reservado, sim, para quantos encortinam a ignorância com a expressão menos acessível a apressada leitura e fácil raciocínio.

António Cruz 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”, o que consistia numa exigência do património espiritual. Neste contexto, perguntava se não bastaria selecionar 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?” e propunha “a preparação

---

<sup>156</sup> IX Legislatura, sessão 4, nº 170, de 30-01-1969, incluída no diário de 31-01-1969, p. 3061.

imediate de uma selecta de textos do Presidente Salazar”, no sentido de ser difundida a “lei da portugalidade”<sup>157</sup>.

Cazal-Ribeiro chamava a atenção para a subversão que grassava em ‘determinada’ juventude, evidenciando que os jovens universitários, nomeadamente, não se limitavam “a estudar ou a tratar de assuntos que se prendam com a sua actividade estudantil”, 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, 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”<sup>158</sup>.

Peres Claro referia-se ao problema da continuidade da Mocidade Portuguesa no contexto político nacional, justificando com 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 respeita 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 que, dessa forma, passava a ser o responsável pela orientação das atividades nas províncias ultramarinas 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

---

<sup>157</sup> IX Legislatura, sessão 4, nº 173, de 30-01-1969, incluída no diário de 31-01-1969, p. 3061.

<sup>158</sup> X Legislatura, sessão 1, nº 38, de 17-04-1970, incluída no diário de 18-04-1970, p. 793.

integrantes da Mocidade Portuguesa fossem “homens realistas”, o que seria o mesmo que dizer que sabiam “orientar a sua acção pelas circunstâncias ocasionais, mas sem ferirem o sentido essencial da portugalidade”<sup>159</sup>. 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 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), em que nenhum dos então chefes de cada um dos partidos representados deixara de ter saído de formações de juventude desse mesmo partido. E fazia uma pergunta: “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?”<sup>160</sup>.

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”<sup>161</sup>. Sobre a mesma matéria, o deputado Alberto

---

<sup>159</sup> X Legislatura, sessão 4, n.º 225, de 14-02-1973, incluída no diário de 15-02-1973, p. 4583.

<sup>160</sup> X Legislatura, sessão 4, n.º 225, de 14-02-1973, incluída no diário de 15-02-1973, p. 4584.

<sup>161</sup> X Legislatura, sessão 4, n.º 246, de 06-04-1973, incluída no diário de 07-04-1973, p. 4956.

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 ensino<sup>162</sup>.

### **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 Gouveia,<sup>163</sup> de José Fernandes de Sousa, jornalista que presidiu, até morrer, à Sociedade de Propaganda de Portugal<sup>164</sup> e do bispo D. Jaime Garcia Goulart, a propósito do abandono de Timor, após 26 anos de permanência no território<sup>165</sup>. O mesmo aconteceu em relação à morte do padre Frei Diogo Crespo<sup>166</sup>.

Em vésperas do encerramento da X Legislatura, o deputado Moura Ramos, a propósito 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"<sup>167</sup>.

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-lhe no seguimento do facto de ter aproveitado "da proficiente lição que à margem da função docente V. Ex.<sup>a</sup> nos vem dando na sua vida exemplar de homem público, que é também magistério"<sup>168</sup>. 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

---

<sup>162</sup> X Legislatura, sessão 4, nº 250, de 12-04-1973, incluída no diário de 13-04-1973, p. 5063.

<sup>163</sup> VIII Legislatura, sessão 1, nº 29, de 7-02-1962, incluída no diário de 8-02-1962, p. 663.

<sup>164</sup> VIII Legislatura, sessão 3, nº 141, de 06-03-1964, incluída no diário de 07-03-1964, p. 3528.

<sup>165</sup> IX Legislatura, sessão 2, nº 73, de 28-02-1967, incluída no diário de 01-03-1967, p. 1305.

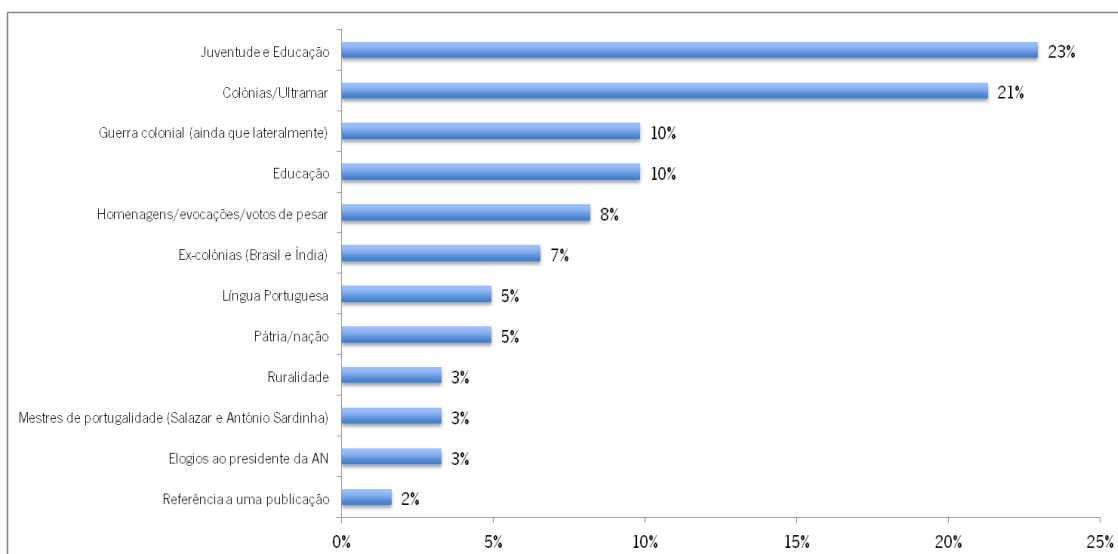
<sup>166</sup> IX Legislatura, sessão 2, nº 86, de 22-03-1967, incluída no diário de 23-03-1967, pp. 1599-1601.

<sup>167</sup> X Legislatura, sessão 4, nº 226, de 27-04-1973, incluída no diário de 28-04-1973, p. 5266.

<sup>168</sup> VIII Legislatura, sessão 1, nº 11, de 05-01-1962, incluída no diário de 06-01-1962, p. 277.

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”<sup>169</sup>.

**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.

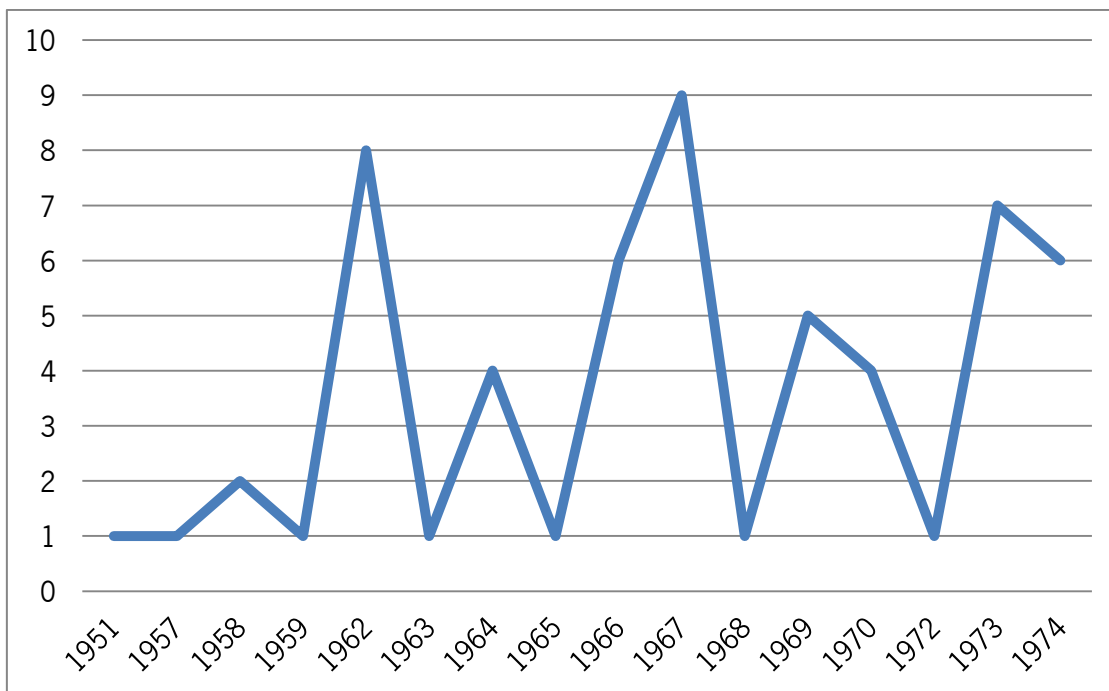


<sup>169</sup> IX Legislatura, sessão 3, n.º 102, de 29-11-1967, incluída no diário de 30-11-1967, pp. 1915-1916.

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

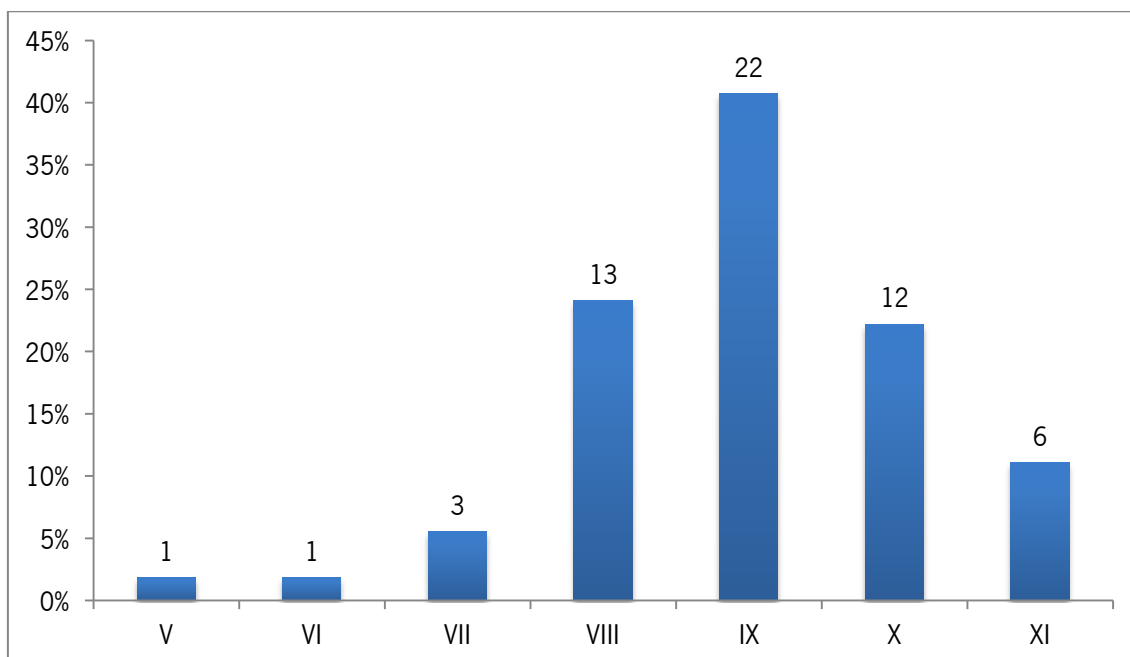
Legislaturas	Ano	Frequência
V	1951	1
VI	1957	1
VII	1958	2
	1959	1
VIII	1962	8
	1963	1
	1964	4
IX	1965	1
	1966	6
	1967	9
	1968	1
	1969	5
X	1970	4
	1972	1
	1973	7
XI	1974	6
<b>Total</b>		<b>58</b>

**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 deixando, 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])<sup>170</sup>. A AR é composta, atualmente, 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” (Sá, 2002: S/P). 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” (*idem, ibidem*).

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 destroçado os seus exércitos que violenta e totalitariamente tentaram esmagar o luso povo”<sup>171</sup>.

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 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,

---

<sup>170</sup> Artigo 147º (Definição), referente ao Título III – Assembleia da República (Constituição da República Portuguesa, 2007 [2005]: 115).

<sup>171</sup> I Legislatura, sessão 3 de 11 de janeiro de 1979, incluída no diário de 12 de janeiro de 1979, p. 778.

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 poder<sup>172</sup>. Ainda sobre Macau, Luís Coimbra (PPM) referia-se à semana que tinha passado no território onde teve 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”<sup>173</sup>.

Numa intervenção sobre Guimarães, em que defendia o restauro do cortejo histórico da localidade, que evocava o dia 24 de junho<sup>174</sup>, Lemos Damião (PSD) utilizava a palavra ‘portugalidade’ por seis vezes<sup>175</sup>. 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

---

<sup>172</sup> II Legislatura, sessão 2, nº 1, de 15-10-1981, diário de 16-10-1981, p. 13.

<sup>173</sup> II Legislatura, sessão 2, nº 1, de 15-10-1981, diário de 16-10-1981, p. 14.

<sup>174</sup> Trata-se de uma 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 contra 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”.

<sup>175</sup> V Legislatura, sessão 2, nº 95, de 22-06-1989, diário de 23-06-1989, pp. 4700-4701.

extinção da ‘portugalidade’”<sup>176</sup>. 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”<sup>177</sup>.

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 monumento<sup>178</sup>. Na discussão, na generalidade, do projecto 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, e que se encontrava “em acelerado estado de degradação”, que tinha tido um assinalável relevo em períodos determinantes da história portuguesa e europeia e onde se pretendia instalar uma das maiores coleções de objectos militares portugueses, “que avivam e enobrecem a memória da portugalidade”<sup>179</sup>. 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”<sup>180</sup>.

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”, embora sem o custo da insularidade, uma vez que tinha uma “concepção unitária do Estado”, sem prejuízo da autonomia das regiões autónomas<sup>181</sup>. A Madeira e a autonomia regional servia 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”<sup>182</sup>. Em plena discussão do projecto 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

---

<sup>176</sup> VI Legislatura, sessão 3, n.º 46, de 09-03-1994, diário de 10-03-1994, p. 1541.

<sup>177</sup> VI Legislatura, sessão 4, n.º 56, de 23-03-1995, diário de 24-03-1995, p. 1880.

<sup>178</sup> II Legislatura, sessão 2, n.º 22, de 20-12-1996, diário de 21-12-1996, p. 865.

<sup>179</sup> IX Legislatura, sessão 1, n.º 120, de 14-05-2003, diário de 15-05-2003, p. 5066.

<sup>180</sup> IX Legislatura, sessão 1, n.º 102, de 20-03-2003, diário de 21-02-2003, p. 4289.

<sup>181</sup> II Legislatura, sessão 1, n.º 74, de 02-06-1981, diário de 03-06-1981, p. 2888.

<sup>182</sup> V Legislatura, sessão 1, n.º 76, de 20-04-1988, diário de 21-04-1988, p. 2996.

Açores ou da Madeira”<sup>183</sup>. 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”<sup>184</sup>.

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”<sup>185</sup>. 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 estrangeiro<sup>186</sup>.

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 expandiu primeiro pelas terras transtaganas e depois peregrinou pelo mundo”<sup>187</sup>. 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”<sup>188</sup>.

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’<sup>189</sup>. ‘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 séc. XXI, ela estar a ser ameaçada<sup>190</sup>. 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

---

<sup>183</sup> VIII Legislatura, sessão 1, n.º 64, de 11-05-2000, diário de 12-05-2000, p. 2564.

<sup>184</sup> VIII Legislatura, sessão 1, n.º 76, de 08-06-2000, diário de 09-06-2000, p. 2970.

<sup>185</sup> I Legislatura, sessão 3, n.º 79, de 04-07-1979, diário de 05-07-1979, p. 2951.

<sup>186</sup> II Legislatura, sessão 2, n.º 55, de 18-02-1982, diário de 19-02-1982, p. 2248.

<sup>187</sup> III Legislatura, sessão 1, n.º 20, de 12-07-1983, diário de 13-07-1983, p. 805.

<sup>188</sup> II Legislatura, sessão 1, n.º 80, de 11-06-1981, diário de 12-06-1981, p. 3189.

<sup>189</sup> III Legislatura, sessão 2, n.º 94, de 20-06-1985, diário de 21-06-1985, p. 3481.

<sup>190</sup> IV Legislatura, sessão 2, n.º 8, de 6-11-1986, diário de 7-11-1986, p.178.

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”<sup>191</sup>. 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”<sup>192</sup>.

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 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”<sup>193</sup>, 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”<sup>194</sup>.

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!”<sup>195</sup>. Já Sottomayor Cardia (PS) mostrava a sua discordância, sublinhando que o referido acordo ia fazer com que a língua portuguesa, “desembaraçada das consoantes não articuladas”, faria 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”<sup>196</sup>.

---

<sup>191</sup> IV Legislatura, sessão 2, nº 10, de 13-11-1986, diário de 14-11-1986, p. 264.

<sup>192</sup> V Legislatura, sessão 3, nº 49, de 26-04-1989, diário de 27-04-1989, p. 2292.

<sup>193</sup> V Legislatura, sessão 2, nº 94, de 21-06-1989, diário de 22-06-1989, p. 4656.

<sup>194</sup> V Legislatura, sessão 4, nº 25, de 11-12-1990, diário de 12-12-1990, p. 851.

<sup>195</sup> V Legislatura, sessão 4, nº 84, de 28-05-1991, diário de 29-05-1991, pp. 2754-2755.

<sup>196</sup> V Legislatura, sessão 4, nº 84, de 28-05-1991, diário de 29-05-1991, pp. 2763.

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”<sup>197</sup>. 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”<sup>198</sup>.

Correia Afonso (PSD) referia-se ao “espectáculo de ‘portugalidade’” a que os deputados portugueses tinham podido assistir durante uma viagem de 15 dias à Índia<sup>199</sup>. 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”<sup>200</sup>.

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 lusofonia<sup>201</sup>. 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”<sup>202</sup>.

---

<sup>197</sup> V Legislatura, sessão 4, n.º 94, de 18-06-1991, diário de 19-06-1991, p. 3187.

<sup>198</sup> VI Legislatura, sessão 1, n.º 21, de 14-01-1992, diário de 15-01-1992, p. 507.

<sup>199</sup> VI Legislatura, sessão 1, n.º 34, de 27-02-1992, diário de 28-02-1992, p. 1008.

<sup>200</sup> VI Legislatura, sessão 2, n.º 41, de 25-02-1993, diário de 26-02-1993, p. 1499.

<sup>201</sup> VI Legislatura, sessão 2, n.º 80, de 04-06-1993, diário de 05-06-1993, p. 2552.

<sup>202</sup> VII Legislatura, sessão 1, n.º 86, de 25-06-1996, diário de 26-06-1996, p. 2906.

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”<sup>203</sup>. 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”<sup>204</sup>.

Adriano Moreira (CDS-PP) referia que a descolonização desencadeara uma emigração dos antigos territórios coloniais em direcção 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”, ou 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”<sup>205</sup>.

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 é nesse 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

---

<sup>203</sup> VI Legislatura, sessão 4, n.º 8, de 03-11-1993, diário de 04-11-1994, p. 238.

<sup>204</sup> VII Legislatura, sessão 1, n.º 15, de 13-12-1995, diário de 14-12-1995, p. 425.

<sup>205</sup> VI Legislatura, sessão 4, n.º 91, de 22-06-1995, diário de 23-06-1995, p. 3129.



comunidade portuguesa uma mesma vontade comum da construção do nosso futuro e da afirmação da portugalidade no mundo”<sup>206</sup>.

Carlos Encarnação (PSD), referia-se a Amílcar Cabral como um cultor da ‘portugalidade’, evidenciando que o documento que mais o surpreendeu, “pela dimensão da personalidade de Amílcar Cabral e pela própria responsabilidade que Amílcar Cabral teve nesta iniciativa”, foi a cartilha pela qual os guerrilheiros e o povo que habitava as áreas sob o controlo do PAIGC aprendiam o português: “É, talvez, dos monumentos mais sensíveis à portugalidade em si mesmo”<sup>207</sup>. 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”<sup>208</sup>.

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”<sup>209</sup>. O deputado Carlos Alberto Gonçalves (PSD) aludia a um jogo de futebol disputado no dia anterior entre as selecções 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”<sup>210</sup>. 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”<sup>211</sup>.

---

<sup>206</sup> VII Legislatura, sessão 1, n.º 23, de 05-01-1996, diário de 06-01-1996, p. 657.

<sup>207</sup> VII Legislatura, sessão 3, n.º 30, de 21-01-1998, diário de 22-01-1998, p. 1029.

<sup>208</sup> VIII Legislatura, sessão 1, n.º 58, de 27-04-2000, diário de 28-04-2000, p. 2331.

<sup>209</sup> IX Legislatura, sessão 1, n.º 116, de 30-04-2003, diário de 02-05-2003, p. 4871.

<sup>210</sup> X Legislatura, sessão 1, n.º 97, de 02-03-2006, diário de 03-03-2006, p. 4594.

<sup>211</sup> XII Legislatura, sessão 1, n.º 52, de 21-12-2011, diário de 22-12-2011, p. 8.

## 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 de Oliveira<sup>212</sup>, António Quadros<sup>213</sup>, Agostinho da Silva<sup>214</sup> (alguns anos antes, o deputado Adriano Moreira (CDS) prestava homenagem a Agostinho da Silva por ser “mestre da portugalidade” e por não ter recebido, ainda, a consagração merecida)<sup>215</sup>, Miguel Torga<sup>216</sup>, José Saramago (por parte da então ministra da Cultura, Gabriela Canavilhas)<sup>217</sup> e de João Manuel Martins<sup>218</sup> (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 Jaime Cortesão<sup>219</sup> e de Joaquim de Carvalho (professor de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)<sup>220</sup>

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

<sup>212</sup> II Legislatura, sessão 1, n.º 91, de 07-07-1981, diário de 08-07-1981, p. 3764.

<sup>213</sup> VI Legislatura, sessão 2, n.º 52, de 24-03-1993, diário de 25-03-1993, pp. 1813-1814.

<sup>214</sup> VI Legislatura, sessão 3, n.º 54, de 06-04-1994, diário de 07-04-1994, p. 1796.

<sup>215</sup> V Legislatura, sessão 2, n.º 40, de 16-02-1989, diário de 17-02-1989, p. 1418.

<sup>216</sup> VI Legislatura, sessão 4, n.º 32, de 18-01-1995, diário de 19-01-1995, p. 1158.

<sup>217</sup> 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. [Disponível em <http://www.publico.pt/cultura/noticia/gabriela-canavilhas-a-forca-da-literatura-de-saramago-a-todos-nos-enobrece-1442511>. Acesso em 18/6/2010]. Mas várias foram as vezes em que se referiu à ‘portugalidade’, assumindo-se mesmo, a par de Cavaco Silva, como dos políticos que mais utilizam 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” [Disponível em [http://www.tsf.pt/PaginalNicial/Vida/Interior.aspx?content\\_id=1476390](http://www.tsf.pt/PaginalNicial/Vida/Interior.aspx?content_id=1476390). Acesso em 22/1/2010]; 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 revêem na sua portugalidade” [Disponível em [http://www.in.pt/PaginalNicial/Cultura/Interior.aspx?content\\_id=1543714](http://www.in.pt/PaginalNicial/Cultura/Interior.aspx?content_id=1543714). Acesso em 14/4/2010]; 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 ser 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 [Disponível em <http://www.pisa-papeis.com/?q=node/12214>. Acesso em 8/10/2011]; Finalmente, o portal “Toureiro” (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. [Disponível em <http://www.toureiro.com/t/t/index.php/informacao/cronicas/1935-demonstracao-de-portugalidade-em-lisboa>. Acesso em 12/11/2011].

<sup>218</sup> XII Legislatura, sessão 1, n.º 111, de 18-05-2012, diário de 19-05-1984, p. 46.

<sup>219</sup> III Legislatura, sessão 1, n.º 109, de 17-05-1984, diário de 18-05-1984, p. 4612.

<sup>220</sup> VI Legislatura, sessão 1, n.º 74, de 09-06-1992, diário de 11-06-1992, p. 2413.

‘portugalidade’, nomeadamente “naquilo que ela tem de mais perene”, em que destacava “a nossa língua, a nossa poesia, a nossa cultura”<sup>221</sup>.

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 Gomes<sup>222</sup> também serviu para ser usada a palavra ‘portugalidade’; o mesmo acontecendo em relação a uma homenagem prestada às mulheres subscrita por Naraná Coissoró (CDS), em que defendia a importância do seu papel, pelo menos desde os Descobrimentos, 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”<sup>223</sup>.

### **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 pátria, na posse ou não do que apelidava de “elementos basilares em função dos quais é de consagrar a portugalidade”<sup>224</sup>. 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 pretense inquérito parlamentar<sup>225</sup>. 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”<sup>226</sup>. Silva Marques (PSD) referia que a direção do PS estava envergonhada e atordoada, numa época que apelidava de “vertiginosa de descalabro dos seus mitos e de libertação do pensamento político”, sendo por isso que corria “desesperadamente

---

<sup>221</sup> III Legislatura, sessão 1, n.º 9, de 24-06-1983, diário de 25-06-1983, p. 253.

<sup>222</sup> X Legislatura, sessão 2, n.º 58, de 08-03-2007, diário de 09-03-2007, p. 37.

<sup>223</sup> V Legislatura, sessão 4, n.º 52, de 08-03-1991, diário de 09-03-1991, p. 1696.

<sup>224</sup> II Legislatura, sessão 1, n.º 90, de 30-06-1981, diário de 01-07-1981, p. 3723.

<sup>225</sup> II Legislatura, sessão 1, n.º 92, de 08-07-1981, diário de 09-07-1981, p. 3826.

<sup>226</sup> V Legislatura, sessão 3, n.º 14, de 14-11-1989, diário de 15-11-1989, p. 403.

atrás de ideários alheios, afivelando nervosamente uma máscara de renovação, de modernidade e de portugalidade”<sup>227</sup>.

#### **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”<sup>228</sup>. Narana Coissoró (CDS), afiançava 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”<sup>229</sup>. 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 que constituem todas as curvas da história”. Nesse sentido, sublinhava que se estava “numa das mais estreitas curvas da nossa história, ao reintegrarmos-nos na verdadeira portugalidade”<sup>230</sup>.

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, sem dúvida alguma, assentes num esteio europeu e ideológico que transcende a própria Europa, mas com uma dimensão de portugalidade extraordinariamente coerente e firme, é sinónimo de incoerência?”<sup>231</sup>.

#### **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

---

<sup>227</sup> V Legislatura, sessão 3, n° 68, de 26-04-1990, diário de 27-04-1990, p. 2292.

<sup>228</sup> V Legislatura, sessão 4, n° 84, de 28-05-1991, diário de 29-05-1991, p. 2754.

<sup>229</sup> V Legislatura, sessão 3, n° 11, de 07-11-1989, diário de 08-11-1989, p. 325

<sup>230</sup> V Legislatura, sessão 1, n° 93, de 26-05-1988, diário de 27-05-1988, p. 3792.

<sup>231</sup> VI Legislatura, sessão 1, n° 52, de 21-04-1992, diário de 22-04-1992, p. 1629 e VI Legislatura, sessão 1, n° 59, de 06-05-1992, diário de 07-05-1992, p. 1885.

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 “designio nacional” devia assentar, entre outras variáveis, num “sistema de ensino fiel aos valores da portugalidade”<sup>232</sup>. 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”<sup>233</sup>. Outro socialista, Ricardo Castanheira, também utilizava a palavra ‘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”<sup>234</sup>.

## **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”<sup>235</sup>.

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

---

<sup>232</sup> VII Legislatura, sessão 2, n.º 39, de 13-02-1997, diário de 14-02-1997, p. 1415.

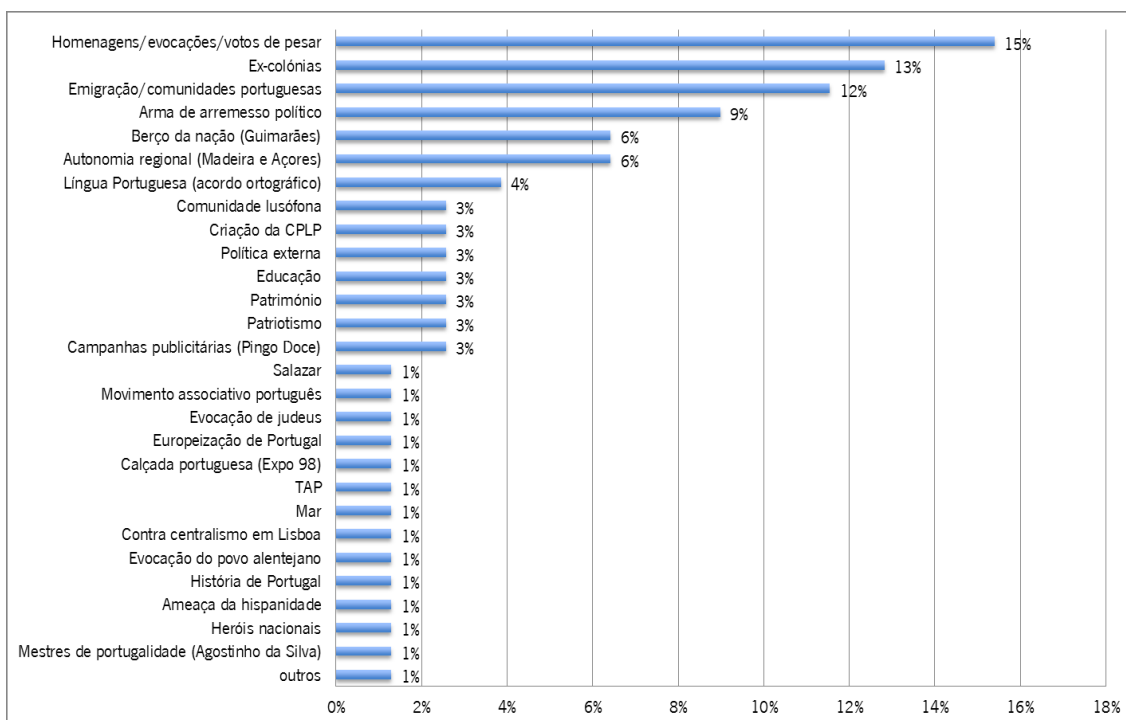
<sup>233</sup> X Legislatura, sessão 1, n.º 44, de 14-09-2005, diário de 15-09-2005, p. 2021.

<sup>234</sup> VII Legislatura, sessão 2, n.º 33, de 30-01-1997, diário de 31-01-1997, p. 1244.

<sup>235</sup> VII Legislatura, sessão 2, n.º 15, de 06-12-1996, diário de 06-12-1996, p. 535.

sua própria campanha publicitária, assente nos valores nacionais e apelando à compra de produtos portugueses<sup>236</sup>.

**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)**

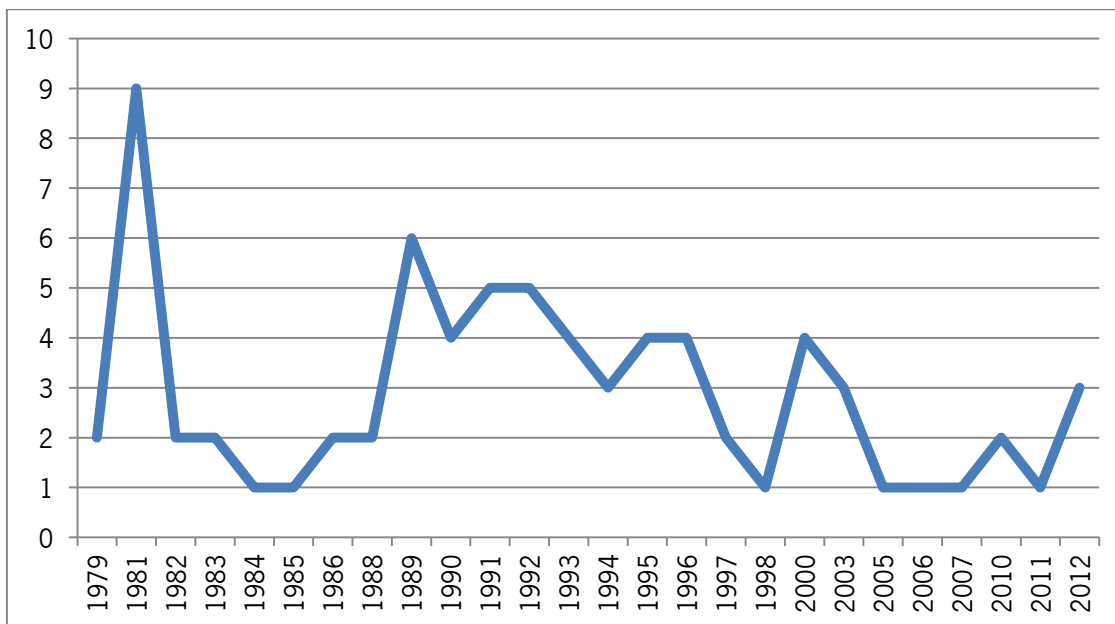


<sup>236</sup> XII Legislatura, sessão 1, n.º 54, de 04-01-2012, de 05-01-2012, pp. 32 e 36.

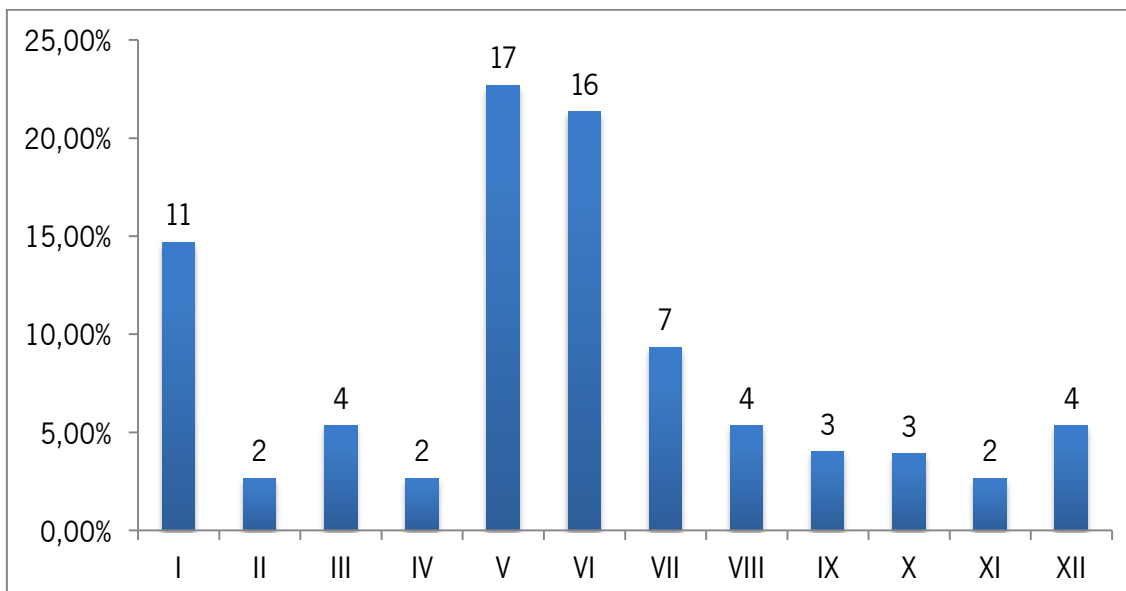
**Tabela 2: Frequência da utilização da palavra ‘portugalidade’ nos discursos dos deputados da Assembleia da República por legislatura (03-06-1976 a 14-09-2012)**

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

**Gráfico5: Frequência da utilização da palavra ‘portugalidade’ nos discursos dos deputados da Assembleia da República por ano (03-06-1976 a 14-09-2012)**

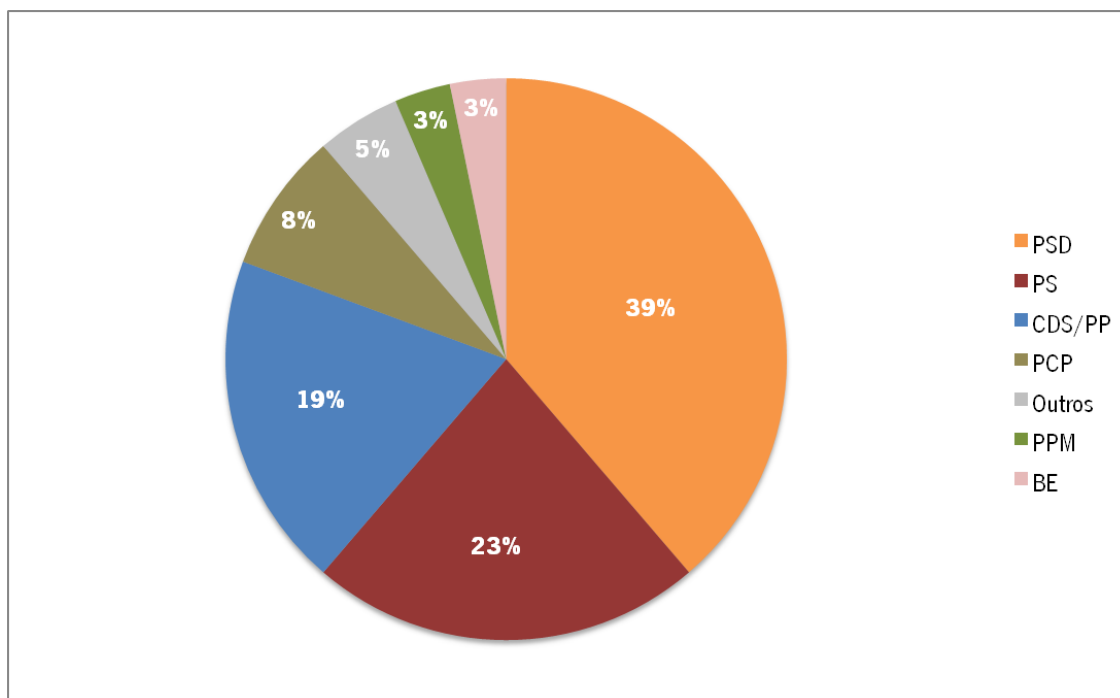


**Gráfico 6: Frequência da utilização da palavra ‘portugalidade’ nos discursos dos deputados da Assembleia da República por legislatura (03-06-1976 a 14-09-2012)**





**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 ao Estado Novo, este é utilizado de forma transversal pelos deputados da AR – desde os ligados à denominada direita parlamentar - em que isso seria mais expectável, bastando recordar que a AN era um espelho decorrente da “união de todas as direitas da direita” (Rosas, 2012: 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”, ou como arma de arremesso político, glosando com quem utilizou a palavra ‘portugalidade’, 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, muito embora houvesse parlamentares socialistas que também se encaixassem nesse perfil, o que coloca em causa, neste caso concreto, o valor estritamente ideológico da palavra 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, a condição de “ser-se português”, as colónias e as ex-colónias (durante o Estado Novo), ou a lusofonia (no período pós-25 de abril), são temas que os deputados associam à ‘portugalidade’ verificando-se, no entanto, uma diferença de perspetiva quando as duas épocas se confrontam, já que no pós-25 de abril, 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), que já consolidava “um modelo colonial centralizado com medidas protecionistas, devendo o comércio colonial servir a acumulação do capital nacional” (Macedo, Maltez & Henriques, 1999: 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]: 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 país uno e indivisível que se autodesignava “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<sup>237</sup>, em plena vigência do Estado Novo<sup>238</sup>. 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 passaram 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 - que 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 ‘Acção Nacional Popular’, em fevereiro de 1970. Fernando Rosas caracteriza a UN como um partido não vocacionado para o “assalto ao poder”, 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: 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” (*idem*: 154-155). Trata-se de uma preocupação que se exprimirá, “na constituição e funcionamento da Assembleia Nacional” (*idem, ibidem*). O que se pode explicar tendo presente a conceção do poder por parte de Salazar, que assentava no reforço da dimensão simbólica, assumido-o como fisicamente descorporizado, despolitizado, com base no amor à pátria e

---

<sup>237</sup> Bom, J. C. (2000), ‘Portugalidade, pergunta-resposta’, in Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, de 7/4/2000 [Disponível em <http://tinyurl.com/2uanuhv>. Acesso em novembro de 2010].

<sup>238</sup> Duarte, C. (2005), ‘Portuguesismo, portugalismo, portugalidade, pergunta-resposta’, in Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, de 14/2/2005 [Disponível em <http://tinyurl.com/2ueratv>. Acesso em novembro de 2010].

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 e Mello, 2007 [1989]: 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 à nossa consciência se imponha com um *mal necessário*” (*idem*: 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 que 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: 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 1990: 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” (*idem, ibidem*). 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. O que quer dizer 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” (Martins, 1990: 64-65), sendo que “as disciplinas ética, eugénica e alética correspondem a uma intensificação dos poderes e a uma multiplicação dos discursos” (*idem*: 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: 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” (*idem*: 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” em que se compunham as obras relativas à “edificação da expressividade portuguesa”, o que decorria “a uma justaposição de nomes indexados a Identidades individuais e colectivas” (Martins, 1990: 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: 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 (*cit in* Martins, 1990: 69) - reflete a sua própria ideologia, encenando a identidade nacional “segundo as metáforas de um acontecimento messiânico e distribuía-se de acordo com a lógica imposta pelo seu exclusivismo” (Martins, 1990: 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” (*idem, ibidem*). 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” (Martins, 1990: 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 (Martins, 1990: 105-124).

Interrogando a lógica de produção da “verdade nacional” nos anos 30 e 40 em Portugal, vemos o país tomar *o recorte de um puro passado*, um passado feito de *tradição autoritária e espiritual*, que é “a tradição dos nossos bispos e reis”, como se lhe referiu Salazar; um passado que é feito também de *temperamento rural*, pela efabulação dos traços de carácter do povo português (trabalho, sacrifício e independência); um passado que nos constitui, ainda, como *herdeiros de um destino colonial e de uma missão civilizadora* (Martins, 2014: 189).

Moisés de Lemos Martins socorre-se do que denomina ser a “parábola do navio imperial”<sup>239</sup>, 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” (Martins, 1990: 171). Tratava-se de uma tradição exemplar exaltando em simultâneo “a *concordia* de um ‘pais-aldeia-rural’ e o *imperium* dos novos mundos que a ‘pequena casa lusitana’ deu ao mundo” (Martins, 2014: 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: 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 direccionadas 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’<sup>240</sup>, estabelecendo as diferenças entre a perspectiva da ‘nação’ portuguesa (o ‘nós’) e a dos territórios ‘ultramarinos’ (o ‘outro’). Uma lógica assente numa política definida pelo próprio Salazar com vista em fazer esquecer o século anterior, em que proliferou o liberalismo de regime parlamentar, a partidocracia, o caciquismo e a desordem política e social.

Era esse curso interrompido, o renovar da tradição do Portugal autêntico, heróis, de santos e cavaleiros que o novo regime, redimindo a pátria, reatava. Vítima desse ambiente doentio, a “raça” decaíra, amolecera, esquecera o seu passado, corrompera-se: havia que a tratar, “levá-la a negar os próprios instintos” (Rosas, 2012: 177).

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: 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 e Mello, 1989 [2007]: 51), cuja interpretação decorre da expressão latina “aurea

---

<sup>239</sup> Esse barco é descrito pelo próprio Salazar, citado por Moisés de Lemos Martins (1990: 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”.

<sup>240</sup> 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 às ligações culturais entre Portugal e as suas ex-colónias.

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”<sup>241</sup>. 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 “pretense Estado liberal” (Salazar, 2007 [1937]: 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” (*idem, ibidem*). José Rebelo refere que a sociedade salazarista assentava na ideia de que “o que é ideológico não seria natural” (Rebelo, 1998: 343), que se cruza com a de Jorge Ramos do Ó, em que sustenta que “a ideologia não mais seria enunciado programático: deveria obstinadamente procurar a realidade, saindo de si e impregnando as práticas” (*cit in* Rosas, 2012: 328). É por isso que Salazar deixava claro que o povo deveria voltar as costas à política, devendo 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: 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, que se tornaria emblemático, ao exprimir as linhas mestras do regime, a sua própria dogmática, ao deixar 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]: 83-87) e que retrata 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 Salazar terá lido, ainda jovem. Na adaptação que fez, Salazar omitiu, obviamente, a parte da “Liberdade” (Ferreira, 2007: 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, e em que se sublinha, no primeiro caso, 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: 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

---

<sup>241</sup> Disponível em <http://www.ciberduvidas.pt/pergunta.php?id=22469>. Acesso em 05/12/2012.

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]: 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 revezes 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’” (*idem*: 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: 176). Dessa forma, Reis Torgal (2009), lembra que a publicação da lei nº 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: 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 e a coloque em condições de poder concorrer eficazmente para a sua defesa” (*idem*: 212). Esta organização juvenil teve como modelo as organizações juvenis italianas, referindo que 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 nº 26.611), em que se institui 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” (Torgal, 2009: 214). Fernando Rosas salienta que toda a acção 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: 181).

O que 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 que era assente em quatro pilares, sendo que dois deles estão 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”) e que era composto pelo 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, da qual dependia a Mocidade Portuguesa Feminina; e o aparelho corporativo, de que se destacam “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: 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 quando comparado com o do pós-25 de abril em relação à utilização do termo 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 2005<sup>242</sup>, 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 em 7 de dezembro de 2005, na sequência da campanha eleitoral para as primeiras eleições presidenciais a que se candidatou, Manuel Alegre, citado pela TSF<sup>243</sup>, 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 Portugal contemporâneo: “O principal défice que Portugal tem neste momento é o défice 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”<sup>244</sup>, o candidato/poeta sustentava que Portugal precisava de um visão estratégica e de um pensamento nacional, uma vez que não existia apenas um “défice de contas públicas”, mas também “um défice 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 2010<sup>245</sup> (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”, acusando-o de, “durante a guerra do Ultramar e depois da sua fuga, [ser] locutor da rádio Argel, onde se congratulava pela morte

---

<sup>242</sup> Disponível em [http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content\\_id=630163&page=-1](http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=630163&page=-1). Acesso em 13/12/2013.

<sup>243</sup> Disponível em [http://www.tsf.pt/PaginalInicial/Interior.aspx?content\\_id=772378](http://www.tsf.pt/PaginalInicial/Interior.aspx?content_id=772378). Acesso em 13/12/2013.

<sup>244</sup> Disponível em [http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content\\_id=631862&page=-1](http://www.dn.pt/Inicio/interior.aspx?content_id=631862&page=-1). Acesso em 13/12/2013.

<sup>245</sup> Disponível em <http://blogdaportugalidade.blogs.sapo.pt/2010/08/04/>. Acesso em 13/12/2013.

de soldados portugueses”. O mesmo acontece no blog “A douta ignorância”, da autoria de Tiago Moreira Ramalho, num *post* datado de 5 de dezembro de 2010, intitulado “Um mimo de portugalidade”<sup>246</sup>. Por outro lado, no blog de apoio à sua candidatura 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”<sup>247</sup>.

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”<sup>248</sup> 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.

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”<sup>249</sup>, em que, para além da monarquia, se defende o nacionalismo, a contrarrevolução e o tradicionalismo e se defende 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: 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” (*idem*: 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’<sup>250</sup>, no que é secundado pelo ‘chef’ de cozinha Chackall<sup>251</sup>.

---

<sup>246</sup> Disponível em <http://adoutaignorancia.blogs.sapo.pt/146794.html>. Acesso em 13/12/2013.

<sup>247</sup> Disponível em [http://gondomaraalegre2011.blogs.sapo.pt/tag/apoiantes\\_gondomar](http://gondomaraalegre2011.blogs.sapo.pt/tag/apoiantes_gondomar). Acesso em 13/12/2013.

<sup>248</sup> Disponível em <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/501>. Acesso em 13/12/2013.

<sup>249</sup> Destaca-se, em pormenor, este opúsculo de Alfredo Pimenta noutra local desta investigação.

<sup>250</sup> Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/economia/interior.aspx?content\\_id=2680683](http://www.dn.pt/inicio/economia/interior.aspx?content_id=2680683). Acesso em 21/3/2012.

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 que se exilar no Brasil, no tempo do Estado Novo), nem de Manuel Alegre, muito pelo contrário... De resto, quando Alegre se refere ao passado antirracista da ‘portugalidade’, trata-se 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 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 antifascista; 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 eventual rejeição dessa eventualidade, tendo presente, por exemplo, o livro “A jangada de pedra” da autoria do nobel da literatura, em que Portugal é absorvido pela Espanha, formando a Ibéria, para além do 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, em que se assinalava o “Dia da Raça” e, depois do 25 de

---

<sup>251</sup> Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/economia/interior.aspx?content\\_id=2877604](http://www.dn.pt/inicio/economia/interior.aspx?content_id=2877604). Acesso em 21/3/2012.

abril, na AR, como “Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas” -, o mesmo acontecendo a propósito da realização da “EXPO'98 - Exposição Mundial de 1998”, e 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 diretamente 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 A tentativa de fixação de um perfil para o português e a ‘portugalidade’ produzida na bibliografia**

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: 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” (Mattoso, 2008: 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 (*idem*: 99). A este propósito, como já se deu conta noutra local desta investigação, 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 irreduzível originalidade” (Mattoso, 2008: 97).

Uma ideia que segue a de Manuel Villavrd de Cabral que também rejeita “qualquer noção forte do ‘carácter nacional’ português” (Cabral, 1992: 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 operatoricamente 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” (*idem*: 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” (Cabral, 1992: 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 acrescenta 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 ao 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: 113). Nessa perspetiva, refere a vontade existente em 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 (*idem, ibidem*). No estudo levado por diante nesta investigação sobre a ‘portugalidade’ foi fixada a gênese 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]: 185), mesmo que se defenda, tal como Wittgenstein, que “o sentido é o uso” (Wittgenstein, 1958: 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, 2013a) a ideia defendida pelo presidente da República, Cavaco Silva, quando se refere à necessidade em sublinhar a ‘portugalidade’ na diáspora, mesmo que esta abarque um território mais lato do que aquele que é composto pelos ex-territórios portugueses.

Esta necessidade em fixar as especificidades dos portugueses, em tipificá-los, no que muitos associam a uma alegada ‘portugalidade’, tem que ver com a já referida hiperidentidade que é apanágio dos portugueses, como defende Eduardo Lourenço, que decorre de um déficit de identidade real, que é compensada 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]: 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 dos portugueses: “A nossa dupla identidade de povo europeu não-hegemónico e de povo, apesar disso, disseminado e supervivente no espaço imperial, tinha algum fundamento” (*idem, ibidem*). 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 seu 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: 262). O que acontece, de resto, com outros países como confessa o autor, embora isso seja mais sublinhado em Portugal.

Daí que, de forma recorrente, venha ao de cima o recorte triste dos portugueses que, muito embora seja perspectivado, 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, muito embora sejam 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 em ‘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: 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, de forma objetiva, "as evidências para destronar muitos preconceitos" (Pereira & Ribeiro, 2009: 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: 116); ii) a "existência de uma notória complexidade e variedade de propostas, que não obsta, todavia, à afirmação de sentidos hegemónicos" (*idem, ibidem*); iii) e, finalmente, que "a tal hegemonia configura-se, neste caso, sobre a forma de uma narrativa central, a que se agregam variantes" (*idem, ibidem*). 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, assim, a perspetivar as tendências sobre eventuais especificidades existentes (Cunha, 2011: 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" (Cunha, 2011: 117); 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” (*idem, ibidem*); e iii) o “efeito de máscara – defendendo que o processo de naturalização cultural é uma parte relevante na arquitectura discursiva que formata tais narrativas” (*idem, ibidem*).

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, que 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: 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’<sup>252</sup>, relatando o seu carácter universalista e a “inter-relação solidária dos povos da Terra ao longo duma trágica e grandiosa luta plurisecular de ultrapassagem da pré-história do género humano. (...) plasmados pelas mais belas e trágicas contradições” (Castro, 1980: 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’:

*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]: 52)

Desde o início da obra que o autor se demarca das epopeias que o antecederam,

---

<sup>252</sup> Segundo Virginia Soares Pereira, a origem e paternidade deste vocábulo, que Camões adotou como título da sua epopeia, está hoje cientificamente estabelecida. Etimologicamente significa “descendentes do Luso”, sendo sinónimo de “Lusitanos” (portugueses) (Pereira, 2011: 489).

sublinhando que a sua própria epopeia assentaria na história de Portugal e não trataria da invenção de heróis míticos ou exagerando 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: 497). Camões apresenta a expansão para África como a continuação da Reconquista<sup>253</sup>, “daí que a mensagem unificadora seja de ordem religiosa” (*idem, ibidem*). 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?” (*idem, ibidem*). Daí que o poema tenha um sentido nacionalista, assente no empreendimento dos portugueses, concretizado através das suas próprias características, colhendo o conseqüente respeito universal:

Quando hoje, como noutros momentos da História, nos interrogamos sobre a nossa identidade, percebemos que talvez alguma falta de confiança em nós mesmos nos leve a pensar frequentemente a nossa história. Foi isso que Camões teve em vista, e a resposta que encontra exalta-o porque se dá conta do carácter insubstituível da ação em que nos empenhámos (Matos, 2011: 497-498).

O herói propriamente dito não existe, optando Camões por desenvolver uma teoria do heroísmo<sup>254</sup>, em que sublinha o seu recorte coletivo, podendo concluir-se que todos podem ser heróis, muito embora só aqueles que são exceções à regra atinjam esse patamar, distanciando-se por conseguinte do homem comum (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 Descobrimientos, 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

---

<sup>253</sup> 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 Maíamede. (Camões, L. (1992 [1986]). Canto IV-48, p. 254).

<sup>254</sup> 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 nobres de seus antecessores;/Não nos leitos dourados, entre os finos/Animais de Moscúvia 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]: 384).

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: 257).

Almeida Garrett foi outro dos autores que se debruçou sobre os portugueses, nomeadamente sobre as suas características comportamentais, muito embora 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 que 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), 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 portuguez 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 rebanho:

OS PORTUGUEZES sam naturalmente soffredores e pacientes: e muito arrochada hade estar a corda com que de maons e pés os atam seos opressores, antes que rompam em hum só gemido os desgraçados. Hum murmurio, huma queixa... nem talvez no cadafalso a soltarám. Vendem-nos, resignadas ovelhas! Vendem-nos os desleaes pegureiros de quem nos deixamos governar; vendem-nos, enxotam-nos para a feira a cajado, e a latido, e mordedella de seus mastins; e nós vamos, e nem gememos. Se hum clamor de queixume, se huma voz de desconfiança acaso surde dentre o paciente rebanho, aqui os clamores de rebeldes, as alcunhas de demagogos... e a naçam (o rebanho direi antes) que se rezigna e sofre, e continua a caminhar para seo exicio! Tal he, com as sós differenças de variados nomes, e datas, a historia de Portugal quazi desde que a revoluçam ou restauraçam (restauraçam seria?) de 1640 fez da naçam portugueza o patrimonio de meia duzia de familias privilegiadas e de seis satelites, e parasitos. (Garrett, 1830: S/P)<sup>255</sup>

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 português, destacava a rebeldia do seu carácter: “São morosos na insurreição, mas, no momento supremo, quando a medida se

---

<sup>255</sup> A “Carta de M. Scevola” é um documento raro, da autoria de Almeida Garrett que o próprio se teria arrependido de escrever, tendo sido impressos 500 exemplares.

enche, não há dique que se oponha ao extravasar a sua cólera” (Almeida, 2010 [1910]: 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, uma vez que deixara de fazer sentido a sua existência, dado que, entretanto, fora derrubada a monarquia.

Referia-se à pátria como não sendo “o espirito theologico, 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 Virgilio disse *assuetum malo ligurem*” (Almeida, 2010 [1910]: 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 sobre Portugal:

Ah! E' bem assim a alma nacional que em tão lúgubre desventura cahiu após a sua bebedeira de gloria; a mesma alma tenaz, amorosa e sentimental que tamanhos clarões desferiu pela intelligencia, e tamanha eloquência produziu pela arte; a mesma alma contemplativa, mas intrépida pelo amor e pela bravura, que Lisia, a virgem viúva de Viriato, evoca ao assentar o doloroso olhar sobre a folha rutila da espada do heroe assassinado, profetizando-lhe tudo: - a criação dolorosa da Pátria à volta dos primeiros cerros, na vagabundagem das hordas; a divinização de deusa familiar no peito de Nun'alvares; a aventura marítima das naus, que sahiram com canticos espitituaes e heroicos na amurada, para voltarem commercialisadas na pimenta e no cravo dos seus porões; a restauração; o vôo pombalino; 1820; 31 de Janeiro e esse fadário errante e vagabundo em que ella anda agora, correndo montes e valles, à espera da encarnação revolucionaria que lhe vase, num molde histórico, a essência eterna, imortal (Almeida, 2010 [1910]: 2).

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, 2010 [1910a]: 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 exaustivo que descobriu e conquistou a Terra...” (*idem, ibidem*). Uma situação que comparava à vida de certos insetos que “depois de se terem elevado às

nuvens no vôo nupcial, morrem pelo cansaço do acto fecundo, e cahem pelo esforço da génese creadora” (*idem, ibidem*). 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” (*idem ibidem*), aproveita para tipificar o conceito:

O nosso patriotismo é aquelle que faz a nossa Patria, ante os olhos das outras Patrias, o mais admiravel que possa ser, e diremos – a mais digna de ser amada. Não é o patriotismo paleozoico d’essa alma sêcca e severa de Catão, que clamava: *delenda esta Carthago!* Carthago deve ser destruida! A idéia da Patria evoluiu, e tornou-se nobre e humana, e de destruidora fez-se constructiva (Almeida, 2010 [1910a]: 63).

Referindo-se especificamente aos espanhóis, em que deixava implícita uma grande rivalidade com os portugueses, assinalava 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” (Almeida, 2010 [1910a]: 63).

Sobre o caráter do povo português também escrevia no décimo primeiro número da revista “Alma Nacional” José de Lacerda salientando que, depois de Alcácer-Quibir, “a gente portuguese, 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, 2010 [1910]: 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.

Mas d’este bosquejo imperfeito da nossa funda decadência sae talvez esta noção eficaz e consoladora: o caracater portuguez – arabe-berbere e fadista, romanesco e dissoluto, á superficie, na vida ordinária, mole, estagnada e corrupta da nossa sociedade – tem um fundo de resistência, heroicidade e nobreza – que só acorda e sobrenada nas questões de vida ou de morte da nossa nacionalidade, apagado e indiferente na vida comum e servil da gente portuguese – que poderá e deverá, dadas certas condições, regenerar Portugal (Lacerda, 2010 [1910]: 217-218).

Lacerda sublinhava que era isso que fazia do ‘nosso’ grupo étnico, apesar das suas misérias, os portugueses, cujo caráter 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... Fenomeno que vem de longe, do tempo em que o portuguez, cançado d’Africas e d’Asias, desmoralizado e pelintra com as coisas da Conquista, e atrasado d’um seculo na evolução europeia, - mas vaidoso e altissonante como um moiro ou um hespanhol – entrou a macaquear o europeu civilisado, o francez, o inglez, o alemão, etc., nas sciencias e nas artes, na politica 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 – ficando socialmente o que o leitor ahi vê... 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 a palrar e a fingir as sciencias e as artes, as politicas e o mais como o preto a fazer de branco por ter vestido umas calças e andar de guarda-sol (Lacerda, 2010a [2010]: 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 “abyssmal” entre a moralidade pessoal e a moralidade politica, “peor que a pessoal do fadista e do proxeneta” (Lacerda, 2010 [1910a]: 227)<sup>256</sup>. Salientava, assim, que negociar a pátria era muito mais grave do 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 –,

---

<sup>256</sup> 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” (Cardoso, 1988 [1896]: 233). Não obstante, a vertente do português consubstanciado no termo “Portugas”, é tipificado 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” (Cardoso, 1988 [1896]: 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 portuguesinho, “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” (Cardoso, 1988 [1896]: 238). Finalmente, Miguel Esteves Cardoso fala-nos do “portuguesinho”, onde se centra uma das 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” (Cardoso, 1988 [1896]: 241).

que cumpre procurar por entre as figurações discursivas da nossa cultura” (Pimentel, 2008: 9). Sustenta tratar-se de uma “tarefa 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” (*idem, ibidem*). 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 que, 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” (*idem, ibidem*). 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” (Pimentel, 2008: 10). Sustenta 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, a braços com a sua própria imagem e nas crises de identidade nacional” (*idem, ibidem*).

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: 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.

José Barreto assinala que, para além das suas facetas literárias mais conhecidas, Fernando Pessoa cultivou entre outras, a de pensador político, deixando um vasto conjunto de textos sobre política e sociedade (Barreto, 2013). 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: 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 considerava seguro e 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 agradável e de resultado seguro (*idem*: 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: 116). Nesse sentido, enquadrava a perspectiva assente no pessimismo nacional de Manuel Laranjeira (“O Pessimismo Nacional”), em que já em 1911 sublinhava que o messianismo, depois de mostrar o que era, 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]: 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 conseqüentes calamidades, no mar ou noutras paragens, andarem associadas, 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: 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’” (*idem*: 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” (*idem*: 192).

Uma dinâmica de “encantamento culturalista” (Cunha, 2011: 116) pode ser encontrada em Jorge Dias (1950), 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]: 34). Observa 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” (Dias, 1995 [1950]: 26-27). A perspectiva deste etnólogo não estaria assim tão distante da busca de um carácter especificamente português que já Teixeira de Pascoaes (1915) ensaiara:

Quando o carácter adoece e se dilui, é natural que o espírito de iniciativa dê lugar ao imitativo ou simiesco. A degenerescência inferior apaga os valores adquiridos que se conservam, em nós, como que num estado de perpétuo esforço. Sempre que o homem hesita na sua humanidade, aparece o macaco. Este persegue-nos constantemente, vigiando-nos, e aproveitando o primeiro descuido da nossa pessoa, para se lhe substituir (Pascoaes, 1998 [1920]: 103).

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, e 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]: 7). Esta convicção parece ter sido a que levava Antero de Quental, em 11 de setembro de 1891, a suicidar-se.

Mais recentemente, Ortega y Gasset, num estudo que desenvolveu sobre a “saudade”<sup>257</sup> 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: 21). Se um outro tema poderia situar-se na sua periferia era, porventura, a “Descoberta”, sendo que ambos polarizam a realidade histórica que é Portugal.

---

<sup>257</sup> 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: 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: 76).

E resulta que são uma contraposição: a “Descoberta” é a ânsia de *partir*, a “Saudade” a ânsia de *voltar*. A ex-patriação (*uma vez*) e a re-patriação permanente: antes e depois da Descoberta. Portugal é o “filho pródigo” de si mesmo. O que é nele mais autêntico? O partir ou o voltar? Aquilo fê-lo uma vez: isto fê-lo e está sempre a fazê-lo. A cada dia, a cada hora, o português volta a si (Ortega y Gasset, 2005: 21).

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 (seguindo 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, assinalando por exemplo, o seu recorte provinciano.<sup>258</sup> Mais recentemente, durante a II Guerra Mundial, o escritor Alfred Döblin, em trânsito para os Estados Unidos da América, fugindo ao regime nazi, viveu alguns meses em Lisboa e, descreveria em livro, alguns anos mais tarde, 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 (Döblin, 1992 [1949]).

Inclui-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*<sup>259</sup>), de Alexandre O’Neill (Portugal: *Portugal: questão que eu tenho comigo mesmo,/golpe até ao osso,fome sem entretém,/perdigreiro marrado e sem narizes, sem perdizes,/rocim engraxado,/feira cabisbaixa,/meu remorso,/meu remorso de todos nós...*<sup>260</sup>), de Sophia de Mello Breyner

---

<sup>258</sup> Em 1879 a princesa francesa Maria Rattazzi escrevia “Portugal de Relance” (no original “Le Portugal à vol d’Oiseau”), uma curiosa perspetiva de Portugal do final do século XIX, na sequência das suas visitas ao país e 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: I), 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 vices, os segundos não se deram ao trabalho de o ler” (Rattazzi, 1882: IV). Quanto a Camilo Castelo Branco, escreveu uma pequena brochura, em resposta a Rattazzi, que intitulou “A Senhora Rattazzi” (1886) e em que rebate as críticas que a princesa tinha feito aos portugueses, e tenta 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 palmada com tanta vontade... que o esborrachamos. É uma porcaria, de acordo. Mas também para que serve a água?” (Branco, 2011 [1886]: 88).

<sup>259</sup> (Torga, 1968: 18-19).

<sup>260</sup> (O’Neill, 2000 [1965]): 211).

Andresen (Pátria: *Me dói a lua me soluça o mar/E o exílio se inscreve em pleno tempo*<sup>261</sup>), 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<sup>262</sup>), de Sebastião da Gama (Meu país desgraçado!/Por que fatal engano?/Que malévolos crimes/teus direitos de berço violaram?<sup>263</sup>), ou de Jorge Sousa Braga (Portugal: *Portugal depois de ter salvo inúmeras vezes os/Lusiadas a nado na piscina municipal de Braga/ia agora propôr-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*<sup>264</sup>).

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 ‘caráter’ 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!”

---

<sup>261</sup> (Andresen, 1972 [1970]: 59).

<sup>262</sup> (Sena, 1982 [1979]: 89-90).

<sup>263</sup> (Gama, 1968: 46-47).

<sup>264</sup> (Braga, 2014 [1981]: 17-18).

(Mattoso, 2008: 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 alcandorados a mitos fundadores do imaginário português: i) “o espírito de cruzada patente em muitos dos documentos historiográficos da I Dinastia” (Real, 1998: 17); ii) “a aventura dos Descobrimentos e os acontecimentos marcantes dos séculos XVII-XVIII como determinantes da total separação entre Portugal e Espanha” (*idem, ibidem*); e, em consequência, iii) “a procura de uma nova identidade nacional por confronto com a Europa Central, especialmente a França” (*idem, ibidem*).

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: 17). Inscreve, assim, nessa ideia de centros históricos imaginados a I Dinastia, os Descobrimentos e o Sebastianismo que, “enquanto atratores 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”, simbolizando “a *forma mentis* de um povo” que, no caso do português, conta com 800 anos de história (*idem*: 17-18). A *forma mentis* de cada povo, como já se viu, reporta-se, assim, a um imaginário próprio e individualizador de cada povo, que promove a sua distinção em relação a outras culturas. E 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” (*idem*: 19), mas sem os quais refere que 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 enquanto 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. Nesse sentido, observa-se o alinhamento ideológico deste pensamento com a política então vigente do Estado Novo, o que também aconteceu em relação às perspetivas de António de Spínola sobre o tema (em “Por uma Portugalidade renovada” e em “Portugal e o Futuro”), embora com alguns ajustamentos, propostos por ambos, para um futuro relacionamento entre Portugal e as colónias, onde assentavam as bases da ‘portugalidade’ de que se dará conta noutra local desta investigação.

De resto, é cruzada a ideia de ‘portugalidade’ com a noção de hispanidade, observando as ideias dos que defendem a existência da primeira por oposição à segunda, mas que, em resultado desta investigação, se realça não se poder concluir pela existência de qualquer relação direta. Para além disso, há quem veja a ‘portugalidade’ associada ao ocultismo, messianismo e esoterismo (casos de Vítor Manuel Adrião e de Sérgio Franclim).

A ‘portugalidade’ só se tornou necessária – numa dimensão mais ‘prática’ -, quando Portugal teve que ser reconhecido junto da ONU para que as suas províncias não fossem consideradas territórios autónomos sob 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 noutra 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 Governo<sup>265</sup>, numa altura em que Portugal se encontra sob assistência financeira externa. Onésimo Teotónio Almeida, como se

---

<sup>265</sup> 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: 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” (*idem, ibidem*).



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’. No entanto, faz com que se omitam todos os outros acontecimentos, o que significa que se promova um olhar direcionado, ideológico, portanto, sobre toda a vida da sociedade portuguesa. 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 pretensão “reaportuguesamento” de Portugal, defendido já no século XIX por Eça de Queirós, Ramalho Ortigão e Afonso Lopes Vieira, quando colocadas perante a necessidade da sua “desportugalização” (Cardina, 2012: 214). 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 pretensão debate sobre “Novas ideias para Portugal”, utilizou conceitos como identidade e ‘portugalidade’ para concluir que pensar Portugal ou a Suazilândia tem os mesmos pressupostos, como já se viu na parte desta tese referente às “Representações da ‘portugalidade’”.

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, de 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 apoloéticas 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. E 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: 9). Nesse sentido assinala que identidade e diferença são faces da mesma moeda, “são como as duas caras de Jano<sup>266</sup>”, defendendo que a memória deve ser preservada, embora sustentada num pretense “sentido de equilíbrio”, a fim de evitar 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” (*idem*: 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: 50). O escritor acrescenta, ainda, a história que, a par do mundo existencial e do discurso integram, “quer queiramos quer não” (*idem, ibidem*), a definição de uma identidade. Convoca, a propósito, o escritor alemão Botho Strauss quando afirmava que escrevia para criar uma pátria espiritual, já que nunca se tem uma

---

<sup>266</sup> 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.

pátria natural, numa lógica que entronca com a frase pessoana a “minha pátria é a língua portuguesa” embora observada em sentido contrário (Portela, 1991).

### **1. “Em Defesa da Portugalidade”, de Alfredo Pimenta (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 - a quem se refere como um deus, não obstante não se coibir de o criticar -, e, como defensor da monarquia e da tradição, Pimenta evidencia um discurso antiparlamentar, antipartidário e anticomunista, autointitulando-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 também um dos maiores polemistas do seu tempo<sup>267</sup>. Salazarista convicto, católico e monárquico, foi simpatizante do socialismo anarquista, tendo militado no Partido Evolucionista, que abandonou em 1915, data em que adere à monarquia, já com a I Guerra Mundial em curso. Foi próximo do Integralismo Lusitano, tendo fundado a ‘Acção Realista Portuguesa’ (1923) entrando, mais tarde, em rotura com aquele agrupamento sociopolítico tradicionalista português e monárquico, mantendo-se contudo um defensor acérrimo da monarquia e da sua restauração, pela qual sempre se bateu. Como ‘doutrinador monárquico’, foi designado, em finais de 1938, presidente do Instituto de Cultura Política, ligado à Causa Monárquica. Não obstante, na sua juventude, Alfredo Pimenta foi adepto do socialismo, “com o seu ideário de messianismo e redenção” (Cruz, 2008: 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, como patriota, optou pela nação, numa clara preferência

---

<sup>267</sup> 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: 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” (*idem ibidem*). 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: 6).

pela República, embora também a criticasse<sup>268</sup>. Muito embora reconhecesse a importância da aliança inglesa para Portugal, mostrava-se próximo dos alemães, mas não do nazismo<sup>269</sup>, não tendo sido por acaso que concordou com a definição da neutralidade portuguesa durante a II Guerra Mundial (Cruz, 2008).

O livro “Em Defesa Da Portugalidade” decorre do discurso que Alfredo Pimenta proferiu num jantar, em Guimarães (Restaurante Jordão), em 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: 5), unindo-os o reconhecimento da sua “sinceridade, desinteresse, firmeza de convicções e independência dos seus juízos” (*idem*: 11). Nesse sentido, e imbuído de uma dinâmica autoelogiosa, que era seu apanágio<sup>270</sup>, Alfredo Pimenta 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 contra-revolucionário, do Tradicionalismo católico e ocidental – numa palavra, o doutrinador de Portugalidade” (*idem*: 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 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: 12-13).

O que, para o autor, significa que “portugueses nascemos, portugueses devemos morrer (Pimenta, 1947: 13), mas sublinhando o seu recorte ‘português’, uma vez que os portugueses “nunca se envergonharam de o ser, e nunca se esconderam sacrílega e comodamente atrás do

---

<sup>268</sup> 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: 12).

<sup>269</sup> 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”, embora 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: 16).

<sup>270</sup> 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: 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” (*idem*: 21-22).

termo equívoco, confuso e neutro de cristão, como nunca aceitaram que lhes estendessem a mão os inimigos da sua Fé.” (*idem, ibidem*). Essa dinâmica ‘portuguesa’ como que traduzia o emprego de todos os esforços “para que a Nação regresse à sua missão de Fidelíssima, mas não tocada dum Fidelismo progressivo, e anarquizante das consciências” (Pimenta, 1947: 14).

Ao longo das 31 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”, sublinhando 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” (*idem, ibidem*). Uma monarquia, como acentua, assente na ‘portugalidade’:

Porque doutrinador de Portugalidade — monárquico, mas da Monarquia que fez a Nação, e não da que começou a desfazê-la; da Monarquia 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; a Monarquia que é o próprio Povo, o Povo trabalhador, — camponês, soldado, marinheiro, artífice, doutor, padre, letrado, sábio, artista, funcionário, e não o Povo vadio e tunante das conjuras, das alfurjas, dos apetites, das facções, dos grupos e dos clubes políticos, dos demagogos e arruaceiros (Pimenta, 1947: 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: 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, que encarava como uma “falsificação do Supremo Interesse Nacional” (*idem, ibidem*).

Alfredo Pimenta ligava, também, a sua faceta de “doutrinador da Portugalidade”, à amizade ao povo patente nos contornos das suas próprias vivências: “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: 16). Em consequência, mostrava-se um inimigo declarado e implacável dos exploradores, das paixões e dos instintos do povo e dos que, “sistematicamente fazem dele degrau para as suas ambições mais depravadas, e para a satisfação dos seus interesses mais inconfessáveis” (Pimenta, 1947: 16). E propalava, ainda, quanto à defesa do povo “contra os mitos que o fascinam e pervertem”, para além das “nuvens que o embriagam e corrompem” e contra as “miragens que o seduzem e estrangulam” (*idem, ibidem*), 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 por isso mesmo católico e monárquico” (*idem, ibidem*).

Muito embora idolatrasse Salazar<sup>271</sup>, 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, no livro “Em Defesa da Portugalidade”, de Alfredo Pimenta, lembram-se os ‘avisos’ que este 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: 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” (*idem*: 19). E ironizava, sabendo de antemão que o seu vaticínio estava correto, perguntando pelos comícios anticomunistas do Campo Pequeno e pelas campanhas anticomunistas do Rádio Clube Português (que não se tinham realizado), bem como pelas manifestações “viris e audazes, braço erguido” da Mocidade Portuguesa masculina, e paradas da Legião Portuguesa “braço estendido, em saudação que todos conhecíamos e entendíamos”, que nunca mais teriam tido lugar (*idem*: 21-22). Nesse sentido, perguntando se Salazar continuaria o mesmo, tratava de responder afirmativamente, dando, logo em seguida, “graças a Deus”, pedindo que este o

---

<sup>271</sup> 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: 7-10).

conservasse “e no-lo conserve” (Pimenta, 1947: 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” (*idem*: 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 e a que se seguissem “calorosos aplausos” (*idem, ibidem*):

Entre os títeres que representam o bloco ocidental, e o Neo-Czar — um Homem, com H grande, que não é americano, nem russo, nem inglês, nem escandinavo, nem francês, nem abexim; um Homem que não dispõe de exércitos nem de esquadras, de bombas atômicas ou de vetos; um Homem que não anda turisticamente pelas salas das conferências, nem é chamado aos conclaves dos mediocres, porque os confundiria a todos. 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) (Pimenta, 1947: 24-25).

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: 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” (*idem*: 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 entregue 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: 26). Criticando aqueles que apelidava de “idiotas” e de “grandes pigmeus com planos mirabolantes” (*idem, ibidem*) evoca, de novo, Salazar como o único que podia resolver os problemas do país. Deixa vir, no entanto, ao de cima o seu carácter monárquico, lamentando o facto de o rei não ter sido restituído, para logo de seguida vincar que isso não era importante, já que o país tinha um líder à altura (uma espécie de rei, portanto).

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: 27-28). Esperava fidelidade na continuidade da “civilização católica, monárquica e portuguesa”, mostrando-se contrário à solidariedade para com os vitoriosos da guerra que trouxeram o comunismo quase até às portas da “Península hispânica”, em vez dos anteriores símbolos nazis que também sublinha não serem do seu agrado (*idem*: 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” (Pimenta, 1947: 29). E, 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*” (*idem*: 30). E, de forma apocalíptica, terminava o seu discurso referindo que, mesmo que a Península Ibérica fosse alvo das bombas atómicas, “que não-de dizimar as nossas cidades, as nossas vilas, as nossas aldeias, os nossos lares, reduzindo a montões de cadáveres irreconhecíveis os milhões de homens que a habitam” (*idem, ibidem*), apelava a que todos gritassem, enquanto isso fosse possível, por Portugal.

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 fascistas<sup>272</sup>. 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: 115).

---

<sup>272</sup> Algumas passagens do opúsculo “Em Defesa da Portugalidade” podem encontrar-se nos blogues “Fascismo em Rede” [Disponível em <http://fascismoemrede.blogspot.pt/2005/06/em-defesa-da-portugalidade.html>. Acesso em abril de 2013], “Antologias em Prosa” [Disponível em <http://antologiasemprosa.blogspot.pt/2011/11/em-defesa-da-portugalidade.html>. Acesso em abril de 2013], e “Acção Integral” [Disponível em <http://acciao-integral.blogspot.pt/2011/11/em-defesa-da-portugalidade.html>. Acesso em abril de 2013].



Católico, nacionalista e monárquico, as concepções de Pimenta podiam resumir-se no lema ‘Deus, Pátria e Rei’, garantindo António José de Brito que esteve quase sempre “ao serviço dessas três verdades pelas quais soube rudemente combater com a pena” e em que evidenciava que 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” (Brito, 1982: 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 (...)” (Brito, 1982: 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” (*idem*: 115).

## **2. “Ideário de ‘portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade”, de António Ferronha (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 “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.

Segundo o autor, as considerações “ideológicas e históricas” apresentadas na obra, foram por si expostas previamente em vários cursos de aperfeiçoamento intensivo, “destinados à quase totalidade dos mestres africanos de Angola, cujos problemas humanos e consequentes ansiedades tive ocasião de sentir e viver” (Ferronha, 1969: 5). Originalmente pensado para auxiliar de formação dos professores angolanos de origem africana, este “Ideário de Portugalidade” destinava-se a “cimentar a infra-estrutura doutrinária de uma comunidade humana sem racismos nem preconceitos o que sempre me pareceu ser a recta teleologia do nosso destino nacional” (*idem*. 10)<sup>273</sup>.

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 a ter explicação nos dicionários de uso mais corrente, como é o caso do Dicionário da Porto Editora, onde se pode ler “qualidade do que é português”, e, numa dimensão mais subjetiva, “sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa” (Costa & Melo, 1994: 1432). Talvez por isso, o portal 'Infopédia'<sup>274</sup> retire essa parte do significado da palavra, enquanto o dicionário 'Priberam' enverede por outro caminho: “Carácter específico da cultura e da história de Portugal” (S/D: S/P)<sup>275</sup>. No “Ideário de Portugalidade”, não existe esse problema, uma vez que o autor define por diversas vezes a palavra. Num capítulo intitulado “A nossa forma de Estado”, na parte em que faz a distinção entre Portugal, enquanto corpo, e o seu espírito, António Ferronha 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: 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),

---

<sup>273</sup> Segundo António Quadros (1988 [1986]), a razão de ser de Portugal é teleológica, com um fim que é a justificação última do seu movimento no tempo e no destino, na prospetividade de um movimento para o futuro. Na transmissão da ideia de 'Terra dos Pais', que se transforma, em 'Terra dos Filhos' e, depois em 'Terra dos Irmãos', desenvolve uma ideia assente num espírito personalizado, que o próprio traduz como uma teleologia nacional.

<sup>274</sup> Disponível em <http://www.infopedia.pt/pesquisa-global/portugalidade>. Acesso em 12/7/2014,

<sup>275</sup> Disponível em <http://www.priberam.pt/DLPO/portugalidade>. Acesso em 12/7/2014.

francos, flamengos e ingleses, além dos povos de origem proto-histórica, neolítica e paleolítica” (Ferronha, 1969: 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” (*idem, ibidem*). E 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” (*idem, ibidem*). O que quer dizer que, ainda que indiretamente, a ‘portugalidade’ remonte 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.

Ferronha sublinha que Portugal, “bem mais do que um regime e uma fórmula, é um espírito e um lar patriarcal de compreensão da dignidade humana”, pelo que adverte que colocar de lado a humanidade dos homens, com os seus usos e costumes, “seus arquétipos mentais, suas gradações afectivas e suas reacções colectivas, e divinizar um Estado, é arrearçar (...) caminho da nossa essência histórica, que só a palavra ‘saudade’ pode traduzir”, o que só Portugal poderia assumir como único país a utilizar a palavra, até porque “a língua é o veículo da alma” (Ferronha, 1969: 262). 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, sustentava ser suficiente do ponto de vista de 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: 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: 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:

Portugal trouxe a África uma mensagem de fraternidade e quis fazer uma comunidade nacional luso-tropical. Comprou os negros já escravizados por Árabes, baptizou-os, civilizou-os, integrou-os na comunidade multirracial portuguesa. Aos chefes nativos ofereceu-lhes a possibilidade de federarem os seus interesses aos de Portugal, a fim de fortalecerem a nascente sociedade luso-tropical. Resgate e acordos seculares estão, pois, na base da formação da nossa Pátria, que foi a única no mundo, a dar exemplo de proselitismo cosmopolita, sobretudo em relação aos negros. (Ferronha, 1969: 267).

O livro nasceu da necessidade de sublinhar a particularidade de Portugal no contexto dos Impérios europeus, nomeadamente por ter sido o único, 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: 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). O autor diz ter tido, por isso, a necessidade de escrever um livro sobre o ideário da ‘portugalidade’, uma vez que, como refere, “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” (*idem, ibidem*). Ora, esses mestres de escola, que apelida 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” (Ferronha, 1969: 5-6), pedagogia ministrada, neste caso aos angolanos, através dos missionários católicos. Repara, 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 contava com a “acção pessoal, o carinho, o zelo e a consagração proverbiais que fazem parte das tradições, nunca mentidas dos evangelizadores ocidentais” (Ferronha, 1969: 6). Os sacrifícios para que fosse mantida a soberania naquelas paragens impunham, assim, “a Portugalidade como consciência da cultura portuguesa implantada nos trópicos, fosse elevada à categoria de disciplina em cursos intensivos de aperfeiçoamento dos mestres africanos (*idem, ibidem*).

António Ferronha refere, nesse sentido, que o então Serviço de Educação de Angola dera instruções, embora “vagas, muito subjectivas e muito imprecisas” às coordenações dos cursos, a quem se exigia que ouvissem os alunos-mestres, nomeadamente os “mestres pretos”, sobre a existência de eventuais queixas, críticas e sugestões (Ferronha, 1969: 6). Em consequência, o autor, ele próprio um coordenador desses conteúdos, no caso concreto de um curso assente no “direito sagrado da Portugalidade, como veículo original da civilização ocidental em Angola” (*idem, ibidem*), confessa que o programa não se mostrava realista face ao universo a que se destinava, uma vez que não correspondia ao que deveria ser aprendido pelos destinatários, “para poderem com honestidade continuar a defender culturalmente o espírito histórico de Portugal” (*idem, ibidem*).

O autor dedica, inclusivamente, um capítulo sobre o que apelida de “Uma nova orientação escolar”, onde tece algumas críticas ao paradigma educacional vigente, propondo algumas adaptações à realidade angolana, país onde desenvolvia a sua vida profissional. Nesse sentido, afirma que “a escola não serve os interesses nacionais” e que o “ensino primário e secundário está tragicamente inadapado às realidades sociais de nosso tempo e às exigências de nossa terra” (Ferronha, 1969: 241). Propunha, assim, uma reforma do ensino adaptado às aldeias, cruzando o ensino clássico com a agropecuária, no sentido de dar uma finalidade positiva e utilitária às escolas, em que se deveria seguir o modelo das escolas missionárias do interior: “É preciso reabilitar com a escola-fazenda o sábio modelo implantado pela Igreja, para que se possa realizar o eficaz enquadramento dos aldeões e os obrigar à visão do progresso”

(*idem*: 241-242). E tudo, porque a educação dos ‘primitivos’ se afigurava problemática se fosse ministrada em moldes urbanos europeus, pelo que advertia para o facto de, ao deixarem-se os alunos no seu meio sócio-político, não se edificar, senão, “uma geração de frustrados que, por consequência, se colocarão em conflito e em posição de agressão com a autoridade”, fosse ela escolar, religiosa ou política, onde “a anarquia e o ‘maquis’<sup>276</sup> recrutam muitos dos seus membros” (Ferronha, 1969: 240). Por outro lado, “a educação ‘primitiva’ dos primitivos” colocava, também o “grave problema de consciência” de os deixar ou não “na pobreza de consumo cultural e na dificuldade de apanhar o ritmo do mundo em marcha apressada para o ideal de civilização (*idem, ibidem*).

No desenvolvimento da sua ação de formação de novos mestres (angolanos, ou de origem africana), em diversos cursos bianuais, António Ferronha diz ter recebido, ao longo dos anos, vários contributos com um recorte empirista que decidiu integrar nos conteúdos ministrados. Trata-se de dinâmicas que não resultavam de reflexões sobre filosofia, história, economia ou geografia para técnicos, “mas sim conversas, por vezes longas, como as bem desejam os bantos, sobre temas que interessam a pretos e a brancos que queiram saber as razões profundas de **porque-estamos-aqui-em-conjunto-e-para-que**<sup>277</sup>” (Ferronha, 1969: 7).

Referindo-se indiretamente à guerra colonial, o autor sugere que ela poderia ter sido evitada se tivessem sido tomadas medidas sociais tendentes a não cristalizar a relação, no caso concreto, com Angola. E adverte 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 vaticina que a ‘portugalidade’ se alargue na sua dinâmica, uma vez que não é suficiente que um grupo étnico se diga “gente portuguesa” e que os metropolitanos creiam “com fé morta e sem obras, naquelas fórmulas literárias, na insistência monótona das tiradas oratórias para outrem executar” (Ferronha, 1969: 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 mostrarem “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,

---

<sup>276</sup> "Maquis", no sentido utilizado por António Ferronha, é sinónimo de organização armada clandestina. Trata-se de uma palavra que designava os grupos da resistência francesa durante a II Guerra Mundial (que se escondiam em zonas montanhosas, com vegetação do tipo da que se encontrava nos bosques), ou para designar os locais onde estes se escondiam.

<sup>277</sup> Manteve-se o bold utilizado no original.

franceses, ingleses, judeus, árabes, chineses, indianos, “e até dos queixosos africanos” (*idem, ibidem*).

Continuando a sua crítica aos que apelidava de “nacionalistas africanos”, referia que estes se sentiam bem melhor integrados na civilização ‘portuguesa’ do que os que partiam para o exílio que, como dizia ter ouvido “de viva voz”, se sentiam frustrados dos vexames sofridos, das discriminações sociais e raciais “praticadas pelos próprios negros em terras de exílio, 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: 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’” (*idem, ibidem*) 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 se devia 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” (*idem, ibidem*).

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: 8-9), sendo que a continuidade externa do país diferia em relação à sua parte interna.

O mundo externo não quer saber se os maiores atentados contra os direitos do homem são perpetrados nos países africanos, pelos africanos contra os africanos e em nome da africanidade e da negritude; o mundo não quer saber que o nosso negro vive muito melhor e goza de mais direitos e desfruta de maior justiça, espantosamente mais e melhor, do que nos países africanos independentes e até melhor do que em certos países europeus. (...) e para estes países subdesenvolvidos culturalmente interessa a libertação e complexos (Ferronha, 1969: 8).

É por isso que defendia que a continuidade interna de Portugal devia assentar “nas ideias e da missão da nossa história”, mesmo que sublinhasse que o problema da desagregação já existia, ao contrário do que os políticos nos seus discursos referiam, o que fazia com que daí decorresse “uma definição negativa de ‘continuidade’, apresentando-a 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” (Ferronha, 1969: 9). E como é ao estado que compete criar a consciência nacional onde as nações não existem, 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” (*idem, ibidem*). Propugnava, nesse sentido, que “só respirando no plano interno a autêntica multirraciedade portuguesa e à portuguesa e não à brasileira se poderá viver portuguesmente” (*idem, ibidem*). O que se concretizaria, apenas, através do ‘caldeamento’<sup>278</sup> intensiva 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, e passaria 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 económica entre os habitantes das potências evoluídas colonizantes e os grupos humanos menos preparados”, Portugal estabelecera, pela primeira vez na história, uma “civilização universal”, em que participavam as populações anteriormente colonizadas, contribuindo com as suas “originalidades” (Ferronha, 1969: 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’ (Ferronha, 1969: 29-46), em que 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” (*idem*: 34), como aqueles que mostravam resistência à assimilação portuguesa. Discorre, também, sobre “Os ingredientes polivalentes e metanacionais da cultura objectiva ideal”, em que, 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” (*idem*, 44); e sobre “O valor crítico dos regionalismos culturais em geral e da negritude em

---

<sup>278</sup> O autor utiliza esta expressão como sinónimo de ‘miscigenação’.



particular”, onde sustenta que o regionalismo cultural não tem nenhuma significação filosófica, designadamente “quando certas políticas racistas, anti-humanas, o erguem como bandeira de um falso nacionalismo”, exemplificando com o facto de não existir uma cultura francesa ou de outra nacionalidade, mas apenas um veículo francês, que “é anterior ao homem” (*idem*, 45).

Prosseguindo esta dinâmica ‘natural’ de cultura, Ferronha refere que as nações valem não pelo que elas possuem de separatista, agressivo ou imóvel, “o que acontece quando o branco ou o preto desconhecem os autênticos valores”, mas pela contribuição de cada um para a cultura coletiva (Ferronha, 1969: 45). Apelida de “lúcido pensador” o então presidente senegalês Leopold Senghor<sup>279</sup>, citando uma entrevista em que este se recusava a considerar a negritude como uma ‘independência cultural’ ou uma ‘cultura africana’, num “exclusivismo cego e agressivo anti-branco” (*idem*: 46), sustentando que o próprio líder político encarava a negritude como uma aculturação dos negros, a que acrescentava ser “um problema de alfabetização e de escolarização” (*idem, ibidem*). Falando sobre o caso concreto de Angola, dizia que o território era herdeiro da civilização lusíada original, em que se cruzaram os “elementos tropicais com os princípios trazidos pelos cavaleiros de Cristo [onde] nasceu a Portugalidade” (*idem, ibidem*). O que quer dizer que esta civilização que apelidava de luso-tropical era “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” (*idem, ibidem*).

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: 59), faz questão de incluir um subcapítulo intitulado “A igualdade é uma quimera subversiva” (Ferronha, 1969: 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” (Ferronha, 1969: 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, chegando à conclusão de que “a democracia e a sua auto-determinação não são possíveis em nações subdesenvolvidas” (*idem, ibidem*), justificando, por isso, a missão de Portugal junto das ‘suas’ províncias.

---

<sup>279</sup> 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.

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, incluindo um capítulo intitulado “O respeito da lei” (Ferronha, 1969: 69-77) e sublinhando que “O Cristianismo é a base religiosa e moral da nossa sociedade luso-tropical” (*idem*: 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 onnipresença;
- 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 sua originalidade no respeito da pessoa humana, na família, na organização profissional e na autonomia regional (Ferronha, 1969: 83-84).

O livro inclui outros capítulos em que o autor se refere, por exemplo, ao papel do estado como “espelho da estrutura e dos interesses da nação” (Ferronha, 1969: 87-96) e ao “aparecimento do homem sobre a terra”, em que refere que o negro terá sido das últimas raças a diferenciar-se do bloco comum primitivo, uma vez que “não há negros verdadeiros” no

paleolítico superior africano, surgindo, apenas, há poucos milhares de anos, no neolítico (*idem*: 101). São também abordadas as “Causas da diferenciação cultural dos povos”, em que se refere que “os povos atrasados não vivem apenas na África” (Ferronha, 1969: 127), apontando como razões para um alegado atraso cultural a falta de comunicações e a pureza racial, justificando que “as pátrias não são as raças, mas um ideário, levado pelas gerações de etnias diversas”, apontando os países mais adiantados como sendo os “mesclados e destribilizados” (*idem*: 134-135). Apelida como “Caso típico” a África Austral, em que se refere ao tráfico escravo e aos “agentes do Infante [D. Henrique]”, que irão encontrar como prática corrente, acabando por se interessar pela mercadoria humana trazida pelos árabes para as feitorias portuguesas juntamente com o ouro. Ressalva, no entanto, uma diferença fundamental por parte dos portugueses (“os partidários de Cristo”), em relação ao “trato concedido aos negros”, muito mais brandos do que outros povos em relação aos escravos, já que depois de os comprarem aos muçulmanos, “obtinham uma situação de quase alforria na terra metropolitana” (*idem*: 145). E discorre sobre “Os povos atrasados da África Austral [que] começam a sair das trevas”, referindo que os ideais do cristianismo, como a fraternidade e a tolerância, “não foram senão imperativos exclusivos da política ultramarina portuguesa” (*idem*, 149), para criticar o facto de os estados não terem, na ação política, nem ideologias nem éticas, mas apenas interesses. Tudo isto para chegar à Conferência de Berlim, em que Portugal foi o grande derrotado<sup>280</sup>, nascendo segundo o autor “o sistema, já defunto, das colónias”<sup>281</sup> (*idem*, 150). O ‘mapa cor e rosa’ daí resultante esqueceu as nações africanas que foram “amalgamadas ou cortadas conforme os caprichos plenipotenciários de Berlim” (*idem, ibidem*). Foi, no entanto, essa circunstância que permitiu que aqueles territórios comessem, mesmo que tardiamente, a desenvolver-se segundo os princípios da economia moderna. E lembra que seria “miserável ingratidão esquecer os sacrifícios, as canseiras e os riscos que a gente lusitana sofreu pela África”, sendo que os seus feitos causaram admiração em todo o mundo, com homens que navegavam rumo ao desconhecido, “desafiando o perigo nas suas ‘cascas de nozes’ (...), apesar do seu escasso equipamento” (Ferronha, 1969: 154). Assim, inclui os portugueses “entre os maiores beneméritos da África, no que diz respeito às coisas materiais” (*idem*: 155). Refere-se aos marinheiros, aos missionários e aos colonos portugueses como os responsáveis pela saída das

---

<sup>280</sup> Para além de assistir à recusa do direito histórico como critério de ocupação de território, foi ainda obrigado a aceitar o princípio da livre navegação dos rios internacionais, perdendo o controlo da foz do Congo, ficando só com o pequeno enclave de Cabinda.

<sup>281</sup> Em 1951, como já foi referido, com a extinção do Ato Colonial, as colónias passaram a designar-se por “Províncias ultramarinas”.

trevas de África, o que estava em consonância com o discurso oficial do Estado Novo, observável, nomeadamente, através dos discursos dos deputados da Assembleia Nacional.

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”, apelidando-a de “proposição subversiva”, uma vez que não é detentora de uma base científica, étnica ou moral (Feronha, 1969: 157). Recorda a teoria das translações continentais do geólogo alemão Alfred Wegener<sup>282</sup>, 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, sendo que 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” (*idem*: 158). Ferronha afirma, por conseguinte, que África não apresenta independência climática, zoobotânica, geológica, paleontológica em relação às restantes massas continentais, nem apresenta particularidades étnicas. Ou seja: não existem africanos “no sentido rigoroso de raça espontânea de África” (*idem, ibidem*):

Se não existem africanos, também não será válida, mas apenas desumana e subversiva, a frase – “a África para os africanos”, se ela significa mais do que este pensamento: a África para os moradores de África. E qual das Áfricas para que Africanos? “África” é apenas uma expressão geográfica (Feronha, 1969: 159).

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 multirraciedade estava já no seu corpo, que era um mosaico de raças” (Feronha, 1969: 163). Para tanto, 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

---

<sup>282</sup> 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.

UMA NAÇÃO RIGOROSAMENTE EUROPEIA E TENDE CADA VEZ MAIS COM O TEMPO A SÊ-LO CADA VEZ MENOS”<sup>283</sup> (*idem*: 168).

Prossegue o trilho 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 uma ideia de conjunto nacional na jovem nação (Ferronha, 1969: 173); à “Organização social dos primeiros tempos” (*idem*: 179); e à “Organização política e administrativa da nação nos primeiros tempos” (*idem*: 185), sublinhando a “convivência multirracial da unidade nacional” (*idem*: 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). O que se agravou 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”<sup>284</sup> (Ferronha, 1969: 190). Uma situação que fez com que se multiplicassem as revoluções, absolutismos e ditaduras, “sem que ao povo plurirracial fosse perguntado algo sobre as estruturas imperiais” (*idem, ibidem*).

A publicação aborda, depois, a temática dos Descobrimentos (“Portugal realiza-se na expansão ultramarina”) (Ferronha, 1969: 191); “Os Descobrimentos, obra de interesse para toda a humanidade” (*idem*: 197) – onde se aborda “O milagre português”, e em que 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” (*idem*: 198). O que decorria da “afabilidade, a lhaneza, a comunicabilidade da alma portuguesa, eco do pensar, sentir e querer de múltiplas raças” (*idem*: 198-199) -, e “A perda do Império” (*idem, ibidem*), que aconteceu devido à “inveja dos países europeus mais poderosos”, a que se

---

<sup>283</sup> Manteve-se a letra maiúscula utilizada no original.

<sup>284</sup> 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.

somaram “os desmandos e avidez de funcionários que assimilavam facilmente os males do Oriente” (Ferronha, 1969: 199). “A integração dos povos na cultura ocidental e no humanismo português” (Ferronha, 1969: 203-209), em que se discorre sobre a “Integração dos negros na sociedade metropolitana”, e onde se cita Zurara para sublinhar que os escravos negros comprados pelos portugueses eram “tratados com grande favor” (*idem*: 203); e sobre “A Cultura portuguesa [que] chega ao Sertão por intermédio da turgimania do clero negro formado na metrópole, dos missionários, dos navegadores e dos emigrantes”, em que faz corresponder aos “turgimãos” (ou “línguas”), o significado de “negros cristianizados em Portugal e que seguiam, depois, nas caravelas, para serem deixados na costa de seus países de origem, aí servindo de intérpretes ou turgimãos e de defensores da civilização portuguesa” (*idem*: 205). Segundo o autor, os turgimãos terão sido, assim, “os primeiros propagandistas da civilização ocidental entre a curiosidade dos negros ávidos de saber, preparando também a benevolência das almas dos nativos para aceitação dos ideais de Portugal, para a formação de uma comunidade luso-negra”, sem que o fator raça lhe estivesse associado (*idem*: 205-206).

É, também, apresentando um capítulo intitulado “Um exemplo de portugalidade: formação e desenvolvimento da sociedade multirracial do Brasil” (Ferronha, 1969: 211-214), em que se refere que o Brasil não existia, tendo sido Portugal o criador dessa realidade política, discorrendo-se sobre o descobrimento do Brasil, dos primeiros ensaios de organização administrativa e colonização do território, bem como da criação do próprio Brasil, enquanto unidade política concedida por Portugal. Refere-se, 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 animados 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” (*idem*: 212). Aborda-se, 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 2 milhões, através de “contrabando” (*idem, ibidem*). 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 bantos (*idem, ibidem*) (Ferronha, 1969: 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 800 mil homens para o Brasil.

Toda esta Babilónia de povos e línguas acabou por se aclimatar à sua nova Pátria comum, sendo o fazendeiro, a língua e a administração portuguesa os factores de união e compreensão de toda esta mixórdia étnica e linguística de brancos, negros, índios e mestiços provenientes do cruzamento de todos eles (Ferronha, 1969: 213).

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 conseguiram, 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: 214). O que 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, deixando 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” (*idem, ibidem*).

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: 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 “mestiçamento, o qual, com a interpenetração do sangue, desfez as antinomias da raça” (*idem, ibidem*). 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 (Ferronha, 1969: 214).

O livro critica a cópia que os líderes políticos de Portugal fizeram dos figurinos europeus no século XVIII, considerando como “uma errada experiência” o período compreendido entre o absolutismo de D. Pedro e o despotismo pombalino (Ferronha, 1969: 215-219). Refere-se, também, à “Vocação da Portugalidade no século XVIII”, destacando que a decadência do comércio português de então, deveu-se à concorrência das grandes companhias coloniais

européias e das facilidades comerciais dadas por Portugal às nações europeias mais poderosas, “para obtermos o seu apoio na luta contra a Espanha”, o que impediu que o país se voltasse para o ‘Ultramar’ (*idem*: 217). Critica o Marquês de Pombal por não ter sabido colocar em prática a emancipação económica portuguesa, nomeadamente em relação à Inglaterra, o que levou à catástrofe financeira do estado que D. Maria I (que sucedera a D. José) teve que resolver estabelecendo, por exemplo, acordos de venda de algodão do Brasil com a Inglaterra e de produtos tropicais com a Rússia.

António Ferronha aponta, também, “Os maus caminhos do século XIX” (observando o “Significado real das medidas anti-esclavagistas e do princípio da nacionalidade” (Feronha, 1969: 221-225), em que se refere à ruína da economia portuguesa decorrente do apoio que teve que 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”, e cuja importância decorria da sua abundância no ‘mercado’ (*idem*: 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 que abandonar África e o restante ‘Ultramar’, provocando “o retrocesso cultural das populações à barbaria e ao paganismo” (*idem*: 223).

Refere os pontos de vista “antiescravagistas” dos ingleses (Congresso de Viena, 1815) que fizeram com que, em meados do século XIX, fossem publicadas na maioria dos países leis abolicionistas da escravatura, ao que Ferronha recorda que, na altura, “a servidão dos camponeses era uma prática legal” mas que “o processo de libertação dos servos” foi acelerado pela industrialização (Feronha, 1969: 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” (*idem*, 224), argumentando que Portugal não tinha capacidade para manter a ordem e o progresso naquelas paragens. Uma atitude que apenas 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” (*idem, ibidem*).



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” (Ferronha, 1969: 224), o que se veio passar, também, 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” (*idem, ibidem*), o que significa que a economia dos novos estados vai ficar dependente dos grandes países industriais que, depois de saírem de um colonialismo mergulham noutra.

O livro “Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade” termina tratando a temática do “Futuro e responsabilidade da luso-tropicalidade” (Ferronha, 1969: 227-268), onde se inclui um capítulo intitulado “Para uma rentabilidade da nossa terra”, sublinhando a necessidade existente em Angola em promover-se a agricultura, a silvicultura, a pecuária, a pesca, as minas e a industrialização, e em que Portugal devia ter um papel determinante. Tanto mais que, a título de exemplo, o autor mostrava o seu agrado com a situação de territórios da África intertropical, como eram os casos da Libéria (ex-americana), do Quênia (ex-inglês), do Senegal, da Costa do Marfim e do Gabão (ex-franceses), “que imploraram ao colonizador que ficasse com eles para os ajudarem a construir o progresso, e não iniciaram uma política de perseguição racial e económica contra o cidadãos da antiga metrópole” (*idem*: 230). Sem a colaboração com o branco, Ferronha refere que a “África Negra entrou em sobressaltos contínuos”, pelo que todo o plano para os países sul-saarianos “deve primariamente combater a fome e a desordem” o que só aconteceria “com governos fortes e planos económicos e culturais realistas” (*idem, ibidem*).

Rejeita, desde logo, um sistema socialista de governo, “sejam quais foram as fórmulas de cooperativismo adotadas”, o que não significa que o estado devesse abandonar à sua sorte o esforço da iniciativa individual, muito embora um vasto estudo sociológico, psicológico e económico permitisse enquadrar as diferenças existentes em relação aos “usos e costumes e de possibilidades de assimilação pelos clãs e ainda a diferença entre indígenas e assimilados” (Ferronha, 1969: 236-237), no sentido de apontar caminhos a seguir em relação a eventuais associações de produtores.

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: 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’” (*idem, ibidem*). 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” (Ferronha, 1969: 248). Um facto que é conhecido dos portugueses, resultante de uma sabedoria que cruza várias etnias e que tem consciência que Angola resulta “dessa sabedoria e desse destino histórico”<sup>285</sup> (*idem, ibidem*).

O branco de Angola não poderá continuar a pensar em termos de branco porque ele não só adoptou para o seu vocabulário o machimbombo, como para o seu estômago a mandioca, ou para a sua agricultura o café e a palmeira, ou para o seu clube os Eusébios da bola, ou ainda para as suas relações sociais o amigo preto. O espírito do branco foi invadido por novas relações mentais que constituem o conjunto de classe lógico-verbais mestiçadas de luso-africanismos, que lhe afectaram a emotividade, obrigando-o a uma nova ressonância afectiva, e que o impediram a agir deliberadamente num sentido diverso da ética e dos costumes europeus (Ferronha, 1969: 248).

Ora, o mesmo aconteceu, segundo o autor, em relação ao “preto”:

Cultivador de laranjas, batatas e couves europeias, passou a gemer saudades, exprimiu seus conceitos e juízos em frases de belo recorte português, a comer bacalhoadas do “puto”<sup>286</sup> ou as tripas à moda do Porto, a baptizar-se segundo os ritos lusitanos, a rezar a Deus e aos santos nas jaculatórias dos crentes de Fátima, a orgulhar-se de seus “antepassados” que escorraçaram o estrangeiro em Aljubarrota e no Buçaco. O preto deixou de possuir uma ontologia tropical para se metamorfosear em angolano, em luso-tropical. E este processo de ontização angolana é agora irreversível mesmo diante de todas as forças satânicas dos extremismos e dos racismos à 15 de Março de 1961<sup>287</sup> ou à maneira dos que, por reacção ou fanatismo, estenderam nessa época, a sua fúria destruidora para além dos limites que o direito e a lei da civilização autorizam (Ferronha, 1969: 248).

---

<sup>285</sup> Segundo José Eduardo Franco, a ideia de Portugal na historiografia de Fernando Oliveira (séc. 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 mitogénias sobre Portugal, que se afirmarão no século seguinte” (Franco, 2000: 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).

<sup>286</sup> “Puto” significava “Portugal”, uma vez que, em termos territoriais, era evidente a sua pequenez quando comparado com território de Angola.

<sup>287</sup> Data do início da guerra colonial.

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: 249). Ambos “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 lembrar que “alguns pródigos mestiços preferiram fazer o jogo do racismo estrangeiro” (*idem, ibidem*). Defendia que os mestiços “deviam fazer alarde da consciência de sua mestiçidade”, em contraposição com a ‘negritude’ propalada por Aimé Cesaire e Leopold Senghor, e como “fonte de valores positivos de saudável equilíbrio étnico e cultural e não de negativismo histérico” (*idem*: 250).

O mestiço não poderá, sem trair a lei do sangue e da cultura, que animam o seu corpo e a sua alma, ser um rebelde, um guerrilheiro, um homem do caos, um elemento de desunião, ele está, antes, predestinado a ser um soldado da paz e da concórdia e da moderação, um tampão entre os extremistas, o administrador ideal, atormentado pela ideia sublime do equilíbrio e da justiça, um homem despido de sentimentalismos, amante dos factos e da lei (Ferronha, 1969: 250).

A realidade social angolana era, então, consequência da estruturação de diferenças culturais e étnicas, tratando-se de um país criado pelos portugueses, uma vez que não existia como tal quando foi descoberto: “Só se fez Angola ou torrão luso-tropical graças aos princípios de ideologia política enunciados através de cinco séculos que não fizeram mais do que confirmar a atitude de cordialidade do emigrante” (Ferronha, 1969: 251). Com a intervenção de Portugal, unificaram-se as diferenças étnicas e culturais, plasmadas através da sua ‘proteção’, “num Espírito e numa História, numa unidade moral, cultural e política, imersa das oposições, numa síntese de tese e de antítese” (*idem, ibidem*).

Angola não era qualquer Bantulândia, não era nem a Lunda, nem a Quicônguia, nem o Cuamato, nem a Quióquia, nem o Bailundo – e muitíssimo menos a Lusitânia europeia. Nem sequer um pedaço da geografia africana era ela. Angola só hoje é Angola não uma adulta nação, mas uma adolescente entidade proveniente da síntese revolucionária de Africanidade e de Portugalidade, um fruto histórico oriundo da enxertia afro-lusitana (Ferronha, 1969: 251).

Em consequência, o angolano era definido como um crente “numa autêntica cultura mestiça e, ao mesmo tempo, o intrépido defensor de um accidentalismo negro-português”; e como todo aquele que, oriundo do então território angolano ou de quaisquer outras paragens, vivia num território geográfico africano por ele escolhido, compreendido entre o norte de Cabinda e o Cunene, “com o exclusivo fim de se salvar e de ajudar todos quantos aí vivem”, assumindo-se como um “missionário de um evangelho de salvação [que] considera o seu ideal humano [como] o único capaz de evitar o afrontamento apocalíptico das raças” (Ferreira, 1969: 252). Afasta-se, por isso, dos anglo-saxónicos e do racismo sul-africano, do racismo negro equatorial, “porque aí não se encontra nem a sua língua, nem a sua cultura, nem os direitos políticos de cidadãos que não são negados aos negros pelos primeiros, aos brancos pelos segundos e aos asiáticos por todos” (*idem, ibidem*).

António Ferreira define, dessa forma, em 12 pontos, as disposições de espírito que constituem a atitude de um luso-tropical ou de um afro-português:

- 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 natureza humanível é apenas potencial na origem e que é pela liberdade e consequente 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;

10° - -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;

11° - 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;

12° - 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 infraestruturas 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: 253-254).

O livro encerra com uma proposta que António Ferronha intitula “A nossa forma de Estado” (Ferronha, 1969: 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” (*idem*, 255), regido por um poder central, não obstante admitisse 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 da tentativa de aquelas potências liquidarem as colónias, nomeadamente as portuguesas, pelo que afirmava que “certos estrangeiros querem substituir o português na sua permanência em África” (*idem, ibidem*). Só que o colonialismo declarado, na sua opinião, iria continuar, muito embora de forma camuflada, com essas potências a assumirem o protagonismo em relação às jovens nações, explorando-as sempre que isso lhes desse retorno financeiro e deixando de o fazer logo que isso não se revelasse possível.

Mostra-se, no entanto, convicto de que os portugueses se assumiam como “os últimos abencerragens de África” (Ferronha, 1969: 256), e que o Governo de Lisboa acabaria por esgotar a sua paciência em relação às tentativas das novas potências mundiais em tomarem conta do território, nomeadamente de Angola. Denunciava, nesse sentido, que esses países estavam a participar no processo da guerra colonial, recrutando angolanos, “que passam a presidentes, caudilhos, chefes de movimentos, que na realidade são agências do estrangeiro neo-colonizador”, para angariarem “ingénuos nativos e desenraizados em revolta que passam a chamar-se pomposamente nacionalistas, quando afinal não passam de novos contratados: mas desta vez para carne para canhão” (*idem, ibidem*).

Perante essa ameaça, propõe um enquadramento técnico dos angolanos agricultores, pescadores e criadores de gado, para que se pudesse sair do subdesenvolvimento, o que não poderia acontecer “sem competência, sem concorrência e sem sacrifícios” (Ferronha, 1969: 256). E lançava avisos à navegação sobre a soberania relativa à extensão territorial angolana: “Se aliarmos a esta imperiosa e moral razão de progresso a necessidade de manter tenazmente a nossa soberania sobre toda a extensão territorial que nos foi legada, nós diremos que estamos a desprezar actualmente a oportunidade de nos enraizarmos de uma vez por todas” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, afirmava que o trabalho de progresso económico e o relativo à defesa da soberania, tinham seguido a par, “mas totalmente dissociados”, já que se impunha a fusão de ambos: “Que o soldado seja obrigatoriamente colono e que o fuzileiro naval seja urgente construtor de póvoas, a fim de que Portugal viva e permaneça na perenidade dos séculos” (*idem, ibidem*).

Neste capítulo, o autor 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” (Ferronha, 1969: 256). Para tanto, o catolicismo também deu o seu contributo, uma vez que “fora do espírito da Igreja, não há salvação” e Portugal nasceu “à sombra protectora da Igreja”, evidenciando que, do 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 – a que se juntaram as populações africanas, os caminhos trilhados assentaram 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” (Ferronha, 1969: 257), que faz com que ainda se reflita em que populações, há muito desgarradas politicamente, que se sentem orgulhosas de sua ascendência. Uma ideia de Portugal como um todo – do Minho a Timor -, constituído por onze províncias espalhadas por três continentes, refletindo o verdadeiro “espírito luso-tropical” (*idem, ibidem*).

António Ferronha aborda, ainda, o governo nacional e a administração regional, sustentando que a distinção entre ambos foi fundamental na monarquia medieval e renascentista, defendendo que deveria continuar dessa forma, uma vez que “nunca a unidade essencial da nação está em perigo, quando os seus filhos defendem a autonomia administrativa regional e se batem pela integridade do solo pátrio” (Ferronha, 1969: 257). Para além de se referir às “Estruturas peculiares num Império”, defendendo a manutenção dos sobados – “as

estruturas socio-económicas não são idênticas em Portugal e na África Lusa, onde o comunismo clânico é um facto a respeitar” -, muito embora deixasse, desde logo, o aviso de que “os chefados” teriam que “acertar o passo pelo nosso diapasão” (*idem, ibidem*). A manutenção dessa forma de governo, articulada com os sobas, e a propriedade coletiva tribal de solo, muito embora garantindo os direitos “permanentes e hereditários”, seria um meio de os “aldeões pretos atingirem a prosperidade sem os sobressaltos que as transformações radicais geralmente acarretam” (Ferronha, 1969: 260). Reputava esta forma de governo de “socialismo africano” que nada tinha em comum com o “socialismo dito científico”, mas que mais não era do que um socialismo “anti-sociológico e totalitário e, portanto, anti-científico e anti-humano” (*idem, ibidem*). O autor refletia, também, sobre a existência de províncias ou de estados, enquadrando a problemática no contexto internacional, e lembrando que as nações não deviam importar modelos, uma vez que tinham as suas próprias culturas, geografias e histórias. Ao traçar o percurso dos portugueses em África, refere que, de início, tratava-se mais de uma política de protetorados do que de administração direta. Só mais tarde é que os territórios africanos passaram a gozar do estatuto de “província”, muito embora se passassem a designar, depois, de “colónias”, designação que tinha caído há poucos anos, com a revogação do Ato Colonial (1951), e que motivava a crítica de Ferronha, nomeadamente em relação ao papel da ONU em todo o processo -“através das duas grandes potências aí representadas” que ditavam à organização a política a seguir -, que salientava que a mudança tinha sido precipitada, fazendo com que a designação voltasse a ser “províncias”. Neste “re-batismo”, evidenciava o equívoco de territórios bem diferenciados terem uma designação igual: desde “as grandalhudas ‘províncias’ de Angola e Moçambique (...), ao minúsculo Estado Português da Índia” (Ferronha, 1969: 260). E enaltecia a diplomacia portuguesa por ter, ao longo dos anos, estabelecido “uma forte confusão dos espíritos”, nomeadamente no que respeita a “muitos dos semi-analfabetos da ONU”, para quem “Goa era mesmo um Estado” (Ferronha, 1969: 260-261).

António Ferronha questionava, também, sobre se o caminho a seguir deveria ser o do federalismo ou do unitarismo nacional, avançando com quatro teses que dizia decorrerem da observação direta da realidade política, tecendo críticas à organização administrativa do estado português, em que questionava mesmo 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. Sugeriria, assim, uma maior audiência dos interesses locais, bem como uma maior presença parlamentar junto dos órgãos centrais, para além de 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 não deixavam de se sentir menos cidadãos nacionais por isso acontecer. Talvez porque, nesses povos, “o conceito de Pátria e de nação é bem distinto e superior ao de Estado” (Ferronha, 1969: 264).

Um governo forte, um poderoso exército, um só quadro de funcionários, uma só língua unificadora, uma só história a aprender, 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, serão suficientes no plano interno para fazer frente a qualquer tentativa de desagregação nacional se o federalismo se impuser como mais adequada forma de sobrevivência nacional (Ferronha, 1969: 263-264).

Ferronha continuava a crítica em relação às novas nações africanas, que tinham sido deixadas ao seu destino pelas grandes potências mundiais, depois de as incentivarem à autodeterminação, enaltecendo o que acontecera com as ex-colónias 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 destaca que “sem uma língua única e sem um ideário não há promessa de continuidade: a lusofonia” (Ferronha, 1969: 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, muito embora este tenha 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” (Ferronha, 1969: 267). 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” (*idem*: 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 permitiu “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 Íncлита Geração dos Altos Infantes” (*idem*: 268). Dessa forma, preconizava que, olhando para a história e, de forma naturalizada, que 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 arrácicos e que não admite outra aristocracia senão a do pensamento, do coração e da vontade” (*idem, ibidem*).

Mas, adverte, que 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” (Ferronha, 1969: 268), amparando os organismos naturais (como as famílias), profissionais e regionais, e se não se envolvesse na administração interna local, a não ser para dirimir eventuais conflitos.

### **3. “Por uma portugalidade renovada” (1973) e “Portugal e o Futuro” (1974), de António de Spínola**

#### **3.1. “Por uma portugalidade renovada” (1973)**

Em 1973, António de Spínola publicava o livro “Por uma Portugalidade Renovada”, que resultava do quinto e último ano de mandato como governador de Portugal na Guiné, em que desenvolvia um discurso assente nos ideais do regime de então – na linha dos que António

Ferronha desenvolveu no seu “Ideário de Portugalidade” -, muito embora propusesse algumas reformulações da ação política. Nesta publicação – que antecede o famoso “Portugal e o Futuro”, que havia de sair em fevereiro do ano seguinte e que será abordado mais adiante -, sobressai o fio condutor do regime no que respeita à política seguida em relação às então províncias ultramarinas, sublinhando a ‘portugalidade’ inerente e denotando uma concertação de esforços – os seus e os do regime – no sentido da concretização dos objetivos traçados.

Spínola referia-se à atitude portuguesa de estar no mundo e à necessidade de acompanhar as suas mutações, numa atitude que decorria, como se verá mais adiante, do que evidenciava como sendo a impossibilidade de garantir o sobredimensionamento estrutural português. Nesse sentido, referia-se ao luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, aludindo a uma “Comunidade Lusa”, numa dinâmica que visaria a “complementaridade de interesses económicos” (Spínola, 1973: 434), para uma possível constituição de um espaço político-económico, que refletisse e assegurasse as várias vontades nacionais dos países que o integrassem. Não se arriscava, porém, a utilizar a palavra “lusofonia”, como o fizera António Ferronha, para significar o conjunto de indivíduos falantes da língua portuguesa.

Logo no “Intróito” da obra, Spínola referia-se ao esforço contínuo da análise que se propunha desenvolver, no sentido de definir “cada vez mais claramente as causas por que nos batemos e a fixar a sua legitimidade”, para que se pudesse concluir sobre as vias que melhor conduzissem “ao integral cumprimento da missão que nos incumbe” e que resumia como a transmissão “aos vindouros [de] um Portugal intacto e valorizado” (Spínola, 1973: 7). Para tanto, sublinhava que não bastaria reformular a doutrina, tornando-se imperioso que ela se impusesse “pela evidência da sua concretização e por essa via se transform[asse] em ideologia praticável e eficaz” (*idem, ibidem*).

Referia-se à necessidade que havia em esclarecer a ideia de “interesse comum”, já que as nações são sociedades políticas, compostas por cidadãos que, em comunidade, decidem os caminhos a seguir. Rejeitava, por isso, que a organização das sociedades decorresse de qualquer fenómeno de alienação, deixando transparecer uma crítica à ditadura ao referir-se ao constrangimento assente no facto de uma qualquer sociedade impor aos indivíduos que a compõem um interesse coletivo afastado do consenso, em que os membros que a integram se tentam anular. Frisava que cada homem tinha o direito a escolher livremente o seu tipo de sociedade o que, a não acontecer, evidenciaria uma assimetria entre o interesse coletivo “assim imposto” e o verdadeiro interesse social, o que determinava “a deserção física nas sociedades

abertas e a deserção psicológica nas sociedades dominadas” (Spínola, 1973: 8). Para que se mantivesse a unidade de uma sociedade política, destacava a existência de duas vias possíveis: “o recurso a um forte poder centralizado, mantendo compulsivamente a coesão à margem da adesão psicológica” ou “a revisão da essência do interesse colectivo, em ordem à sua compatibilização com os direitos fundamentais da pessoa humana” (*idem*: 8-9). Dai poderiam divergir opiniões quanto à forma de concretizar os objetivos, muito embora ambas as vias acautelassem que a unidade não seria beliscada. Deixava, assim, bem claro ser necessário olhar para o “Mundo Lusíada” com Portugal em lugar de destaque:

(...) impõe-se por isso clarificar o interesse nacional à luz do respeito pelos interesses das várias parcelas do Todo, com vista a garantir a sobrevivência de uma cultura através de um sistema de relações humanas que permita construir em bases sólidas um vasto espaço onde os Portugueses de todas as raças e credos vivam, convivam e se complementem em harmoniosa arquitectura social (Spínola, 1973: 9).

Um desiderato que, para Spínola, não seria concretizado pela força das armas, sublinhando ser discutível que fosse conseguido “aportuguesando o Mundo Lusíada”, muito embora evidenciasse que a experiência da Guiné provava que poderia ser concretizável “à luz de uma portugalidade renovada” que justificava como tratando-se de “uma filosofia que enform[asse] a nossa secular maneira de estar no mundo e ao mesmo tempo se fundament[asse] no respeito pelos princípios normativos das sociedades modernas” (Spínola, 1973: 9).

Referindo ser mais adepto de ideais do que de factos, salientava que a análise crítica deveria incidir sobre o tempo que então se vivia, muito embora reconhecesse que, no futuro, os factos não deixariam de ser utilizados como “argumento testador do pensamento que os originou” (Spínola, 1973: 9-10). É por isso que defendia a necessidade em ser produzido um “qualquer documento tendente a corporizar um ideário”, que se traduzisse “em indispensável contributo para a integração dos factos na lógica do pensamento que lhes presidiu, única forma de se poder julgar da sua utilidade e eficácia em termos de consequência futura” (Spínola, 1973: 9-10). Embora publicado cinco anos antes do livro de Spínola que tem vindo a ser seguido, o facto é que o então governador da Guiné parecer ignorar o “Ideário de portugalidade” de António Ferronha, como deixa transparecer, uma vez que as ideias de Ferronha cruzam as que defende, ao frisar, por exemplo, a necessidade em se produzir “um qualquer documento” que desse corpo a um ideário.

O livro de Spínola colige, ao longo de 641 páginas, 78 discursos, improvisos, declarações e entrevistas proferidos entre junho de 1972 e setembro de 1973, durante o seu quinto mandato como governador da Guiné. O fio condutor que une estes escritos deixou-o transparecer o próprio Spínola no “Intróito” da obra e que o seu título consubstancia: “Por uma portugalidade renovada”. Podem, assim, ler-se intervenções sobre o “Culto da pátria – culto do povo”, com data de 5/6/1972 e que decorre de um improviso proferido na cerimónia de despedida de tropas em Bá, onde sublinha que Portugal não é só um pedaço de terra habitada, mas “uma forma perene de viver, de pensar, de estar no mundo; é um sentimento que renasce em todos nós, com o despertar de cada dia, feito da soma de tudo aquilo de que gostamos, desejamos e tomamos para nós como tendo valor” (Spínola, 1973: 14). Por isso, sublinhava que, na sequência da guerra colonial, “o sangue dos estropiados e a vida dos que aqui a deixaram são penhor seguro de que o Povo Português jamais deixará trair aquilo que lhe compete defender” (*idem*: 16).

“Vontade de homens livres”, constitui um improviso proferido na cerimónia de juramento de uma Companhia de Milícia em Bombadinca (16/7/1972), em que destacava os compromissos daqueles que, de forma voluntária, se tinham alistado no Corpo da Milícia, “a força de defesa do ‘chão’ onde nascestes e de quantos nele vivem confiados na vossa fé e na vossa vontade de homens livres”, pois “ninguém na Guiné é obrigado a servir na Milícia do seu Povo” (Spínola, 1973: 75), enaltecendo o papel da população local que, “com a arma numa das mãos e na outra o arado, defende a tranquilidade das suas vidas e a liberdade digna de pessoas verdadeiramente livres”, apenas lutando quando era atacada, defendendo o ideal em que acreditava (*idem*: 76). Saliava que o mundo deveria ser conhecedor desta “lição”, mostrando-se convicto de que a guerra iria pender para o lado português, não obstante se referisse à Guiné como lugar de africanos e mostrasse abertura para o diálogo com aqueles que contestavam os portugueses: “A Guiné do futuro está a ser construída com o esforço dos seus filhos. Os europeus apenas aqui vêm ajudar os seus irmãos africanos a restabelecer a paz e a edificar a vida que aspiram” (*idem*: 76-77). E terminava aludindo à bandeira portuguesa que estava hasteada no território, significando “a verdadeira independência a que todo o homem digno aspira” (*idem*: 78).

No improviso “Linguagem da verdade” fixavam-se as palavras de Spínola durante a sessão de abertura da fase regional do Plenário do Congresso do Povo (19/7/1972), em que recordava que aquela iniciativa tinha tido início em 1970, representando “a cúpula de um

pensamento coerente”, traçado através de “princípios mantidos na ideologia motora da expansão portuguesa no mundo” (Spínola, 1973: 88). Nada de verdadeiramente novo, uma vez que tudo assentava nas “mais lídimas tradições do secular humanismo português, embora tal passo tenha sido por alguns considerado revolucionário” (*idem*: 89). Aproveitava para se referir à ideia de liberdade, que não correspondia à faculdade de cada um fazer o que quisesse, expressando um “querer sem desrespeito do conjunto de deveres e direitos estabelecidos pela própria sociedade”, discorrendo sobre o conceito de igualdade de direitos, que tipificava como “faculdade, dada a todos por igual, de cada um conquistar os seus próprios direitos”, constituindo um intocável privilégio, de resto, sem grande lesão da liberdade humana que consistia em cada homem viver segundo a sua própria escolha (*idem*: 90).

No imprevisto “Somos como somos”, proferido em Bula, no Dia da Cavalaria (21/7/1972), aludia à confusão de valores que vinha a caracterizar o momento de então, bem como ao “temor das afirmações claras e inequívocas”, em que constatava um “lento minar de uma desagregação”, que já tinha atingido o Exército (Spínola, 1973: 95). Já numa entrevista concedida ao jornalista Avelino Rodrigues, do “Diário de Lisboa” (26/7/1972), intitulada “Autêntica unidade nacional”, Spínola afirma-se como não sendo político, mas apenas militar<sup>288</sup> e, muito embora não se conseguisse catalogar a si próprio, definia-se como “racionalmente democrata” (*idem*, 115), conceito que dizia estar plasmado na Constituição e que estava a colocar em prática na Guiné, com a instituição de um sistema de Governo baseado na vontade do povo.

Referindo não ser possível que um povo culturalmente menos desenvolvido pudesse exprimir-se sobre eventuais vontades em relação ao curso dos acontecimentos do seu país, deixava claro que o povo da Guiné já tinha um estágio de desenvolvimento cultural aceitável. Por isso, declarava que, ele próprio, “através das afirmações de Portugalidade dos seus múltiplos grupos humanos, não [punha] em dúvida a sua capacidade de expressão” (Spínola, 1973: 116). Em relação à “africanização”, que o próprio Spínola propalava, traduzia-a como estando inserida no processo de regionalização de estruturas em curso, através do qual “se caminha[va] para os objectivos de uma política eminentemente nacional, consubstanciada numa Guiné administrada por guinéus sob a bandeira portuguesa”, integrada numa nação “que os guinéus [sentissem] verdadeiramente sua e em cuja vida e decisões particip[assem] de pleno direito” (*idem*: 117). Recusava, por isso, comparar o que se passava na Guiné com uma qualquer “vietnamização”,

---

<sup>288</sup> Não se definindo como político, viria a ser o primeiro Presidente da República após o 25 de abril de 1974, na sequência do derrube do regime pelo Movimento dos Capitães.

evidenciando que estava sempre em ponto de mira a preservação da “unidade nacional” (*idem, ibidem*). E ilustrava a sua ideia com o facto de os “guinéus” contestarem a guerra, defendendo o seu “chão”, o que queria dizer que não existiam dúvidas sobre a sua “livre” opção (Spínola, 1973: 120-121).

No texto “A autêntica descolonização”, que reproduz uma entrevista que Spínola concedera ao jornalista Jeffrey St. John (“New York Times”/“CBS News”), em 29/9/1972, voltava a divergir da ideia sugerida de que o problema português associado à guerra colonial poderia vir a tornar-se num novo Vietname, por ele não residir na luta armada, como no caso que envolvera os norte-americanos, pois acreditava que essa luta estava “no coração dos homens” (Spínola, 1973: 143). Spínola respondia afirmativamente à pergunta sobre se vislumbrava alguma ligação entre o que estava a acontecer em África e as atividades terroristas desenvolvidas na ‘metrópole’:

O quadro evolutivo da África Portuguesa e a portugalidade das nossas populações africanas dependem, fundamentalmente, da conduta em África de uma política realista, na via de uma progressiva autonomia e da satisfação das legítimas aspirações dos africanos. Os interesses que estão na origem dos ataques à nossa acção em África sentem-se assim ameaçados pela materialização dessa política de promoção económica e social e pelas reformas estruturais que hão-de conduzir à emancipação das comunidades regionais africanas, num contexto de expressão lusiada (Spínola, 1973: 146).

Destacava a ideia de que seriam evidentes as consequências que adviriam para o “Mundo Livre” da perda das populações e territórios da África ocidental e meridional, havendo boas razões para pensar que “a subversão da África Portuguesa seria o primeiro passo do processo que conduziria a essa trágica situação” (Spínola, 1973: 147). Voltava a referir que não seria pela via da luta armada que se evitaria esse cenário, mas pela via da realização dos programas político-sociais para “fazer desses territórios prósperos e livres paradigmas da autêntica emancipação africana” (*idem, ibidem*). A esse propósito, confessava ao jornalista norte-americano estar a ser desenvolvido um verdadeiro processo de descolonização, no pressuposto de que descolonizar significasse “preparar os povos para assumir a gestão dos seus interesses e participar na definição e prossecução dos destinos comuns, promovendo para tanto as sínteses sociais e políticas necessárias à constituição de harmoniosas comunidades humanas” (Spínola, 1973: 152).

No desenvolvimento desse processo, sublinhava que os “africanos portugueses” se encontravam já, em vários aspetos, num nível de desenvolvimento superior ao dos países africanos independentes. Daí resultaria que os “africanos portugueses” veriam confirmada a sua autodeterminação pela pátria que, “à luz de uma missão eminentemente humana, lhes proporcion[aria] a satisfação das suas legítimas aspirações antes dos restantes africanos” (Spínola, 1973: 152). Um desiderato que ainda não teria sido concretizado devido a “desígnios bem conhecidos”, que não identifica, mas que continuavam a travar “a plena expressão da nossa política” (*idem*: 153).

No improviso proferido na cerimónia de juramento de bandeira, no CICA<sup>289</sup> (3/12/1972), a que deu o título de “Renovada pátria plurirracial”, Spínola sublinhava a lição que Portugal dava ao mundo, ao congregar na mesma cerimónia “homens de todas as etnias que viv[iam] na Província, desde o nálu ao europeu”, refletindo um sentimento de “harmonia entre comunidades humanas irmanadas pelo mesmo sentir” (Spínola, 1973: 249). Destacava o facto de europeus e africanos levantarem em direção à bandeira portuguesa, “braços cobertos de pele diferente”, o que simbolizava “uma alma comum” e a imagem viva “da dimensão do Portugal de amanhã” (*idem*: 250). Na cerimónia de boas-vindas ao ministro da Marinha (23/12/1972), o governador da Guiné discorria sobre como “Edificar a nação na realidade humana das suas gentes”, salientando que “para edificar em bases sólidas e duradouras uma Nação pluricontinental e multirracial, como a Pátria Portuguesa”, era necessário “senti-la na profundidade das suas raízes e vivê-la na realidade humana das suas gentes” (*idem*: 307). Referia, ainda, que os portugueses “de aquém e de além-mar” não poderiam aceitar que se equacionassem os problemas fundamentais da nação e as correspondentes soluções, “senão em clima de recíproco conhecimento dos condicionalismos das diferentes partes do Todo Nacional e em total identificação com a vontade das suas gentes” (*idem, ibidem*).

Numa entrevista concedida à jornalista norueguesa Ingenor Galtung (“Morgenbladet”), datada de 12/1/1973, intitulada “Uma nova ordem euro-africana”, Spínola realçava que, mesmo sendo contra a luta armada, o combate na Guiné decorria de uma “certa concepção do mundo e da vida”, que passava pela construção de uma sociedade euro-africana, “em que os africanos finalmente se encontrar[iam] e os europeus retribuir[iam] com esforço e generosidade quanto a África lhes de[ra] na era colonial” (Spínola, 1973: 348). É por isso que sustentava valer a pena Portugal envolver-se na defesa da Guiné. Num jornal assumidamente alinhado com a

---

<sup>289</sup> CICA é uma sigla que designa Centro de Instrução de Condução Auto.

política do Estado Novo – numa pergunta a jornalista confessava que “pessoalmente, est[ava] ao lado de Portugal, do mesmo modo que o [s]eu jornal” (*idem*: 349) -, Spínola destacava o fechamento do PAIGC<sup>290</sup> em relação ao que designava por “realidade dos factos” e, questionado sobre a má publicidade de que Portugal gozava na comunidade internacional, devido à guerra colonial, o governador da Guiné admitia haver fundamento na constatação, que atribuía ao “temperamento modesto dos portugueses, avesso a alardes propagandísticos” (*idem*: 352). Reconhecia tratar-se de uma explicação “um tanto deslocada no mundo de hoje, altamente influenciado pelos ‘mass media’”, muito embora admitisse a crescente importância na formação da opinião pública (*idem*: 353).

No texto intitulado “A via da reconciliação”, que decorre de um discurso de Spínola na cerimónia inaugural do aeroporto de Bafatá (29/3/1973), sublinhava a importância das infraestruturas das comunicações como “suporte indispensável do progresso” e deixava bem claro, numa lógica que se distanciava do olhar salazarista, que o tempo em que o homem era feliz e fechado dentro de si ou dentro da sua restrita comunidade, já tinha passado (Spínola, 1973: 433). Nesse sentido, sublinhava que as comunicações se inseriam no cerne da vida da Guiné, território bastante segmentado do ponto de vista étnico, fazendo depender a sua afirmação “como elemento ponderado de uma autêntica Comunidade Lusa”, e também da forma como internamente se processasse “a síntese harmónica dessa diversidade no respeito pelos patrimónios culturais particulares de cada grupo, para posteriormente se operar processo idêntico no patamar imediato” (*idem*: 434). Referia-se, portanto, a uma espécie de lusofonia, sem que utilizasse a palavra, como o fizera António Ferronha, como já se viu noutra local desta investigação. Mas a “Comunidade Lusa” a que se referia Spínola só poderia contar com o território na sua totalidade quando fossem corrigidas as assimetrias internas e a fraca ponderabilidade da província no contexto político-económico em que se inseria.

“O erro de governar africanos à europeia”, retrata uma entrevista que Spínola concedeu ao jornalista João Gomes Barbosa, do “Jornal do Comércio” (3/6/1973), em que se mostrava, uma vez mais, agastado com a falta de investimento privado na Guiné e dos necessários incentivos para que isso acontecesse por parte do Governo português, assinalando que o território que governava tinha as suas particularidades, mas bastantes potencialidades. Nesse sentido, realçava o coletivismo do trabalho da terra como característica cultural guineense, pelo que uma eventual modificação dessa lógica “constituiria uma violação da consciência social”

---

<sup>290</sup> PAIGC é uma sigla que designa Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde.



desses grupos, plasmada nos factos decorrentes da África pós-independência, que se ia conhecendo na altura (Spínola, 1973: 539). É por isso que se mostrava contrário à aplicação de conceções semelhantes a sociedades completamente diferentes, nomeadamente no que dizia respeito às sociedades mais adiantadas que tentavam impor os seus modelos a sociedades menos desenvolvidas (neste caso, os europeus em relação aos africanos). Não via nessa distinção qualquer problema e convocava a legislação na altura vigente em relação ao ‘ultramar’ para sublinhar o recorte pluralista “que conforma o Todo Nacional” (*idem*: 541), sendo que neste caso o todo dizia respeito a Portugal e às suas províncias ultramarinas, enquanto “Portugal do Minho a Timor”.

No escrito intitulado “A essência da contra-subversão”, que resulta de uma entrevista concedida ao jornalista Santana Mota, do jornal “O Estado de São Paulo” (10/7/1973), Spínola referia-se ao PAIGC como um inimigo que era apoiado militarmente pela União Soviética, que tinha bases instaladas em países limítrofes, dispondo de armamento adequado àquele tipo de guerra, o que indiciava, desde logo, alguma vantagem em relação às tropas portuguesas. Essa situação fazia com que a caracterização militar na Guiné fosse feita “por forte reacção do inimigo aos sucessos da nossa revolução social, ou por súbitos recrudescimentos de actividade sempre que lhe interessa servir finalidades políticas de propaganda internacional” (Spínola, 1973: 569). Mostrava-se, no entanto, convicto de que o conflito, na Guiné, estaria sob controlo dos portugueses, sublinhando ter sido conquistada a adesão das populações, nomeadamente de muitos elementos “do inimigo” (*idem*: 576). A prová-lo estariam, segundo Spínola, as cisões no seio do PAIGC, “os indícios de isolamento dos seus chefes, as tentativas de apresentação em massa de guerrilheiros e de alguns dos seus chefes, e os esforços discretos de Amílcar Cabral no sentido de uma aproximação [a Portugal]” (*idem, ibidem*). A este “incontestável desequilíbrio a nosso favor”, repara Spínola, “o inimigo (...) respondeu pela via da escalada militar”, mantendo-se as condições e a base “para o êxito da causa portuguesa”, que passava “pelo controlo da situação, pelo prestígio da administração, pela adesão das populações e ao desequilíbrio maciço dos combatentes inimigos, pela abertura ao diálogo e à participação” (Spínola, 1973: 576-577).

Confrontado pelo jornalista sobre as repetidas sugestões de Léopold Senghor sobre o papel do Brasil na procura de uma solução universalista do problema português, Spínola faz questão de vincar o carácter pessoal da resposta que iria dar, afirmando que a questão só poderia ser apreciada com base numa perspectiva que respeitasse “uma linha de coerência

histórica”, alicerçando o futuro “na tradição cultural e simultaneamente na moral dominante da época em que vivemos” (Spínola, 1973: 577-578). No que à coerência histórica diz respeito, lembrava as palavras do então presidente da República portuguesa, na receção ao seu congénere brasileiro, que se referira ao Brasil e a Portugal como “duas Pátrias que buscaram na separação a melhor forma de permanecerem unidas” (*idem*: 578). À luz deste conceito que Spínola reputava de “profundo”, referia ser evidente que o Brasil surja a Portugal,

historicamente integrado numa visualização do futuro português, atento o facto de a comunidade luso-brasileira – para cuja realidade se caminha à medida de uma crescente identidade das concepções político-económicas de ambos os povos – se alicerçar cada vez mais na solidarização indispensável a toda a forma de unidade entre sociedades impassíveis de estruturação uniforme, unidade cuja consolidação constitui, aliás, o grande problema português do presente (Spínola, 1973: 578).

O governador da Guiné, ao constatar a tendência para a síntese de duas conceptualizações opostas – “a constituição de grandes espaços político-económicos, integrando diferentes sociedades políticas”, por um lado, e o “respeito à moral dominante que rejeita toda a forma de interligação à margem de tendências de feição confederativa espontaneamente aceites pelas partes integrantes”, por outro -, referia que, nesse quadro, não seria difícil vislumbrar um espaço afro-luso-brasileiro, “definido à luz de uma complementaridade de interesses económicos, sem embargo do respeito pela pluralidade de fórmulas políticas perfeitamente possíveis de coexistência” (Spínola, 1973: 578-579). Mais um prenúncio de estabelecer uma plataforma assente na ideia de lusofonia, sem que a ela se referisse, muito embora se destacasse a centralidade portuguesa.

Não obstante, Spínola dizia ser “absolutamente lógico” que Portugal não abdicasse, ao fim de nove séculos de história, “da posição que por direito ocupa[va] no mundo”, sendo certo que “a Pátria, enquanto tradição cultural, guarda[va]-se melhor com a sua vivência no coração de quantos a partilha[va]m do que com sentinelas vigilantes postadas nas fronteiras geográficas” (Spínola, 1973: 579). Destacava a ideia de que eram as fronteiras morais das nações as que contavam pelo que, nesse sentido, reincidia na criação de uma plataforma assente na língua comum, evidenciando que se caminhava “para uma fusão das fronteiras morais do Brasil e de Portugal, fronteiras que se alargarão às cinco partes do mundo onde se fale a língua de Camões” (*idem ibidem*).

Numa sessão de boas-vindas ao ministro do Ultramar (21/7/1973), intitulada “Abertos os caminhos de uma portugalidade renovada”, fazia um discurso que, embora curto, daria título ao livro. Dirigia-se ao ministro do Ultramar como o responsável pelo destino “das parcelas africanas do património português, de que a Guiné [era] parte integrante”, observando que o território vivia um momento liminar “na evolução da luta que (...) se v[inha] travando em defesa de valores essencialmente humanos e na construção de uma forma luso-tropicalista de estar no mundo” (Spínola, 1973: 583), numa referência direta à tese de Gilberto Freyre, prosseguindo a lógica que pode ser resumida como de ‘portugalidade’ numa diáspora colonial portuguesa.

Destaca, de novo, a reação armada do inimigo como resposta à revolução social empreendida pelos portugueses, que iam criando as condições para que as instituições políticas no território funcionassem, restabelecendo assim “o ritmo normal de vida e abertos os caminhos de uma portugalidade renovada” (Spínola, 1973: 584). Ou seja: tratava-se de um novo patamar a partir do qual a responsabilidade contraída face à memória dos que tinham morrido e perante a confiança dos que se mantinham vivos impunha “novos passos ao encontro dos objectivos que decorr[iam] da perenidade da Pátria, em ordem a projectá-la no futuro com a solidez das verdades autênticas, em torno das quais se consolidar[ia], de facto, a presença de Portugal no mundo” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, reputava a visita do governante como tendo um lastro muito maior do que o rotineiro percurso por algumas inaugurações fazia adivinhar, já que simbolizava a tal “portugalidade renovada”, plasmada num ambiente evoluído e de inequívoco “portuguesismo, despido de romantismos ultrapassados ou de sonhos utópicos, e à luz de uma conceptualização de vida ajustada à evolução social da época em que vivemos e da África onde estamos”, nomeadamente na Guiné, que reputava de “sagrada parcela de Portugal” (Spínola, 1973: 584-585).

No derradeiro texto do livro, intitulado “Verdadeira portugalidade”, que reproduz a mensagem de despedida que Spínola dirigiu ao povo da Guiné (13/9/1973), ao deixar o cargo de governador do território, evocava os europeus e os cabo-verdianos, “sobretudo aqueles que se [tinham feito] guinéus”, sublinhando a fraterna convivência “dos portugueses de todas as raças, credos e latitudes” (Spínola, 1973: 626), e destacando os africanos por estarem em maioria. E era neste quadro que convocava, uma vez mais, a ‘portugalidade’ para sublinhar o papel de Portugal na essência africana do território:

Para vós e por vós, com toda a força de uma razão incontrovertida e à luz de um espírito de verdadeira Portugalidade, se prosseguiu o nosso ideário de valorização e dignificação da pessoa humana, no respeito

pela essência africana da Guiné, em ordem a garantir a sua personalização no contexto da Nação Portuguesa (Spínola, 1973: 626).

Observava que, no continente africano, existiam poucos países com povos “verdadeiramente independentes”, fazendo votos para que fossem construídas novas sociedades que assegurassem “a plena satisfação dos justos anseios de liberdade e de expressão dos africanos” (Spínola, 1973: 626). No que à Guiné dizia respeito, Spínola assegurava ter lançado os alicerces “de uma harmoniosa e florescente sociedade, que livremente escolhe[ra] o seu caminho no seio de uma comunidade que lhe assegura[va] a concretização dos seus ideais” (*idem*: 626-627). Referia que a mistura entre o sangue africano e o sangue europeu permitira lutar “pela justa causa africana de uma Guiné Portuguesa”, fazendo votos que, com o novo governador, a paz regressasse ao território e que, “de mãos dadas”, se prosseguisse “na escalada da construção de uma ‘Guiné Melhor’ dentro de uma Nação dilatada e iluminada pela chama da Portugalidade que aí ajudastes a reacender” (*idem*: 627).

### **3.2. “Portugal e o Futuro” (1974)**

O livro “Portugal e o Futuro”, de António de Spínola, publicado em fevereiro de 1974, consubstancia as ideias do general, enquanto governador da Guiné, fixadas em “Por uma Portugalidade Renovada”, livro que tem vindo a ser seguido, e que, de certa forma, contribuiu para o sucesso do movimento dos capitães, que levou à Revolução do 25 de abril.

A ideia central de “Portugal e o Futuro” baseia-se na internacionalização dos problemas nacionais, observável através dos cinco capítulos que integram a publicação: “A crise que enfrentamos”, “A nossa posição no mundo”, “As nossas contradições”, “Os fundamentos de uma estratégia nacional”, e “Uma hipótese de reestruturação política da Nação”, para além da conclusão onde se inscrevem as grandes perspetivas de Spínola para uma nova era de relacionamento de Portugal com as então províncias ultramarinas, considerando, mesmo o ‘ultramar’ como “essência (...) [e] (...) requisito da nossa sobrevivência como Nação livre e independente” (Spínola, 1974: 234). Sem os territórios africanos, Portugal ficaria reduzido a um inexpressivo país dentro de uma Europa imensa, “sem trunfos potenciais para jogar em favor do seu valimento no concerto das Nações, acabando por ter uma existência meramente formal num quadro político em que a sua real independência ficar[ia] de todo comprometida” (*idem, ibidem*). Sem o ‘ultramar’, Spínola refere que Portugal teria que optar “entre a pobreza dos subjacentes ou a absorção; e o velho sonho ibérico, ou a soberania dos grandes potentados não europeus,

ou um espinho soviético cravado nas costas do Ocidente” (Spínola, 1974: 234-235). Nesse sentido, sustentava que nenhum português poderia aceitar essa amputação da nação, pelo que havia que lutar contra essa eventualidade, embora sem usar a força: “Por essa via, apenas caminharemos para a desintegração do todo nacional pela amputação violenta e sucessiva das suas parcelas, sem que dessas ruínas algo resulte sobre que construir o futuro” (Spinola, 1974: 235). Em “Portugal e o Futuro”, tal como acontecia em “Por uma Portugalidade Renovada” são, assim, recorrentes as alusões ao que designa por “Comunidade Lusíada”, a via por onde deveria incidir a dinâmica da política portuguesa dos próximos tempos.

Spínola chamava a atenção para o que se tinha passado com a Índia ‘portuguesa’ salientando que, se tivesse existido uma outra visão dos factos, o território seria um estado confederado da Comunidade Lusíada, continuando a ser Portugal, “porque Nação e Pátria, muito mais do que criação de um estatuto legal, são sentimento e vivência no subconsciente de cada homem”, pelo que não poderia aceitar-se que, “ao fim de tantos anos e sacrifícios e de sangue vertido, o drama da Índia se repet[isse] em qualquer outra parcela do Mundo Português” (Spínola, 1974: 235). Continuar em África era um dado adquirido para o general, mas isso não poderia acontecer através da força ou pela sujeição dos africanos, nem pela defesa de mitos: “Mas pela clara visão dos problemas no quadro de uma solução portuguesa” (Spínola, 1974: 236)

Para Spínola, era chegada, portanto, a altura de reequacionar o problema nacional, utilizando a favor de Portugal as potencialidades decorrentes da sua presença em África e de, por essa via, poder passar-se de vítimas da cobiça alheia à de centro das disputas dos grandes interesses que ali se cruzavam. Nesse sentido, desejava que Portugal fosse um país progressivo e de paz, incorporando parcelas africanas prósperas e portuguesas por autodeterminação das suas gentes, e como tal imposto pela sua evidência à aceitação do mundo, o que ainda estaria a tempo de se conseguir, “desde que a voz do bom senso se sobreponha à apologética das utopias e que, antes de mais, se ofereça aos africanos, sem a impor, uma Pátria em que se sintam também portugueses” (Spínola, 1974: 239).

No entanto, para que se pudesse falar na ‘vontade coletiva’ dos portugueses, Spínola advertia para que, primeiro, se definisse se essa coletividade seria a que tinha uma abrangência de nove milhões de portugueses ou a que correspondia a um universo de vinte e cinco milhões de portugueses.

Se por portugueses com expressão na vontade colectiva considerarmos apenas os europeus, há toda uma construção que se desmorona, vindo a revelar-se uma face imperialista que não desejamos seja nossa. Mas se por portugueses de hoje entendermos todos os que por lei são cidadãos, a sua esmagadora maioria é africana; e, como tal, bem diversa terá de ser a concepção de vontade colectiva e do “facto nacional”. A vontade colectiva dos vinte e cinco milhões de cidadãos nacionais é por certo diferente daquela em que pretende fundar-se um artificioso conceito de “facto nacional” e que, como tal, é afastado da discussão. Assim resulta prejudicada a análise do problema número um da vida nacional e se consideram incontrovertidas as soluções adoptadas. O que não deve esperar-se é que, dentro e fora, tal atitude seja pacificamente aceite (Spínola, 1974: 108).

Para o efeito, Spínola sublinhava ser necessário criar pontes para promover a união de uma perspetiva coletiva, assumindo como um dado adquirido a adesão africana a um ideário aberto e a objetivos comuns desde que definidos através da tolerância, do respeito pela individualidade daqueles que se juntariam a Portugal, e através da miscigenação cultural.

Mas só preservaremos essa portugalidade se por portugueses considerarmos, de facto, que não apenas de direito, todos os africanos e europeus, e se concite a sua unidade não no prolongamento de um passado que não foi comum, mas na construção de um futuro que desejamos que o seja, havendo para tanto que subir todos os seus degraus (Spínola, 1974: 109).

Para o general, o ‘ultramar’ teria que ser parte integrante da nação portuguesa, o que dizia não ter dúvidas de que iria acontecer, muito embora num quadro diferente: “Só então seremos uma Nação una e indivisível, não porque assim o determina uma lei que se fez aplaudir por multidões (...) mas porque assim o sentem e querem todos quantos se consideram, de facto, portugueses” (Spínola, 1974: 125). Para o efeito, propunha a desmontagem de mitos que impediam raciocínios claros, como o mito da defesa do Ocidente e da civilização ocidental, assinalando que, se a defesa do ocidente significava defender a maneira de viver dos países ocidentais, era legítimo concluir “que [estivéssemos] a ser, por exemplo, mais suecos do que os próprios suecos, ou mais holandeses do que os próprios holandeses” (*idem*: 125-126); o mito das razões históricas e da vocação, observando que “não há, nem houve, razões históricas para o Acto Colonial, origem de toda uma corrente de pensamento desviada do rumo a tomar; nem tão pouco é nossa vocação estarmos em África do modo como alguns pretendem” (*idem*: 126); o mito de que pertencia à essência da nação portuguesa a missão de civilizar, “como se alguém pudesse aceitar (...) que deixaríamos de existir como Nação quando terminássemos o

cumprimento dessa missão ou dele fôssemos impedidos”, numa evidente e profunda contradição, “pois que civilizar impõe a aceitação do primado de uma cultura, o que colide com o conceito de pluriculturalidade” (*idem*: 127-128), pelo que referia não fazer sentido que se exibisse o Brasil como o expoente da pluriculturalidade portuguesa quando constantemente se iam eliminando as possibilidades de construção de “futuros ‘Brasis’”.

Sobre os africanos das então províncias ultramarinas portuguesas, Spínola lembrava que, antes mesmo de serem portugueses, eles eram africanos, sendo nesse quadro que teria que ser perspetivada a relação com os portugueses. E, mesmo que se partisse do princípio que os africanos pretendiam ser portugueses, muito embora “à maneira africana, não à maneira como o pretende certo sector metropolitano”, impunha-se que, na análise das opções que estavam em cima da mesa, se levasse em conta “a solidariedade dos elementos da Nação que jamais ser[ia] conseguida no pressuposto da tácita aceitação do domínio de um deles sobre os restantes” (Spínola, 1974: 128).

Chamava a atenção para o facto de a construção da comunidade multirracial estar sempre sob a suspeita da hegemonia da “metrópole sobre o conjunto”, mesmo na eventualidade de os portugueses estarem dispostos a alienar património (Spínola, 1974: 128). No entanto, referia que a pergunta que deveria ser feita era se os europeus estariam dispostos “a abdicar da dominação e da hegemonia para construir realmente um país plurinacional e fortemente unido” (*idem, ibidem*).

É que, das duas, uma: ou realmente desejamos misturar-nos, nós metropolitanos, na nova Nação que queremos construir, em pleno pé de igualdade com africanos e asiáticos igualmente portugueses, aceitando por natural a preponderância da maioria territorial e étnica, e então seremos coerentes com a tese integracionista, ou não conseguiremos uma correspondência entre o que proclamamos e os nossos verdadeiros desígnios, e então jamais alcançaremos a desejada unidade, nem poderemos esperar qualquer evolução favorável da compreensão alheia (Spínola, 1974: 128-129).

Para Spínola, o futuro de Portugal circunscrevia-se a uma única solução tendente a superar os seus problemas políticos, sociais e económicos, que passava pela integração na grande família democrática ocidental, o que só poderia ser concretizado através de uma adequação democrática prévia das estruturas institucionais portuguesas. Tanto mais que, internamente, Portugal vivia dias de dúvidas e de insegurança, enquanto externamente caminhava para o isolamento total. Mais a mais, o país tinha-se deixado atrasar “na corrida pela

África” (Spínola, 1974: 240), onde estava melhor implantado do que outros países, não obstante advertisse que, a continuar assim, um dia seria de lá expulso. Referia que os movimentos independentistas não representavam o “espírito de emancipação africana”, pelo que Portugal podia oferecer aos africanos a si ligados “sólidos valores de substituição” através do diálogo, propondo como solução para o problema “uma ampla desconcentração e descentralização de poderes em clima de crescente regionalização de estruturas político-administrativas dos nossos Estados africanos, num quadro de raiz federativa” (*idem, ibidem*), mostrando-se convicto de que contaria com a adesão dos vinte e cinco milhões de portugueses.

Dizia ser necessário “um espírito novo” a partir do qual se teria que pronunciar em relação ao futuro, olhando para os territórios africanos ligados a Portugal e para os seus povos como tendo legitimidade em pretenderem o seu próprio bem-estar “nunca segundo objectivos, princípios e métodos definidos tutelarmente, a que sempre reagem, por mais válidos que sejam, tomando-os como imposição, sujeição ou prepotência”, mas passando pela sua própria participação na definição de políticas “capazes de definir as suas aspirações e de contribuir com soluções válidas para uma eficiente gestão dos interesses comuns” (Spínola, 1974: 241).

Para que esse desiderato pudesse ser concretizado, propunha conferir a africanos e europeus iguais oportunidades de expressão e de acesso; a participação dos africanos nas tarefas político-administrativas e económicas da governação, “num clima de franca abertura ao diálogo e à livre expressão”; assegurar a ordem e o civismo “despida de tudo o que possa criar situações injustas, discriminatórias ou atentatórias das liberdades fundamentais”; e, finalmente, através da definição de um calendário que estabelecesse as medidas a tomar, e que incluiria a promoção imediata das elites e instituições africanas tendo em vista uma evolução “para uma constituição federal sobre instituições democráticas verdadeiramente representativas, intenção clara e anunciada, desde já, de submeter essa constituição a referendo dentro de um prazo aceitável” (Spínola, 1974: 242).

#### **4. A História de Portugal e a ‘portugalidade’. A visão de F. da Cunha Leão através de “O Enigma Português” (1960) e do “Ensaio de psicologia portuguesa” (1971)**

##### **4.1. “O Enigma Português” (1960)**

No livro “O Enigma Português” (1960), F. da Cunha Leão, cujo pensamento passou pelo movimento da Filosofia Portuguesa e pelo Integralismo Lusitano, como se pode ler numa das



badanas da obra, que integra a coleção “Filosofia e Ensaios” da Guimarães Editores, estabelecem-se relações históricas, existenciais e etnológicas sustentadas na filosofia. Na explicação deste ensaio, de um autor reputado como cultor da ‘portugalidade’, apresenta-se a obra como sendo de rotura em relação à área do saber onde se inscreve, tendo como intenção radicar a historiografia em princípios e razões filosóficas, indo para além dos tradicionais limites da erudição e da investigação documental.

F. da Cunha Leão, que esteve ligado ao jornalismo, tendo sido diretor do “Diário Popular”, para além de ter desempenhado funções de agente geral do Ultramar, definia a História de Portugal como uma “história do Sentimento aproveitado, temperado pela Reflexão”, sendo que os seus principais momentos seriam caracterizados por uma “aventura consciente” consubstanciada na independência do país, nos descobrimentos e na formação do Brasil. A rotura entre esses elementos ora assentariam no domínio da “Paixão”, ora no da “Razão correctiva”, o que se distinguia da história de outros povos, como teriam sido os casos de Espanha e de França (Leão, 1973 [1960]: 115). Ao partir da “exiguidade geográfica”, ao longo de um “corredor marítimo numa linha de força norte-sul”, a História de Portugal assentava, assim, num “trânsito contínuo”, compensando-se “maritimamente da escassez continental” (*idem, ibidem*). Uma ideia que alimentava, de resto, um dos *slogans* do Estado Novo, referindo que “Portugal não é um país pequeno”, sublinhando que, a sua pequenez em tamanho não impedira de estar à cabeça de um império que se estendia por três continentes. No “trânsito contínuo” de tendência oceânica, “correspondente à sua idiosincrasia”, o português “aprendeu a triunfar do meio geográfico”, onde obteve “as maiores vitórias sobre o espaço” (Leão, 1973 [1960]: 115-116). Nessa perspetiva, os descobrimentos e a colonização constituíam “a suprema afirmação dos portugueses”, que caracterizava como “a linha das cumeadas do seu contorno histórico”, para além de serem “o complexo fenomenal que mais aproveita à interpretação da Grei<sup>291</sup>” (*idem*: 116). O ensaísta, cujas ideias estavam alinhadas com o regime do Estado Novo, dele constituindo uma visão apologética, justificava essa dinâmica pela existência de “outros estímulos de raiz antropológica”, de interesse pelo mundo, nomeadamente pelo novo e o desconhecido, para além do apego sentimental à pátria, que sustentava ser “condicionadora de plasticidade à natureza e às gentes que vai a ponto de lhes aderir por inteiro, levando à incorporação no exótico das formas originais” (*idem, ibidem*).

---

<sup>291</sup> Durante o Estado novo a palavra “grei” é recorrentemente utilizada como sinónimo de raça, povo e nação.

A destruição das barreiras raciais e das incompatibilidades das civilizações são atribuídas pelo autor ao cristianismo, cujo esforço na maneira de ser dos portugueses teria sido fundamental para que se atingisse esse patamar. Dessa forma, fluiu a “universalização do apostolado, e bem assim a instituição das mais belas formas de socorro humano” (Leão, 1973 [1960]: 116). O curso histórico, por seu turno, para além de sublinhar a individualidade portuguesa no quadro do mundo moderno, terá influenciado a sua *psique* num sentido que o autor reputa de “activista”, já que passou pela promoção das aptidões para a adaptação (*idem, ibidem*). Todas essas características “retardaram a sistematização do conteúdo pensante português, já de si do tipo emocional e assistemático”, o que pode ser vislumbrado nos escritos poéticos e de viagens, que reputava de “expoentes do nosso génio” (*idem, ibidem*), sendo que o português, em termos comportamentais, seria delimitado pela fronteira temperamental do Noroeste, circunscrevendo a sua sensibilidade e posição perante a vida, numa observação que também era válida para os luso-descendentes. Uma ideia que segue, mais uma vez, a lógica sublinhada pelo Estado Novo, ao encarar o português como sendo portador de características especiais, que faziam dele original e único.

#### **4.2. “Ensaio de psicologia portuguesa” (1971)**

No livro “Ensaio de Psicologia Portuguesa” (1971), que se seguiu à reflexão sobre a alegada autenticidade dos portugueses inscrita em “O Enigma Português”, que acabou de ser analisado, F. da Cunha Leão aprofunda o aspeto psicológico do povo. “O que somos, como somos e até onde, os portugueses, sem que nos percamos a deixar de o ser, múltiplos mas inconfundíveis qualquer que seja o Mundo”<sup>292</sup>, constituem perguntas que o autor reputa de legítimas para quem não se limite, apenas, a existir. Uma reflexão sobre o binómio “homem-Lusitânia” que resulta numa “antropogeografia poética, na medida em que o concreto se universaliza, se transcende, ganha sentimento e sentido teleológico” (*idem, ibidem*). Muito embora recuse a ideia de que o livro não pretenda assumir-se como psicologia dos portugueses, isso evidencia, desde logo, uma contradição que se inscreve em contradições mais vastas, que são as do próprio povo português a que o autor afirma pertencer já que, pelo recorte dos seus textos, indicia que o “povo” deveria ter uma liderança assente nas elites do país.

O filósofo continuava a desenvolver as ideias constantes em “O Enigma Português”, salientando que o perfil dos portugueses não se confundia com qualquer outro povo, não

---

<sup>292</sup> Informação constante nas badanas da primeira edição da obra (1971).

importando “a coincidência de um ou mais traços caractereológicos, ora com este ora com aquele”, mas apenas a visão de conjunto sobre o assunto (Leão, 1971: 186). Advertia, no entanto, para o recorte distintivo do que designava por “jogo das antinomias”, evidenciado nas formas mistas, na combinação do individual e do coletivo: “Tanto globalmente como nas reacções discriminadas, o povo português, posto que extremamente plástico e de aspectos contraditórios sobre fundo introvertido que o torna difícil, não só tem carácter próprio como definível” (*idem, ibidem*). Exemplificava com as marcas de estilo transmitidas, “com o sangue e a cultura”, aos luso-descendentes, como tinha sido o caso dos cabo-verdianos e dos brasileiros, sublinhando a importância do português como língua que servia para ligar diferentes territórios, não obstante as formas diferentes com que era pronunciada e em locais diversos pelo “lusófono”:

O idioma adoeceu-se, perdeu algumas vértebras e durezas, coloriu-se com os esmaltes do exotismo. O Trópico abriu as vogais em corolas sonoras, a dicção tornou-se mais lenta, melodiosa, e o lusófono surge demonstrativo, dotado de influência oratória (Leão, 1971: 186).

F. da Cunha Leão frisava, no entanto, que o idioma se mantinha o mesmo, uma vez que, um idioma, “em si próprio, já transmite irreversível adopção de preferências mentais e de estados de alma...” (Leão, 1971: 186). Assim, observava que “a ternura ganhou mel; moleza, volúpia, a saudade (...); tornou-se a graça mais brincalhona e sensual. Ao ‘meigo’ juntou-se no Brasil o ‘gostoso’” (*idem, ibidem*)<sup>293</sup>. E, discorrendo sobre o “brasileiro” quando colocado em comparação com o “português”, referia que se entregava mais “à euforia da ocasião, ao dia-a-dia”, despegando-se facilmente do passado, muito embora fosse “imprevidente, no entanto messiânico em relação às ‘grandezas do Brasil’ e seu ilimitado futuro” (*idem*: 187). Neste particular, Leão assinalava que o futuro se afigurava tão promissor “que tudo aguenta e remedeia” (*idem, ibidem*), apesar de o brasileiro apresentar um recorte mais imediatista e especulativo do que o português, nomeadamente em relação ao trabalho.

Numa longa referência ao luso-tropicalismo, o ensaísta aludia à miscigenação, que caracterizava o português, traçando o fio condutor indiciador de uma “certa unidade étnica”:

---

<sup>293</sup> Em 1963, Ribeiro Couto congratulava-se com o acordo sobre ortografia dos responsáveis da Academia das Ciências de Lisboa e da Academia Brasileira de Letras, o que iria fazer com que as vozes com que se exprimiriam os dois povos teriam uma grafia única, não importando se a sua origem fosse latina ou árabe, tupi ou bantu. Nesse sentido, cada português ou brasileiro, fosse qual fosse a sua proveniência, iria continuar a abrir ou fechar vogais e a suprimir ou a alongar letras e sílabas: “O musculoso corpo da Língua é bastante sadio para suportar essas diferenças climáticas de expressão prosódica. (...) A liberdade de ritmo, de composição da frase, de invenção vocabular, em suma, a liberdade de falar e de escrever a língua materna, em função do berço e da latitude, nunca poderá ser prejudicada pela existência de uma ortografia comum (Couto, 1963: 175-176).

Muito do fundo português, com senões e qualidades acentuados, por efeito da geografia, da cronologia jovem e de novas etnias, persiste, ressaltando embora os substanciais contingentes humanos ainda não absorvidos na massa triplicemente miscigenada que constitui o lastro da população brasileira, na qual há uma 'certa unidade étnica' (Leão, 1971: 187).

F. da Cunha Leão concluía que o português era detentor de uma psicologia própria que se distinguia de outras, muito embora não promovesse a segregação, o que facilitava a aproximação com outros povos, “na medida em que sempre lhes pode oferecer aspectos identificáveis” (Leão, 1971: 194). Ressalvava, no entanto, que essa constatação podia significar, para os estrangeiros, alguma indefinição do carácter português, devido ao seu recorte “fugidio” (*idem, ibidem*), o que indiciava, desde logo, a lógica especulativa da análise do autor, que se baseava em observações do próprio mas que decorriam, quase sempre, de uma dinâmica encomiástica em relação aos portugueses. A atestá-lo, sustentava que o talento dos portugueses sobressaía no mundo pela sua singularidade, podendo-se resumir enquanto “génio de harmonizar opostos”, obtendo vantagens e procurando sempre uma “terceira posição” (Leão, 1971: 194).

Dentro da mesma dinâmica o autor evocava, uma vez mais, os descobrimentos, referindo que “o êxito das devassas marítimas [nos] arrastou ao limiar de gigantescas empresas cujas perspectivas saíram tais que não pudemos recuar”, denotando um certo acaso em todo o processo, onde se salientava “a contradição entre a grandeza da obra começada e a escassez dos recursos” (Leão, 1971: 193). Por isso, o papel das descobertas é sublinhado, num processo evitado de sublimação:

Perante os variegados povos de raças desconhecidas ou mal conhecidas até então, com suas línguas, costumes, culturas estranhas, sucessivamente em número maior, fomos atirados para contactos cada vez mais amplos e maciços. Fizemo-lo quanto humanamente se pode, com toda a gama dos sentimentos e aptidões, com todo o ímpeto da capacidade comunicativa da espécie (Leão, 1971: 193-194).

E, simplificando, comparava os homens (o povo, afinal), ao mundo vegetal, referindo que os portugueses fizeram com os homens o mesmo que fizeram com as plantas, “atirando-as de continente para continente” (Leão, 1971: 194), sendo que, enquanto lusitanos, se mantiveram radicados à pátria, “não se retrai[ndo] contudo nesses ambientes exóticos”, a eles se tendo entregue “sempre sem reservas” (*idem*: 196). Exemplificava com o facto de os portugueses

terem aceite “as terras e os homens”, coexistindo com os nativos e com eles se misturando, o que se exprimira “na presença de um elemento comum europeu a assegurar um mínimo de unidade entre os diversos luso-tropicais – da África e da América -, obedecendo a estilos de promoção análogos e a paralelismo de caracteres” (*idem, ibidem*). Como consequência, rejeitava que os portugueses fossem racistas, afirmando que nunca a sua atuação “jamais levaria à sanha racista de que estão possessos os nacionalismos afro-asiáticos. Aliás, o conceito de negritude nasceu nos Estados Unidos onde o negro vive segregado” (*idem ibidem*).

Dava o exemplo do Brasil, que se tornara num estado independente, muito embora sem que isso influísse em qualquer lógica racial, apelidando mesmo o território de “verdadeira outra-banda lusiada” que “na alma e na carne está marcado” (Leão, 1971: 196). Assinalava, no entanto, ser curioso que no Brasil subsistisse, “algo de um ‘complexo de Édipo’ em plano colectivo, coisa a que são atreitos povos descendentes por sangue e acção civilizadora de outros que sobre eles fruíram efectivo domínio durante a sua infância” (*idem*: 196-197). E explicava que isso não passava de uma fase de rivalidade e ressentimento para com a pátria, que definia como “elemento masculino e fecundante”, opondo-lhe a exaltação da matéria<sup>294</sup>, enquanto “elemento feminino, a terra-mãe violada” (*idem*: 197). Esta seria a prova, afinal, da não existência de um racismo propriamente dito, mas “somente perturbação familiar”, já que a existência do Brasil, desde logo, comprovava “o vigor da paternidade, e porventura na razão directa desse vigor” (*idem, ibidem*), ilustrando o seu pensamento com uma frase de Gilberto Freyre (“Casa Grande & Senzala”), em que o sociólogo refere que “Uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de vastas terras”.

F. da Cunha Leão referia-se ao recorte comportamental dos portugueses, enquanto “lusismo<sup>295</sup> intenso e indelével”, e à consequente reacção dos luso-descendentes, assente numa reacção espontânea, muito embora isso não beliscasse “um sentimento de comunidade profundo” (Leão, 1971: 197), plasmado na miscigenação, em que enfatizava o multirracismo, deixando claro, no entanto, uma construção societária de recorte machista:

---

<sup>294</sup> António Quadros estabelece uma diferença entre pátria e matéria. Sobre pátria, diz tratar-se “essencialmente de um sopro, um movimento, uma criatividade espiritual”, supondo por isso “uma unidade linguística e teológica” (Quadros, 1978: 60); em relação à matéria, sustenta estar mais ligada à terra, “à natureza, às exigências físicas e corporais” (*idem, ibidem*). Assim sendo, as nações e as sociedades pertencem ao domínio da matéria.

<sup>295</sup> “Lusismo”, sinónimo de “lusitanidade”, significa “carácter ou qualidade peculiar, individualizadora, do que ou de quem é português” (Houaiss: 2002 [2001], 1792-c). Segundo Laura Cavalcante Padilha o “lusismo” é utilizado enquanto construção identitária que se projeta “no espaço da criação artístico-verbal portuguesa, de início, de modo eufórico, para depois se problematizar, até se tornar, muitas vezes, disfórico” (Padilha, 2005: 3). Já Teófilo Braga (1843-1924), que foi um político, escritor e ensaísta português, tendo desempenhado o cargo de Presidente da República (1915), era um cultor do “lusismo”, teoria que desenvolvera a partir da ideia do federalismo municipal, com que tomara contacto na Suíça, e que defendia constituir a base de sustentação de um governo do tipo republicano.

Tenha-se em conta a circunstância, de modo algum despicienda neste caso, de os contactos entre o Português e os demais povos, e bem assim as ligações sexuais e a miscigenação que daí resultaram se terem produzido quase só por varonia em génese social marcadamente máscula (“...uns milhares apenas de machos atrevidos”...). A indiscriminação racial da libido portuguesa, a afectividade branda e o cristianismo sentimental não só fizeram surgir como alastrar e robustecer as sociedades multirraciais (Leão, 1971: 197).

E, a propósito dos povos da América Latina, cita Rüdiger Bilden<sup>296</sup> que se referia ao Brasil como um caso isolado, já que não era uma república branca, como a Argentina e o Chile, “instaladas em zonas de população aborigine rarefeita” (Leão, 1971: 197-98), afastando-se, porém, do México e do Peru, “onde a existência de civilizações adiantadas levou à exploração e ao conflito de raças” (*idem*: 198), nem se inseria no Haiti, Paraguai e outros países com fraca presença europeia. Mesmo no Brasil, segundo o mesmo autor, o contingente europeu nunca esteve em situação de completo domínio. No entanto, segundo F. da Cunha Leão, “a comunidade mediante os elos lusíadas constitui um facto cuja força arranca das próprias entranhas, instintiva em transpor os limiares da consciência” (*idem, ibidem*), pelo que apela à máxima compreensão, para a libertação de eventuais complexos que existam.

Referia-se ao mar como agente polarizador que não impedia o estabelecimento do sentido de comunidade, independentemente do continente em que se viesse a verificar, reparando que o critério geopolítico português podia causar estranheza em outras nações, salientando que “ele provém, no entanto, e irrecusavelmente de uma psicodinâmica nacional” (Leão, 1971: 199). É nesse sentido que sublinha, de novo, o papel dos portugueses, assente na harmonização de contrários, numa dinâmica de quase moderação, que localizava como tendo início nos primórdios da “velha mistura de raças e culturas” (*idem*, 200). Portugal era, então, definido enquanto “nação poliétnica em localização excêntrica terminal onde se encontram as arcaicas sobrevivências e os periféricos efeitos das centrífugas migrações humanas continentais com as vanguardas fixadas pelas sucessivas raças mareantes” (*idem, ibidem*).

---

<sup>296</sup> O alemão Rüdiger Bilden (1893-1980) era um dos companheiros de Gilberto Freyre quando este estudou nos Estados Unidos da América (Columbia University). De resto, no prefácio da sua obra "Casa Grande & Senzala", o sociólogo brasileiro destaca as sugestões que recebera de Bilden para o livro.

## **5. A ‘portugalidade’ enquanto “Biografia de uma Nação”, de Domingos Mascarenhas (1982)**

No livro “Portugalidade: Biografia de uma Nação”, obra com 431 páginas, o autor, Domingos Mascarenhas, faz assentar o seu entendimento de ‘portugalidade’ nos feitos da História de Portugal. Uma ‘portugalidade’ que, refere, vai sendo amputada da sua amplitude, devido aos branqueamentos constantes que se fazem da história (de determinados acontecimentos, para ser mais preciso), nomeadamente através do ofuscamento da memória.

Quando, em 1982, Domingos Mascarenhas escreveu o livro, o regime totalitário tinha sido derrubado há poucos anos, e o autor chamava a atenção para a deriva marxista que se vivia em Portugal, o que já tinha consequências na formação dos mais novos que, de forma ideológica, se viam privados de conhecer determinados aspetos da história de Portugal. Nesse sentido, frisava que seriam poucos os portugueses de meia-idade que saberiam o que tinha sido Portugal no passado, situação que decorria dos “mal-entendidos e distorções divulgados por plumitivos e órgãos de comunicação levianos ou premeditadamente tendenciosos” (Mascarenhas, 1982: 7). Observava que o presente e o futuro de um país derivavam de um olhar para o seu passado, evidenciando que o conhecimento do “que ficou para trás é indispensável para um povo escolher a via por onde deverá encaminhar os seus passos” (*idem, ibidem*). E ilustrava o que dizia estar a acontecer, com a deriva comunista que estava a ser seguida em Portugal, cuja norma fundamental seria “arrancar aos povos a sua memória” (*idem, ibidem*), o que ia de encontro com o que Alexandre Solijenistsyne referira que para se conhecer a história era necessário colocar de parte o comunismo, uma vez que este adulterava os acontecimentos.

O autor destacava a ideia de que um povo, como o português, sem estar ligado por valores assentes na sua identidade, “como o étnico, o linguístico, o religioso, a longa convivência em comum, por exemplo”, não poderia ser animado por uma força espiritual se não conhecesse os seus antecedentes: “O que foi, de onde vem, o que fez, de que antepassados se pode orgulhar” (Mascarenhas, 1982: 8). Não lhe seria, assim, possível “experimentar a pulsão do sentimento nacional, a pulsão do patriotismo”, que considerava como uma “pulsão indispensável, imprescindível, para que um povo permaneça independente e livre, decidido em prosseguir na sua marcha histórica, no seu caminho próprio, no seu destino intransmissível” (*idem, ibidem*). Refletindo sobre o patriotismo, salientava que o conceito estava a ser “moderadamente desvalorizado, até amesquinhado e ridicularizado” (Mascarenhas, 1982: 8-9),

sendo que o de nacionalismo, com um “substrato mais actuante, mais interveniente”, quase que era “apresentado como palavra obscena, ou pelo menos como traste velho e relho, fora de moda” (*idem*: 9). No entanto, frisava que todos os países, até os dominados por doutrinas consideradas internacionalistas, “apela[vam] para o patriotismo e ao nacionalismo dos seus povos, em especial quando se vêem a braços com dificuldades” (*idem, ibidem*), o que aconteceu por causa dos sentimentos que mobilizam as vontades dos povos, levando-os a sacrificar-se por objetivos que importam à coletividade e os dispõem a servir a causa nacional.

Ainda por cima, observava que Portugal tinha a vantagem de não precisar de fabricar “heróis”, porque bastariam e até sobriam os que já existiam, não obstante salientasse a necessidade de eles serem conhecidos “para apreendermos o que a sua acção nos pode ensinar, tanto nos aspectos positivos como nos negativos”, porque o seu exemplo é sempre útil, “quanto mais não seja porque nos mostra como qualquer um é capaz de superar-se, de devotar-se a uma causa que o transcende: a causa nacional, a causa da entidade colectiva a que se pertence. E só quem lhe pertence poderá interpretá-la e servi-la” (Mascarenhas, 1982: 9).

Referindo-se aos portugueses como aqueles, e só aqueles, “cujo destino” fez com que tivessem nascido em Portugal”, Domingos Mascarenhas referia que precisavam de se “realizarem como ‘gente’, como homens livres, inteiros e íntegros, de continuar Portugal”, advertindo que, se passassem a ser outra coisa, alienando uma independência de 800 anos, “tornar-se[iam] escravos, pelo menos no plano psicológico” (Mascarenhas, 1982: 9). Lembrava que os portugueses, já tinham tido essa experiência e que o seu domínio por estrangeiros<sup>297</sup> “tornou-se-lhes tão insuportável que ousaram expulsá-los apesar de se afigurar impossível consegui-lo” (*idem, ibidem*). Para Domingos Mascarenhas, a liberdade de um povo só poderia ser concretizada com os olhos postos na história e com o referente patriotismo sob pano de fundo, sendo que este “só pod[ia] ser gerado pelo conhecimento do que ficou para trás, da caminhada que os antecessores empreenderam”, pelo que ignorar o passado significava “estar órfão no Mundo” e “experimentar uma das piores solidões que podem avassalar o ser humano” (Mascarenhas, 1982: 10). Por tudo isto, o conhecimento da história de Portugal revelava-se essencial para o desenvolvimento da ‘portugalidade’, mesmo tendo presente a tendência dos portugueses para menosprezarem os conhecimentos do seu próprio país, negligenciando o seu passado, o que referia não ser um problema só da época em que escreveu o livro, pois já havia sido sublinhado há mais de um século por Oliveira Martins.

---

<sup>297</sup> O autor referia-se ao domínio espanhol a que Portugal esteve sujeito entre 1580 e 1640.



Não assumindo a “Portugalidade: Biografia de uma Nação” como um livro de história, mas como sendo de informação histórica, o autor referia pretender fornecer aos leitores, sobretudo aos das novas gerações, “o indispensável cabedal de conhecimentos sobre o que os seus antepassados – os Portugueses de ontem – fizeram. E por que o fizeram” (Mascarenhas, 1982: 11). Alertava para a noção de que foram sempre os chefes que orientaram e comandaram o povo português neste ou naquele sentido, ao contrário do que muitos defendiam, evidenciando o papel das lideranças e das elites no desenvolvimento da ‘nação’, utilizando algumas vezes seguidas, para ilustrar o seu pensamento, a palavra ‘grei’, muito cara, como já referido, no tempo do Estado Novo:

O povo – isto é, o conjunto dos Portugueses dos vários estratos populacionais – nunca fez, nem faz, nada por si. Esses chefes (chamemos-lhes assim) actuaram por vezes em consonância com as aspirações e a vontade da grei; outra vezes, à grei lograram impor a sua vontade; ainda outras conseguiram conquistar para os seus empreendimentos a referida consonância, que de entrada lhes era recusada (Mascarenhas, 1982: 11).

A ‘portugalidade’, a verdadeira essência de Portugal, estaria plasmada no “passado da Nação”, onde assentavam “as suas raízes, as motivações da sua independência multissecular, os factores da sua identidade”, pelo que sublinhava ser necessário conhecer umas e outros “para se ter consciência do que somos e do que devemos continuar a ser” (Mascarenhas, 1982: 12).

A associação de Domingos Mascarenhas à ‘portugalidade’ contemplava de forma obrigatória o período da expansão portuguesa, época que diz ter influenciado fortemente a civilização moderna, muito mais do que a invenção da Imprensa e do Renascimento italiano. Uma obra que reputa de “prodigiosa” e de um escol “incomparável”, que foi levada a cabo “em silêncio, com tenacidade sem quebras, a que se ficou devendo o descobrimento do Mundo, com todas as suas imensas consequências” e em que destaca “o arrojo, a abnegada determinação, a bravura indómita dos navegadores e guerreiros”, mas também de criação científica, em que Portugal “produziu uma revolução económica e política” sem comparação no passado (Mascarenhas, 1982: 115).

A expansão portuguesa teve relevantes consequências na divulgação do Cristianismo, na África, no Oriente, no Brasil. Com o navegador e o colono seguia o missionário: a empresa era sempre posta ao serviço de Deus. A cruz e a doutrinação de Cristo foram levadas aos sertões africanos, às selvas

brasileiras, e desde os povoados da Índia ao Japão. As repercussões de ordem económica foram positivamente drásticas, vindo a provocar profundas alterações na estrutura agrícola e comercial da Europa (Mascarenhas, 1982: 115).

Outras alterações resultantes das navegações dos portugueses são destacadas por Domingos Mascarenhas como tendo sido responsáveis pela “surpreendente capacidade de adaptação da nossa gente aos ambientes tropicais”, ou seja, uma das vertentes da ‘portugalidade’, defendida por vários autores, em particular pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, a cuja obra Mascarenhas recorre amiúde, revendo-se na ideia de luso-tropicalismo e associando-a à história dos portugueses. E, não obstante faça alusão para a possibilidade de estes aspetos poderem ser encarados como secundários em relação à “expansão lusitana no Mundo”, sustenta serem capazes de auxiliar ao entendimento da própria ‘portugalidade’ e da “extensão e da profundidade das consequências derivadas do vitorioso empreendimento científico realizado pelos Portugueses nos séculos XV e XVI” (Mascarenhas, 1982: 117).

Assumindo-se como um adepto do Estado Novo, defendendo e evocando, a par e passo, António de Oliveira Salazar, lembra que com a entrada em funções do regime, entrou também em vigor a Constituição de 1933, passando os territórios ultramarinos a formarem o Império Colonial Português, através da incorporação do Ato Colonial. Dava-se, assim, início a “uma época que veio a ter aspectos insofismavelmente positivos, mas também alguns negativos”, justificando os últimos “pela aturada vigilância policial e pela permanência da censura à imprensa e aos espectáculos” (Mascarenhas, 1982: 346). Referia-se a Salazar de forma encomiástica, assente numa visão estado-novista de culto do líder, não obstante a lógica ditatorial em que se desenvolvia, referindo que, à medida que os anos passavam, via o seu respeito e popularidade crescerem nas várias camadas do povo português, o que justificava como sendo consequência da “sua vida austera, pela sua total entrega ao duro ofício de governar, pelas peculiares facetas da sua personalidade, aparentemente contrastante com a idiosincrasia da generalidade dos seus compatriotas” (*idem, ibidem*).

Domingos Mascarenhas dava nota da alteração constitucional de 1951, em relação à parte referente ao “Império Colonial”, em que passara a ser adotada a designação de “Ultramar”, voltando os territórios ‘ultramarinos’, que desde a implantação da República se denominavam “colónias”, a chamar-se “províncias”. Uma situação que visou, na interpretação do autor, “vincar a unidade da nação pluricontinental que Portugal constituía e os princípios de integração e de paridade de todas as suas parcelas”, não tendo como objetivo prioritário o evitar

das acusações formuladas pela campanha anticolonialista, então desencadeada à escala internacional (Mascarenhas, 1982: 346). Era a ideia de “Portugal do Minho a Timor” a fazer o seu caminho, sublinhando a ‘portugalidade’ de que estava imbuída, decorrente de uma lógica de unidade territorial, assente num só país. Segundo Mascarenhas, essa lógica terá sido reforçada com o facto de o então presidente da República, Craveiro Lopes, ter visitado as províncias ‘portuguesas’ de África nos anos de 1954, 1955 e 1956, assumindo que os territórios eram parte integrante de Portugal. Referia, também, que em 1961, o ministro Adriano Moreira empreendera “numerosas reformas que [tinham] altera[do] profundamente o estatuto interno e os hábitos e costumes vigentes no Ultramar”, começando por abolir o ‘indigenato’, “colocando em pé de igualdade todos os cidadão portugueses” (*idem, ibidem*). Como se escreve noutra local desta investigação, esta perspetiva de Mascarenhas é contrariada por Luís Reis Torgal que advoga que o multirracismo constituiu o grande mito da política colonial ou ultramarina portuguesa e que as alterações promovidas por Adriano Moreira em relação às ‘províncias’ não passaram de mera cosmética, confirmando, contudo, o que referia Mascarenhas, ao observar que só na década de 1950 se abandonara a ideia de “colónia” e, uma década mais tarde, cairia a lei do indigenato. Torgal critica, no entanto, que só quando a guerra colonial já tinha tido início, é que a ideia colonial-civilizadora assente na “assimilação”, plasmada no livro “A Nação Una” (1953), de Norton de Matos viria a ser “teoricamente afirmada com toda a extensão do salazarismo” (Torgal, 2009: 493).

E, mesmo que Portugal, no quadro das Nações Unidas, tivesse declarado que não administrava qualquer território autónomo, já que as províncias pertenciam ao território do país, essa perspetiva não tinha sido acolhida junto do bloco afro-asiático, que Mascarenhas acusava de dominar a organização, através do apoio dos países comunistas, forçando “à interpretação da Carta da ONU de acordo com os seus desígnios” (Mascarenhas, 1982: 346), associando a intensificação do ataque que era desenvolvido sobre Portugal no quadro da ONU com o assalto ao Santa Maria e o surgimento do terrorismo em Angola.

O autor lembrava que, desde o primeiro momento, a campanha contra a política ultramarina portuguesa usara o argumento de que as guerrilhas representavam a revolta das populações indígenas contra a exploração a que estavam sujeitas. No entanto, frisava que a realidade existente era outra, evidenciando que “os movimentos insurrecionais partiram sempre, a bem dizer, dos territórios limítrofes, organizados e preparados por forças não-africanas, umas sediadas em Washington, outras em Moscovo” (Mascarenhas, 1982: 374). Sustentava que,

como quase sempre sucedera em toda a parte desde a ‘guerra fria’, Moscovo dera o seu apoio aos movimentos marxistas, “o que proporcion[ara] a vitória sobre os outros quando chegou o momento decisivo” (*idem, ibidem*). No entanto, os apoios externos às guerrilhas “antiportuguesas” não terão impedido que os militares portugueses dominassem, sendo que, em 1974 “as guerrilhas dos terroristas ‘nacionalistas’, como eram chamadas – mas na realidade ‘internacionalistas’ – estavam não apenas contidas, mas verdadeiramente vencidas – à excepção da Guiné” (*idem, ibidem*). Uma luta que se travou para além do plano militar com Portugal, no quadro das Nações Unidas, a desenvolver uma estratégia diplomática, na qual se empenhou o ministro Franco Nogueira de forma “ininterrupta e brilhante” (*idem, ibidem*). Os elogios alargavam-se a Salazar, nomeadamente quando Domingos Mascarenhas se referia aos alegados excessos policiais do regime que, na eventualidade de terem acontecido, Salazar não teria deles conhecimento, mas que decerto, se deles soubesse “os reprovava e puniria” (Mascarenhas, 1982: 379). Frisava, ainda, que o regime nunca penalizara o chamado delito de opinião, apresentando como ‘prova’ o facto de, os quase quarenta anos de governo de Salazar terem sido “de autêntico esplendor cultural e de explosiva criação literária e artística – o que não se verificou depois” (*idem, ibidem*). Um esplendor cultural, não obstante, apologético do regime, onde era vislumbrável, a ‘portugalidade’ que o autor defende, assente na tradição e no ‘orgulhosamente sós’, e desenvolvida “Do Minho a Timor”, sem que fosse permitida qualquer crítica ao Estado Novo, o que, desde logo, seria inviabilizado através da censura.

Perante o quadro do branqueamento da história portuguesa, ‘apagando’ os feitos dos portugueses em que deveria assentar a ‘portugalidade’, relatando o esplendor da nação, Domingos Mascarenhas questionava-se se seria “irremediável a perdição de Portugal” e se estaria a nação portuguesa “nas vascas da agonia” (Mascarenhas, 1982: 422). E respondia referindo que tudo isso dependeria “da vontade dos Portugueses de continuarem a ser portugueses” (*idem, ibidem*), empunhando, por conseguinte, o estandarte da ‘portugalidade’.

Para a escolha de eventuais caminhos a seguir, evocava a biografia de Portugal que, de forma resumida, o papa João Paulo II, na visita que fizera ao país, em 1982, numa homilia proferida na Universidade de Coimbra, se referia a Portugal como tendo uma cultura plurissecular, rica, com características bem precisas que a distinguiam claramente da dos outros povos, exprimindo o modo dos portugueses de ‘estar no mundo’, a sua própria conceção de vida e o seu sentido religioso da existência. Uma cultura forjada no decorrer de oito séculos como nação, e enriquecida pelos múltiplos e prolongados contactos que Portugal teve, durante a sua

história, com os mais diversos povos dos vários continentes. Para além disso, o papa, segundo Mascarenhas, dizia-se grato por recordar a admirável obra civilizadora que os portugueses, juntamente com a da evangelização, realizaram através dos séculos em todas aquelas partes do mundo onde chegaram, evocando Camões e os “Lusiadas”, e lembrando o notável contributo que tinham dado com as descobertas (Mascarenhas, 1982).

Trata-se de um quadro que, segundo Domingos Mascarenhas, evocava o papel de Portugal no mundo, através da cristianização, recuperava a história portuguesa e os seus feitos, e sublinhava, de forma perfeita, a ‘portugalidade’ sobre a qual discorreu em todo o livro. Tanto mais que voltava a referir que a nação portuguesa estava a ser agredida “de forma gravíssima, como nunca lhe sucedera no decurso de mais de oito séculos de existência” (Mascarenhas, 1982: 423). Através da história de Portugal que tinha sido “‘inventada’ por alguns portugueses que lograram obter a adesão da generalidade do povo aos seus empreendimentos”, onde estavam presentes as referências à ‘portugalidade’, era preciso resistir e sobreviver a esse período tanto mais que a capacidade de ‘invenção’ dos portugueses não se esgotara: “Temos de acreditar que Portugal quererá continuar a ser. Se essa vontade se tiver extinguido, então a biografia da Nação portuguesa encerrar-se-á neste final de século XX. Quem poderá admiti-lo?” (*idem, ibidem*). Mais de 32 anos após a publicação do livro, e mesmo com as roturas de perspetiva em relação à existência de uma alegada ‘portugalidade’ motivadas pela globalização, é uma evidência que a preocupação de Domingos Mascarenhas sobre o eventual fim de Portugal não se verificou, já que a nação portuguesa continua, o mesmo se passando com o país. E, não obstante, se mantenha o paradigma de crise que sempre cadenciou Portugal, as referências à ‘portugalidade’ – mesmo com o corte ideológico que a sua utilização sofreu após o 25 de abril, provocando um hiato nas suas referências nos anos que se seguiram à revolução -, a palavra parece estar de volta ao léxico, muito embora as possibilidades interpretativas se desviem, na generalidade, do que defendia Domingos Mascarenhas, muito embora pareçam querer manter um tronco comum que presidia aos desígnios da própria ‘portugalidade’, enquanto marca de Portugal junto das suas ex-colónias/províncias.

#### **6. D. Nun’Álvares Pereira: um ‘exemplo’ de ‘portugalidade’**

A apologia de Nun’Álvares Pereira, conhecido por Santo Condestável, na sequência de ter deixado as armas e continuado a sua vida como monge, é evocada por António Maria M. Pinheiro Torres, que destaca aquela figura como herói da catolicidade e da ‘portugalidade’. A

obra é prefaciada por J. Pinharanda Gomes, filósofo português, discípulo de Álvaro Ribeiro (movimento da Filosofia Portuguesa), que sustenta que Nun'Álvares preenche todos os requisitos para servir de modelo aos portugueses. Trata-se de um texto que consubstancia uma ideia de 'portugalidade' na linha da que é defendida por Domingos Mascarenhas, associando-a à história de Portugal, nomeadamente aos grandes feitos dos portugueses, aos seus heróis, e sublinhando a necessidade em transmitir aos mais novos esse 'testemunho'.

O autor da obra faz a biografia de Nun'Álvares, aproveitando para sublinhar o seu papel na Batalha de Aljubarrota, onde os portugueses derrotaram os espanhóis e o Condestável teve um papel determinante no estabelecimento da estratégia militar. Num capítulo intitulado "Actualidade de Aljubarrota" sublinha uma das marcas da 'portugalidade' que defende, referindo desde logo, que a batalha constituiu "uma lição de um Povo que sabe o que quer, e se não desvia de um caminho exacto", que se agiganta "nas horas difíceis", nomeadamente quando está em causa "a sua independência de nação que nasceu para ser livre" (Torres, 2005: 81).

Destaca que o que estava em causa na contenda entre portugueses e espanhóis era a "força moral" que animava cada um deles, em que "os portugueses defendiam o seu modo de ser e de viver, os seus usos e costumes – em suma, lutavam pela sua liberdade, de existirem como nação independente" (Torres, 2005: 85). O autor lembra, no entanto, que na altura em que a batalha foi disputada não era clara a ideia de pátria, nem de patriotismo, pelo que a "adolescência" dos dois povos degenerava várias vezes em disputas entre ambos. É dessa forma que justifica a defesa do "Iberismo" por parte de António Sardinha, desvalorizando as ideias daquele que é considerado como a grande referência do Integralismo Lusitano que, como se refere noutra local desta investigação, tinha uma visão em tudo diferente sobre Aljubarrota do que o autor da biografia do Condestável.

Mesmo com as rivalidades entre os dois povos deitadas para trás das costas, A. Pinheiro Torres olha para Aljubarrota como um símbolo que denota o que significa ser patriota e como "lugar privilegiado para meditarmos sobre esta nossa responsabilidade de portugueses de hoje e de homens do nosso tempo", numa lição "viva e permanente da batalha mais portuguesa e mais decisiva da nossa história" (Torres, 2005: 86). Reputa a vitória como "clamorosa", com um recorte "nacional e nacionalista", que se deveu ao português Nun'Álvares Pereira, cujo perfil define como "enigmático" e que decorre do cariz que o próprio deu à sua vida: "Entre a força da acção e o misticismo ascético – que no nosso tempo já não se compreendem" (*idem*: 88); e que, num ato de heroicidade, se despojou da glória da vitória, "devolvendo-a ao povo e ao

Reino”, trocando as armas e as terras que possuía, “para se entregar, na sua mais singela pobreza, às mãos de Deus” (*idem, ibidem*). A ‘portugalidade’ do Condestável não é, segundo o autor, hoje lembrada, permanecendo a juventude “numa total ignorância em matéria de história”, residindo aí a sua indiferença no que ao futuro de Portugal diz respeito (*idem, ibidem*).

O autor evoca as várias crises por que Portugal passou, desde a de 1383-1385 que só foi terminada com a Batalha de Aljubarrota, até à crise de 1974-1978, que afirma ser comparável à de 1578-1580, com a ocupação espanhola dos filipes. Não obstante, refere que a crise teve um início anterior, remetendo-a para a fase posterior das guerras liberais, do “Ultimatum” britânico, do fim do regime monárquico, do advento da República e do período do Estado Novo. Agravou-se, no entanto, com a descolonização, “facto sem precedentes e que veio pôr em causa o sentido e significado da nossa história”, uma vez que, mais do que uma crise política, configurou “uma crise de identidade do ser português” (Torres, 2005:99).

Deixa, desde logo, clara a ideia de que a descolonização portuguesa em nada teve que ver com a que foi, antes, concretizada por ingleses e franceses, “que souberam construir ao mesmo tempo a Commonwealth e a Union Française”, enquanto os portugueses abandonaram “sem contrapartida e sem honra, permitindo o êxodo vergonhoso de um milhão de portugueses metropolitanos, africanos e timorenses” (Torres, 2005: 99-100).

A sua ‘portugalidade’ emerge quando se confessa contrário a Revolução do 25 de abril, em que diz que era de prever o que iria acontecer, “porque não se pode melhorar qualitativamente um país por uma revolução com cravos mas sem ideias”, nem tendo presente que, a existirem, elas tenham emanado do povo, “da sua língua, da sua cultura, da sua história” (Torres, 2005: 100). Critica, nesse sentido, os que propunham uma união ibérica (o “Iberismo”), como era o caso de A. H. de Oliveira Marques, em que o historiador questionava que, “sem o Ultramar, para que serve a independência portuguesa?” (texto analisado noutra local desta investigação). Lembrava, a propósito, as preocupações de um dos homens emblemáticos do regime do Estado Novo, Franco Nogueira, que no livro “Juízo Final”, deixava transparecer que a ideia de Portugal independente seria, para os espanhóis, uma anomalia.

Refere-se aos perigos da União Europeia, nomeadamente na promoção de uma constituição federalista dos estados, sem igualdade entre eles, mas que apenas consagra o domínio de alguns, de onde subsiste o perigo de aquela estrutura “correr o risco (...) da dependência dos mais fortes” (Torres, 2025: 104). Esse atentado à ‘portugalidade’ está centrado na ideia do autor ao salientar que o que se pretende é “aniquilar a liberdade, a

independência e a soberania das nações europeias, particularmente em Portugal com novecentos anos de existência” (*idem, ibidem*), exemplificando com o português, a sexta língua mais falada no mundo, que poderia ser subalternizada e colocada ao nível do catalão.

Mesmo que, hoje, Portugal se encontre confinado aos seus limites geográficos, o autor sublinha continuar a fazer sentido falar-se de um destino imperial português e de uma missão imperial ainda por cumprir. Não se trata, no entanto, de um império geográfico, mas numa lógica de Quinto Império, já os portugueses estão aptos a pensarem o império “em termos que tenham a ver com as razões mais profundas que fundamentam a existência desse conceito, dessa maneira de uma nação estar no mundo” (Torres, 2005: 115). Torna-se, então, claro para António Maria M. Pinheiro Torres que o conceito de império está “contido no conceito mais englobante de Portugalidade” (*idem*: 116). E, se hoje o “Império da Conquista” está definitivamente perdido, resta a possibilidade de instauração do “Império Espiritual das profecias: o Quinto Império, fruto de uma mística que é apanágio da maneira portuguesa de estar no mundo”, ou seja, da ‘portugalidade’ defendida pelo autor (*idem, ibidem*). Aproveita as palavras de Fernando Pessoa, salientando ser necessário “reencontrar o sentido perdido da História, o sentido do Futuro, que nos levará às Novas Descobertas, às Índias espirituais” estando, por conseguinte, plasmada a ideia de ‘portugalidade’ na “crença num Destino Transcendente Comum”, enquanto “espírito imperial de Cruzada” e de uma “Ideia nacional” (*idem, ibidem*).

## **7. As relações entre Portugal e Espanha e a ‘portugalidade’**

### **7.1. O ponto de vista de José Fernandes Fafe**

Quem se refere à ‘portugalidade’ e lhe dá um enquadramento à luz da filosofia é o escritor e ex-embaixador José Fernandes Fafe<sup>298</sup>, num artigo de opinião publicado no semanário “Expresso”, em 20/7/1985. Intitulado “Recuperação da portugalidade” afasta, desde logo, a aplicação do conceito ao ‘patrioteirismo’ - o que não seria mais do que, segundo o próprio, uma perda de tempo -, preferindo utilizá-lo em articulação com o par de categorias filosóficas essência/acidente<sup>299</sup> à história de Portugal, embora num sentido que, não sendo o de Aristóteles,

---

<sup>298</sup> O escritor e ex-diplomata é um homem considerado ‘de esquerda’ e é 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 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.

<sup>299</sup> 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



teria origem na sua metafísica. Assumia estar a desenvolver uma tentativa de resolução de uma dificuldade que parecia 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: 8). O que 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” (Fafe, 1985: 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: 8). Defende, assim, que a ‘portugalidade’, termo que traduz como “qualidade de Portugal”, mas também se refere à ideia de o país estar na história, pelo que ela “não pode deixar de aí estar também” (*idem, ibidem*). 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’. Exemplifica com as palavras de Macaulay Trevelyan<sup>300</sup> que ironizara sobre os pacíficos escandinavos da atualidade como sendo descendentes “dos ferozes e terrificantes vikings” (*idem, ibidem*).

Referindo-se à ‘portugalidade’ através do que apelidou de “A variante de [Teixeira de] Pascoaes”, José Fernandes Fafe observava que a operação, na história, com as categorias de essência e acidente, apresentava variantes evidenciadas através do livro “A arte de ser português”. Na publicação, Pascoaes chamava à essência “‘a verdade portuguesa’ (o espírito aventureiro, o espírito messiânico, o saudosismo...”, e ao reverso, “a falta de persistência, a inveja, a ‘vil tristeza’...” (Fafe, 1985: 8), traçando-lhes uma génese 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” (*idem, ibidem*).

À pergunta “Porquê, a partir de um dado momento, o curso da história deixa de erodir, ou de aumentar, a ‘verdade portuguesa?’” (Fafe, 1985: 8), começa por responder, utilizando as palavras do próprio Pascoaes: “Tal como os homens, é na mocidade que os povos criam os traços fundamentais do seu carácter” (*idem, ibidem*). Isso não o satisfaz, no entanto, enquanto

---

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]: 13).

<sup>300</sup> George Macaulay Trevelyan foi um historiador britânico (1876-1962).

quadro explicativo “por analogia”, já que tipificar a adolescência de um país será uma tarefa problemática considerando, 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” (*idem, ibidem*).

Convoca, a propósito, o pensamento de Oswald Spengler<sup>301</sup> 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: 8). Começa por responder, referindo-se à Geografia portuguesa:

Observemos o mapa da Península Ibérica. Um país relativamente grande — a Espanha, e outro relativamente pequeno — Portugal. O pequeno há-de rezear o grande... A esta observação “naíve”, a História fornece uma base. Sem falar de Leão, de cujo imperador Afonso Henriques era vassalo, percebe-se a vontade, desde o século XII, primeiro de Castela, e de Espanha depois, de absorverem Portugal. Talvez mais correctamente. A história da Península Ibérica é percorrida por um desejo político de unificação. Portugal fez algumas tentativas para reunir os Estados peninsulares, sob a sua hegemonia. Mas 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 (Fafe, 1985: 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.

Primeiro, tirando partido da importância do litoral nas comunicações Mar do Norte-Mediterrâneo, os apoios obtidos na Flandres, na Inglaterra e em Estados italianos. No século XIV (1381 e 1385), os destacamentos ingleses que se bateram ao lado das tropas portuguesas. Com D. João I, a perda de interesse da Inglaterra pela Península, corresponde a “compensação ultramarina” (uma das intenções da conquista de Ceuta terá, possivelmente, sido a de procurar deter a expansão castelhana para o Sul de Gibraltar). Com D. João II, consolida-se o poder naval português, pelo triângulo ilhas-costa de África-rota da Mina... (Fafe, 1985: 8).

---

<sup>301</sup> Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880-1936) foi um historiador e filósofo alemão.

Só que, para que Portugal obtivesse essas compensações diplomáticas, políticas e militares, foi necessário que mantivesse livre a sua fronteira oceânica, “dai a obsessão portuguesa de um envolvimento pelos lados do Atlântico” (Fafe, 1985: 8). A partir das ideias de Jorge Borges de Macedo, plasmadas no artigo intitulado “Constantes e linhas de força da História Diplomática Portuguesa - Estudo de geopolítica” (1981), 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]” (*idem, ibidem*). O que, depois aconteceu, devido à crise de sucessão dinástica portuguesa, motivada pelo desaparecimento de D. Sebastião em Alcácer Quibir (1578), 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: 8). Desta inter-relação resultariam várias configurações: “A ‘compensação’ [com D. João I], passa a ser menos a Inglaterra do que o Norte de Africa e o Atlântico”, enquanto a estrutura geopolítica se mantinha: “O desequilíbrio político da Península compensado por posições portuguesas extrapeninsulares” (*idem, ibidem*).

Fernand Braudel foi, a par de Lucien Lefevre e Marc Bloch, 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” que integrava, 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 a história incluísse todas as atividades humanas e estivesse menos ligada à narrativa dos acontecimentos e mais próxima da análise das estruturas. José Fernandes Fafe aproveita os diferentes ritmos definidos por Braudel 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, em relação 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: 8).

Concluindo, diz poder falar-se da ‘portugalidade’ com referência à estrutura geopolítica que esquematizou “e, possivelmente, a outras (linguística, de mentalidade, etc.) apuráveis” (Fafe, 1985: 8):

Nesse caso, teremos salvo a portugalidade, a palavra e a noção, do patrioteirismo e do paralogismo trazendo-a para a História, para a História de “longa duração”, “quase imóvel”, mas móvel, como tudo na História, 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 (Fafe, 1985: 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: 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: 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” (*idem, ibidem*).

Passados mais de sete anos, José Fernandes Fafe escrevia um outro artigo, desta feita no “Diário de Notícias”, intitulado “Portugal, nome próprio” (9/8/1992), em que convocava, de novo, Fernand Braudel e acrescentava Lucien Lefevre, referindo que “Portugal [era] também um nome próprio chamado a instituir uma diferença (nominal) entre o país que assim se designa[va] e os outros” (Fafe, 1992: 5). Referia que a história nacional portuguesa, como todas, contava

com vários contributos, citando a propósito, Alexandre Herculano e Oliveira Martins, podendo sempre escolher-se a versão que correspondesse a um melhor quadro explicativo: “Perante estas diversas histórias e identidades de Portugal, a primeira reacção será a de que é possível estabelecer uma coerência entre elas. Se não, escolher-se-á a que se julgar *mais explicativa*” (*idem, ibidem*). E, a propósito da Escola dos Annales, a que pertenciam Braudel e Lefevre, propunha para Portugal uma história estrutural (com as suas estruturas geográficas, económicas e políticas), que não alterava as visões mais ‘convencionais’: “Assim, porque não hão-de ser a personagem mais importante na história de Portugal as suas estruturas (económicas, míticas, etc.) e a articulação delas movendo-se numa evolução com as respectivas roturas?” (*idem, ibidem*).

José Fernandes Fafe voltava à ideia de que Portugal era um ser, essencializante, tratando-se mesmo de um “indivíduo”, sendo que não existia nação nem história nacional sem esse nominalismo, mesmo que um indivíduo pudesse ser composto por personagens: “Os portugueses deveriam sabê-lo bem, por causa do Pessoa. E nas personagens estruturas. E das estruturas se podem fazer personagens, como em Braudel, se a teoria de Ricoeur da narrativa como forma humana do tempo vê justo, e eu pendo a crer que sim” (Fafe, 1992: 5).

Sobre o título do artigo, “Portugal, nome próprio”, o autor explicava tratar-se de uma questão bem actual e prática, muito embora a problematização das questões que colocava – “Nome próprio de um Estado-nação, ou de um Estado federado, ou de uma região, ou?” (Fafe, 1992: 5) -, deixasse transparecer uma visão pouco clara, mesmo que preconizasse que “para ganhar” (sem especificar o quê) “precisa[va]mos de jogar muito bem” (*idem, ibidem*).

Também no livro “Nação: fim ou metamorfose?” (1990) José Fernandes Fafe discorre sobre esta temática, referindo, por exemplo, num escrito nele incluído, datado de 26/6/1988, que “a pátria não está em decadência, ao contrário do que muitas vezes se diz. Está mesmo em ascensão. Quanto mais o mundo se internacionaliza, mais pátria. O que poderá estar em declínio é a nação, o Estado-nação” (Fafe, 1990: 37). Esta obsessão pelo termo do conceito de estado-nação percorre os escritos de Fafe exemplificando, mesmo, com a resposta que um “ex-presidente da República de um brilhante país” dera à pergunta “Acha que o Estado-nação tem futuro?": “O Estado-identidade e o Estado-cultura subsistem. O Estado-conquistador não” (*idem*: 72). Uma posição que lhe merecera o seguinte comentário: “Compreenda quem puder. Mas a fumiseria da resposta encontra desculpa no esfumado de perspectivas” (*idem, ibidem*).

O autor recupera conceitos como “pátria” e “nação” e trata de os tipificar, chegando ao caso português, nomeadamente à língua, à qual se refere como “um ser sentimental, criador, nos seus falantes, de uma tendência para a percepção, a sensibilidade, a existência particular e o real sentimentais. E cujo ser sentimental lhe traça, necessariamente, derivados limites” (Fafe, 1990: 56). Aponta a língua (as línguas), como sendo o exemplo acabado de um facto de longa duração e onde haverá menos mutações. No quadro das identidades nacionais, o idioma é, assim, “um dos elementos que, comparativamente, menos se altera, constituindo (...) um operador de continuidade (...). Nenhuma modernização da sociedade afectará, estruturalmente, a curto ou médio prazo (a longo?) a língua portuguesa” (*idem*: 57). Considerava a língua, a história e a diáspora os três fatores constantes de uma estratégia, de um pensamento estratégico que potenciaria o país não só para a Europa, mas também para o mundo, aliando duas vocações, a de terra e a de mar, a que o país devia responder:

O projecto português diz-se numa palavra: *re-situação* (de Portugal). Estávamos situados na Europa, a cuja Comunidade Europeia Salazar jamais quis, realmente, pertencer, e numa guerra colonial, em África. A guerra acabou. Entrámos nas Comunidades Europeias e no seu processo de unificação. Vamos *re-situarnos* no Mundo. Façamo-lo o melhor possível, com inteligência, com vontade, patriotismo, imaginário (Fafe, 1990: 83)

Mas, como observava num texto de opinião no “Diário de Notícias”, intitulado “Temas portugueses de signo comunitário” (7/12/1992), em relação à construção europeia era decisivo mexer-se na cultura, o que implicava “mexer nos mitos”, nomeadamente nos nacionais, o que constituiria um processo vagaroso, mais a mais pelo facto de “os mitos vive[rem] num tempo de longa duração” (Fafe, 1992a: 5). O que significava que, se a construção europeia comesse por aí, “estaria mais atrasada do que está” e as suas obras “já ti[nham] parado há muito” (*idem, ibidem*).

Voltando ao livro “Nação: Fim ou Metamorfose?”, José Fernandes Fafe referia que as cruzadas antagonistas entre Portugal e Espanha tinham perdido sentido com a adesão à Comunidade Económica Europeia, numa vitória que associava aos “estrangeirados”, mas em que se ganhara “uma ocasião rara para se entabular, entre a tradição e a modernização, um verdadeiro diálogo – sem censura, Inquisição ou cadeia” (Fafe, 1990: 89). Questionava, então, se o casticismo tinha, neste contexto, algo para dizer, observando o lado espanhol, através do

historiador Sanchez Albornoz, defensor de uma Espanha detentora de “um enigma histórico<sup>302</sup>”, evocando a irracionalidade do termo, não obstante o facto de a razão ser cada vez mais problematizável, pelo que propunha um diálogo entre a razão e a “irrazão” (*idem, ibidem*).

E, comparando portugueses e espanhóis, sublinhava as diferenças e o facto de os denominados “caracteres nacionais” se alterarem, chegando mesmo a transformar-se completamente, não obstante fizesse questão de sublinhar que os portugueses não eram espanhóis: “Chegou a altura de o vincar. Eles: o Quixote, o Escorial, os desastres da guerra, o excesso (verdade a mais que transborda)... Nós: Os Lusíadas, os Jerónimos, o tríptico de Nuno Gonçalves, a inibição (o nosso consabido medo do ridículo)...” (Fafe, 1990: 89). Para se preservarem as diferenças, diz tratar-se de uma vontade que passa por:

1) acharmos que devemos preservá-las (porque pode acontecer que os portugueses não achem), 2) preservá-las... quanto possível (todas são mortais, apenas, umas viverão mais do que outras, para o que contribuirão as condições e os cuidados de saúde), 3) preservá-las... da maneira que estas coisas são preserváveis (muitas vezes, apenas, como elemento que está na síntese, mas não é, aí, visível) – se quisermos preservá-las, dizíamos, temos de as saber defender, muitas vezes atacando, o que significa vontade e inteligência: uma política cultural (Fafe, 1990: 89).

## **7.2. A perspetiva de António Sardinha**

José Fernandes Fafe fazia 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) o que levanta algumas dúvidas, porque, como se verá, não obstante Sardinha e os integralistas lusitanos terem começado por defender uma clara diferenciação e distanciamento entre os dois países, Sardinha, muito embora sublinhando a matriz de cada um, veio a defender 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)<sup>303</sup>, no seguimento da recuperação, em 1640, da autonomia

---

<sup>302</sup> Seguindo a mesma dinâmica de Sanchez Albornoz, assente na ideia de ‘enigma’ aplicada à história de Espanha, F. Da Cunha Leão publicou, como já se viu, o livro “O enigma português”.

<sup>303</sup> 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.

política dos portugueses, os procuradores da denominada “Junta dos Três Estados”<sup>304</sup>, em 1668, faziam questão de descrever em ata as diferenças entre portugueses e espanhóis, o que determinava a impossibilidade de se unirem mas que, a acontecer, constituiria a ruína da nação portuguesa. Dessa alegada forma “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, publicam o livro “A questão Ibérica”<sup>305</sup>, 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 sobre “O Território e a Raça” (Sardinha, 1916: 9-76), onde, desde logo, começava a desbravar o terreno para a existência de horizontes espirituais universalistas mais vastos em relação ao relacionamento entre Portugal e Espanha, que culminarão na publicação de 1924, “A Aliança Peninsular - Antecedentes e Possibilidades”. Muito embora Sardinha trilhasse este caminho desde, pelo menos, o ano de 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 Espanha<sup>306</sup>, até à sua morte, aos 37 anos.

Em “A Aliança Peninsular - Antecedentes e Possibilidades”, 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 diz 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 isto significar que Portugal o não fizesse, só que Castela, e a figura emblemática de D. Quixote, suplantariam o carácter doce da lírica (Sardinha, 1972 [1924]).

---

<sup>304</sup> 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.

<sup>305</sup> 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 Rebello (“Aspectos Económicos”), Ruy Ennes Ulrich (“Colonizações Ibéricas”), A. Xavier Cordeiro (“Direito e Instituições”), Vasco de Carvalho (“Aspectos Político-Militares”) e de 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” (*idem, ibidem*).

<sup>306</sup> 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).



Muito embora fosse publicado em 1924, o livro “Ao princípio era o verbo. Ensaio e estudos” inclui um texto intitulado “Meditação de Aljubarrota”, com data de agosto de 1920, onde 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, nem utilizando Aljubarrota como bandeira independente em relação a Espanha. 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: 3). A evocação da batalha de Aljubarrota deveria servir, no entanto, sempre 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” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, afirmava ser demonstrativo das suas reflexões “o movimento de incontida explosão nacionalista que se corôa nos plainos de Aljubarrota com a nossa vitória sobre o exército castelhano” (Sardinha: 1924: 4).

Recusa, no entanto, 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” (Sardinha, 1924: 5). Nessa perspectiva, critica alguns historiadores, por encará-los como “vendidos a Castela e sacrificando a independência da Pátria 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 entregue Portugal “ao domínio odioso de Castela” (*idem, ibidem*):

Pelo contrário, D. Fernando acautelara com cuidado a nossa autonomia preceituando nitidamente que, enquanto D. Beatriz não tivesse filhos, governaria como regente do reino sua mãe, D. Leonor Teles, subindo ao trono, como monarca independente, o filho que viesse a nascer do ventre daquela pobre e apagada princesinha (Sardinha, 1924: 5-6).

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: 6). Mas isso só agravaria as circunstâncias do momento, “já de si gravíssimas”, pelo aspecto violento “de *jacquerie* de que se revestia, - assassinatos de bispos, ataques à propriedade, incêndios de igrejas e fortalezas” (*idem, ibidem*). O que o leva a referir

que, tendo em conta a mentalidade e a psicologia de todos os tempos, “dificilmente 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” (*idem, ibidem*). 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”: “É no arremesso incondicionado e aberto com que êle, - um feudal, um homem de Cavalaria, se coloca à frente do populacho das ruas, e da desordem, alarando, raivosa e impotente, consegue tirar o penhor seguro da vitória e grandeza da Pátria de amanhã” (*idem, ibidem*).

Ligado ao Condestável está o próprio significado da batalha de Aljubarrota, pelo que assinala que nunca Aljubarrota seja “uma data que divida, 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” (Sardinha, 1924: 6). Sendo que, sustentava na existência dos povos “uma finalidade, uma vocação, mais ou menos correspondente àquela ideia-directriz, que já Claude Bernard<sup>307</sup> assinalava como presidindo ao desenvolvimento íntimo dos seres” (*idem, ibidem*). 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, foi a garantia segura e indispensável para que os Descobrimientos se realizassem (Sardinha, 1924: 10).

Nas Descobertas se concentra, não só a base da nossa vitalidade nacional, mas a característica imorredora do nosso génio de povo. De dois acontecimentos deriva a civilização moderna em todo o seu alto significado construtivo – do Cristianismo e das Descobertas. Os Descobrimientos deslocaram o eixo da cultura humana dum mar interior, - o Mediterrâneo -, para a bacia imensa do Atlântico. Esse esforço sem igual, que fez filhas de Portugal as idades vindouras do Mundo, não seria possível sem Aljubarrota (Sardinha, 1924: 10-11).

Um ideário ao qual foi beber o Estado Novo, cuja emergência cruza os católicos com os integralistas lusitanos, e que Fernando Rosas (2001) tipificou como sendo constituído por sete pilares, incluindo os dois que foram atrás referidos. Sardinha justifica com o facto de essa opção ter permitido uma “união” entre Portugal e Castela, e evitado que se tivesse enveredado pela via

---

<sup>307</sup> Claude Bernard (1813-1878) foi um médico e fisiologista francês, tendo ficado conhecido pela criação da medicina experimental.

terrestre, onde Portugal só teria a perder, devido ao facto de Castela evidenciar um muito maior poderio e, dessa forma, seguir a via da invasão do vizinho:

Castela seguia o pendor da vertente atlântica e abalava connosco ao domínio do Mar, deixando pelas espaldas o Aragão, a política do Mediterrâneo e com ela o pesadelo de Toro<sup>308</sup> e do Luteranismo, ameaçando subverter dentro de século e meio a ordem cristã na Europa, – e a epopeia ultramarina da Península resultaria incompleta, deficiente e mesmo estéril; ou então, cedendo ao impulso da vertente mediterrânea, o atalaiado reino da meseta volver-se-ia unicamente para os problemas internos do continente, incapacitando Portugal, anexado e amordaçado, de chegar até onde chegou na dilatação da Fé e do Império (Sardinha, 1924: 11).

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: 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!” (Sardinha, 1924: 12). Dessa forma, defende ser “preciso amar a Castela, porque Castela é, como Portugal, o pelicano sangrando!” (*idem, ibidem*), interrogando-se 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” para além do facto de “Os Lusíadas” nunca seriam escritos, “cantando a acção máxima do Peito Lusitano, em que, por momentos descansou subitamente a sorte ameaçada da civilização” (Sardinha, 1924: 13-14).

Sobre a Península Ibérica, diz tratar-se de um espaço situado entre a Europa e a América, “senhora das portas de dois mares”, que necessita de se devolver “à sua comunhão espiritual perdida – ao senso perdido da sua vocação secular” (Sardinha, 1924: 16). Sobre Portugal – a que chama de “Portugal-Maior” – deverá regressar à posse dos seus antigos

---

<sup>308</sup> A batalha de Toro (1 de março de 1476) foi disputada entre tropas portuguesas e castelhanas de D. Afonso V e de Fernando II, rei de Aragão, Leão e Castela. Inscreve-se na Guerra de Sucessão de Castela, onde o rei português juntara as suas tropas na defesa da sobrinha, Joana, rainha consorte de Portugal. Toro localiza-se na província de Zamora, na comunidade autónoma de Castela e Leão.

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...” (*idem, ibidem*).

Essas ideias continuam a ser desenvolvidas no texto “O Pan-Hispanismo”, publicado na revista “Contemporânea” (1922), onde António Sardinha começa por referir-se ao dia 12 de outubro, em que se comemorava a descoberta da América por Cristóvão Colombo, consagrado por Espanha ao “Dia da Raça”, enquanto festa da sua civilização. Destacava que a ideia de “raça” não assumia aqui o seu estrito significado ligado à etnia, mas assentava num “amplo sentido cultural e histórico em que Portugal e o Brasil cabem perfeitamente, sem ofensa aos seus velhos pergaminhos nacionalistas” (Sardinha, 1922: 49).

Na verdade, desde que a Espanha, solenizando o 12 de outubro, procura restaurar a antiga lareira espiritual em que se aqueceram e tomaram o ser os semeadores de tantos povos de além do Atlântico e que do outro lado do mar a grande mãe ibérica encontra eco prolongado e caloroso, eu pergunto por que motivo, brasileiros e portugueses, não hão-de corresponder ao mesmo sentimento, incorporando-se com entusiasmo na caravana que de dia para dia se vai engrossando? (Sardinha, 1922: 50).

António Sardinha refere-se a “um equívoco secular, que hoje já mal resiste ao exame da inteligência”, que vincou “um longo e doloroso divórcio entre as duas prestigiosas patrias da Península” (Sardinha, 1922: 49). Mais a mais, porque as lutas entre Portugal e Castela sempre foram “lutas de família, que em família se resolveram” (*idem, ibidem*). 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 destacasse “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” (Sardinha, 1922: 50). A aproximação entre os dois países ibéricos e os países da América Latina tinha em vista o fortalecimento da economia, numa altura em que a Europa se encontrava debilitada, em resultado da I Guerra Mundial. Nessa perspetiva, Sardinha via os Estados Unidos como uma ameaça imperialista para os países da América Central e do Sul, que tinham ficado independentes de Espanha e de Portugal (Brasil) que, para se desenvolverem, careciam de apoios económicos fortes e ficavam, assim, à mercê dos norte-americanos.

Realça o engano assente na ideia de que a relação entre portugueses e espanhóis residisse na suposição de que uma “unidade moral” exigiria uma “unidade política” e refere, a propósito, que bastaria ter em conta as indicações dadas pela geografia e pela história, para

chegar à conclusão de que a Península Ibérica estaria 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: 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” (*idem, ibidem*). 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. Na altura em que escreveu o artigo que tem vindo a ser seguido, António Sardinha socorria-se das palavras do General Rodrigues de Quijano, sublinhando ter chegado o momento de ambos os países se entenderem:

Pois a hora presente é-nos, como nunca propicia! “Na opinião geral – escrevia há já bastantes anos o general Rodrigues de Quijano – só Espanha e Portugal pelos seus precedentes e índole e especial raça podem chegar a ser o verdadeiro laço de união entre a Europa, a América e a África...”. Em sucintas palavras, se condensa todo o futuro das duas pátrias peninsulares, se olhando para a frente com a coragem e iniciativa, nos resolvermos a executar tão belo programa de acção, para o qual, antes de tudo se estabelece como primeiro passo, a necessária aproximação de Portugal e Espanha (Sardinha, 1922: 50-51).

Sardinha defendia que só Portugal e Espanha teriam condições para promoverem 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 que seriam 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 lusitanismo<sup>309</sup>, numa lógica que

---

<sup>309</sup> Segundo o "Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa, a palavra lusitanismo tem como sinónimo, "Costume próprio dos lusitanos ou portugueses" (Silva, 1980 [1961]: 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 Virginia 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, 2011a: 529-530).

poderia determinar o caminho alternativo ao perigo do imperialismo norte-americano em relação aos novos países da América Latina, recentemente libertados do domínio português e espanhol:

Mas o *peninsularismo* não é senão a jornada inicial! Na margem oposta do Oceano – do Oceano que nós tornámos algum dia como *mare nostrum*, num perfeito lago familiar –, outras patrias existem que falam a nossa língua e que não ficam insensíveis ao nosso apelo. O *pan-hispanismo* nos surge daqui como conclusão lógica, constituído por dois elementos estruturais – o *espanholismo* e o *lusitanismo* “*Voz clamorosa de la sangre, contra el pan-americanismo*” – foi como definiu o *pan-hispanismo* o ano passado, por ocasião da *Festa da Raça*, no seu formoso discurso do *Teatro Real* de Madrid o conde de la Montera, D. Gabriel Maura Gamajo, acrescentando em seguida que “*los pueblos que no se agrupen en organizaciones más amplias que la sociedad nacional, sucumbirán bajo el imperialismo*” (Sardinha, 1922: 51).

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), mas 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, não obstante sublinhar as características portuguesas.

O artigo de António Sardinha que tem sido seguido, indicia que a aproximação entre Portugal e Espanha assenta numa perspetiva mais vasta, destinada a ligar os países da Península Ibérica com os países da América Latina. A este propósito, o argumento é sempre o mesmo, estando associado à antiga colonização como aproximação entre os vários territórios. Portugal e Espanha, por terem conquistado o Oceano Atlântico e, mesmo depois da independência das ex-colónias, teriam o direito e, mesmo o dever, de impedirem o domínio imperialista norte-americano. Sardinha apela, assim, aos portugueses para que integrassem a dinâmica de aproximação com Espanha, a que chama “irmã”, e com o Brasil, que apelida de “filho primogénito” (Sardinha, 1922: 51). Evocando os navegadores Cristóvão Colombo e Pedro Álvares Cabral e a glória dos Descobrimentos, sublinha que, através do seu ‘pan-hispanismo’, e

das conseqüentes mudanças políticas e sociais, que melhores dias ainda estariam por vir através do internacionalismo hispânico: “E como numa primavera nunca vista, a flor do internacionalismo hispânico abrirá as suas pétalas de maravilha, ressuscitando a manhã longínqua em que a América se revelou em toda a sua magnífica adolescência” (*idem, ibidem*).

### **7.3. Almeida Garrett: Portugal independente ou ligado a Espanha?**

A questão ‘Ibérica’ já tinha sido convocada por Almeida Garrett, em 1830, no livro “Portugal na Balança da Europa”, muito embora não lhe desse um enquadramento relativo a uma ‘união’ pacífica, mas que só aconteceria por necessidade e como única alternativa possível para que Portugal pudesse ter futuro. Escrevia, então, que não lhe carecia de demonstração que Portugal tal e qual era conhecido até então, ia deixar de o ser. Afigurava-se-lhe “uma única alternativa” para continuar a existir “em harmonia com o novo princípio europeu”: ou continuar a ser potência independente, “mas independente deveras”, ou voltar a ser província de Espanha (Garrett, S/D [1830]: 199).

Garrett sublinhava que o único fim de Portugal era o de ser livre, referindo que, noutras nações, essa vontade decorria “do desejo de melhoramentos, da grande ilustração de suas classes, do (...) poder da civilização”, enquanto em Portugal, para além dessas causas, se verificava a necessidade “absoluta, forçosa, invencível, a que nenhum poder humano há-de obstar, que os exércitos e as armadas, e os tratados e as convenções dos gabinetes podem conter algum tempo, mas não poderão estavelmente e firmemente contrastar” (Garrett, S/D [1830]: 199).

Lembrava que Portugal tinha sido rico e poderoso, muito embora a má administração o deixara mais pobre e mais fraco do que nenhuma outra potência da Europa. E, enquanto o seu poder se estendia “aos quatro ângulos da Terra”, e enquanto de todas essas imensas fontes de riqueza “lhe vinham torrentes de cabedal, que, se não davam sólida nutrição, aumentavam todavia, posto que transitoriamente, suas forças, com elas supria a falta de liberdade”, condição *sine qua non* para que uma nação possa ser independente, pois que “substituía os limites naturais que a Natureza não lhe deu, e que judiciousa arte não soube criar de outro modo mais sólido e permanente” (Garrett, S/D [1830]: 199-200).

Como todo esse poder tinha findado e, com ele, a garantia que Portugal tinha “da sua efêmera independência”, Garrett assinalava que o país, com o auxílio dos seus aliados, mas por opção própria, deveria criar novas bases de independência, “novos limites e extremas em suas

fronteiras tão rasas”, ou teria que se unir como província “à mesma potência cujo mais teimoso e irreconciliável inimigo foi enquanto Estado independente [Espanha]”, mau grado as suas “afeições e desafeições, de seu orgulho, aliás nobre, de suas tradições gloriosas” (Garrett, S/D [1830]: 200).

Garrett discorria sobre as relações com a Inglaterra e com as consequências negativas que daí advinham, na eventualidade de Portugal ficar sob tutela daquele país, como na altura se alvitrava. Sublinhava que se isso viesse a acontecer Portugal seria reduzido “à miséria extrema e completa nulidade” (Garrett, S/D [1830]: 200), lembrando, no entanto, a importância das relações já antigas entre ambos os países, quando estas assentavam em interesses comuns. No entanto, a eventual tutela inglesa sobre Portugal consistiria numa humilhação, em que o país deixaria cair o seu prestígio “de grandeza e heroísmo”, passando pela sua anulação e ultraje, através do jugo de uma potência estrangeira, em que perderia a sua liberdade. Para contrariar essa hipótese, Garrett só vislumbrava uma solução, que passava pela integração de Portugal na Espanha:

Portugal só poderá unir-se a Espanha por uma espécie de vingança ou ressentimento contra a injustiça, tirania e insultos de Inglaterra: eu creio e vejo que, abstraindo dessa forte causa, Portugal pela força das coisas, quer queira quer não, quer mais ou menos lhe convenha, há-de inevitavelmente fazer-se província de Espanha, se fortes, verdadeiras, solidamente constituídas, literalmente cumpridas e inteiramente livres instituições não impedirem essa junção (Garrett, S/D [1830]: 201-202).

Garrett sublinhava, no entanto, ser adepto da independência portuguesa assente nos princípios da liberdade. Mas observava que, quando esta estivesse em perigo, os portugueses iriam lutar por ela, em prol da independência nacional, contra a alternativa de anexação a um outro território, sendo que “todos daremos o derradeiro sangue pela independência nacional” (Garrett, S/D [1830]: 220). Mas, caso isso não acontecesse, aos portugueses, muito embora “relutantes e forçados, mas deliberadamente resolutos”, só restava lançar mão do segundo membro da alternativa: “*unir-nos para sempre a Espanha*” (*idem, ibidem*). Um desiderato que teria que passar pelas negociações entre os dois países no sentido de a ‘união’ entre ambos poder ser mais vantajosa para Portugal. Não obstante, deixava claro que essa hipótese não se iria concretizar: “Mas a esperança, a querida esperança, que ainda nutrimos e afagamos, de que não seremos constrangidos a essa extremidade, me arreda a pena do repugnante assunto”, fazendo votos a que a ele não regressasse (*idem, ibidem*).



Esperava, assim, que todos os portugueses, “sacrificadas opiniões, esquecidos ódios, perdoadas injúrias”, metessem mãos à obra e desenvolvessem esforços no sentido de levar para a frente a tarefa “difícil mas não impossível” de salvar e de reconstituir “a nossa perdida e desconjuntada Pátria – de reequilibrar enfim Portugal na balança da Europa!” (Garrett, S/D [1830]: 221).

No livro “Portugal na Balança da Europa”, Garrett começava por destacar o povo português, embora aproveitasse para criticar a sua letargia. Socorrendo-se de Demóstenes - que reputava de “maior orador dos antigos tempos, do mais famoso campeão da liberdade, que, na tribuna de Atenas fulminava seus terríveis inimigos, e a seus tíbios e frouxos amigos com igual poder e energia estimulava” (Garrett, S/D [1830]: 17) -, criticava a população portuguesa dizendo que estava adormecida, acusando os portugueses de estarem desmoralizados e de serem corruptos, tendo caído, sem que ousem levantar-se, assinalando que “a servidão [é] o mais insuportável dos males e o mais abominável dos flágicos” (*idem*: 18). E, na sequência da corrupção das sociedades, dizia que nascia “o indiferentismo”, que considerava ser o maior inimigo da liberdade: “Quando uma nação pervertida e podre chega a cair neste estado paralítico, nem há que esperar para a liberdade nem que recuar para o despotismo” (*idem, ibidem*).

Só a “Providência” poderia resolver a questão, quando fizesse aparecer algum “tirano cruel e sanguinário” para tirar o povo desse estado apático. No entanto, acusa essa mesma Providência de, dois anos antes (1828) ter sido “o flagelo da ira de Deus (...): foi D. Miguel que te veio castigar de tua criminosa indiferença e cedo te restituirá ao estado de vigor e energia que só pode comportar o alimento são, sólido e nutriente da liberdade”, fazendo votos que, depois de deposto D. Miguel não fosse criado um outro com as mesmas características (Garrett, S/D [1830]: 19). É por isso que chamava a atenção para o que se passava com o povo francês, que evidenciava vontade e querer na luta pela sua liberdade, alertando para duas situações em que a liberdade podia ser perdida, pelo que ambas deveriam ser evitadas: “na tibieza com que se defende, ou na demasia com que dela se goza” (Garrett, S/D [1830]: 19). E, não obstante referir que Portugal tinha pouca gente e era um país pequeno, a liberdade não existia só para as grandes nações. Assim, fazia votos para que D. Miguel, “o objecto tirano”, fosse expulso, já que era “a maior nódoa” na honra da existência dos portugueses (*idem*: 20).

#### **7.4. F. da Cunha Leão: as diferenças entre portugueses e espanhóis**

F. da Cunha Leão, no livro “O enigma português”<sup>310</sup> (1960) trata de deixar bem clara a diferença entre portugueses e espanhóis, salvaguardando o povo galego, lembrando que “uma parte da Galiza e outra da Lusitânia formaram Portugal”, sendo que a divisão administrativa só aconteceu por condicionalismos religiosos e devido à estratégia militar (Leão, 1973 [1960]: 113). Sublinha que “o Português é uma síntese de lusitano e galaico, um luso-galego e só metaforicamente lusitano” (*idem*: 114), deixando, desde logo, transparecer um certo ascendente do povo luso, que consubstancia no distanciamento em relação aos demais povos espanhóis: “No quadro hispânico a oposição psicológica, em muitos aspectos diametral, de portugueses e castelhanos, tem sido a prima razão e a salvaguarda instintiva da independência nacional” (*idem*: 117). E vai mais longe, quando sustenta que, no que ao sangue diz respeito, “Portugal e a Galiza (...) parecem formar um indivíduo” (*idem*: 129), pelo que o português é “um luso-galaico” (*idem*: 135).

Faz a separação entre o perfil do castelhano e do português, num quadro comparativo dos modos de comportamento incluído no capítulo “A diferenciação psicológica”. Antes disso, F. da Cunha Leão socorre-se de vários autores, entre os quais Lopez Ibor, Oliveira Martins, Martins Barreto, António Sardinha, José de Carlos Osório, Jorge Dias e Camões, para colocar em perspetiva os dois povos ibéricos, sublinhado a diferenciação que a maioria deles faz em relação às características de ambos. Com o referido quadro comparativo, o autor diz pretender fixar “uma determinação dos modos do comportamento português”, advertindo que “as constantes que se formulam não poderiam, como é óbvio, assentar em dados psico-técnicos, praticamente inexistentes, além de falíveis para o fim em vista” (Leão, 1973 [1960]: 140-141). Admite, também, que o critério de especificidade não é colocado num grau de exigência elevado, uma vez que o que interessava era o ‘confronto’ entre os povos dos dois países e menos a verificação sobre se os comportamentos fixados coincidiam com outras etnias fora do contexto geo-político nacional. F. da Cunha Leão refere ser possível, no entanto, que “à inextinguível expansão portuguesa se deparassem traços etno-psíquicos afins em povos distantes, que tivesse intuitivamente aproveitado como elementos integradores, no calor do caldeamento humano que essa expansão assumiu” (*idem*: 141).

---

<sup>310</sup> A propósito da reedição da obra, em 1992, o “Jornal de Notícias” referia-se a ela como representando “uma identificação da ‘portugalidade’”, situando F. da Cunha Leão “entre os arcanos da memória no espaço peninsular”, a par de nomes como Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoaes e Agostinho da Silva (Jornal de Notícias, 1992: 32).

Castelhanos e portugueses têm religiosidade mediata, embora no caso dos primeiros, haja “relação directa do homem com Deus, na Mística, excluindo o termo médio. Firmeza da crença, inseparável da expressão prática” (Leão, 1973 [1960]: 142), enquanto nos portugueses ela seja feita “através da natureza e da Saudade, e pelo amor às criaturas. Franciscanismo” (*idem*: 143). Enquanto o castelhano é referido como “Homem agente do ideal, primazia da acção, militarismo” (*idem*: 142), o português é descrito como “Homem como estado de alma. Tendência para o sonho. Desigualdade temperamental: ledícia e dor de viver” (*idem*: 143). Os espanhóis são considerados indiferentes à natureza cósmica, à “natureza lugar-onde, palco da história” e com “realismo antropológico” (Leão, 1973 [1960]: 142), sendo que o português é tipificado como tendo “sensibilidade à natureza vista animadamente, e ao mistério”, com um “naturalismo transcendente e saudosista” (*idem*: 143). No recorte espanhol estão características como a “vida, afirmação e luta. Valorização do pessoal. Dramatismo. Código da honra. Morte – acesso à glória” (Leão, 1973 [1960]: 142), enquanto que no comportamento português a vida é plasmada na “afirmação pelo sentimento e assimilação humana”, pelo gosto da aventura e espírito de missão (*idem*: 143). Já os espanhóis são caracterizados pela “extremação entre o amor e a sexualidade”, num “amor natural, sem intrincamento” (Leão, 1973 [1960]: 142), o que, no que concerne aos portugueses é tipificado como “amor-adoração” e “supervivência amorosa”, para além de terem um “carácter absorvente, complexo”, com laivos de insegurança, queixa [e] transcendência” (*idem*: 143). No que à ironia diz respeito, os espanhóis são classificados como detentores de um recorte “cortante, ácid[o]”, numa “apreensão realista do tipo humano”, integrando “o picaresco” e o “lusismo verbal” (Leão, 1973 [1960]: 142), sendo que os portugueses são detentores de uma ironia sentimental, “agudeza ao ridículo” e “realismo emotivo e crítico” (*idem*: 143). Em relação à solidariedade, os espanhóis partilham esse sentimento “contra as intervenções alheias”, cultivando o “orgulho e hermetismo nacional” (Leão, 1973 [1960]: 142), enquanto os portugueses demonstram-na “pela comunhão dos afectos e transmissão do sangue”, através da “coesão pela Saudade” (*idem*: 143). Face à adversidade, os espanhóis reagem “pelo refúgio no foro individual – isento de derrota” sendo, a propósito, referido como características a “Soledade”, o “Senequismo” e a “alternância com o desespero colectivo expresso em luta e aniquilamento iconoclasta” (Leão, 1973 [1960]: 142); já o português demonstra resistência à adversidade “pela esperança e crença nos imponderáveis”, convocando o autor para o ilustrar o “Sebastianismo” e o “desespero confinadamente individual” (*idem*: 143). Os espanhóis têm tendência para o categórico: “Nitidez dos contrastes,

menosprezo dos valores intermediários. Firmeza das opiniões, pouco permeáveis à dúvida” (Leão, 1973 [1960]: 142); os portugueses têm mais sentido “das cambiantes e das sombras” e “hesitação alternada com o ímpeto e heroísmo das execuções supremas, geralmente ponderadas, amadurecidas” (*idem*: 143). Finalmente, os espanhóis são desinteressados pelo mundo e têm uma “teimosia aberta”, mostrando obstinação, “desapego das comodidades” e “inteireza” (Leão, 1973 [1960]: 142). Quanto aos portugueses, são interessados pelo exótico e têm uma “teimosia surda, aquosa”, para além de demonstrarem “plasticidade” e “antinomias profundas” (*idem*: 143).

No livro “Ensaio de Psicologia Portuguesa” (1971), ainda a propósito da comparação entre os portugueses e os espanhóis, F. da Cunha Leão refere que alguns traços que caracterizam o português, também são ibéricos, “todavia mais atenuados que no Castelhana” (Leão, 1971: 183). Uma observação que terá feito com que autores como o espanhol Salvador de Madariaga, afirmasse que o português seria um espanhol menor, ao que F. da Cunha Leão contesta: “Parece-nos inexato o juízo: não se trata somente de uma diferença de grau; essa atenuação do fundo comum ibérico denuncia uma outra psique” (*idem, ibidem*).

Entre a “ledícia e a melancolia” anda o ‘nosso’ natural, segundo F. da Cunha Leão, o que é explicado pelas alternâncias da saudade, sem que haja necessidade em recorrer “à fisiologia do fígado” (Leão, 1973 [1960]: 280). A cultura portuguesa, no entanto, tem um lastro que extravasa as fronteiras do país, inserindo-se numa área mais vasta a que o autor chama “atlântica”, salientando as relações existentes com outros povos do cabo da Europa, onde a história, “as tarefas absorventes, se atrasaram a sistematização do pensamento, criaram no entanto um estilo, pela passagem a acto das potencialidades espirituais dos povos das Finisterras do Atlântico” (*idem*: 281). O autor refere que, pelas paragens portuguesas subsiste algo que reputa de “assaz representativo de elementos étnicos residuais empurrados para as pontas pelos sucessivos invasores da Eurásia”, observando que afluíram a essas regiões, “sobrepondo-se aos primeiros incolos, estratos populacionais dos mais antigos, modelados à volta da influência e do interesse do mar” (*idem, ibidem*). Foi nesse quadro que Portugal pôde “evidenciar a plena expansão de certos caracteres”, neles residindo “a sua subsistência autonómica, aquilo que o torna irreduzível” (*idem, ibidem*).

### **7.5. A defesa de uma ‘União Ibérica’, de A. H. Oliveira Marques (1975 e 1976)**

A Revolução do 25 de abril e a perda do ‘império’, levando a que Portugal tivesse ficado confinado, em termos territoriais, às suas fronteiras iniciais, incentivaram a discussão sobre uma alegada crise de identidade portuguesa. Voltava a ser discutida uma plataforma ibérica, o recorrente “iberismo”, tentando juntar Portugal e Espanha, o que era bem visível nos jornais do pós-25 de abril, onde as opiniões sobre o assunto proliferaram.

Foi o caso do historiador A. H. Oliveira Marques que, no “Expresso”, assinava um artigo de opinião intitulado “União Ibérica?” (6/12/1975), em que desenvolvia um raciocínio que questionava a independência portuguesa sem o ultramar, e em que concluía que já estariam criadas as condições para a formação de uma “União Ibérica”, sendo que esta teria, de preferência, uma estrutura confederativa, assumindo-se como a solução para o problema de Portugal.

A. H. Oliveira Marques sustentava que a sina dos estados ibéricos consistia em diferir para décadas, aquilo que nas nações mais civilizadas se cumprira na vanguarda da civilização, como tinha acontecido nos casos da unificação de Itália e da Alemanha. Recordava que todas as tentativas de unificação ibérica feitas no século XIX se tinham gorado, “por terem vindo cedo de mais em parcelas que as não compreendiam nem podiam compreender”, explicando que lhes faltaria “suporte indispensável para alicerçar o grande edifício”, tanto mais que ainda havia impérios, falando-se, por exemplo, do “futuro de Portugal em África” (Marques, 1975: 8).

Como a unidade política da Península Ibérica, mesmo sob as formas federativa ou confederativa, devido ao derrube das ditaduras, implicaria a perda da independência nacional (pelo menos da forma como a independência era conhecida há oito séculos, apenas com o interregno de sessenta anos de dominação espanhola), tornava-se necessário que os patriotas tomassem consciência lúcida do problema. Nesse sentido, havia duas possibilidades: ou Portugal se unia à Europa, ou pensava numa articulação diferente com o país vizinho, Espanha, no que constituiria a “União Ibérica”, que era “um sonho de milénios” (Marques, 1975: 8). De facto, ambos os países estavam livres dos respetivos impérios que começaram a construir quase ao mesmo tempo, o que queria dizer que se assumiam enquanto estados plenamente europeus, “pela primeira vez desde há quinhentos anos”, permitindo a reflexão sobre a “actualidade do velho anseio: essa unidade hispânica por que tanto batalharam” (*idem, ibidem*).

Sublinhava a necessidade de refletir sobre o futuro e sobre a pobreza que grassava em Portugal, tendo que encarar “a realidade de uma nação minúscula, pobre, mal povoada, subdesenvolvida económica e culturalmente, endividada e sem recursos no futuro”, e encontrar solução para a baixa produtividade, onde escasseavam as matérias-primas, “onde muitos se habituaram a viver bem, quase tão bem como nos países ricos, porque havia colónias a explorar, espaços livres a ocupar e emigrantes e turistas a inundarem-nos com as preciosas divisas” (Marques, 1975: 8). Referindo que, ao contrário do que outros países tinham feito, Portugal passara cinco séculos a enriquecer os outros, “a despachar especiarias e metais preciosos para toda a Europa, nessa característica ‘política de transporte’, tão bem definida por António Sérgio<sup>311</sup>”, e não se acautelara o futuro, através da criação de alternativas ao império (*idem, ibidem*).

E, não fosse a Inglaterra, o destino português teria sido bem diferente após a perda do Brasil, sendo que, durante todo o século XIX (como aconteceu nos dois séculos anteriores) a independência de Portugal resultara, principalmente, do jogo de interesses das grandes potências, mormente dos aliados dos portugueses. A. H. Oliveira Marques referia que, nessa altura, não convinha a união das duas coroas ibéricas, “porque os dois impérios unidos implicavam força demasiada para os outros impérios em formação, já porque à estratégia britânica importava uma testa de ponte no ocidente da Península, amplamente virada ao Atlântico” (Marques, 1975: 8). Lembra que, em pleno século XX, o rei espanhol Afonso XIII pensara muito a sério numa intervenção que, em última análise, lhe poria cobro, parecendo que o próprio Franco (que tinha morrido há pouco tempo, na altura em que o artigo de A. H. Oliveira Marques fora escrito) também acalentara sonhos parecidos, a coberto da projetada invasão da Península através do exército nazi.

No século XIX, são conhecidos os iberistas, tanto do lado português quanto do espanhol. As melhores cabeças da geração portuguesa de 70 e da espanhola de 98 professaram fé ibérica. Em 1868-70, os reis de Portugal, D. Luís e D. Fernando II, foram convidados a empunhar o cetro hispânico. O republicanismo,

---

<sup>311</sup> Maria de Fátima Bonifácio refere que, para António Sérgio, os Descobrimientos foram a consagração “espectacular da vitória do ‘Transporte’”, mas que não se inscreveram, no destino geográfico da Pátria” (Bonifácio, M. F. 1989: 137). Para Sérgio, o que fazia andar a História, eram os homens, e o que fazia andar os homens, seriam os interesses económicos. “Por outro lado os homens procedem adentro de determinados condicionalismos, e destes os económicos, os que decorrem da estrutura económica e social, revelam-se os mais influentes”, pelo que deviam ser atacados em primeiro lugar, mesmo que isso não significasse “qualquer espécie de determinismo segundo o qual os homens seriam meros agentes dum processo (histórico) desprovido de sujeito e finalidade conscientes” (*idem*: 138). O que quer dizer que o que teria estado na base das decisões ligadas, nomeadamente aos Descobrimientos, se fundamentaria numa lógica económica. Ao afirmar que os portugueses eram, afinal, “motivados por objectivos tão prosaicos e falhos de grandeza, tinha necessariamente de merecer a condenação da Ditadura”, tanto mais que a História de Portugal ‘oficial’ não passava de um “repositório de proezas e heroísmos, e os Portugueses um povo exemplar” (*idem*: 137-138).

de ambos os lados da fronteira, começou por ser ibérico, e nunca de todo perdeu o sonho da infância (Marques, 1975: 8).

A concretização dessa união foi impedida pela desproporção de ambas as pátrias, com o país mais frágil (Portugal) a recear juntar-se ao “irmão” muito maior e rico. Só que a união não passaria por Espanha, mas pelas nações castelhana, catalã, basca e galega, o que configuraria uma confederação na qual entraria Portugal, que constituiria a “União Ibérica”, a “Ibéria” ou a “Hispania”: “O resultado seria uma ‘Ibéria una’, maior do que a França e quase tão povoada como ela, com três línguas oficiais, como a Suíça” (Marques, 1975: 8).

Sobre a forma de como seria colocada a questão da nacionalidade dos diversos componentes dessa confederação, o historiador lembrava que essa questão já se tinha colocado com Portugal e o Brasil, numa pátria una, com deputados comuns e, depois, na relação de Portugal com as oito colónias-províncias ultramarinas, numa pátria una, também com deputados comuns. Essa lógica jogava-se então na relação de Portugal com as ilhas. Em relação ao que poderia acontecer no futuro, A. H. Oliveira Marques chamava a atenção para o facto de a nação não ser uma entidade estática, perpetuamente independente das vicissitudes da conjuntura e questionava o conceito de nação portuguesa, respondendo com duas perguntas: “Será que só em Lisboa é que a bandeira verde-rubra tem algum significado? Ou tudo isso está, pura e simplesmente, a morrer?” (Marques, 1975: 8).

Em relação à forma de como a “Confederação Ibérica” se iria desenvolver recusava, desde logo, um modelo assente em qualquer tipo de socialismo, mas evidenciava serem as estruturas económicas, resultado da lenta evolução das relações de produção, que determinariam o surto dos sistemas sociais, “daí os Estados-abortos, chamem-se eles União Soviética ou China, que resultaram da ‘construção do socialismo’ fora do seu tempo e da evolução-geral, universal, das estruturas económicas mais avançadas” (Marques, 1975: 8). Concluía, destacando que o capitalismo estaria muito longe do seu ocaso, e que várias gerações iriam passar “até que a sua morte sobrevenha” (Marques, 1975: 8).

Nesse sentido, referia ser inútil a discussão das formas económico-sociais que caracterizariam a “União Ibérica”, uma vez que elas seriam “as que o mundo ocidental lhe impuse[sse], pela força da sua própria evolução estrutural”, muito provavelmente, a meio caminho entre o “capitalismo” e o “socialismo”, que representaria a civilização mais “avançada” do século XX (Marques, 1975: 8). O que significava que, perante o futuro de uma nacionalidade, a sua estruturação económico-social seria um aspeto secundário.

Numa Ibéria unida, referia que o eixo Lisboa-Porto se aproximaria das formas desenvolvidas do resto da Europa, podendo competir com o eixo Barcelona-Valência, com o norte ou com o centro da Península: “Tudo serão parcelas complementares, úteis numa interação harmoniosa e planificada. Um ‘Portugal’ ibérico será o melhor aliado duma ‘Catalunha’ ibérica e o melhor garante da possibilidade de uma confederação imediata” (Marques, 1975: 8). Quanto ao futuro, não obstante equacionar Portugal no quadro de uma Europa unida, sem necessidade de passar, antes, por uma via ibérica, tinha dúvidas quanto a esse desiderato, nomeadamente no médio prazo. E terminava, perguntando se “haver[ia] alguma hipótese de Portugal durar vinte, trinta, cinquenta anos?” (*idem, ibidem*).

A. H. Oliveira Marques voltaria ao assunto, no mesmo jornal, no ano seguinte (7/2/1976), salientando as várias reações que o seu primeiro texto tinha provocado. Convocando uma ideia nova, embora “velhíssima na sua formulação”, sobre a aplicabilidade prática de uma “União Ibérica” dentro do contexto vivido na altura em Portugal e em Espanha, referia que primeiro, ela teria “de correr mundo, de ser jogada para cá e para lá, de sofrer tratos de polé para ver se está no seu tempo”, para ver depois da sua eventual conversão em opinião pública (Marques, 1976: 8).

Discutindo a questão da língua e da cultura observava que, em Portugal, parecia reacear-se que a “União Ibérica” levasse ao desaparecimento ou, pelo menos, a uma redução considerável do lugar do português e da cultura portuguesa no mundo, com o argumento a reportar-se ao domínio filipino, e à luta dos portugueses pela sua independência (1640). O historiador sublinha que esse ‘perigo’ se não verificaria, já que a dinâmica estaria voltada para a ideia de que uma “União Ibérica” poderia, até, realçar o papel do português no quadro da Península, com muito mais gente a passar a falar, a ler e a compreender a língua portuguesa do que então acontecia em Espanha:

A aceitar uma União trilingue, à maneira suíça, com o Castelhana, o Português e o Catalão como idiomas oficiais<sup>312</sup> (...), teríamos de admitir que as crianças, na escola primária, aprenderiam, obrigatoriamente, pelo menos uma das línguas oficiais, além da sua. Em Portugal, escolheriam entre o Castelhana e o Catalão; em Castela, entre o Português e o Catalão: e na Catalunha, entre o Castelhana e o Português. Nada mais factível. Ora, é bem de supor que, em Castela e porventura até na Catalunha, grande

---

<sup>312</sup> A. H. Oliveira Marques justificava não incluir neste rol o basco, devido ao facto de reputar aquela língua como um resíduo mítico e histórico com poucos falantes, pelo que o proporia como idioma oficial nas Vascongadas. Um fenómeno que já não acontecia em Barcelona, com o catalão. Quanto ao galego, dizia não passar de um dialeto do português, como acontecia no caso do valenciano em relação ao catalão. Defendia que, numa União Ibérica, os dialetos deveriam ser protegidos, mas recusava que fossem elevados àquilo que não eram.



percentagem dos estudantes (isto é, dos pais por eles) escolhesse o Português como língua obrigatória. (Marques, 1976: 8).

Acrescentava, ainda, o português falado no Brasil e o das ex-colónias portuguesas que continuaria a ser o idioma oficial único das áreas nacionais respetivas, pelo que se não devia recear pelo seu desaparecimento ou declínio. Em relação à ‘cultura portuguesa’, sustentava não ser de supor que esta desaparecesse ou afrouxasse facilmente, exemplificando com a cultura catalã que não desaparecera, não obstante a proibição castelhana, durante séculos, em escrever-se e publicar-se em catalão. É por isso que referia que um estado autónomo português dentro de uma “União Ibérica” de tipo confederativo, “poderia e saberia manter e, mesmo, ampliar a cultura da Nação” (Marques, 1976: 8).

Sobre a cidade que acolheria uma eventual capital para a futura Ibéria, “outro pormenor que assusta muito português bairrista”, convocava o exemplo da Holanda, com as suas duas capitais, para alvitrar a hipótese de a “União Ibérica” poder vir a ter três capitais, Madrid, Lisboa e Barcelona, colocando numa o poder executivo, noutra o legislativo e na terceira o judicial. Esses não seriam, no entanto, os problemas mais graves, uma vez que estes residiam na conjugação dos interesses económicos, na movimentação demográfica, na distribuição dos mercados de trabalho, na penetração dos capitais, e na concorrência industrial, comercial e agrícola.

A. H. Oliveira Marques preconizava o desenvolvimento de múltiplas reuniões conjuntas entre responsáveis dos dois países, para que fossem discutidas as questões tendentes à criação da “União Ibérica”, salientando que o debate deveria ser alargado aos partidos políticos, à Maçonaria<sup>313</sup>, à Igreja, às organizações operárias, para “não ficar, como ficou no século XIX, o sonho belo de alguns intelectuais visionários” (Marques, 1976:8). Caberia, no entanto, aos espanhóis dizerem se estariam dispostos a dividir-se com os portugueses, já que o seu nível de vida era muito superior.

A criação de uma articulação mais efetiva entre Portugal e Espanha é de resto, uma ideia recorrente. E, para além das discussões em torno do “Iberismo” ou de lógicas que cruzam dinâmicas institucionais de ambos os países, existe o desenvolvimento de ações pontuais que se têm intensificado no quadro da União Europeia. Foi esse o caso de um dos últimos governos portugueses em que isso foi tentado, pelo menos em relação ao setor da economia, pelo então

---

<sup>313</sup> São feitas referências à Maçonaria nos dois textos citados de A. H. Oliveira Marques, ele próprio um maçom e um estudioso da Maçonaria portuguesa. No texto de 1975, afirmava mesmo que “a Maçonaria, sempre avançada em relação às tacanhezias políticas, conseguiu, durante alguns anos, uma união ibérica das suas lojas, sob a hegemonia do Grande Oriente de Lisboa” (Marques, 1975: 8).

primeiro-ministro, José Sócrates. Em entrevista ao jornal espanhol “El País” (10/4/2005), sublinhava mesmo que as suas três prioridades em política externa eram “Espanha, Espanha e Espanha” (El País, 2005: S/P), sem que essas palavras tivessem provocado em Portugal qualquer manifestação contra uma eventual perda de soberania portuguesa.

### **8. António Quadros: uma visão teleológica da ‘portugalidade’**

Quem criticava de forma vincada a hipótese de Portugal poder vir a enveredar por uma “União Ibérica” era 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 1915<sup>314</sup>, António Quadros refere que o autor amarantino fora vencido no seu tempo, o que já havia acontecido, de resto, com Sampaio Bruno. Lembra que Pascoaes integrava as fileiras da “Renascença Portuguesa” cuja dissidência de António Sérgio e Raúl Proença tinha deixado marcas em prol da “Seara Nova”, que havia de ser fundada posteriormente. Quadros refere, no entanto, que a história dera razão a Pascoaes, com a derrocada da I República e a vitória do nacionalismo absolutista com o 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: 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: 15).

E, 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 verificou: 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

---

<sup>314</sup> E em que referia que essa escolha não decorria 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, paralizações e bloqueamentos que fazem lembrar irresistivelmente o período actual” (Quadros, 1978: 15).

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: 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” (*idem*: 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 nacional<sup>315</sup>. Segundo Quadros, 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 para a evolução do ocidente em geral da Ecúmena” (Quadros, 1978: 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” (*idem, ibidem*); 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” (*idem, ibidem*). Era, por isso, exigível, não só uma nova forma de “univocidade nacional”, a partir do pluralismo e da democracia, mas também “uma metanoia<sup>316</sup> colectiva, uma conversão ou reconversão axiológica” (*idem, ibidem*), o que afiançava ainda estar longe de acontecer, devido à negação dos portugueses em relação a si próprios e do seu consequente auto desconhecimento.

Crítica 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

---

<sup>315</sup> António Quadros tipifica o conceito de identidade como configuração “ontica” 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: 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” (*idem*: 58-59).

<sup>316</sup> Metanoia aqui entendida enquanto “mudança no pensamento ou no sentimento” [Disponível em <http://www.priberam.pt/dlpo/metan%C3%B3ia>. Acesso em 27/6/2014].

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: 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 (*idem, ibidem*).

Evocava o passado em que o povo português se elevava acima das suas dimensões físicas, das limitações naturais e dos condicionamentos geoeconómicos 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: 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” (*idem, ibidem*). 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 (Quadros, 1978: 49).

Considerando que se estava a viver, na altura, a maior crise nos três últimos séculos, sublinhava que isso punha em causa a continuidade da nação portuguesa, já tinha que 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, “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: 44) com o que fora até 1974 uma espécie de elemento original e caracterizador da sua existência histórica, e em cuja base estava o projeto nacional de expansão ultramarina.

Lamentava que os portugueses não tivessem feito a descolonização seguindo o caminho dos ingleses, que formaram a “Commonwealth” e, conseqüentemente, deixado cair por terra o que se denominava de “evolução desse projecto [imperial]” (Quadros, 1978: 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” (Quadros, 1978: 44).

Para obviar ao sentimento de frustração e de descrença que se apoderou do país consciente depois desta descolonização viciada, não encontraram os responsáveis melhor solução do que rever a história de Portugal, apresentando-a à mocidade como um romance nefando, em que os heróis de antanho se transformaram em colonialistas e em vilões, em que monarcas esclarecidos, sábios, missionários e navegadores outra coisa não fizeram do que explorar e reprimir os infelizes povos do ‘terceiro mundo’, em que todos eles afinal, foram títeres ou robots ao serviço do imperialismo económico e da ganância de uma aristocracia e de uma alta burguesia sem escrúpulos (Quadros, 1978: 45).

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 [ficamos] sujeitos” naquilo que era “todo o contrário das nossas mais íntimas aspirações” (Quadros, 1978: 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”, o que 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 (Quadros, 1978: 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: 48). Essa constatação fazia-o prever dois caminhos: um, em cujo 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 pelo seu próprio abandono, devido à insistência do “espelhismo estéril das ideologias importadas sem recriação e sem crítica, na submissão aos imperialismos culturais e económicos” (*idem*: 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” (*idem, ibidem*).

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: 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 por uma “univocidade supra-partidária e contudo pluralista e democrática que reanim[asse] e revitaliz[asse] o colectivo nacional em crise” (*idem*: 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: 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” (*idem, ibidem*). Para tanto, não bastariam os mitos político-ideológicos, prevendo um futuro utópico, nem o desenvolvimento económico de uma política distributiva e sindical, mas pela atitude de reaprendizagem em serem portugueses, “idênticos mas outros, outros mas idênticos, num mundo novo para que temos de avançar” (*idem, ibidem*).

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, consubstanciado num projeto duradouro, “vindo de ontem, actualizando-se hoje e visando o amanhã” (Quadros, 1978: 64). É 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” (*idem, ibidem*). Pátria, 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 (*idem, ibidem*). Numa observação um tanto contraditória, afirmava que tudo o que referira não se destinava à

promoção de um “glorioso passado” – que originara o nacionalismo passadista e reacionário – mas para “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” (*idem, ibidem*). É esse o lugar onde localiza 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

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: 67). Dizia tratar-se de um idílio semelhante ao amor de um filho pela mãe e que acompanhava o homem para toda a vida, num “enraizamento paisano” que constituía uma “dimensão poderosa do homem português” 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), como tendo 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 carências sociais” e definia, nesse contexto, o “Portugal” de Miguel Torga como uma “cartilha de lusitanidade paisana” (*idem*: 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: 69). Quando alguém se afasta do seu país, “experimenta o sentimento desgarrador da saudade”, como acontece na emigração e no exílio, não obstante António Quadros afirmar que “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*” (*idem, ibidem*).

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: 69).

Referia que alguns autores, como era o caso, como se viu, de A. H. Oliveira Marques, 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: 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 traz definitivamente deixadas as aventuras e as ambições dos lusíadas de antanho” e, finalmente, a integração na ordem soviética, “ou sovieticamente dirigida” (Quadros, 1978: 72).

Perante um quadro de hipóteses que considerava como mais viáveis, constituído pela constituição de uma Federação Europeia, uma “União Ibérica”, ou de 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: 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” (*idem, ibidem*). O que pode ser traduzido 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.

No texto “Portugalidade e Europeidade”, inscrito no livro “A Arte de Continuar Português”, que decalca um artigo do próprio, publicado no jornal “Expresso” em 13/8/1977, António Quadros começa por referir que a questão europeísta propõe uma solução diferente e mais digna do que as que estavam em questão, então, na sociedade portuguesa (como a ligação à URSS ou à “União Ibérica”, ambas reputadas pelo ensaísta como soluções de satelização do país). Quadros lembrava o pedido de adesão que Portugal tinha feito à Comunidade Económica Europeia (CEE), salientando ser essa a melhor solução de apoio a Portugal, bastando perspetivar os empréstimos que poderiam ser concedidos a Portugal por parte de outros países e em que



existiria uma opção da diplomacia internacional portuguesa. Depois de rejeitadas as outras vias, tratava-se de uma solução que era encarada como “a mais justa e a mais natural saída para a crise de identidade portuguesa “ (Quadros, 1978: 176)<sup>317</sup>. A este propósito citava Mário Soares, em declarações que este prestara a uma televisão francesa, citadas no jornal “O Dia” (8-3-1976) em que, retomando uma análise do então presidente da República, Ramalho Eanes, frisava que, depois de acabado o ciclo imperial, Portugal tinha de encontrar uma nova identidade e de se redescobrir como europeu, tanto mais que oitenta por cento do comércio português era feito com a Europa. Quadros criticava, ainda que ao de leve, Soares quando este fazia assentar a identidade nacional nas trocas comerciais, muito embora fizesse questão de ir mais longe no que concerne à ideia de que, com o fim do ciclo imperial a nação se teria desviado de tal forma da sua identidade europeia, que havia a necessidade de a redescobrir. António Quadros advertia que Europa significava um continente geográfico, onde coexistiam identidades bem distintas e, mesmo no plano das generalizações, seria preciso distinguir várias Europas:

Sob a perspectiva política, uma Europa do Oeste e uma Europa do Leste, ou uma Europa democrática e uma Europa totalitária; sob a perspectiva geo-económica, uma Europa mediterrânica e uma Europa nórdica; sob a perspectiva sócio-cultural, há pelo menos quatro Europas, de substracto respectivamente católico-romano, protestante, ortodoxo-bizantino e islâmico; sob o ponto de vista, digamos, civilizacional, deveríamos distinguir entre uma Europa orientalizante (de pendor absolutista e massificante), uma Europa central-continentalista (de inclinação industrial e voluntarista) e enfim uma Europa periférica (de tendência marítima, ecuménica, comerciante e individualista) (Quadros, 1978: 177).

Se o problema fosse visto através da identidade enquanto critério psicocultural, António Quadros referia que muitos dos países europeus tinham afinidades com os países americanos, “seus irmãos de língua e de cultura”, enquanto no caso de Portugal, havia uma identificação finitamente mais clara com o Brasil, por exemplo, mesmo sendo um país americano. O que levava o ensaísta a referir que Portugal sempre tinha sido e seria Europa, muito embora uma Europa “periférica e marítima”, facto que inviabilizaria a sua conversão num país com um recorte franco-germânico e nórdico.

---

<sup>317</sup> No romance "A Jangada de Pedra" (1986) José Saramago ficciona a história da separação geográfica da Península Ibérica do restante continente europeu. Uma ficção que pode ser entendida como uma alusão ao que o autor julgava estar a acontecer em relação à unificação da Europa, para a qual Portugal e Espanha entrariam, exatamente, em 1986. Moisés de Lemos Martins sustenta que “a ideia de destino ibérico tal como é proposta por Saramago remete para um espaço de disputa, para onde diferentes projectos e objectivos convergem e se enfrentam” (Martins, 2008: 59), sendo o livro como que um precursor do que viria a acontecer na Europa três anos depois, com os apelos nacionalistas decorrentes da queda do muro de Berlim. Assim, “A Jangada de Pedra” faz um corte com a tendência homogeneizante da então Comunidade Económica Europeia, que colocaria em causa as características culturais dos países ibéricos. Moisés de Lemos Martins assinala que no romance de Saramago se pode falar “de uma *mimesis* fantástica”, através da qual o autor “sonha o destino da Ibéria”, sendo que, é “no pensamento da diferença [que] existe sem dúvida uma exigência ética (...) que se abre ao diverso, ao contingente, à pluralidade” (*idem*: 64).

E, mesmo que visse com bons olhos o estabelecimento de laços ou alianças económicas e acordos comerciais e culturais decorrentes da eventual entrada na CEE, mostrava a sua relutância em “sairmos da pele que temos de vestir e que não nos serve”, o que consubstanciaria um mito ou, como referia, “uma sebastianização da Europa” (Quadros, 1978: 178). Reconhecia, porém, que Portugal padecia de um atraso social, económico e industrial que deveria ser combatido por todos os meios necessários, desiderato que não passaria por uma troca de identidades, que se revelaria “frustrante” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, terminado o ciclo imperial, os portugueses teriam que reencontrar a sua identidade e se redescobrirem como portugueses. E, para além de todas as políticas de modernização, assentes na liberdade e aprofundando os laços comunitários com o oeste europeu e atlântico onde se integrava, isso passaria por retomar “o seu muitas vezes secular destino supra-europeu e as suas privilegiadas e privilegiáveis relações com o Brasil, com a África de expressão lusíada e com os focos de portugalidade no Oriente” (*idem, ibidem*).

Mais depressa do que se julga, a vocação que é a nossa voltará a ser um dos grandes elementos definidores da personalidade portuguesa e da nossa valorização em todos os planos; mais depressa do que se julga seremos impulsionados pelos novos países que falam português a reassumir uma responsabilidade histórica de que não poderemos alhear-nos e para que devemos preparar-nos (Quadros, 1978: 179).

E, muito embora num registo que sublinhava dever desenvolver-se sem quaisquer conotações colonialistas ou paternalistas, deixava claro que “a velha nação lusíada” podia estar a reaprender a sua “essência” e a sua “identidade” para, noutra plano, “aceder a um inesperado ressurgimento, agora na democracia restaurada e numa fraternidade a construir com os povos que ontem dominamos” (Quadros, 1978: 179). Afirmava que se devia aprofundar a europeidade portuguesa, muito embora advertisse para o facto de que ela deveria assentar nos sentimentos de consciência, personalidade, liberdade e diferença, tendo presente que os laços “de cultura e de sangue” estabelecidos historicamente com povos de outros continentes, “esboçando com eles uma obra comum”, podiam e deviam evoluir para outro ciclo histórico, mas não podiam apagar-se, mesmo no campo económico, com benefícios de parte a parte (*idem, ibidem*).

António Quadros voltaria ao assunto em 1989, num texto integrado no livro “Nacionalismo e Patriotismo na Sociedade Portuguesa Actual”, intitulado “Ensaio sobre a

Identidade Portuguesa como Fundamento da Independência Nacional – societarismo, paisanismo, nacionalismo, patriotismo e estatismo”. Nessa publicação, refere ter havido, tradicionalmente, em Portugal, uma convergência entre as aspirações patrióticas do povo e o pensamento das elites, tendo sido possível, dessa forma, “construir uma Nação com um projecto civilizacional: uma Pátria” (Quadros, 1989: 24). No entanto, nos anos 60 e, sobretudo nos anos 70 do século XX, referia que se tinha assistido a uma desvalorização crescente, sobretudo ao nível das elites intelectuais dominantes, quer do nacionalismo, “confundido com o ideário do Estado Novo, que apenas lhe dera a sua interpretação, entre muitas outras possíveis”, quer do patriotismo, “confundido com o nacionalismo” (*idem*: 25).

A descolonização e o desenvolvimento da “propaganda marxizante que por demais a acompanhou” provocara dois problemas: a condenação radical do colonialismo, que “arrastou consigo a crítica, impensada ou por vezes intencional, ao próprio movimento histórico da descoberta e da expansão (...), à teleologia portuguesa ao sentido de pátria” durante cinco séculos; e o regresso ao território original de Portugal, “à casa materna, ao cais de partida desta finisterra ocidental”, que criou uma crise de identidade que assemelhava à dos reformados que, “depois de uma existência inteira dedicada à sua vocação e ao seu trabalho, súbito se encontram despojados de objectivos, sem horizontes de luta, de aventura e de realização” (Quadros, 1978: 25).

A resposta a esta situação passava pela atitude dos portugueses se centrarem num recomeço, “mantendo aceso o facho da Pátria”, sublinhando o autor que a vitalidade de uma pátria dependia da capacidade de a sua elite formular ideais patrióticos e ao mesmo tempo universalistas, “desenhar projectos de futuro, criar movimentos de empenhamento colectivo, elevar o conjunto de cidadãos para planos susceptíveis de os entusiasmarem, de os apaixonarem e de assim os reunirem ao todo nacional” (Quadros, 1989: 25-26). Em 1989, o grande problema de Portugal, para António Quadros, assentava nas elites, que dizia serem formadas numa “Universidade desenraizada” (*idem*: 28), e que tinham aderido “a formas de pensamento estrangeirado”, tendo perdido o “ardor patriótico”, distanciando-se da ‘portugalidade’.

### **9. 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. A sua ação humanista e universalista foi

desenvolvida, fundamentalmente, em Portugal e no Brasil assente “em valores de Portugalidade, naquilo que ele considerava como servindo à Fundação de uma Identidade nacional”, como se pode ler na revista Biosofia (Biosofia, 1999: S/P). O seu trabalho, muitas vezes de pedagogo, foi feito em prol da complementaridade entre diferentes culturas e civilizações, na tentativa de aproximar povos, destacando sempre os valores como “a magnitude, a grandiosidade e a transcendência” que deveriam estar associados a Portugal e ao Brasil, bem como aos outros países falantes de português e às comunidades de língua portuguesa, sublinhando sempre o papel que para eles augurava em tempo de “transição momentosa da humanidade” (*idem, ibidem*). 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 que o filósofo foi associado à ideia de “Portugalidade e lusofonia” (ver capítulo VII).

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: 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 (*idem*: 140).

Segundo Renato Epifânio<sup>318</sup>, 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” (*idem, ibidem*). 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 (*idem, ibidem*). E, assinala que “o português não se fez para viver em Portugal”, uma vez que ele é um

---

<sup>318</sup> Texto constante de um *post* publicado no portal da revista “Nova Águia” da autoria do seu *webmaster*, Renato Epifânio [Disponível em <http://novaaguia.blogspot.pt/2008/10/o-portugus-preferiu-poesia-da-aventura.html>. Acesso em 13/4/2012].

cidadão do mundo, “fiel à aventura do Descobrimento e do Desbravamento e sonhando com novos mares e terras renovadas” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

A longa depressão coletiva por que Portugal passou 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). Na leitura de Renato Epifânio, trata-se de um sentimento partilhado por espanhóis, italianos e gregos, muito embora não detenham a força anímica que os portugueses já mostraram ter, “resistindo a duas perdas de independência e mantendo as fronteiras mais estáveis de todo o continente” (*idem, ibidem*). 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, não para somar o número de pregos que us[ara] na sua caravela, nem os quilos de pimenta que embarcou em Cochim” (*idem, ibidem*). 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, como F. da Cunha Leão, António de Spínola, António Quadros e Fernando Pessoa, só para citar alguns. De resto, o próprio Agostinho da Silva assinalava as várias correntes existentes e que tentavam explicar a formação de Portugal: “A vontade de ser Portugal ou de se fazer Portugal é outro problema histórico. Nunca ninguém soube ao certo quais as razões por que nasceu Portugal. Cada um apresenta a sua” (Sousa, 2000: 59). Desde uma vontade de barões e senhores, passando pela guerra contra os mouros, pela vontade divina, as hipóteses eram várias. O filósofo admitia, também, 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”, advirtendo, no entanto, para a dificuldade em admitir tal cenário (*idem, ibidem*).

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 este 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: 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]: 87). Como consequência, a economia portuguesa não aguentava 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”, levou ao mundo uma economia capitalista e comercial: “Depois passa a ser uma economia mercantil o que os portugueses vão fazer por toda a parte, pois o seu comércio não é uma economia de fraternidade, mas sim o tipo da economia do lucro para criar mais capital e investir cada vez mais” (*idem*: 88). Para além disso, referia que Portugal levava ao mundo a sua autoridade forte, plasmada naquela que fora a primeira empresa estatal do mundo e em que tinham assentado os Descobrimentos.

O filósofo realçava, também, o papel da Igreja em todo o processo lembrando que ela passara do platonismo para o aristotelismo sendo que, 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]: 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” (*idem, ibidem*). 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 epopeia.<sup>319</sup>

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:

E que maneira tinha de se recusar a obedecer num país com duzentos quilómetros de largura e oitocentos de comprimento? A única era ir-se embora! E o povo português fê-lo o mais depressa que pôde e na maior quantidade possível, embarcando primeiro, como se sabe, para África, para a costa da Guiné, e logo que descobriu o Brasil, nos primeiros tempos, marchou para lá, indo tentar fazer uma nação sem capitalismo, sem ditadores, sem reis nem imperadores de Roma e o mais possível com liberdade religiosa, aquilo que não conseguiu fazer em Portugal e que é, provavelmente, a chave das pessoas encontrarem no Brasil alguma coisa que fala português, que tem muito de português, mas que se afasta do português numa liberdade de pensamento e de acção, que ele não tem em Portugal! Não tem em Portugal, porque se submeteu a todas as coisas que vinham da Europa (Silva, 1998 [1994]: 91-93).

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” (Silva, 1998 [1994]: 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 assentasse na sua própria libertação (Silva, 1998 [1994]: 91). Enfatizava este aspeto, ao sublinhar as revoltas de escravos no Brasil, que Gilberto Freyre, por conveniência política, terá escondido.

Defendia a ideia de que a Europa se adiantara às outras civilizações com os Descobrimientos, que estavam parados desde Aristóteles, cuja filosofia tinha dois aspectos: a metafísica e a física. O primeiro assentava na discussão, já o segundo, era difícil de discutir, “porque h[avia] a experiência, o visível, o observável” e, o que acontecera com os

---

<sup>319</sup> 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]: 91).

Descobrimentos, era “que o mais analfabeto, o mais inculto dos marinheiros portugueses era capaz de encontrar nas viagens testemunhos, factos reais que liquidavam completamente o que Aristóteles havia afirmado” (Silva, 1998 [1994]: 93). É que o filósofo nunca era taxativo quanto às suas observações, relatando-as sempre no condicional e por via indireta, ao contrário de Camões que, segundo Agostinho da Silva, através dos marinheiros que, como personagens, punha a falar, contavam experiências concretas, que Aristóteles declarava não existirem, o que, no caso de uma metafísica que se baseava na física, fazia com que ficasse desde logo abalada. Acrescentava que Galileu e Copérnico ajudaram nessa desconstrução.

Referindo-se ao Brasil, dizia que, por lá não ter havido nenhum Pizarro nem nenhum Cortês, apesar dos conflitos dos índios, ficara pobre, ao contrário das outras paragens da América Latina chacinadas pelos dois espanhóis. 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]: 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” (*idem*: 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]: 96). E, embora tendo vencido, já se tinham tornado em 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”, fazendo 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” (*idem*: 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’, que assentava no não arrependimento “da tarefa que havia empreendido com os Descobrimentos e as tentativas da construção do Império” e de perceber 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]: 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

Tudo isso se refletiu na vida dos europeus e na própria Europa que, segundo Agostinho da Silva, terá 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]: 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” (*idem, ibidem*).

E, referindo-se, uma vez mais, ao perfil do português, sustentava tratar-se de um ser complexo, do qual, e 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]: 142). Essa “duplicidade” seria, então, uma das virtudes do português, não obstante a palavra ter uma conotação negativa, sendo geralmente associada a “hipócrita”, que é traduzido como ‘ator’, “o actor que não era necessariamente ele, pois claro, que era um hipócrita” (*idem*,

*ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). 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” (Silva, 1998 [1994]: 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]: 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” (*idem*: 52). Assim, o filósofo propunha, em alternativa, uma comunidade luso-afro-brasileira<sup>320</sup>, “com o ponto africano muito bem marcado”:

(...) se pudesse, eu poria o ponto central da comunidade, embora cada um dos países tivesse a sua liberdade, a sua autonomia, em África, talvez Luanda ou no interior de Angola, no planalto, de maneira que ali se congregassem Portugal e o Brasil para o desenvolvimento de África e para que se firmasse no Atlântico um triângulo de fala portuguesa – Portugal, Angola, Brasil – que pudesse levar depois a outras relações ou ao oferecimento de relações de outra espécie aos outros países (Silva, 1998 [1994]: 52).

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” (Silva, 1998 [1994]: 52).

---

<sup>320</sup> 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]).

Agostinho da Silva é hoje utilizado como inspiração para o Movimento Internacional Lusófono (MIL), nomeadamente no que respeita à sua proposta de reorganização de Portugal e do mundo lusófono, em que se dirigia ao “Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália” (Silva, 1989: 617). O filósofo era, de resto, pródigo em propostas englobando a coletividade portuguesa espalhada pelo mundo, tendo uma delas sido aprovada, por aclamação, em 25/3/1983, durante o “Encontro dos Portugueses no Mundo – Uma Cultura a Preservar”, na qual salientava não poder haver, para todos aqueles que se assumiam como portugueses no mundo, “mais alto e digno ideal do que o de Expansão e Afirmção da Língua Portuguesa no Mundo” (Silva, 1988: 733). Para tanto, preconizava cinco medidas, que passariam por Portugal garantir, “a nível de inteira dignidade humana, a vida económica, a organização social, o acesso aos meios de cultura, a liberdade de pensamento, as avenidas do futuro, a independência das decisões nacionais” (*idem, ibidem*); em que todos os portugueses que se tinham fixado no estrangeiro, independentemente das circunstâncias, tivessem uma permanente assistência cultural e social, nomeadamente através das suas associações, que deviam ser “focos de irradiação de uma cultura que, no essencial, sempre foi de esperança na unidade do género humano e na transposição harmoniosa de todas as suas limitações materiais e espirituais” (*idem, ibidem*); e em que defendia o estabelecimento de “fraternas relações colaborantes” em todos os domínios, com eliminação de qualquer espécie de contencioso “com todos os Países que, tendo por expressão a Língua Portuguesa, a fazem Língua Comum de 150 milhões de homens” (*idem, ibidem*). Para além disso, tendo por base o respeito das autonomias e dos seus próprios projetos, desejava que se desse uma atenção especial aos países ou agrupamentos afins pela língua, “desde a vizinha Galiza às Antilhas do ‘papiamento’, aos núcleos de ascendência goesa, à comunidade de Malaca, aos que pugnam pela autodeterminação de Timor” (*idem, ibidem*). Finalmente deixava clara a necessidade de se estreitarem os laços de relação com todos os países que mantivessem o ensino da língua portuguesa, “sempre com a possível reciprocidade”, facilitando a professores e alunos as deslocações e os estudos na área da língua, e procurando “que laços semelhantes se firmem com todos os outros que ainda não estabeleceram tal ensino” (Silva, 1988: 734).

Numa comunicação apresentada em 1959, no IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, que teve lugar em Salvador-Brasil, reproduzida na revista “Nova Águia” nº 3

(2009), Agostinho da Silva discorria, uma vez mais, sobre as “Condições e missão da Comunidade Luso-Brasileira” rejeitando, desde logo, a sua associação a um plano económico ou político, ou por pretender ligar regiões com ligações óbvias, apenas devido a uma lógica sentimental. Para o filósofo, a criação daquela estrutura teria que ser, não outra espécie de império, “uma força concorrendo com outras forças, uma outra centralização que siga a monótona corrente das centralizações, mas realmente o começo de uma vida nova para a Humanidade” invocando, a propósito, o seu misticismo através da ideia de que “a linha mística e religiosa [teria] que ser aqui mais importante do que as argúcias dos realistas que manejam homens como se eles não fossem à imagem e semelhança de Deus” (Silva, 2009 [1959]: 102).

Nesse sentido, advertia para a necessidade de se eliminar “toda a consequência dos erros que houve no passado”, independentemente daquelas que tenham sido as suas justificações históricas, já que se revelara “incompatível com o que era a verdadeira natureza” (Silva, 2009 [1959]: 102). Para tanto, havia que despir-se de vez do que a História impusera, já que “roupagens de figuras de teatro serão inúteis para o que há a fazer; do que se precisa é de corpos nus de atletas, porventura de mártires” (*idem*: 103). Defendia o restabelecimento do poder municipal, em Portugal e no Brasil, bem como toda a máquina administrativa, da economia e da educação, já que “nenhum território [podia] estar sujeito a qualquer espécie de metrópole” e que “nenhum traço de colonialismo [podia] subsistir, por mais ténue que [fosse]”, quer se tratasse dos territórios ultramarinos portugueses, quer, por exemplo do Nordeste brasileiro em relação aos Estados do Sul (*idem, ibidem*).

A propósito desta Comunidade Luso-Brasileira, convocava de novo o misticismo e a sua crença no Espírito Santo, para sugerir que a sua criação podia ser uma semente para o seu culto. E referia-se a Portugal como sendo o país menos europeu dos que compunham a Europa, o que significava uma reserva de não-europeísmo nos territórios de África e da Ásia, “em que o seu colonialismo foi sempre, malgrado as imposições capitalistas da Europa, um colonialismo em que alguma coisa ficou de fraternidades medievais à volta do Espírito Santo” (Silva, 2009 [1959]: 106). Destacava a ideia de que a missão essencial dos portugueses fora a cristianização do mundo, “unindo os homens, chamando-os a uma plena fraternidade, tendo por ideal que não houvesse em todo o ecúmeno senão um só pastor” (*idem*: 107). Nesse sentido, o que a Comunidade Luso-Brasileira teria de realizar no Universo era, para além de toda a sua estrutura política ou económica, uma missão religiosa, “naquele reatar de apostolado por que o mundo espera a partir do século XV” (*idem, ibidem*). Só assim seria possível ligar os dois mundos

adversos de Oriente e Ocidente, ou seja, “Europa e não-Europa”, de trazer o que vinha de fora “sem lhe roubar em coisa alguma a originalidade e a pureza da sua indumentária” (*idem, ibidem*).

Tratar-se-ia de um novo ‘Mar Tenebroso’, que seria “muito mais terrível do que o outro”, em que a Comunidade teria de soltar as suas “caravelas de Esperança” e para o qual não lhe seria útil “a herança hebraica, tão esquecida, tão oculta, tão desprezada” (Silva, 2009 [1959]: 107-108). Nesta religiosidade plasmada num mundo “definitivamente católico”, traçada pelo universalismo integral e pela ideia de Deus, em que Agostinho da Silva salientava ser necessário marchar, sublinhava que “o melhor de si mesmos [poria] os homens no plano do divino e o plano divino resplandece[ria] na crença de que é inteligível a estrutura do mundo” (*idem*: 108).

Para José Eduardo Franco e José Augusto Mourão, o pensamento de Agostinho da Silva inscreve-se na linha dos autores da Filosofia Portuguesa, recriando e repensando a utopia do Quinto Império, “desenvolvida na base de uma filosofia vitalista e mística” (Franco & Mourão, 2005: 121). Assim, o Quinto Império é apresentado como a “Encarnação inequívoca da Idade do Espírito Santo, cuja sede promotora será em termos de língua, a Galego-Portuguesa” (*idem ibidem*), numa conjugação de esforços luso-brasileiros, e, nessa ordenação universalista da idade messiânica sonhada pelo filósofo, o facto místico-religioso desempenhará um papel decisivo (Franco & Mourão, 2005).

O espírito ecuménico do povo português estaria consubstanciado na religião universalista do Espírito Santo, “fornecendo o lastro para a implantação do Quinto Império” (Franco & Mourão, 2005: 122). Da aliança entre Portugal e o Brasil, Agostinho da Silva reivindica o protagonismo da Idade do Espírito Santo profetizada por Joaquim de Flora<sup>321</sup>:

A cultura luso-brasileira, marcada historicamente pelo sentido de acolhimento de todos os povos, culturas e raças, é aquela que está mais apta para realizar o ideal ecuménico na idade milenar de comunhão entre os povos que será marcada pela miscigenação sem limites racionais. Este império plenamente integrado na tradição joaquimita será o sonhado império da felicidade, da santidade, da fraternidade, em que os homens viverão o ideal evangélico de todos serem como crianças (Franco & Mourão, 2005: 123).

A visão de Agostinho da Silva sobre o Quinto Império assenta na utopia de Joaquim de Flora “vertida e recriada em português”, através da “utopia da liberdade espiritual e da criatividade sem limites, porque aberta à força inspiradora do Paráclito” (Franco & Mourão,

---

<sup>321</sup> Joaquim de Flora (1132-1202), cujo pensamento deu origem a diversos movimentos filosóficos, como os joaquimitas e os florenses, foi um abade cisterciense e filósofo místico, defensor do advento da idade do Espírito Santo.

2005: 124). Portugal e o Brasil não encarnariam um império tradicional, mas um domínio onde figurariam a “conciliação e o veículo facilitador e promotor desta idade de harmonia no mundo” (*idem, ibidem*).

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.

Destaca 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 devido ao facto de viver num país “que não é Portugal. [Mas] num País estrangeiro” (Sousa, 2001 [2000]: 186). E ilustra o seu pensamento com uma frase associada ao Governo que estava em funções<sup>322</sup> quando concedeu a entrevista a Antónia de Sousa, reproduzida no livro que tem vindo a ser seguido, em que salientava ser necessário “reaportuguesar Portugal”, o que terá provocado risos. Agostinho da Silva sublinha que o Governo tinha razão: “É preciso reaportuguesar Portugal<sup>323</sup>. Engraçado! Ninguém se espanta quando se diz de um país africano que é preciso reafricanizar África” (*idem, ibidem*). Confrontado com o facto de, em África, ter havido um colonizador declarado, o filósofo argumenta que em Portugal também aconteceu o mesmo, constatando que os intelectuais portugueses já não eram capazes de escrever um artigo “sem citar trinta idiotas franceses” e perguntando, por isso, o “que é Portugal?” (*idem, ibidem*).

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<sup>324</sup>. (...) Portugal não é só um território. Que coisa é Portugal?” (Sousa, 2001 [2000]: 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” (*idem, ibidem*), já que as células estéreis de Portugal não teriam emigrado, segundo o filósofo e, a forma de não se esterilizarem foi partir.

---

<sup>322</sup> As declarações de Agostinho da Silva são de 1987 e o Governo português que estava em funções, era liderado por Cavaco Silva.

<sup>323</sup> Esta ideia de “reaportuguesar Portugal” não foi cunhada no Governo então vigente (1987) a que se referia Agostinho da Silva, reportando-se 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, estando 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 em torná-lo europeu. Já no século XXI, e indo em direção oposta, Miguel Cardina preconizava a “desportugalização” de Portugal (Cardina, 2012: 214).

<sup>324</sup> Referência a Fernando Pessoa.

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”, para além de “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, “a maneira de transportar qualquer objecto de um ponto do Globo ao outro ponto do Globo pelo caminho mais fácil” (Silva, 1988: 125). E, sem responder diretamente sobre se Portugal tinha sido portador, alguma vez, de uma eventual missão ‘especial’, refere 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” (*idem*: 126).

Num escrito datado de 1986, intitulado “Império do passado e do futuro”, incluído no livro que tem vindo a ser seguido, não obstante Agostinho da Silva insistir nas suas observações esotéricas e voltadas para o culto do Espírito Santo, sublinhava que, em relação às culturas associadas à língua portuguesa, era necessário que a atitude assente no “ousar ser” não caísse na alçada dos códigos. Alertava para o facto de que nenhuma revolução definitiva teria início em qualquer instituição, por melhor que ela fosse, já que se tratava de uma ação do domínio individual, tal e qual como a santidade.

Não é impossível que tenha pensado Fernando Pessoa ser ele Dom Sebastião redivivo – embora um homem tão pouco adequado a missões activas. Que tenha pensado até que haveria o império místico se todos os portugueses se convencessem do mesmo e se assumissem Dom Sebastião. (...) Rumemos, a partir do que houve e do que há, a sermos, simultâneos, tudo e nada (Silva, 1988: 723).

Com o fim do império colonial português, Portugal ficou confinado ao seu espaço geográfico original, longe das suas ex-províncias/ex-colónias. Não obstante, Joaquim M. Patrício assinala ter emergido um novo país, “criador da lusofonia, baseado no espírito da língua comum” (Patrício, 2009: 27-28). Numa linha interpretativa do pensamento de Agostinho da Silva, o mesmo autor convoca a ‘portugalidade’ para a ideia de lusofonia, evidenciando que, após o fim do império, “Portugal não se diminuiu, antes se multiplicou, uma vez que ao libertar os que mantinha sob o seu domínio, dando-lhes a independência, renasceu em várias Pátrias”

(*idem*: 28). De resto, Agostinho da Silva pronuncia-se sobre Portugal enquanto “ideia a difundir pelo mundo”, numa lógica que vai para além da noção de país, daí que seja recorrente no seu discurso a criação de uma comunidade luso-afro-brasileira, uma comunidade lusófona que prevê que se venha a assumir como uma futura pátria de todos os intervenientes, em que Portugal significa “o reino da irmandade, de compreensão, de cooperação”, ou seja, todo o território de língua portuguesa (Borges, 2000: 65).

### **10. A “Introdução à portugalidade” de Vítor Manuel Adrião (2002)**

No livro “Introdução à Portugalidade”, Vítor Manuel Adrião concentra os conteúdos das aulas que ministrou, no quadro de um curso com o mesmo título, que decorreu em 2002 sob a égide da Academia de Letras e Artes, em Cascais. Refere que a temática captou o interesse de bastantes participantes, o que denotou, desde logo, a existência de quem “pensa e ama a Terra Lusa e a difunde no espaço cultural do Mundo, um lenitivo de alma reavivando a esperança pátria de que Portugal, afinal, não ‘bateu no fundo do poço’ político-económico” como diz pretenderem alguns “ideólogos e políticos catastrofistas quais profetas da desgraça alheia que, em última análise, também é a sua” (Adrião, 2002: 5). A essa visão catastrofista, o autor contrapõe com a ideia de que “Portugal está vivo e de boa saúde”, restando encontrá-lo “nas raízes íntimas da Alma e procurar entendê-lo em seu arquétipo primordial no que foi e fez, no que é e faz, e igualmente, no que será e fará!” (*idem, ibidem*). E deixa claro que, embora se verificasse o que refere ser um “Interregno Cíclico de definição de novos valores face aos velhos podres e gastos”, não chegarão ao fim, de forma abrupta, “mais [de] oitocentos anos de História feita de homens e mulheres que a este Rectângulo Pátrio consagraram as suas forças, devoções e saberes, [não] terminarão abruptamente” (*idem, ibidem*). Até porque, como evidencia, Portugal é o país mais antigo da Europa e onde reside a ‘portugalidade’, que resume estar presente, no facto de, ao longo dos tempos, ter captado as mais diversas civilizações que, a partir dele, “num novo surto civilizacional, partiram às diversas partes do Mundo, em Diáspora sobretudo de Pensamento Iluminado” (*idem, ibidem*).

O curso introdutório à ‘portugalidade’ que ministrou, como refere, teve recortes menos ortodoxos no que ao ensino da história diz respeito, uma vez que foi composto por propostas que considera não serem definitivas, mas que foram consubstanciadas em “novos lances da visão historiográfica naquilo que possui de mais íntima e menos abordada (...): a História Sagrada, ‘la Historia non-contada’, como dizia o decano da História Mítica de Espanha, Juan Garcia Atienza”



(Adrião: 2005: 6). Esse caminho, não descurou os trilhos da historiografia clássica, indo no entanto para além deles, englobando os aspetos simbólicos e sagrados “componente[s] da História Mítica de Portugal” (*idem, ibidem*), a que associa a ‘portugalidade’.

Destaca o papel que a Academia de Letras e Artes teve em todo o processo de produção do livro, assente 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, 2005: 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 1513<sup>325</sup>.

Para Vítor Manuel Adrião, a ‘portugalidade’ está bem presente no “Império Português no Mundo”, enquanto “linha geral do processo da Diáspora” (Adrião, 2005: 139). A partir dela diz poderem desenvolver-se outras, mesmo as que levaram a práticas e abusos colonialistas, “até xenofobistas de alguns”, mas que diz terem sido “excepções 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!” (*idem, ibidem*).

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 os factos históricos em políticas particulares, desenquadradas das épocas em que aqueles se deram e dos momentos que eram verdadeiramente *universais*” (Adrião, 2005: 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?!” (*idem, ibidem*).

O autor observa que, para se perceber melhor como se começou a formar o projeto de instauração do “Império Português no Mundo”, terá que se recuar a 1479, ano em que destaca três acontecimentos importantes para Portugal, que vivia em pleno reinado de D. Afonso V. O

---

<sup>325</sup> 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 Jacopo da Varazze foi o 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: 531).

primeiro diz ter sido a ratificação do Tratado de Amizade de Saint Jean da Luz, realizado entre os Reis Católicos de Castela e Luís XI de França, “representando o termo das pretensões portuguesas à coroa castelhana” (Adrião, 2005: 139); o segundo, o Tratado das Terçarias de Moura, assinado em Alcáçovas que foi a “base preliminar do tratado de paz luso-espanhol” (*idem, ibidem*); e, por fim, a assinatura do Tratado de Alcáçovas, que pôs fim à Guerra da sucessão de Castela, com D. Afonso V a reconhecer os reis católicos e a realeza de Castela e abandonando, em definitivo, a ideia de ficar com as Canárias. Como contrapartida desse tratado, Portugal ficava responsável pelos destinos da Guiné, Madeira, Açores, Cabo Verde, para além do reino de Fez, enquanto a Espanha dominaria as Canárias e o reino de Granada. Dessa forma, Adrião lembra que “o paralelo das Canárias passa[va] (...) a ser a linha divisória da expansão portuguesa e castelhana (Norte para Espanha, com excepção dos Açores e da Madeira, e Sul para Portugal)” (Adrião, 2005: 139-140).

Entre 1480 e 1485, Adrião diz que a Escola Náutica de Sagres elabora, de forma secreta, os primeiros guias ou manuais de navegação por latitudes, “contendo o regimento do Norte e o regimento da declinação solar com as respectivas tábuas” (Adrião, 2002: 140). Ainda em 1480 terá sido apresado um navio castelhano surpreendido em Mina a traficar ilicitamente, o que fez com que o rei português ordenasse que fossem lançadas ao mar todas as tripulações de navios estrangeiros encontrados ao sul das Canárias. Segundo Vítor Adrião, isso não se explica apenas pela “política de corso”, na altura vigente em toda a Europa mas, fundamentalmente, “por Portugal querer esconder da sua rival próxima, Castela, o grande tesouro que a Sul se achava: a vasta região do Brasil” (*idem, ibidem*).

A chegada a novas terras da “Gesta Dei per Portucalenses”, para além de pretender o domínio universal, essencialmente visava “a cimentação do Império Espiritual no Mundo por via dos Portugueses, e sob o Orago do Prestes João assim se substituindo ao Padre Eterno e de quem D. Manuel I se assumia como imagem terreal”, o que lhe valeu ser aclamado imperador em 1506 (Adrião, 2005: 143). Vítor Adrião relaciona o reinado de D. Manuel I – como faz, de resto, com outros monarcas portugueses -, à vontade divina e a algum esoterismo, ligando-o ao Mestrado da Ordem de Cristo, que tinha por missão “chegar ao ‘centro do mundo’”, Jerusalém, e conquistá-lo para Portugal, o que dava continuidade ao velho projecto dos Templários (*idem, ibidem*). Refere que, neste particular, os etíopes teriam as mesmas certezas, “quando se dirigiam ao nosso Rei Venturoso, *Emmanuel*, de nascimento, como se deste Reino fosse sair o último dos soberanos, anunciado por antigos oráculos como vindo do Ocidente”, sendo que

essas convicções “serviriam certos episódios, mais ou menos históricos, que se diriam talhados para confirmar o carácter providencial desta Gesta Lusitana” (*idem, ibidem*).

Nesta matriz de ‘portugalidade’, 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” (Adrião, 2002: 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” (*idem, ibidem*). O que significa que o Brasil se mantivera fiel a Portugal.

Na introdução do livro que tem vindo a ser seguida, o autor avisara sobre os caminhos historiográficos menos ortodoxos que iria utilizar. A atestá-lo está a estória que conta em relação ao rei Filipe II (Filipe I de Portugal), a propósito de uma visita que efetuou a Portugal, em 1619, e que seria a sua última deslocação ao país, que contou com a oposição do Conselho de Castela temendo pela integridade física do seu monarca. Já de regresso a Espanha, adoece gravemente, ainda assim conseguindo chegar a Madrid. Vítor Adrião explica que “A *maldição portuguesa* caíra sobre ele. Morreu a 31 de Março de 1621, sendo sepultado no Escorial” (Adrião, 2002: 169), embora não acrescentando tratar-se de mais uma evidência de ‘portugalidade’, desta feita assente numa alegada “maldição”.

Vítor Manuel Adrião refere-se também às “Reminiscências de lendas arturianas”, lembrando a expectativa existente de que o Rei Artur<sup>326</sup> haveria de voltar de Avalon, o que “era de há muito conhecido na tradição erudita e popular portuguesa”, plasmado na existência, em Portugal, de um período de acentuada preferência pelos romances de Cavalaria do ciclo Arturiano (Adrião, 2002: 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

---

<sup>326</sup> 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: 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”, observando, 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: 165).

dos Namorados” (*idem, ibidem*). E complexifica estas ligações, referindo ter sido o Padre António Vieira que associará o Rei Encoberto ou Prestes João, neto de Titurel e primo de Parsifal, a D. Sebastião, tornando-o ‘Rei Desejado’ ou ‘Santificado’ ao associá-lo ao Santo do mesmo nome: “O que aliás se conformava à empresa e dívida do monarca: a *Seta* hagiológica e a frase latina *Pro Fide*” (Adrião, 2002: 183). Acrescenta que 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” (*idem, ibidem*). 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 e que “não passou dum jovem de feitio irrequieto e determinado em sua fantasia diversa que se objectivou na tragédia comum da Nação (Adrião, 2002; 198).

Vítor Manuel Adrião refere que foi através da palavra (escrita ou falada) “que Portugal se impôs mítica e culturalmente na Civilização”, afirmando ter sido “a Gesta Lusófona [a] levar o Verbo Lusitano às terras mais distantes e atrasadas face aos avanços já alcançados” (Adrião, 2002: 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” (*idem*: 249), toda a dinâmica desenvolvida na história do país. Uma ideia a carecer de descodificação à luz de qualquer manual de mitologia portuguesa. Adrião dá como pista o facto de Portugal ter sido

o último degrau transposto por Hércules e será o último a ser transposto pela Humanidade evoluindo para o Quinto Reino: o Espiritual ou Angélico, em que aos pés andeiros se juntarão as asas da mente translúcida que fará do Homem uma Jóia rara à imagem da do SANTO GRAAL, e assim se tornando um verdadeiro e singular Filho da Luz, o que aqui tanto vale por LUSO DE PORTO-GRAAL (Adrião, 2002: 249).

E, 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 ultranacionalismo e conseqüente messianismo sebastianista” (Adrião, 2002: 285). Assumindo compartilhar, em termos ideológicos, “de muito que o Vate<sup>327</sup> 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!” (*idem, ibidem*). A

---

<sup>327</sup> Vate (Fernando Pessoa) é sinónimo daquele que faz vaticínios; profeta, mas também aquele que faz versos, ou poeta. (Silva, 1980 [1961]: p. 437).

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, não contextualizando os seus escritos, retirando frases do contexto, adaptando-as à sua própria ideologia (Adrião, 2002: 286). De certa forma, faz questão de delimitar as interpretações pessoais a uma certa corrente 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 e prestaram grandes serviços ao Género Humano” (*idem, ibidem*).

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<sup>328</sup>”, vaticinando que, sem ela, não seria conhecido como é hoje “dentro e fora da Lusofonia” (Adrião, 2002: 286). Concorda 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

---

<sup>328</sup> 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’ “Valete 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: 7). No livro “Mensagem comentada por Miguel Real”, o autor afirma não se tratar de uma simples História de Portugal em verso mas, diferentemente, “trata-se 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” (*idem, ibidem*). Paulo Cardoso também escreveu um livro sobre a “Mensagem”, que intitulou “Mar Português. 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 Português*” (Cardoso, 1990: 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 Português*”, ficando subentendido que “O Mar Universal é Português de acordo com a manifestação dos designios de Deus” (*idem, ibidem*). 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!”, inscrito 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: 15). 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 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)cobrimto do Sol invicto de um Novo Dia” (*idem, ibidem*).

vida”, havendo disso “provas sobejas” (*idem*: 306). Atesta-o através das práticas do próprio Pessoa, enquanto tradutor de “obras teosóficas, rosacruceanas, maçônicas, alquímicas e astrológicas”, o que não significa que alguma vez se tivesse filiado, mesmo que “temporalmente” em qualquer dessas correntes, desenvolvendo os temas “segundo a sua particular maneira de os ver e interpretar” (*idem, ibidem*). A sua singularidade reside no facto de ter convertido o sebastianismo messiânico numa forma de ocultismo nacional (Adrião, 2002) e, exercendo “a Astrologia (...) praticou a 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” (Adrião, 2002: 307).

Vítor Manuel Adrião refere-se ao interesse de Pessoa pela maçonaria, não obstante sublinhe que esse interesse acaba no seu lado simbólico e esotérico que encerra, pelo que dar o seu nome, hoje, a lojas franco-maçônicas não tem qualquer significado (Adrião, 2002). Discorre longamente sobre o que, no quadro da maçonaria, significa “Iniciação” e “Iniciado”, utilizando as próprias palavras de Pessoa, com origem num fragmento sem data, onde tipifica o conceito de “iniciação”: “A iniciação comporta três tipos – (1) a conquista da consciência etérica, para devido comportamento contra o astral e os sentidos, (2) a sublimação dos sentidos, misticamente; (3) o conhecimento do íntimo e do lado divino das coisas” (Adrião, 2002: 310)

Refere que Pessoa oculta na sua “Mensagem”, sob o nome “Cordo Maris”, a “Soberana Ordem de Mariz” ou “Xvarnah-Al-Massiah”. E assinala que dispõe ainda dos “Graus Iniciáticos que levam à Realização Verdadeira” repartidos por sete Ordens Iniciáticas portuguesas e secretas ou ocultas, “repartidas por três espaços consignados, no seu tratado, *O Caminho da serpente*, contudo me parecendo simbólico de uma *única Ordem Interna*” que, ao longo dos séculos, “se tem manifestado ciclicamente através de Ordens Externas consignadas à Obra Taumatúrgica da Portugalidade para o Mundo” (Adrião, 2002: 314). Trata-se de uma “Iniciação Oculta” que, “mais do que Pessoa da Portugalidade Iniciática, ou do Portugal Sagrado”, passa pela ideia de “Quinto Império evolucionar ou a *Nova Lusitânia*” (*idem*: 318), como “Reino das Almas (ou da Alma) e não como alguns pensam, em Império Material” significando, dessa forma, “a vinda do Desejado um valor universalista” (*idem*: 320). No final do livro, o autor destaca esse valor pessoano assente no universalismo, para terminar a jornada em prol da ‘portugalidade’, citando uma profecia do próprio Pessoa:

E a nossa grande Raça partirá em busca de uma Índia nova, que não existe no espaço, em naus que são construídas 'daquilo que os sonhos são feitos'. E o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal ante-arremedo, realizar-se-á divinamente<sup>329</sup>

J. Pinharanda Gomes, na recensão que fez ao livro de Vítor Adrião publicada no jornal "O Diabo" (30-9-2003), constatava que, da obra, "irrompe uma ideia de portugalidade sacra, antevista por um refractor prismático de natureza teúrgica", tratando-se de um escrito que não está a cobro da polémica, gerando antíteses, sendo, por isso, "dinâmica e renovadora, até onde pareça febril" (Gomes, 2003: 21). Observa que Adrião, ao retomar uma perspetiva "ontopneumatológica", que passa "pelo Templarismo, pelos Espirituais, pelo Henriquismo, numa axialidade referida a Pessoa", prova que os deuses não morreram, subsistindo "para além da nossa cegueira e da nossa ignorância" (Gomes, 2003: 21).

### **10.1. A Academia de Letras e Artes e a 'portugalidade'**

Na abertura do ano académico de 2011/2012 da Academia de Letras e Artes (ALA), o presidente da instituição, António de Sousa Lara, fez uma intervenção sobre "A 'portugalidade' e o interesse da Nação numa época de crise profunda". Na oportunidade, assumia que o interesse da nação não se esgotava na democracia, e que o momento histórico verdadeiramente aviltante em que Portugal vivia "exig[ia] uma postura determinada e determinante de todos os portugueses para pôr fim ao estado de profunda e gravíssima crise em que viv[ia] o país" (Lara, 2011: S/P). Apelava, nesse sentido, a todos os responsáveis pela academia para ultrapassarem o estado de neutralidade artificial e desinteressante a que se tinham devotado os principais agentes de cultura nacionais, evidenciando que o interesse nacional não se confundia com maiorias, nem com democracias, decorrendo de "nove séculos de História dos que derramaram o seu sangue, os heróis, os mártires, os missionários, as pessoas simples que construíram aquilo que é hoje Portugal" (*idem, ibidem*). Nesse sentido, mostrava estar "contra aqueles que quer[iam] utilizar a nomenclatura de um bem precioso que devia ser respeitado e que devia ser cultivado por todos", advertindo que, "se não reencontra[sse]mos a História, não reencontrar[íamos] a Pátria. Se não reencontra[sse]mos a Pátria, não reencontrar[íamos] o interesse nacional" (*idem, ibidem*).

---

<sup>329</sup> Pessoa, F. (1980 [1912]). *A Nova Poesia Portuguesa no seu Aspecto Psicológico*. Lisboa: Ática. p. 45. A primeira edição deste texto foi publicada na revista "A Águia", n.º 12, II Série, Porto, Set., Nov. e Dez., pp. 11-12.

Sousa Lara apelava ao combate pela ‘portugalidade’, destacando ser de sublinhada importância “pugnar pelos valores, princípios e memórias que são a essência do nosso país”, lutando contra aqueles que apelidava de “liquidadores da pátria, ou seja, aqueles que pelos interesses que defendem acabam por deixar os interesses de Portugal e dos portugueses para segundo plano” (Lara, 2011: S/P). Para Sousa Lara, tratava-se de uma obrigação imperativa que resultava desta situação inédita em que Portugal se encontrava, sendo necessário “através de acções concretas e projectos assentes nesses valores, que os agentes culturais condenem essas malfetorias que têm vindo paulatinamente a aniquilar Portugal” (*idem, ibidem*). Deixava, então, claro que o desafio da ALA, juntando todos aqueles que amavam Portugal, passava por “desenterrar a ‘portugalidade’. É redescobri-la e torná-la moderna. É, com isso, recuperar a Pátria”, explicando que quando a pátria é espezinhada, “a Nação acorda, reage e revolta-se. Como nos mostra a História, e independentemente das vicissitudes conjunturais e eleitoralistas, depois destes períodos de sofrimento e dor, a Nação renasce das cinzas” (*idem, ibidem*)<sup>330</sup>.

Recorde-se que tinha sido o próprio Sousa Lara que, enquanto subsecretário de Estado da Cultura, durante um dos governos de Cavaco Silva, que vetara o livro “Evangelho Segundo Jesus Cristo”, de José Saramago, cortando-o da lista de concorrentes ao Prémio Literário Europeu (1992). Sousa Lara apontava, então, como razão o facto de a obra não representar Portugal, sendo que ela “atac[ava] princípios que t[inham] a ver com o património religioso dos portugueses. Longe de os unir, dividi[a]-os”<sup>331</sup>.

Tudo isto deu azo a uma enorme polémica, que se alargou aos média europeus. Na sequência desses acontecimentos, Sousa Lara apresentava a demissão, enquanto Saramago deixava Portugal, emigrando para Lanzarote. Lara regressaria, no entanto, ao Parlamento, assumindo o seu lugar de deputado, reeleito nas listas do PSD nas eleições legislativas de 1995. De resto, o ex-subsecretário de Estado da Cultura, doze anos mais tarde, defendia em entrevista à TSF, que voltaria a vetar o livro de Saramago.<sup>332</sup>

Da atitude de Sousa Lara pode-se inferir que o ex-goverante considerou Saramago contrário à ‘portugalidade’ por si propalada, como se deduz do discurso proferido enquanto presidente da ALA. De resto, parece defender a mesma ‘portugalidade’ que Cavaco Silva, seu ex-

---

<sup>330</sup> Discurso de António Sousa Lara proferido em 12/4/2011 [Disponível em [http://www.youtube.com/watch?v=RfCAAG\\_NpUc&feature=youtu.be](http://www.youtube.com/watch?v=RfCAAG_NpUc&feature=youtu.be), 12/1/2014. Acesso em 13/7/2012].

<sup>331</sup> Discurso na Assembleia da República, na VI Legislatura, sessão 1, n.º 56, de 29-04-1992, incluída no diário de 30-04-1992, pp. 1747-1788.

<sup>332</sup> Entrevista de Sousa Lara à TSF, em 15/4/2004 [Disponível em [http://www.tsf.pt/paginainicial/interior.aspx?content\\_id=768316](http://www.tsf.pt/paginainicial/interior.aspx?content_id=768316). Acesso em 15/3/2014].



chefe de Governo à altura dos factos, bastando analisar, para o efeito, as referências e as circunstâncias em que o atual presidente da República se refere à temática.

### **11. Mitologia, esoterismo e ‘portugalidade’**

No livro “A Mitologia Portuguesa, Segundo a História Iniciática de Portugal”, da autoria de Sérgio Franclim, é desde logo feita a separação de águas entre a perspetiva 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: 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: 9). E 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 Iniciática de Portugal”. Nesse sentido, refere-se que a fundação da pátria portuguesa, por exemplo, “é a consequência do 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)” (*idem, ibidem*).

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: 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 *devir*” (*idem, ibidem*).

Nos dados biográficos do autor constantes das badanas do livro, pode ler-se que da sua obra publicada se destacam ensaios ligados à ‘portugalidade’ (“O Espírito de Portugal”, “O Fim do Mundo” e “O Sonho de Portugal Templário”), que este livro concentra, mas que o próprio rejeita ser um livro definitivo sobre a mítica especificidade de Portugal ou da filosofia que a envolve.

Assim, 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: 10). O que 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). Sérgio Franclim sustenta que, no que ao caso português diz respeito, o fim está estabelecido naquilo que o padre António Vieira chamou 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, referindo que a sua construção também tem por base a história académica que, “unicamente e em larga medida pode existir pela história metafísica” (*idem, ibidem*). 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 (*idem, ibidem*).

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: 10). O povo português, que diz sempre se ter considerado “como parte de um povo eleito para propósitos superiores” (*idem*: 10-11), sublinhou a sua independência sempre que se viu acossado. É por isso que sustenta que Portugal tem que 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 como 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: 14), em que 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” (*idem, ibidem*), 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” (*idem, ibidem*), com o povo a assumir as rédeas do poder ideológico; o quarto ciclo, ou “Quarta Iniciação de Portugal”, está delimitado entre 1890 a 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)” (Franclim, 2009: 15), que domina ideologicamente o plano espiritual. 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” (Franclim, 2009: 11) e correspondendo 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: 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, chamando a atenção de que “os mitos principais estarão definidos e serão somente perpetuados e limados consoante a evolução histórica” (*idem, ibidem*). No último ciclo, vaticina que “D. Sebastião regressará mesmo depois de recuperada a independência” e o império será espiritual (*idem, ibidem*).

Este ciclo inclui o “ocultismo” no seu percurso esotérico pelos caminhos da ‘portugalidade’, reputando-o de determinante na busca da tradição, conceito que diz ser, hoje, mal compreendido, já que é na tradição que se encontra o conhecimento antigo, “verdadeiro e que está mais perto de Deus”, estando a mitologia portuguesa presente na tradição, na parte destinada às pátrias religiosas:

(...) a Mitologia Portuguesa é como um evangelho (...) que vai sendo escrito ao longo da existência de Portugal, onde milagres se vão concretizando, onde passagens se vão sucedendo para cumprimento da crucificação final, à qual se seguirá a ressurreição plena. A este evangelho, seguindo a Tradição do Ocidente, chamamos Quinto (...); esse evangelho, apesar de ainda estar incompleto, é o Evangelho Português – o do espírito eterno (Franclim, 2009: 15).

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: 15-16), numa lógica de morte tendente a um futuro renascimento. 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” (*idem*: 16). Numa dinâmica próxima à de Agostinho da Silva, afirma que 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” (*idem, ibidem*).

Para Sérgio Franclim, as referências ao “Quinto Império” e à “Idade de Ouro”, enquanto “glória de um rei supremo”, devem ser entendidas enquanto “invenções nacionais”, atalhando que elas estão, no entanto, anunciadas em todas as tradições universais (do Oriente ao Ocidente), sendo “por raciocínio lógico, parte da Tradição” (Franclim, 2009: 16). É por isso que observa que, no inconsciente coletivo, “todos esperam o Rei do Mundo”, sendo que este é português, tendo desaparecido 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 espera pelo despertar de D. Sebastião – o histórico e o metafísico” (*idem, ibidem*).

Refere que a ambição portuguesa está a desmoronar-se no momento atual (quarto ciclo), o que significa que “a portugalidade está em causa” (Franclim, 2009: 182). Nesse sentido, 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” (*idem*: 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”, traduzida numa missão “estruturada inevitavelmente de acordo com os planos supra-humanos” (*idem, ibidem*).

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: 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” (*idem, ibidem*); 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” (*idem, ibidem*); 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” (*idem, ibidem*).

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: 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”, tendo Portugal nascido da simplicidade do espírito e renascido a Lusitânia” (Franclim, 2009: 181).

E, 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, no final, “todos os portugueses se ajoelharão ante o amor pela pátria” (Franclim, 2009: 181). Defende que o simbolismo é inerente à ‘portugalidade’ e que uma das suas maiores referências consiste no mito sebástico. Para além disso, sustenta que 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” (*idem*: 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 (*idem*: 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’ (Franclim, 2009: 182).

## **12. A obsessão de Onésimo Teotónio Almeida pela ‘portugalidade’**

Quem, há mais de 30 anos, tem escrito sobre a ‘portugalidade’ e prometido coligir em livro o que diz ser a sua obsessão em relação ao assunto, muito embora o tenha sempre adiado invocando razões que se prendem com falta de tempo, é Onésimo Teotónio Almeida. Enquanto o livro não é dado à estampa, o próprio Onésimo refere que vai publicando fascículos dispersos sobre o assunto (Almeida, 2000: S/P).

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 do 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. Trata-se de uma ideia que não tem sustentação uma vez que, “ao estabelecer-se a divisão, parte-se já do pressuposto não demonstrado de que há essências culturais inalteráveis ao longo da História”, o que não é verdade. (Almeida, 2011: 52). 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” (*idem*: 53). Exemplifica convocando a geografia e observando que Portugal fica localizado na Península Ibérica e não noutro local, nem se pode 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, “mas que é meramente contingente onde quer

que ela se dê”, e que “qualquer extrapolação da ordem do ‘devemos ser assim porque sempre o fomos’ é gratuita” (*idem*: 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]: 9). O próprio resume, numa frase, o que diz pensar sobre a problemática, a partir da ideia de açorianidade: “Há um sentir-se açoriano, mas não um escrever nem pensar *à la* açoriano” (*idem, ibidem*).

Voltando à “Portugalidade Recupeável”, 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, não faltando “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: 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 ser de ordem metafísica, já que “muitas delas transcendem-nos” (*idem, ibidem*), por serem impostas pelo espaço. Onésimo Teotónio Almeida sustenta que outras têm um recorte biológico e sublinha não ter medo em aceitar essa possibilidade (o que é recorrente nos seus ensaios, partilhando uma visão defendida por muitos cientistas dos EUA onde, de resto, o escritor reside), lembrando ficar, ainda, “o campo aberto da vontade individual e colectiva expressa na actividade política, social e económica premeditada” (*idem, ibidem*). E 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” (*idem, ibidem*). Mesmo assim, “nos dias que correm seria bom preservarmos algumas das diferenças que nos separam dos outros” (*idem, ibidem*). Assinala que o tédio decorrente da massificação coletiva “é razão suficiente para justificar os movimentos que se dedicam a preservar determinados valores culturais de uma colectividade”, sendo que, quando refere “determinados”, quer recordar, por exemplo, que a Inquisição foi parte da nossa História durante duzentos anos, não crendo “que muita gente queira preservá-la, ressuscitá-la ou declará-la parte integrante da alma nacional” (*idem, ibidem*).

Ora, nessa perspectiva, Onésimo sublinha que a ideia de ‘portugalidade’ seria, apenas uma boa ideia, não obstante possa produzir pouco sumo. Mesmo assim, defende que se deveria incluir a constatação de que os povos, as culturas e as coletividades necessitam de uma imagem positiva de si próprias 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: 55). E, mesmo existindo o perigo de naturalizar determinados conceitos que eram considerados pilares do Estado Novo, como é o caso da ‘portugalidade’ - palavra que sofreu um corte ideológico na sua utilização no período que se seguiu ao 25 de abril e, tendo sido, de há uns anos a esta parte, reintroduzida na sociedade, mesmo que não figure nos dicionários de referência de língua portuguesa - 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’)” (*idem, ibidem*), bem como àqueles que lhes associam uma imagem ideológica correspondente a essas necessidades e anseios. O que 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” (*idem, ibidem*). Nesse caso, pergunta Onésimo: “Porquê recear-lhe o nome? Porquê fechar-lhe os olhos?” (*idem, ibidem*). O próprio afiança não vir mal ao mundo nisso, “desde que se destrincem as abstrusas confusões a que no passado a sujeitaram”, em que a ‘portugalidade’ pode 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” (*idem, ibidem*). 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 cujo sentido Onésimo Teotónio Almeida diz ser bastante aberto e explica de forma simplista, não levando em linha de conta o processo que desembocou na cunhagem da palavra ‘portugalidade’:

Insisto, porém, na tecla da abertura porque a identidade (e a açorianidade como instância dela) é, de facto, um termo aberto. O futuro não pode ser uma mera reprodução em fotocópia do passado tido como figurino. As sociedades evoluem. A açorianidade amanhã englobará o que os Açorianos forem hoje e amanhã. Trata-se de um conceito dinâmico. Há gente que o usa de modo fixo, mas não tem para isso qualquer justificação teórica porque as culturas não podem ser estáticas. Também em Portugal há



tendência para as pessoas se agarrarem à portugalidade como algo imutável. Mas usam telemóvel e computadores e passam férias nas Caraíbas em vez de irem de caravela até à Índia (Almeida, 2011 [1989]: 16).

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 ‘portugalidade’ queria significar a ‘portugalidade’ de cada um. Ou seja: trata-se de um conceito que associa à identidade e, não obstante termos como a ‘portugalidade’ serem difusos, têm força uma vez que integram a experiência pessoal de cada indivíduo. O que não quer dizer que esse sentimento seja estático ou isolado, nem deixe de se modificar consoante os contextos, tanto mais que os indivíduos têm um caráter plurifacetado e conceitos como a ‘açorianidade’ ou ‘portugalidade’ têm uma natureza relacional:

Repito há décadas que na Terceira me apercebi que era micalense; na Madeira senti-me açoriano. Quando cheguei a Lisboa, madeirenses e açorianos éramos insulares. Quando pela primeira vez entrei em Espanha, via Badajoz, senti-me português. Em Paris, nós e os espanhóis éramos ibéricos; mas nos Estados Unidos eu e os meus colegas de universidade, franceses, gregos, espanhóis e de qualquer outro ponto da Europa sentiamo-nos todos europeus. Até que um dia em Pequim eu me senti definitivamente ocidental, juntamente com todos os outros ocidentais que lá estavam, inclusive os americanos. E reconheço que, se um dia fosse a Marte, juntamente com europeus, americanos, chineses e árabes sentir-me-ia terrestre. Nenhuma dessas facetas é exclusiva, nem se esvai quando uma em particular é realçada (Almeida, 2011 [1989]: 16).

Acentua, 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

Onésimo Teotónio Almeida atribui a cunhagem da ‘açorianidade’ a Vitorino Nemésio (1932), desenvolvida pelo escritor a partir da ‘hispanidad’, para designar “essa mundividência” que lhe está associada (Almeida, 2011 [1989]: 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 – sobretudo a prosa – 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” (*idem, ibidem*).

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, 2012: 99). Diz que, quando fez a sua tese de doutoramento abordando a problemática da ideologia, se apercebeu que o conceito de mundividência tinha outro lastro “e, 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” (*idem, ibidem*). O que, em última análise, 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’, (*idem, ibidem*) onde se inscrevem a ‘portugalidade’ e a ‘açorianidade’. Uma aparente contradição na perspetiva de Onésimo que, a par e passo, sublinha a viscosidade de tais conceitos, assentes não raras vezes em perspetivas metafísicas e de difícil tipificação.

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, 2012: 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” (*idem, ibidem*). O filósofo diz não estar preocupado com as eventuais críticas aos seus próprios estudos, podendo considerá-los ou não científicos, criticando de forma veemente a área dos Estudos Culturais, cuja linguagem, é por vezes, consubstanciada numa “amalgama teórica confusa e não raro pretenciosa, pejada de chavões de nomes sonantes de intelectuais de origens diversas, isto é, de diferentes campos,

disciplinas, tradições, mas não necessariamente controlada nem rigorosa”, e cujo produto “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’” (Almeida, 2012: 209). 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” (*idem*: 222).

Ligando a questão da ‘açorianidade’ a uma problemática mais vasta, associa-a à identidade cultural e à identidade nacional, pelo 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 numa 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]: 29). O que quer dizer, em síntese, que, mais do que um caráter pragmático, 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” (*idem, ibidem*).

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 o outro, com um recorte programático ou ético, que assentava na sua afirmação publicada em “Açores, Actualidades e Destinos” (1975), em que explicava 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, muito embora evidenciasse que “os Açores são uma forte variedade da nação portuguesa criada em meio milénio de isolamento norte-atlântico” (Almeida, 2011 [1989]: 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 que ele era um homem do mundo, sendo o seu mundo “a Praia da Vitória, primeiro, depois a Terceira, ainda depois os Açores, e só então Portugal e o mundo inteiro no círculo mais vasto” (*idem*: 31). Mesmo que o próprio não se circunscrevesse 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 salta então, do pormenor psicológico para o dado antropológico ou histórico, passando pelo linguístico, propondo uma caracterização de tipos comportamentais. Assim, divide os açorianos em dois

grupos: “o micalense” e o das “ilhas-de-baixo”, para além de outros subgrupos, onde se destaca o picaroto; e aborda, também, o peso que o clima e a geografia têm no perfil do açoriano, referindo-se nomeadamente ao “azorean torpor”, mais conhecido por “mornaça”<sup>333</sup>.

Segundo Onésimo Teotónio Almeida, Vitorino Nemésio nunca terá sido bem explícito quanto ao sentido da ‘açorianidade’, referindo ter sido decalcado da ‘hispanidad’, então em voga, “que obcecara a geração espanhola de 1898” (Almeida, 2011 [1989]: 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 estavam associados, pelo que os usaram “com uma diversidade de sentidos cujas implicações lógicas levantam problemas muito complexos” (*idem, ibidem*). No caso de Nemésio, os ‘seus’ Açores não se distinguem do seu próprio mundo tendo, por isso, que se ter em conta “que a mundividência do povo açoriano da ficção de Nemésio não é a mesma do escritor”, sendo que, 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” (*idem, ibidem*).

O termo açorianidade é igualmente tão problemático como o de portugalidade, hispanidad, romanidade ou Ocidente. Também aqui não descortino argumentação válida contra o uso do termo em sentido lato, desde que ele se refira a uma caracterização psicológica e dos valores e mundividência de um povo, com as dimensões e âmbito que qualquer generalização deste género deve ter (...) Além disso, desde que se não dê o salto mortal da transformação de mera caracterização geral de um colectivo para a categoria de essências, com o correspondente carácter de normatividade quase metafísica (Almeida, 2011 [1989]: 114).

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 para a ideia vaga de “modo açoriano de estar no mundo”, e para o 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, actantes e criadores os açorianos” (Almeida, 2011 [1989]: 121), “Cá dentro, naturalmente. Mas também lá fora” (*idem, ibidem*). Uma frase que se pode aplicar a qualquer circunstância e a qualquer povo, mas que Onésimo associa à ‘açorianidade’ e, por

---

<sup>333</sup> 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.

arrastamento, como sublinha, *mutatis mutandis*, à ‘portugalidade’. Não obstante assinala 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’” (*idem*: 155).

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 proliferavam. 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*” (Almeida, 2011 [1989]: 155). Onésimo chama a atenção para o facto de o termo ‘portugalidade’ naquela altura não existir, utilizando-se em sua vez a palavra “lusitanidade”<sup>334</sup>. 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”, evidenciando com 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” (*idem, ibidem*). 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 proposta por Onésimo.

Onésimo Teotónio Almeida sustenta 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, 2011 [1989]: 156). Nesse sentido, assinala três planos da

---

<sup>334</sup> 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 (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 quando comparada 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 [Disponível em <http://debates.parlamento.pt/>. Acesso em 13/3/2013].

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" (*idem, ibidem*); 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" (Almeida, 2011 [1989]: 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 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" (*idem, ibidem*).

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 em deixar cair as interpretações metafísicas sobre a 'açorianidade' e, por arrastamento, sobre a 'portugalidade', longe dos essencialismos e dos apelos à "alma nacional". No caso específico da 'açorianidade', refere que ela não deve acarretar consigo imperativos metafísicos de insularização para além dos que o mar impõe.

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", observa que a perda do império e a consequente redução de Portugal às suas fronteiras originais, não foi tão problemático como se previa. Essa espécie de "complexo de castração" que afetou, por exemplo, a Espanha no final do século passado teve, no caso português, "repercussões bem mais suaves" (Almeida, 1991: 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*" (*idem, ibidem*).

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]: 19). O que 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” (*idem, ibidem*). 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: A ‘portugalidade’, que traduz como “Ser Português. O que é. O que nos distingue de Espanha e das outras culturas românicas” (Almeida 1991: 494); os estrangeirados, na tentativa de saber “até que ponto a história cultural portuguesa é criada a partir de dentro, ou e uma importação traduzida e adaptada do estrangeiro?” (*idem, ibidem*); o que 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?” (*idem, ibidem*); e, finalmente, “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?)”, sendo que, 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” (*idem, ibidem*), 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”:

O problema toma-se intrincadamente difícil quando as visões de *o que se é se* entrelaçam com as do *deve ser*, do *pode ser* ou as do *tem de ser ainda que não se possa sê-lo*. Mas não falta quem acredite na força psicológica da crença para promover saltos de qualidade, ainda que pequenos. (...) As propostas ou projectos políticos de muitos sectores portugueses, em termos de *ter de ser*, são frequentissimamente irrealistas. Irrealistas, porque apontam caminhos que se sabe de antemão (se prevê) *não poderem ser* percorridos, por faltarem factores ou circunstâncias novas capazes de alterar o estado de coisas que têm perpetrado determinados comportamentos ou hábitos (Almeida, 1991: 496-497).

Nesse sentido, recorda o aviso de Eduardo Lourenço no “Labirinto da Saudade”, em que sublinha 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: 497). E, regressando à problemática “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” (*idem, ibidem*), 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, prosseguindo “a coexistência de uma atitude marcadamente crítica com uma outra empaticamente vocacionada para a recuperação dos valores tradicionais portugueses” (*idem, ibidem*), e que isso muitas vezes acontece no quadro do mesmo escritor, como foi o caso de Fernando Pessoa e, como refere Onésimo, é o da grande maioria dos escritores do pós-25 de abril.

Neste artigo, refere ter demonstrado que a obsessão com o problema da identidade portuguesa não diminuiu com o passar do tempo, socorrendo-se das declarações de Lídia Jorge, num colóquio, que apontou como factor limitador o facto de os vários escritores (de Eça de Queirós a Lobo Antunes) se centrarem num único mito, como sendo um dos traços dominantes da literatura atual. Segundo o filósofo, “a reflexão sobre tal problemática apresenta a mesma dicotomia em Pascoaes pensador e em António Sérgio”, sendo que, no que toca ao primeiro, “usando acima de tudo o sentimento, por achá-lo constitutivo ôntico da portugalidade” e, no que respeita ao segundo, “aplicando sobre a pátria, que também amava, o olhar frio da razão” (Almeida, 1991: 497).

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: 992). Onésimo considera que Portugal está na Europa de forma natural, mesmo que historicamente seja possuidor de uma cultura própria, à semelhança de outros países, como a França, a Suíça e a Inglaterra. De forma a combater o “pessimismo nacional”, evidencia o papel decisivo de Portugal na aurora do espírito moderno europeu, plasmado na concretização dos Descobrimentos, salientando que deu um contributo fundamental na descoberta do mundo, “com tudo o que de horrível se lhe quiser imputar, mas também com gestos corajosos de enfrentamento dos mares, de tempestades, perigos de toda a ordem e do medonho desconhecido” (Almeida, 2012: 51). E enfatiza o papel dos portugueses, destacando “um



sentimento de altivez”, uma vez que o conhecimento prático “se apresent[ou] mais fecundo até do que a ciência livresca herdada de Aristóteles e dos Gregos”, sendo por isso, “um período verdadeiramente brilhante que a historiografia internacional, hoje maioritariamente anglófona, pelo menos como voz dominante, continua a ignorar” (*idem, ibidem*).

Em relação à ‘portugalidade’, que os “portugueses (...) ainda se gabam de ter levado (...) aos quatro cantos do globo”, diz não ter sido muito diferente da “acção civilizacional” dos ingleses (Almeida, 2012: 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” (*idem, ibidem*). Refere, a propósito, que a mesma argumentação servirá para o mercado livre em que os portugueses foram percussores, ‘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 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, e que 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 (décadas 50 e 60), 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 como territórios autónomos mas integrantes de Portugal, e cuja ideia estava consubstanciada na frase “Portugal do Minho a Timor” (ver desenvolvimento desta questão noutra local desta investigação).

Quando Onésimo, servindo-se de Nemésio, associa ao açoriano características próprias, está a entrar pela via da perspectiva psicológica da identidade. Quem poderá definir as características do açoriano? E, seguindo o pretenso 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'. O que, numa altura de interculturalidade, consiste num contrassenso, uma vez que as fronteiras das identidades 'nacionais' estão diluídas e pouco sentido fazem.

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, 2012: 265), o facto é que a nova historiografia, que colocou de parte as perspetivas messiânicas e essencialistas ligadas, nomeadamente, à identidade nacional, ao contrário do que advoga, ajudou a que se desse um passo em frente na interpretação do mundo e a compreendê-lo melhor. O mesmo aconteceu com o Estudos Culturais, que tanto critica.

## Capítulo V

### A lusofonia: equívocos e constrangimentos de um termo pouco consensual<sup>335</sup>

Falar de lusofonia implica abrir o significado da palavra levando-o para além do seu sentido estrito<sup>336</sup>. 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, 2006). 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. O que significa que “já não se 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: 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” (português), que decorre de “lusitanidade” e pode invocar uma

---

<sup>335</sup> Sobre a lusofonia, fiz uma primeira abordagem, em 5 de julho de 2013, na Conferência Internacional “Interfaces da Lusofonia”, na Universidade do Minho (Braga), através da comunicação “O conceito de lusofonia e as suas clivagens: o discurso sobre nós e o outro, os fantasmas da colonização portuguesa e as marcas da ‘portugalidade’”. Mais tarde, em julho de 2014, foi publicado um artigo, intitulado “O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da portugalidade”, na revista. *Configurações* (“Epistemologias do Sul: Contextos de Investigação”) [Sousa, V. (2014a). ‘O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da portugalidade’. *Configurações*, ‘Epistemologias do Sul: Contextos de Investigação’, n.º 12. Braga: CICS-Centro de Investigação em Ciências Sociais (89-104)].

<sup>336</sup> 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 ou como segunda língua (Ançã, 1999: S/P). Ana Isabel Madeira refere que a lusofonia também comporta “o português da Galiza” (Madeira, 2003: 12). Para Regina Brito e Moisés de Lemos Martins (2004: 3) “[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”.

‘portugalidade’ encapotada, que serviu de bandeira ao Estado Novo português, nomeadamente a partir das décadas de 50 e 60 do século XX, plasmada na ideia “Portugal do Minho a Timor”.

Quase 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, contrariando a retórica oficial da propaganda do Estado Novo. Talvez por isso, a “lusofonia” nem sequer figura 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, destacando-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 a proliferação de termos como ‘espaço lusófono’ ou ‘literaturas lusófonas’, só para citar alguns, “faz com que esta questão dificilmente se possa considerar pacificamente resolvida” (Falconi, 2013: 279). Não obstante, as reflexões a partir dos novos locais de enunciação sobre esta problemática evidenciam que já não se trata “de um domínio de exclusiva pertinência de instituições que ‘inventaram’ a lusofonia”, produzindo discursos e evidenciando práticas “direccionadas à construção de uma ‘comunidade lusófona’”, mas que é composto por “todo um imaginário social e identitário” (*idem, ibidem*).

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, relevando, umas vezes, o aspeto linguístico e, outras vezes, privilegiando a língua ou a interação cultural, ou através de uma perspetiva 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: 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” (*idem, ibidem*). Não obstante, 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, sejam do foro político-

económico, seja para alimentar “proveitosas aproximações entre artistas, empresários e académicos” (*idem, ibidem*).

## 1. A construção da lusofonia

A ambiguidade do conceito “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 instituição<sup>337</sup>. E, muito embora o seu significado esteja estabelecido nos dicionários de referência da Língua Portuguesa<sup>338</sup>, como são os casos do Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa (2001)<sup>339</sup> e do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2002 [2001])<sup>340</sup> - que acrescenta que o termo, a par de ‘lusófono’<sup>341</sup>, existe desde 1950 -, as divergências decorrem do facto de a sua etimologia remeter para uma centralidade portuguesa (referente ao antigo país colonizador<sup>342</sup>) provocando, não raras vezes, um certo desconforto no seio dos outros países daquela estrutura, fazendo com que o termo não tenha uma recepção pacífica (Mata, 2013). É que, como referem Regina Brito e Neusa Bastos, a palavra “lusofonia” remete para Lusitânia, território romano integrado na Hispânia e povoado pelos lusitanos, daí o termo “luso” (do latim “lusu”), para lusitano, ou seja: português ou referente a Portugal (Brito & Bastos, 2006: 65).

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 corporizamos?”, observando 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: 114). Já em relação à língua, Seabra referia-se ao seu recorte poético, “como marca originária e original da

---

<sup>337</sup> O documento pode ser lido e descarregado na íntegra na página oficial da CPLP [Disponível em <http://www.cplp.org/Default.aspx?ID=48>. Acesso em 28/01/2013].

<sup>338</sup> 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: 206).

<sup>339</sup> “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: 2310).

<sup>340</sup> “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]: 2323).

<sup>341</sup> Referente àquele “que fala português”; ou “cuja língua oficial ou dominante é o português (diz-se da comunidade)” (Houaiss & Franco, 2002 [2001]: 2323).

<sup>342</sup> 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 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: 51).

universalidade da nossa Cultura”, o que significa que ela extravasa “a dimensão de uma língua nacional, ou natural, como os linguistas a designam” (*idem*: 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 salvaguardar simbolicamente uma possibilidade” (*idem, ibidem*), destacando a propósito o português como língua-franca, nos séculos XVI e XVII, apesar dos seus acertos geográficos que levaram às diversas metamorfoses linguísticas.

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: 52). Refere no entanto, não se poder restringi-la à delimitação imposta pelas fronteiras geográficas, devendo 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)” tendente a “conciliar diversidades linguísticas e culturais com a unidade que estrutura o sistema linguístico do português” (*idem*: 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 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 desengravataram o português” e que os americanos “arregaçaram as mangas ao inglês e vestiram-lhe *jeans*” (*idem, ibidem*). 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”, observando que se libertou após o 25 de abril, em consequência da queda das amarras a que estavam presos os portugueses, exemplificando 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” (*idem, ibidem*).

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”, tornando-se necessário fazer com que “passe noutros idiomas, noutros cenários e noutras instâncias, que não apenas no (afinal) estreito mundo da nossa lusofonia” (Reis, 1997: 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, de que é coautor, em Cabo Verde, sublinhou que a 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”, também a questão da “língua do património”, constituindo, por isso, “um novo caminho” que se abre no universo lusófono (Cristóvão, 2006: S/P). 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. O também dirigente da Associação de Cultura Lusófona assinala que questões como a política, a religião ou a economia não são valores seguros como a língua na construção das comunidades de países por causa da sua “permanente mutabilidade” (Cristóvão, 2006: S/P)<sup>343</sup>.

Cármem 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). Concorda, dessa

---

<sup>343</sup> Disponível em <http://www.noticiaslusofonas.com/view.php?load=arcview&article=13706&catogory=Comunidades>. Acesso em 25/1/2013.

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 ‘lusófono’ ou a própria ‘lusofonia’ não estão associados à luta da independência das colónias africanas, embora o seu recorte seja pós-colonial. O mesmo autor sustenta existirem razões conjunturais, políticas e estratégicas que fazem com que o uso de cada expressão não seja estático, mas impregnado de mobilidade (Rosário, 1996 [1992]). Num texto intitulado “Lusofonia: cultura ou ideologia?”, sublinhava que o conceito tinha duas nuances: era alvo de um movimento centrífugo dos novos países saídos da descolonização e, mesmo tendo presente a ideia da língua, como a herança mais importante dos portugueses no mundo ela, sozinha, não sustentava concepções de natureza centripeta (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, encarados como elementos aglutinadores (Rosário, 1996 [1992])<sup>344</sup>. Segundo Inocência Mata, esta pode considerar-se como a “visão estratégica da lusofonia”, face ao peso globalizado de outros blocos histórico-linguísticos como a anglofonia, a francofonia, e a hispanofonia, para além da germanofonia. 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: 143). E é precisamente por causa da tal fragilidade comum que diz ser importante ver a lusofonia “como um instrumento ideológico” (*idem, ibidem*).

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, e que “as noções de ‘colectividade’ e ‘comunidade’ começam a estar integradas nas definições avançadas nos dicionários, tanto brasileiros como portugueses” (Maciel, 2010: 83). Defende, dessa forma, que a lusofonia passa de “‘fenómeno linguístico’ (adoção de uma língua), a ‘fenómeno social’ (reunião de povos, falantes,

---

<sup>344</sup> 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 o termo lusófono foi adoptado?”, sendo 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: 1); ii) “Por que razão é que só depois das independências emerge de uma forma evidente este conceito?” (*idem*: 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?” (*idem*: 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. Aproximação com as outras duas comunidades, teremos felizmente para nós, Portugal não construiu nenhum plano estratégia do tipo neocolonial para continuar nas ex-colónias” (*idem, ibidem*).



países; formação de “identidades culturais”)” (*idem, ibidem*). O certo é que, se era expectável que a utilização da palavra “lusofonia” seria intensificada com a formação da CPLP (o que, de resto, se tornou uma evidência), o facto é que, como já se referiu, o texto que firmou a criação daquela instituição não utiliza a palavra uma única vez.

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: 179). Adverte, contudo, para o facto de não se poder fazer de conta que 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” (Lourenço, 2004: 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: 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” (*idem, ibidem*).

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 está envolvido Portugal e os países da denominada CPLP portanto, numa relação entre o ex-colonizador e os ex-colonizados, e que se pode constatar através da simples observação da atualidade informativa. As tensões entre as partes emergem periodicamente, sendo refletidas nos média de cada país, que aproveitam as mais diversas temáticas como pretexto para demonstrá-las. 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: 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, 2006: 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, 2011: 74). O que quer dizer que se trata de uma questão que extravasa a própria linguagem, não obstante ela seja “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” (*idem, ibidem*). 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” (Madeira, 2011: 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”, justificando 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: 234). Joám Evans Pim e Bárbara Kristensen referem-se a uma ‘raiz cultural’ como estando subjacente no luso-tropicalismo de Gilberto Freyre ou nas ideias de Jorge Dias, “representada pela Lusofonia como um todo” (Pim & Kristensen, 2007: 311).

Em direção contrária segue Michel Cahen, que defende que a cultura lusófona não existe, não obstante ressaltar que não existem culturas que possam ser assim classificadas (enquanto lusófonas), mesmo que a sua expressão seja feita em português, facto que “não as fa[z] ‘irmãs’, ou gémeas, por utilizarem a mesma língua” (Cahen, 2013: 297). A esse propósito, pergunta se a utilização da língua portuguesa a transformaria em fenómenos lusófonos e, nessa perspetiva, 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 constitui 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.

Fernando 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-lhe o nome de Agostinho da Silva<sup>345</sup>. Neste quadro, caberiam de forma idêntica, “a utilidade da língua e as suas diversas variantes, nacionais e regionais” (Cristóvão, 2008: 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, sendo que foi a própria língua que passou da fase da lusitanidade à lusofonia. Defende, assim, ser preferível abandonarmos a expressão Quinto Império e usarmos a que melhor exprime a realidade e os nossos ideais – a lusofonia. É que nela cabem, em pé de igualdade, a unidade da língua e as suas variantes nacionais e regionais, referindo ter sido a língua portuguesa que tornou possível “a união dos guerrilheiros (...) para combaterem o exército colonial português” (*idem, ibidem*), ao recordar que Amílcar Cabral terá dito que “a língua portuguesa é uma das melhores coisas que os tucas nos deixaram, de quinhentos anos de colonialismo” (Cristóvão, 2008: 14). Não obstante, interroga-se sobre se tudo isto não configura um ilusório projeto de neo-colonialismo cultural:

Afinal, seria a própria língua a desmentir gramáticos e políticos, porque, como se viu no caso português, a língua “traiu” os “imperadores”, e alinhou ao lado do “inimigo” – o Império. Precisamente porque é próprio da língua absorver, como por osmose, a cultura e a evolução cultural do seu povo, independentemente dos seus protagonistas políticos e outros. Com ela triunfou, sem muitos darem por

---

<sup>345</sup> 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: 11). Já o Movimento Internacional Lusófono (MIL), conjuntamente com a Comissão do 1º 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 [Disponível em <http://mil-hafre.blogspot.pt/2013/11/coloquio-portugalidade-e-lusofonia.html>. Acesso em 6/1/2014].

isso, a passagem da exclusividade lusitana para a solidariedade com os povos do império que a aceitaram e passaram a considerá-la também como sua (Cristóvão, 2008: 15).

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: 313). Como se refere noutra local desta investigação, como que desfazendo eventuais equívocos, José Mattoso deixa de fora da sua análise esse tipo de questões, se se pretender optar por uma via em que se privilegie 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: 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. Puro voto piedoso?” (Lourenço, 2004: 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 senão promissor” (Margarido, 2000: 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” (*idem, ibidem*), 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, sendo que “a utilização do português seria a prova da existência de uma ‘comunidade lusófona’”, ou seja: “Dependendo embora da língua, seria também, quando não sobretudo, a consequência de uma ‘história comum’, mesmo se esta foi frequentemente maculada pela violência do ‘facto colonial’” (Margarido, 2000: 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: 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, “que acabam por se suplementarem quando, partindo do domínio linguístico, se fazem constructos mais amplos” (Padilha, 2005: 3), 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” (*idem, ibidem*); já para o conceito de lusofonia, na esteira de Eduardo Lourenço, entende como uma ‘mitologia’ que só fará sentido se incluir as identificações existentes entre os vários falantes intercontinentais da língua” e “as diversidades pelas quais esses mesmos falantes se distinguem profundamente” (*idem, ibidem*).

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”, numa espécie de “remapeamento artístico dos mais instigantes no espaço dos estudos literários e culturais afro-luso-brasileiros” (Padilha, 2005: 25), aborda o conceito a partir do seu local de enunciação – o Brasil -, levantando algumas questões:

(...) seremos mesmo todos lusófonos, transitando por lugares lusófonos; pensando, amando, crendo, vivendo, criando, e outros gerúndios que quisermos acrescentar, lusofonamente? 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? (Padilha, 2005: 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” (Padilha, 2005: 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, para evitar que “qualquer hegemonia de ordem histórica, simbólica e, sobretudo, político-cultural” obste à lucidez no olhar

para esta problemática, destacando que, só dessa forma, “o lusismo cumprirá a sua promessa de futuro e a lusofonia ganhará novos e instigantes sentidos” (*idem*: 26).

Já Jessica Falconi assinala o facto de ser no âmbito da língua e 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”, lembrando 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: 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. Apenas com a revisão constitucional de 1982 se sublinhava 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 Brasil, integravam-no os sete estados lusófonos, que subscreveram o documento por unanimidade. Fernando Cristóvão refere que, só na revisão de 2001 “é que 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: 23).

No texto “A lusofonia é uma bolha”<sup>346</sup>, Marta Lança avança com o que diz ser a “desconstrução da lusofonia”, referindo-se aos “mitos persistentes”, passando por “pensar Portugal pós-colonial”, mas recordando o “logro da exceção do colonialismo português”, para chegar ao pensamento sobre o “Outro” (“um multiculturalismo vazio”), terminando com referências aos “laços” lusófonos e à “promoção da lusofonia” (Lança, 2008: S/P). Trata-se de um ensaio crítico sobre a lusofonia, que publicou no portal do projeto “BUALA” (uma plataforma que atua nas áreas da cultura, comunicação, arte e educação), levantando uma série de questões em que sublinha que o investimento no espaço lusófono tem sido pouco, sendo que essa situação não acontece por acaso:

---

<sup>346</sup> Disponível em <http://www.buala.org/pt/a-ler/a-lusofonia-e-uma-bolha>. Acesso em 13/12/2014.

A herança da história trágico-marítima foi transformada em discursos sobre 'pontes' e laços culturais, depois de uma vez se terem criado pontes aéreas para fugir da insustentabilidade de uma situação ideológica que eram as colónias. E toda essa partilha que se pretende efectiva actualmente, é também ela ideologicamente questionável, com interesses e práticas que insistem nos mesmos termos e dados do jogo. É preciso auto-reflexividade para estancar a reprodução dos mitos do antigamente (Lança: 2008: S/P).

Trata-se de um texto que motivou uma resposta por parte de Alexandre Pomar, intitulado-a “Bolha ou furúnculo”<sup>347</sup>, em que 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). Salaria tratar-se de um espaço instável, mas que “não se confunde com a permanência ou actualização das legitimações, excepcionais ou não”, já que assinala que

é fácil desconstruir amálgamas forjadas entre factos e argumentos ou justificações: dizer que a lusofonia reverbera o passado colonial é literatura fácil e se se disser que o continua percebe-se que o modo é agora inteiramente outro - as relações de dominação não se prolongaram na história recente, até por falta de meios para tal, e 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: 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, sendo que a língua portuguesa “não é ainda a língua de Moçambique”, estando a exercer-se “como a língua da moçambicanidade<sup>348</sup>” (Couto, 2009: 193). Também numa intervenção proferida numa conferência internacional promovida pela RTP sobre “O

---

<sup>347</sup> Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2010/05/a-lusofonia.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2010/05/a-lusofonia.html), de 27/5/2010. Acesso em 13/12/2013, onde está disponível, também, a caixa de comentários, com a resposta de Marta Lança e a contrarresposta de Alexandre Pomar.

<sup>348</sup> Lola Galdes 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 perspetivas de atuação serem hoje cada vez mais transnacionais (Xavier, 2007: 249). Não obstante, são evidentes as clivagens que encerram, que decorrem do facto de terem um recorte hiperidentitário. Mia 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: 87), acrescentando que “não existe ninguém que seja 'puro'”, uma vez que “a nossa espécie humana é toda feita de mestiçagens” (*idem*: 89).

Serviço Público de Rádio e Televisão no Contexto Internacional: A Experiência Portuguesa”, intitulado “Desmontando e reconstruindo a ideia de lusofonia”<sup>349</sup>, Mia Couto refere-se à lusofonia, como “algo estranho, pois é um ser que existe para nascer”<sup>350</sup> e de ser “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). O projeto da lusofonia, segundo o escritor, tem essa “enorme desvantagem de ser preciso fazer qualquer coisa e de nos empurrar para fora desse invisível muro onde descansamos existências e lançamos culpas sobre os outros” (*idem, ibidem*).

Já em 2013, após ter vencido o Prémio Camões, Mia Couto concede uma entrevista a João Céu e Silva, do “Diário de Notícias”<sup>351</sup>, 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: 48). Mesmo assim defende que “a lusofonia está em andamento há muito tempo, embora a nível institucional falhe e não se tiram lições disso” (*idem, ibidem*). Para além disso, diz ter a noção de que, muitas vezes, o seu trabalho é aproveitado pelo discurso oficial, embora saliente perceber essa “conveniência para o discurso oficial” (Silva, 2013: 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: 85), condicionando, dessa forma, “mesmo para os que não [a] tenham como língua materna, a vivência cultural dos falantes, de forma a que parte da sua identidade se espelhe precisamente no uso que fazem da língua” (*idem, ibidem*). 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 corresponderá, 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” (*idem, ibidem*).

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

---

<sup>349</sup> Disponível em <http://amateriadotempo.blogspot.pt/2007/07/desmontando-e-reconstruindo-ideia-de.html>, de 31/7/2007. Acesso em 13/1/2014.

<sup>350</sup> No âmbito desta investigação, Mia 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 Mia Couto não concebe a lusofonia assente em qualquer tipo de ‘portugalidade’.

<sup>351</sup> Silva, J. C. (2013) “Sinto-me usado pela lusofonia”. *Diário de Notícias*, 18/6/2013 (48).



estratégica”, de que é exemplo a criação da CPLP (Venâncio, 2013: 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” (*idem*: 86), valorizando uma perspetiva fundamentalmente sociológica, com a “vantagem de envolver e legitimar esteticamente um número alargado e diverso de vivências e experiências de escrita em língua portuguesa, indexáveis a um denominador comum (...)” (*idem, ibidem*).

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, 2006: 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”, sem cair, no entanto, “no domínio do relativismo ético e cultural, onde afinal tudo se equivale e nenhum projecto vale verdadeiramente a pena ser sonhado e muito menos concretizado” (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” (*idem, ibidem*).

No último livro de Eduardo Lourenço – “Do Colonialismo como nosso Impensado” – utiliza-se, 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, que “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: 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” (Lourenço, 2014: 10).

Eduardo Lourenço 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” (Lourenço, 2014: 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” (*idem*: 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 (*idem*: 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” (*idem, ibidem*).

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: 11). O que 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” (*idem, ibidem*).

No texto que encerra o livro, intitulado “Colonialismo e boa consciência: o caso português”, 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” (Lourenço, 2014: 347). É por isso, 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” (*idem, ibidem*). 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” (Lourenço, 2014: 348).

## **2. A ideia de ‘Império’ e o caso português**

Thomas Richards (1993) refere-se ao ‘império’ como 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: 20).

Conforme defende Edward Said (1994), a ideia de ‘imperialismo’ é controversa, evidenciando 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 através 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 (Said, 1994). 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: 6).

É no mesmo trilha que segue Michel Cahen, constatando 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”, defendendo que a lusofonia é um conceito eminentemente político e ideológico (Cahen, 2013: 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” (Cahen, 2013: 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” (*idem*: 303).

Muito embora Jessica Falconi refira que o mapa desenhado no tempo dos colonialismos já não esteja em vigor, observa que 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” (Falconi, 2013: 277), o que constitui uma ‘herança’ problemática que continua a desafiar a imaginação de projectos de reconfiguração pós-colonial (Falconi, 2013).

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: 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” (*idem*: 1035). É à luz desta ideia que se pode compreender a vocação imperial da nação e que, “deste mito imperial se [possa] deduz[ir] como dogma indiscutível a ideia da nação pluricontinental e plurirracal, una, indivisível e inalienável” (*idem, ibidem*). O que 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 multirracalismo como o “grande mito da política colonial ou ultramarina portuguesa” (Torgal, 2009: 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, 2000 [2008]: 7). A principal justificação que dá para este estado de coisas prende-se com 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” (*idem, ibidem*). 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: 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: 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” (*idem, ibidem*). Hespanha salienta 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” (*idem, ibidem*).

Como assinala Boaventura de Sousa Santos, o ‘império’ enfatiza uma cultura alegadamente ‘superior’, já que resultava de uma imposição aos outros, os “gentios” (Santos, 1999). 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 factor 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, 2000a [2008], 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” (*idem*: 28). Ora, nessa perspetiva, 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” (*idem, ibidem*).

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 “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: 9). Refere, a propósito, que essa correspondência poderá estender-se à perspetiva “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” (*idem*: 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: 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 pela difusão de imagens mostrando o “Portugal do Minho a Timor” em toda a sua extensão geográfica. Segundo a autora, 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 (*idem, ibidem*).

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: 195). Sustenta que falar de estado-nação imperial implica o reconhecimento entre 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” (*idem, ibidem*). 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” (Sanches, 2012: 195-196). Refere 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” (*idem*: 196), com cada colónia a ser como que o prolongamento da nacionalidade. O mesmo se passou com as exposições coloniais, em que se exibiam os indígenas a par de outros produtos, feitos a partir de matérias-primas oriundas do ‘ultramar’, tendo todos eles como finalidade a sua (re)exportação para as colónias.

### **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. Segundo Cláudia Álvares, “os teóricos pós-coloniais distinguem-se pela tentativa constante de repensar a estrutura epistemológica das ciências humanas”, moldada de acordo com a hegemonia ocidental, na sequência do colonialismo (Álvares, 2000: 222). 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” (*idem, ibidem*), tentando distanciar-se da “totalização da discursividade ocidental, defendendo a existência permanente de um resíduo que resiste a qualquer tentativa de assimilação” (Álvares, 2000: 225). 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’” (*idem*: 229).

De facto, como observa António Sousa Ribeiro, o prefixo “pós” não resulta, apenas, de uma lógica cronológica, mas “aponta para a permanência da problemática colonial em contextos que permitem tomá-la como referência para o desenvolvimento de perspectivas críticas que adquirem um significado abrangente” (Ribeiro, 2010: 114). Nesse sentido, Cláudia Álvares assinala que o termo ‘pós-colonial’ não se destina a contrapor a atual sociedade à do tempo da colonização “adequando-se mais à necessidade de realçar uma nova leitura da ‘colonização’ como parte de um processo global de cariz transnacional e transcultural”, passando por novas versões “que assentam num olhar descentrado, diaspórico ou global das grandes narrativas que gravitam em torno da nação” (Álvares, 2000: 229). A autora refere, a propósito, que “o conceito de ‘global’ não se refere à categoria do universal, embora também não seja específico à nação ou à sociedade” mas, antes, “com o processo através do qual o inter-relacionamento diaspórico lateral e transversal simultaneamente suplementa e desloca a dicotomia centro e periferia” e a “forma como o global e o local se reorganizam e se reestruturam reciprocamente” (*idem, ibidem*).

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 caráter totalitário e essencialista, sendo que o



objetivo não era a criação de 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 entre o 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 sempre presente que a Europa seguia 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 como na perspectiva da resistência anti-imperialista, naquilo que apelida "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: 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]: 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" (*idem*: 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 os ensaios que dão corpo ao livro "O local da cultura" (1998 [1994]). É 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, na definição do 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, nomeadamente decorrentes do seu foco. Tornaram possível, no entanto, dar relevo a conceitos como o de “hibridação” e de “mestiçagem”, mas simultaneamente criticar os seus entornos e a lógicas de poder subjacentes, ajudando, no caso português, a desconstruir a ideia, por exemplo, de luso-tropicalismo.

## **2.2. Pós-colonialismo: o caso português**

Sendo a lusofonia, como se viu, um termo pós-colonial, embora forjado na analogia da francofonia<sup>352</sup>, nos 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 -, o certo é que para se entender o conceito há a necessidade em reportar-se às trocas que se fizeram entre o colonizador, Portugal, e os países ex-colonizados, isto é, nas suas então “províncias ultramarinas”. Uma evidência subjaz: a existência de uma língua comum, embora pronunciada de forma diferente consoante o local onde ela se fala, na sequência das adaptações efetuadas. 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

---

<sup>352</sup> “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).

legitimação no interior e de afirmação no exterior” (Sanches, 2012: 195). Daí que as representações da nação se estendessem às colónias, surgindo o estado-nação imperial (Wilder, 2005) num “todo que se queria coerente”, não obstante “as visões distintas, as idiossincrasias, as contradições e os limites das ‘missões civilizadoras’, baseadas em querelas nacionais, também elas fundadoras do moderno estado-nação” (*idem, ibidem*). Para a historiadora, quando existem referências ao estado-nação imperial isso significa o reconhecimento de uma “associação íntima entre metrópole e colónias”, o que não quer dizer que exista homogeneidade nesses territórios, “como leituras excessivamente totalizantes poderão pretender”, embora se realce uma dimensão mais incisiva em todo o processo colonial, “que as circunstâncias episódicas da sua concretização nunca conseguiram finalmente contrariar”:

Com efeito, a situação colonial [Balandier, 2011] (...) não foi, no essencial, desmentida ou questionada pelas contradições e inconsistências do colonialismo, pelo desfasamento entre boas intenções e práticas efetivas, como tem vindo a ser salientado por muitos estudos do colonialismo (...) contra uns estudos pós-coloniais por demais a-históricos e generalizantes. Em suma, aquilo que se pretende sublinhar é o modo como o discurso e as práticas coloniais concretas acabaram sempre por obedecer a uma dialética assente menos na necessidade histórica do que nos mitos gerados pela razão instrumental (...) (Sanches, 2012: 195-196)

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 perspetivas 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”, assinalando dessa forma, “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 (...)”. (Sanches, 2012: 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: 199). O que, na perspetiva de Ana Mafalda Leite 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, 2013: 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” (*idem, ibidem*). 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: 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: 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” (*idem, ibidem*). 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” (Mata, 2006: 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” (*idem, ibidem*). 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: 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” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, é rejeitada a possibilidade de haver

culturas que se completem a si mesmas, uma vez que “as outras tantas podem contrariar sua autoridade” (*idem, ibidem*). 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” (Bastos, Brito, & Hanna, 2008: 9). Utilizam o conceito de “tradução cultural” (termo 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” (*idem, ibidem*). 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” (Bastos, Brito, & Hanna, 2008: 10). Só assim é que será possível “criar uma nova moldura de referência em relação aos povos que pertencem às comunidades lusófonas” (*idem, ibidem*).

Como destacou Boaventura Sousa Santos, na história do colonialismo e do pós-colonialismo a complexidade de ambos deve ser salvaguardada, referindo a propósito que 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: 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. Nesse sentido, 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” (*idem, ibidem*). Ou seja: ao mesmo tempo Caliban e Próspero: Caliban (devido à sua condição periférica e de fraqueza perante as potências europeias), Próspero (em relação às colónias). Seria, então, um próspero calibanizado, o que configuraria um patamar intermédio e com aspetos já crioulos, evidenciando uma eventual aproximação entre os povos (Santos, 2001: 46). Ou, como sintetiza Lilliana M. Gallo, “enquanto próspero (colonizador) Portugal não se limita a conter a identidade do outro (...), mas também sua identidade contém em si a identidade do outro que é o colonizado” (Gallo: 2010: S/P).

Carlos M. F. da Cunha 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 hibridez -, o que pode configurar uma certa ironia, uma vez que isso fez com que passasse a ter as características gerais do pós-colonialismo (Cunha, 2009: S/P). 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” (*idem, ibidem*). 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: 202), sendo por isso que sugere que, em vez do projeto crítico genuinamente lusófono, ele deva 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. Nesse sentido, 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]: 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 génese 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 que 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” (Bhabha, 1998 [1994]: 21-22). A ideia de heterogeneidade implica, assim, um processo agonístico e antagonístico, dado o seu recorte que aponta para a 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 (Bhabha, 1998 [1994]).

Bastos, Brito, & 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: 12). Torna-se, assim, necessário um “terceiro espaço”, 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 e “que resulte num reconhecimento cultural da diferença e contribua para uma produção de uma ‘cultura internacional’, (...) baseada na articulação do hibridismo cultural” (*idem, ibidem*).

Para Boaventura 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 & Nunes, 2004: 20), observando 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: 432), havendo, no entanto, resistências a este quadro. Destaca que 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” (*idem*: 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: 19).

Já Inocência Mata caricatura o que diz ser o “Portugal multicultural” que, embora seja pouco recetivo à integração de determinadas minorias, como é o caso das africanas, “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: 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 (*idem, ibidem*). Nesse sentido, diz ser necessário contrariar o imaginário histórico português, em grande parte forjado durante o período do Estado Novo, questionando sobre 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 multiracialidade: 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” (*idem, ibidem*). O que, segundo João Maia André, podem assumir-se como um conjunto de estratégias para a resolução de problemas mais ou menos pontuais que circunstâncias históricas relativamente acidentais eventualmente aconselhariam (André, 2005). Mata observa que o conceito “multiculturalismo” está “preche 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: 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 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) (Mata, 2006: 314-314).

Sobre os estudos pós-coloniais, Maria Paula Meneses destaca que eles têm privilegiado a relação colonial e as suas implicações nas sociedades contemporâneas o que, como projeto



intelectual, assente na tentativa de “descentrar o olhar e as concepções eurocêntricas na análise social, introduzindo uma análise crítica para transformar o presente, onde a análise das estratégias discursivas desempenha um papel fundamental” (Meneses, 2013: 320). Por isso, sublinha que funcionam “como um idioma crítico que procura refletir sobre os processos de descolonização, nas zonas geradas pela violência do encontro colonial” e, para além de questionarem as hegemonias, devem ser encarados “como uma possibilidade contingente de mudança em direções que não reproduzem a subordinação cultural, política e económica” (*idem, ibidem*). De uma forma mais abrangente, isso significa que os estudos pós-coloniais “insistem nas articulações, imbricações e interligações entre várias representações do tempo e do espaço”, sendo que a ideia de “não esquecer”, implica ir para além da agenda da política nacional (seja qual ela for) e das memórias oficiais, recuperando “outros saberes e experiências, produzindo novas relações e sujeitos, como forma de atrair ao cânone outros momentos, as outras histórias, ecoando o apelo de Aimé Césaire a uma democratização da História” (*idem, ibidem*).

### **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, 2013a), 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 polissémicos e, nesse sentido, “muito problemáticos para os utilizar de forma estrita e precisa” (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 7). Os mesmos autores referem que o facto de o Império português ter sido construído sobre uma longa tradição de impérios, com traços culturais específicos (e.g. uma cultura nacional singular, um catolicismo forte e muitos mitos imperiais), com personagens sociais e demográficas exclusivas, conduz à questão da diáspora e das comunidades coloniais. 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” (*idem*: 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: 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 castas (para citar apenas alguns)” (*idem, ibidem*).

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 rumarem para as colónias. O que significa que “o Estado tinha que ter uma ‘mão visível’ para fazer as pessoas irem para os seus territórios imperiais e tornar-se colonos”, observando-se que o segundo e terceiro Impérios portugueses<sup>353</sup> “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: 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, 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 (*idem, ibidem*). 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, o Terceiro Império não tinha falta de rentabilidade, embora fosse pouco povoado. Nesse sentido, os autores perguntam se isso não fez com que se inaugurasse um tipo de vitória que apelidam de “postmortem” (Morier-Genoud & Cahen, 2013: 22-23), o que pode sugerir, ainda que

---

<sup>353</sup> 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: 11:28).

lateralmente, uma dinâmica de “regresso das caravelas”, assente numa ideia nostálgica do imperialismo, que consubstancia de certa forma o que Miguel Real (2012) escreve sobre a lusofonia que, mesmo que assumida como espaço cultural, é encarada enquanto ‘vocação’ histórica portuguesa. Como escreve 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 Portugal<sup>354</sup>, antes uma vocação histórica segundo a vontade das suas elites e a tendência conjuntural europeia e internacional” (Real, 2012: 27). Nesse sentido, 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” (*idem, ibidem*), o que constitui um novo espaço, 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’) (*idem, ibidem*). Por último, no que se refere à ideia de um “destino histórico” para Portugal (Jorge Borges de Macedo, 1990), que Real diz estar contra, 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: 123-131)<sup>355</sup>.

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. Jorge Braga de Macedo, por exemplo, no texto “Globalização e Governação: uma perspectiva portuguesa”, referindo-se ao ‘destino histórico’ de Portugal, sustenta tratar-se de “um elemento

---

<sup>354</sup> 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: 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” (*idem, ibidem*).

<sup>355</sup> Segundo o “Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa”, de António Morais da Silva, para o sinónimo de “destino”, sugere-se “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: 292-293). Já para “vocação”, a proposta interpretativa é esta: “Acto pelo qual a Providência predestina toda a criatura racional a um determinado fim; Tendência, propensão ou inclinação natural para qualquer estado, profissão, ocupação” (*idem*: 495). Comparando os significados de “destino” e de “vocação” 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” (Silva, 1980: 393).

evidente mesmo no período de pobreza industrial dos séculos XIX e XX é o da facilidade em ligar a Meseta Ibérica ao Mar do Norte e ao Mediterrâneo ao invés do Mar Oceano” salientando que a “Europa e lusofonia configuram-se como esteios da nossa diferencialidade, enquanto resposta adequada da governação às três vagas de globalização” (Macedo, 2011: 24). Sobre o que diz ser “o problema histórico dos portugueses”, diz que este decorre da definição do seu destino histórico que resume a três dimensões: uma “experiência histórica” vivida em comum; as “propostas e realizações” verificadas ao longo do tempo; e a “exploração das possibilidades do lugar” face aos desafios existenciais que vão surgindo (*idem, ibidem*).

Luís Reto 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 (Reto, 2012). Recorda-se a existência de 250 milhões de falantes do português que representam cerca de 3,7% da população mundial e detendo aproximadamente 4% da riqueza total; que os oito países de língua oficial portuguesa ocupam uma superfície de 10,8 milhões de quilómetros quadrados (cerca de 7,25% da superfície continental da Terra); e que a língua portuguesa é a quarta mais falada no mundo, como língua materna, e regista uma das taxas de crescimento mais elevadas, na Internet, nas redes sociais, na produção de artigos e revistas científicas e na aprendizagem como segunda língua (Reto, 2012). 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: 59), pode constituir uma oportunidade.

Segundo Ernâni Lopes (2011), mais do que numa lógica de passado, a perspetiva 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”, perspetiva 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 ucrónicos, no sentido mais prosaico dos termos” (Neves, 2006: S/P). Na referida publicação, Fernando dos Santos Neves desenvolve onze teses sobre a lusofonia e a CPLP: “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: 206); “Acabar com a inclusão dos ‘Negócios ou Relações Lusófonas’ nos Ministérios dos Negócios Estrangeiros ou das Relações Exteriores” (*idem*: 207); “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” (*idem, ibidem*); “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’” (Neves, 2013: 208); “Tornar a entrada do Brasil para membro permanente do Conselho de Segurança da ONU um objetivo prioritário” (*idem, ibidem*); “Tomar definitivamente a sério a questão da Língua Portuguesa” (*idem, ibidem*); “Acabar, também definitivamente, com essa tragicomédia (...) da falta de cumprimento do ‘Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa’” (Neves, 2013: 209); “Implementar o ‘Espaço Lusófono de Ensino Superior (ELES)’ à imagem e inspiração do Bolonhês ‘Espaço Europeu do Ensino Superior (EEES)’” (*idem, ibidem*); “promover, efetivamente, o intercâmbio editorial e livreiro lusófono, para se acabar com a escandalosa situação presente em matéria de todo o género de publicações” e, no campo da cultura física, “instituir o ‘Comité Desportivo/Esportivo da Comunidade Lusófona’ encarregado de dinamizar e organizar, com a grandeza e dignidade

devidas, os ‘Jogos da Lusofonia’” (Neves, 2013: 210); “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 ‘1º 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” (Neves, 2013: 210-211)<sup>356</sup>.

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: 167). Para Agostinho da Silva, o projeto lusófono de metamorfose espiritual e civilizacional, deveria ser encarado “em comunhão com tudo que o português encontrou de ‘fundamental’ na diversidade geográfica, étnica e cultural da sua experiência planetária” (*idem*: 193). Em contraste com a perspetiva filosófica (analítica e epistemológica), científica e tecnológica, “o português, e o lusófono surgem como paradigmas de uma fruição de todas as possibilidades da vida que por isso mesmo, como se fosse ao encontro do seu íntimo impulso criador, a renovar sem cessar” (*idem, ibidem*):

(...) ao contrário da atitude do nacionalismo ou patriotismo comum, luso ou lusófono, sempre tendentes a resguardar-se (agressivamente) atrás de supostos estáticos perfis identitários e a privilegiar o mesmo em relação ao outro, a cultura portuguesa lusófona primária pelo impulso de converter muros em pontes, fronteiras em mediações e lugares de passagem, limites em limiares, num descentramento e abertura

---

<sup>356</sup> Veja-se, a propósito, o artigo que Fernando dos Santos Neves publicou no jornal “Expresso”, em 23-07-2006, intitulado “A hora da lusofonia”, partilhado pelo *site* “Angonoticias”, 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 [Disponível em <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/10101/a-hora-da-lusofonia-por-fernando-dos-santos-neves>. Acesso em 12-11-2013].

circunscritos ao mundo e ao universo, a todos os povos e seres, a todas as línguas, culturas, religiões e irreligiões, a todas as formas de alteridade (Borges, 2010: 11).

No texto de opinião intitulado “Por uma nova ideia de lusofonia”, da autoria de Xavier Ron Fernández, deputado no parlamento da Galiza, publicado no portal “Praza Publica”<sup>357</sup> e replicado pelo “Ciberdúvidas da Língua Portuguesa”<sup>358</sup>, defende-se a inclusão da Galiza no espaço lusófono: “A cidadania galega quer aproximar-se ao mundo lusófono” (Fernández, 2013: S/P), justificando-se que a lusofonia terá vida se for encarada de forma não dogmática. 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” (*idem, ibidem*). Daí que Xavier Ron Fernández 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” (*idem, ibidem*). É a partir deste ponto de vista que advoga que a Galiza “traz uma força determinante para a formação de uma nova ideia de lusofonia-conceito”, com respeito das línguas minorizadas e conhecedora das consequências do colonialismo e do imperialismo: “A Galiza pode transferir a sua experiência (...) em matéria de direitos linguísticos e de respeito pela diversidade” (*idem, ibidem*). A este propósito, 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: 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, despolidizadas e fraternas”, não obstante sejam observáveis “as tensões e as feridas ainda não

---

<sup>357</sup> Disponível em <http://praza.com/>. Acesso em 12/12/2013.

<sup>358</sup> Disponível em <http://www.ciberduvidas.com/lusofonias.php?rid=2693>. Acesso em 12/12/2013.

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 advirta “ser natural haver interesses de parte a parte no cultivo dos laços linguísticos e culturais entre os países de língua oficial portuguesa” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, diz fazer sentido aproveitar o “condicionamento histórico proporcionado por caminhos que se radicam num passado longínquo (...), para o transformarmos em potencial criador”, muito embora assinale que, para conseguir esse desiderato, “isso requer que esqueçamos anacrónicos triunfalismos e encaremos com realismo os contextos e as realidades atuais” (*idem, ibidem*).

Se aqui e ali subsistem ainda laivos de ufanismo imperial, talvez seja porque ainda nos não libertámos completamente de tal espectro. De qualquer modo convém não culpar a língua das mazelas que ainda colectivamente trazemos escondidas na algibeira. Ou no subconsciente. A língua que falamos apenas as reflecte, deixa-as transparecer à vista desarmada. Não foi ela que as criou. Ela retém-nas simplesmente, quando os seus falantes teimam em retê-las (Almeida, 2008: S/P).

O mesmo autor observa que se há interesses mútuos a desenvolver, é necessário que se avance com projetos práticos. 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).

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: 63-64). Dessa forma, refere que, no mundo, há “lusófonos, lusófilos, e lusófobos, como há também brasilianófilos e barsilianófobos, 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” (*idem*: 64).

Miguel Vale de Almeida ironiza com a ideia estado-novista “Portugal não é um país pequeno” (um país “colonial, imperial, emigrante e internacionalmente isolado”), que passa a ser um país pequeno (“nacional, 'imigrante' e integrado na Europa”) (Almeida, 2006: 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 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” (Almeida, 2006: 361).

Nesta história de contradições, Miguel Vale de Almeida recorda a forma como era tratada a população negra de Portugal até ao século XVIII lembrando, a propósito, a “hegemónica narrativa lusotropicalista da miscigenação e da suposta excepcionalidade das práticas coloniais portuguesas: os imigrantes são aqueles com quem não nos misturamos” (Almeida, 2006: 363-364). O que nos leva à ideia de lusofonia: “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 (*idem*: 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: 365), com duas novas categorias decorrentes do regime democrático e que replicam o culturalismo do lusotropicalismo, já que acentua a dimensão cultural (e, dentro desta, privilegia 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 (em suma: do que se poderia chamar a 'soberania da língua') (Almeida, 2006: 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: “Diante da penetração do francês na Guiné-Bissau e do inglês em Moçambique (em Goa e Diu a ameaça anglófona oficial da Índia já consumada), diante mesmo

do bahasa indonésio em Timor-Leste, cumpre reagir em defesa da lusofonia” (Chacon, 2002: 11). Lembra as palavras de Freyre sobre a miscigenação, a mistura de raças e o contacto entre culturas, que constituíam “o melhor reajustamento da relação entre os homens”, salientando que o sociólogo nunca terá afirmado a democracia racial pronta e acabada pela lusofonia, mas sim que Portugal e o Brasil estariam 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” (*idem, ibidem*). 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, maior que a galega ou a catalã, incorporadas por Castela, mesmo numa Espanha de regiões autónomas e semifederalista” (Chacon, 2002: 25).

O autor refere-se à progressiva aproximação dos lusófonos, destacando as relações Portugal-Brasil, nomeadamente através dos investimentos na área do turismo, bem como dos dois países com o mundo ibero-americano, afro-lusófono e com a África em geral, o que significa que a lusofonia passa a percorrer caminhos mais concretos e mais práticos: “Portugal tem, no momento, maior interesse na África lusófona por conhecê-la mais, e melhor intermediar investimentos lá, inclusive os seus próprios”, decorrentes do facto de integrar a União Europeia (Chacon, 2002: 139).

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: 190). Salienta, no entanto, que “A Lusofonia não se coaduna com a Lusofonia desejada, necessária e, já agora, possível!” (*idem, ibidem*), evidenciando que o tempo é de materialização e construção da lusofonia. Não obstante, constata que a existência do que diz ser o provincianismo português, assente 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”: “a construção de muros e não de pontes parece ser a obra mais visível das políticas lusófonas” (Pinto, 2009: 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, no Brasil. Para o efeito, diz ser necessária a mobilização dos órgãos de comunicação social, “para serem veículos de promoção e divulgação” (Bondoso, 2013: 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: 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” (*idem, ibidem*).

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” e, por isso, “a língua da expansão torna-se tão mestiça como a mistura das etnias, trocando valores, ritmos, musicalidade” (Moreira, 2012: 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” (Moreira, 2011: 93). Invoca a “maneira portuguesa de estar no mundo” em que 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”, sendo por isso que “as diferentes memórias que articula (...) integram uma memória histórica global, por vezes com difícil coerência integradora” (Moreira, 2011: 89). E, mesmo que Adriano Moreira ressalve ser necessário salientar e assumir “que nenhum povo aceita a sua história a benefício do inventário” (Moreira, 2011: 95), segundo Jessica Falconi, 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, “produzindo um suporte para uma reconfiguração compensatória da identidade portuguesa contemporânea” (Falconi, 2013: 279). Como observa, 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” (*idem, ibidem*), com fronteiras difusas entre a ideia de nação e de império.

A visão de toda uma lógica a partir do ‘antigo centro’, como se alude anteriormente, conduz a Lévi-Strauss e à noção de ‘lugar da civilização ocidental’, em que salienta que a adesão ao gênero de vida do Ocidente é consequência mais de uma ausência de escolha do que de uma decisão livre. É que a civilização ocidental, segundo Lévi-Strauss, 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: 350). O que quer dizer 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” (*idem, 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?” (*idem, ibidem*). Nessa perspectiva, 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” (*idem, ibidem*).

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”, em que defendia que, à luz de uma perspectiva 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, perspectivava que, no futuro, os conflitos estariam ligados a problemas culturais e religiosos. Teriam destaque sete ou oito civilizações, em que 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. Nessa perspectiva, Huntington sustenta 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, 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 hegemônica 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 a mais sofisticada nos últimos dez milênios, salientando que esse posto foi ocupado pela China, durante mais de mil anos, pelo menos entre 600 e 1.700 d.C. (Morris, 2010: S/P):

Por séculos, a riqueza e o poder chineses foram muito superiores aos do Ocidente. Entre 1405 e 1433, enquanto pequenas caravelas portuguesas tentavam descer a costa da África, os imperadores chineses lançavam frotas enormes que viajaram por boa parte do oceano Índico sob a liderança do almirante eunuco Zheng He. Os orientais arrecadaram tributos em cidades da Índia, visitaram Meca e chegaram até o Quênia. Se Colombo liderou três navios e 90 marinheiros, Zheng esteve a frente de 300 embarcações e 27.870 homens (Morris, 2013 [2010]: 28).

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” vaticinando, no entanto, no curto prazo (entre 2050 e 2100), um regresso ao passado que inverterá os papéis dos dois blocos do mundo, uma vez que se “os padrões estabelecidos no passado sugerem que a transferência de riqueza e poder do Ocidente para o Oriente é inexorável” (Morris, 2013 [2010]: 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. Segundo o autor, verifica-se 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” (*idem*: 615)<sup>359</sup>.

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 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: 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” (*idem, ibidem*). Maria Paula Meneses refere que “a constituição mútua do Norte e do Sul e a natureza hierárquica das relações Norte-Sul permanecem cativas da persistência das relações capitalistas e imperiais”, pelo que no Norte global, “os ‘outros’ saberes, para além da ciência e da técnica, têm sido produzidos como não existentes e, por isso, radicalmente excluídos da racionalidade moderna” (Meneses, 2008: 5). Nesse sentido, refere que a relação colonial de exploração e dominação se mantém, “sendo talvez o eixo da colonização epistémica o mais difícil de criticar abertamente”, integrando parte da relação global capitalista: “Esta hierarquização de saberes, juntamente com a hierarquia de sistemas económicos e políticos, assim como com a predominância de culturas de raiz eurocêntrica, tem sido apelidada por vários investigadores de ‘colonialidade do poder’” (*idem, ibidem*). A atestá-lo, está “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: 5-6).

Esta ideia é partilhada por Michael Hardt e Antonio Negri (2004), ao destacarem que, ao longo das últimas décadas, na sequência da abolição dos regimes coloniais, com o desmoronamento do bloco soviético e conseqüente 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

---

<sup>359</sup> 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 uma das outras. O conceito biológico da história defendido por Spengler recebeu, no entanto, várias críticas alegadamente por não ter sustentação teórica.

efectivamente as trocas mundiais, o poder soberano que governa o mundo”, 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: 11). E, para que não restem dúvidas, 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 está unificado, nem é unívoco (*idem*: 15).

Maria Paula Meneses chama a atenção para o facto de as disciplinas académicas representarem “uma estrutura organizativa que procura tornar gerível, compreensível e ordenado o campo do saber”, disciplinando-o, simultaneamente, “endossando e justificando desigualdades entre saberes e criando outras formas de opressão, que perpetuam a divisão abissal da realidade social”, pelo que o que “não está conforme com o definido pela racionalidade moderna volatiliza-se e desaparece” (Meneses, 2008: 6). Nesse sentido, refere que o século XXI “exige uma etnografia mais complexa, que torne visíveis alternativas epistémicas emergentes”, pelo que as críticas decorrentes do pós-colonialismo “revelam questões fulcrais de conhecimento/poder, especialmente a persistência da dominação epistémica de matriz colonial para além do processo das independências políticas” (*idem, ibidem*). O que quer dizer que o pós-colonial deve ser visto “como o encontro de várias perspectivas e concepções sobre o conhecimento e o poder, um idioma que procura reflectir sobre os processos de ‘descolonização’, quer nos espaços da metrópole, quer nos espaços colonizados”, o que passa pela revisão crítica de conceitos “hegemonicamente definidos pela racionalidade moderna, como sejam história, cultura ou conhecimento, a partir de uma perspectiva e condição de subalternidade” (*idem ibidem*).

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]: 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

pseudo-realidade 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:

Essas articulações contraditórias da realidade e do desejo - vistas em estereótipos, declarações, piadas e mitos racistas - não estão presas no círculo duvidoso do retorno do reprimido. Eles são os resultados de uma recusa que nega as diferenças do outro, mas que produz em seu lugar formas de autoridade e crença múltipla que alienam as pressuposições do discurso "civil". (...) A ambivalência da autoridade colonial repetidamente passa de mímica - uma diferença que é quase nada, mas não exatamente - a ameaça - uma diferença que é quase total, mas não exatamente (Bhabha, 1998 [1994]: 137-138).

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 "a causa e o efeito do sistema", o que desemboca na retórica colonial justificada "por aquelas ideologias moralistas e normativas de aperfeiçoamento reconhecidas como Missão Civilizatória ou o Ônus do Homem Branco":

A caserna fica perto da igreja, que fica ao lado da sala de aula; o quartel fica bem ao lado das "linhas civis". Tal visibilidade das instituições e aparatos de poder é possível porque o exercício do poder colonial torna a relação entre elas obscura, elabora-as como fetiches, espetáculos de preeminência "natural"/racial. Só a sede do governo é que fica sempre em algum outro lugar destacada e separada por aquele distanciamento de que depende a vigilância para suas estratégias de objetificação, normalização e disciplina (Bhabha, 1998 [1994]: 127-128)

Nesse sentido, o discurso colonial constitui a forma mais subdesenvolvida de discurso, já que a ideologia existente no discurso colonial 'naturaliza-o', subjetivando as relações sociais entre colonizador e colonizado no que respeita à lógica de negação existente na dinâmica dos primeiros em relação aos segundos.

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. Isto resulta na 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]: 137).



Refere que no poder colonial “podem ser vistas as figuras gémeas 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]: 138). Não obstante, Bhabha refere 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 (...)” (*idem, ibidem*). Para o autor, torna-se necessário “forçar os limites do social como o conhecemos”, no sentido de se “redescobrir um sentido de agência política ou pessoal através do não-pensado dentro dos domínios cívico e psíquico” (Bhabha, 1998 [1994]: 104).

Por isso se refere ao conceito de identidade em contextos coloniais como algo de conflituante e ambíguo, através do pensamento psico-político 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 faz com que exista 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 (Bhabha, 1998 [1994]).

Rejeita a aceitação do conceito tradicional (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, por conseguinte, em constante transformação, constituindo uma estratégia de sobrevivência que é transnacional e tradutória. Relativamente ao conceito de “tradução”, Bhabha referia-se a uma forma de imitação, embora numa lógica em que a prioridade não seria dada ao original para que fosse reforçada, uma vez que o original nunca estará acabado, mas aberto à tradução, uma vez que não constitui nunca 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 a troca dinâmica entre o ‘eu’ e o ‘outro’, deixando de parte os essencialismos, ou a existência de

identidades ‘puras’, já que todas elas são encaradas como necessariamente híbridas (Bhabha, 1998 [1994]).

Patrick Chabal<sup>360</sup> refere que a visão ocidental em relação a África sempre foi produto da sua própria imaginação, “e não de um sério interesse naquilo que realmente acontece no continente” (Chabal, 1999: 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” (*idem*: 68). Não obstante, refere haver tendências na sociedade ocidental que vão em sentido contrário, como a forma que o racismo se assume hoje em dia, sublinhando “com singular veemência a necessidade de um retorno às nossas ‘reais’ (isto é, de facto imaginárias) raízes pré-imperiais” (*idem*: 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: 77). É por isso que refere que uma das dificuldades analíticas específicas com que se defrontam os africanistas consiste na “política do espelho”, cuja principal consequência de tal perspetiva teleológica “tem sido de procurar em África uma imagem do africano que confirmasse as nossas pressuposições desenvolvimentistas acerca de nós próprios” (*idem*: 78). Os resultados obtidos são previsíveis, por três ordens de razões: i) “temos sido perenemente desapontados pela realidade africana nunca ter alcançado as nossas expectativas” (*idem, ibidem*); ii) por olharmos para África “como a imaginamos e não como ela é (no seu contexto histórico e local)” (*idem, ibidem*); iii) 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’” (*idem, ibidem*).

Outro aspeto desta política é o “síndrome de Caliban”, que Patrick Chabal diz revelar-se de duas maneiras: “quando os africanos falam, apenas ouvimos o que se conforma à nossa noção de África” e “a medida pela qual os africanos aprenderam a falar a linguagem que nós

---

<sup>360</sup> Patrick Chabal (1951-2014) foi um dos principais africanistas (finais do século XX e princípio do séc. 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 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, 2014a: 14-15).

queremos ou precisamos de ouvir” (Chabal, 1999: 78). Trata-se de um problema que o autor sublinha permanecer, elegendo o tribalismo como a questão mais reveladora em relação a esta matéria e que os historiadores africanos hoje aceitam, - a par do conceito de nação – como sendo uma invenção. Refere, no entanto, que o efeito paradoxal das políticas do espelho é que “ao não conseguirmos encontrar uma imagem de África congruente com as visões de nós próprios, temos tendência para explicar o que acontece em África pela sua africanidade” e, por causa disso, “caímos na ratoeira interpretativa tautológica que consiste em dizer que o que acontece em África, como a violência ‘tribalista’, se deve à africanidade da política africana” (Chabal, 1999: 79).

No livro “Power in Africa: A 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 pré-colonial e colonial, explicando o que está realmente a acontecer em África, indo para além dos clichês de um continente negro eternamente em crise (Chabal, 1993). 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: 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” (*idem, ibidem*); ii) “permite-nos ligar o estudo da política dos cidadãos e a alta política” (*idem, ibidem*); 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” (*idem, ibidem*).

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: 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” (*idem*, 95).

Já no entendimento de Daniel Woolf as nações são reputadas como problemáticas, embora poderosas, salientando que a maior parte delas são o resultado arbitrário da circunstância e da contingência e não a expressão inevitável das comunidades étnicas ou culturais naturais, advertindo que, 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: 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” (*idem, ibidem*). No entanto, antes que isso aconteça, “é necessário algum tipo de arcaboiço teórico que identifique os principais conceitos, temas e termos que podem ser encontrados em várias historiografias”, sendo que a nação “é certamente um deles” (Woolf, 2006: 93-94).

Tendo por base a ideia de que a segunda metade do século XX viu 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: 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” (Berger, 2006: 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 desses ‘passados nacionais’.

A perspectiva 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 integre 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, evocar por exemplo o *slogan* da propaganda do 'Estado Novo', "Portugal não é um país pequeno" serve 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: 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" (*idem, ibidem*). 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" (Sanches, 2006: 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" (*idem*: 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" (*idem*: 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: 7). Chamam a atenção para que a interculturalidade, enquanto processo, significa que nele participam várias pessoas com desigualdades várias, e que se torna importante perceber "que os lugares que habitamos e as fronteiras que nos separam constituem realidades que em boa medida são irremovíveis, transcendendo assim qualquer retórica multicultural" (*idem, ibidem*), pelo que se torna necessário perceber que o mundo mais pequeno que a globalização fornece e que permite que "as pessoas, os produtos, e as ideias, podem circular de

forma mais acelerada e eficaz, com uma efectiva convergência económica, política, social de quem nele vive”, não é diretamente proporcional a “formas diferentes de enunciar desigualdades” e que “a desigualdade é, sem dúvida, uma realidade tangível, facilmente identificada e frequentemente denunciada” (Cabecinhas & Cunha, 2008: 7). Alertam, no entanto, para risco de se poder “confundir diálogo com simetria e interculturalidade com igualdade das partes”, que decorre de uma tentativa de simplificar processos, embora essa atitude seja “mais própria de um imaginário imperial reciclado em tons pós-modernos, que de uma visão desafiadora e que pretenda, de facto, criar renovados sentidos e modos de vida mais justos” (*idem*: 8). O tão em voga diálogo com o ‘outro’, quase que 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” (*idem*: 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 (...)” (Cabecinhas & Cunha, 2008: 9). Nessa perspetiva, os autores argumentam 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” (*idem*: 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: 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” (*idem, ibidem*). 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, por uma outra concepção de universalidade, assente no pluralismo e que não seja imposta, para além da recuperação dos traços fundamentais de cada cultura, valorizando o seu recorte simbólico (André, 2005).

### **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-ingêrência 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). 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 (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

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: 85), mesmo que a palavra não seja fácil de pronunciar pelos integrantes da instituição.

A ideia de que a CPLP pode ser mais do que uma comunidade de povos com uma língua comum, que serve para que os seus membros se entendam (mesmo desentendendo-se), e da partilha de algumas sociedades civis voltadas para a prática, tendo por base a ideia de “comunidade imaginada” (Anderson, 1993 [1983]) - com ligações a Portugal e à “alma” do seu povo, com toda a retórica inerente -, como a diversidade cultural, étnica e geográfica dos povos que a integram, constitui um oceano composto de ambiguidades. O que pode decorrer do facto de, na sua génese, a CPLP ter tido uma lógica luso-tropicalista (Pim & Kristensen, 200: 319), pelo menos no que respeita a Portugal.

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.º5/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”, 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”. 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 “como berço da democracia”, com 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”<sup>361</sup>.

Moisés de Lemos Martins (2006a) 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 a questão linguística, mobilizando mesmo povos inteiros, os seus governos, as organizações não-governamentais, a sociedade civil” (Martins, 2006a: 79), a par do reconhecimento do espaço lusófono como integrante de realidades radicalmente distintas umas das outras, para além do reconhecimento “de uma comunidade pouco coesa e muito desigual, afectada por desequilíbrios demográficos, culturais e económicos flagrantes” (*idem, ibidem*). Nessa perspectiva, 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” (Martins, 2006a: 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: 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” (*idem*: 8), nem interpretar “como a partilha efectiva de valores de modos de estar no mundo e de se confrontar com ele” (*idem, ibidem*). A atestá-lo, está a experiência que está a ser vivida no seio da CPLP, nomeadamente no campo das migrações, que permitem demonstrar “que a cultura e o progresso são filhos da mistura” (*idem, ibidem*).

Mesmo com a “globalização das dependências”, como lhe chamou Adriano Moreira (2004: 10), 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 conjuntamente tenha de considerar também a ligação a espaços com interesses que podem

---

<sup>361</sup> VII Legislatura, sessão 1, n.º 23, de 05-01-1996, diário de 06-01-1996, p. 657.

ser contraditórios”, o que torna “mais complexa a tarefa da solidariedade dos povos, torna igualmente mais estimulante o seu exercício e mais exigente o seu estudo” (Martins, 2004: 9). Perante a globalização e o interculturalismo, 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” (*idem, ibidem*), o que significa que a pertença identitária ao espaço, decorrente do facto de os povos que o integram falarem a mesma língua, “não dispensa nunca a consideração de realidades nacionais multiculturais em distintas regiões do globo, com a língua portuguesa a ter que se relacionar com outras línguas locais e a ter que entrar em muitos casos em competição com elas” (Martins, 2004: 9, *apud* Brito e Martins, 2004a).

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: 12), valorizando os contributos africanos, ameríndios, orientais e europeus, para uma mesma civilização, para além de que “a ‘unidade de sentimento e de cultura’ deve sobrepor-se a questões de soberania, podendo florescer no seio de uma entidade transnacional ou nacional uma federação cultural com lugar para muitos Estados” (Martins, 2004: 11). No quadro das migrações no espaço da CPLP, e no campo das distintas literaturas, por via da convergência de uma mesma língua, se evidencia “a cultura e o progresso que são filhos da mistura” (Martins, 2004: 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” (*idem, ibidem*).

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: 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” (*idem, ibidem*).

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, 2011a: 82). Dessa forma, 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” (*idem*: 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]: 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” (*idem*: 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” (*idem*: 181). E, 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]: 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” (*idem, ibidem*).

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 autônomos. 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). 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]: 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” (*idem, ibidem*).

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” representam), 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]: 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” (*idem, ibidem*). O maior desses “nós” decorre, exatamente, do lugar de referência cultural representado por Portugal nesse “jogo intercultural dos três anéis” (*idem, ibidem*).

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, tornam mais forte e mais escutada a voz com que afirmam sua presença na ordem internacional em mudança” (Martins, 2006a: 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, sem qualquer frota marítima. 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: S/P). 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: “Generation Lusophonia: why Portuguese is the new language of power and trade (even if you live in Joanesburg)”. Do 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, 2012: 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, decorrentes do petróleo, em Portugal. Destaca, contudo, que alguns fatores resumem tudo perfeitamente, para além das mudanças de linguagem: “O poder global de Portugal pode ter diminuído um pouco desde os séculos 15 e 16, mas as consequências de ter atravessado os oceanos ainda são sentidas hoje. Cerca de 250 milhões de pessoas (...) falam português” (*idem, ibidem*).

O editorialista da “Monocle” evidencia, no entanto, que o compartilhamento 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, 2012: 33). Por isso, termina sublinhando ser tempo do 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, 2012a: 46). Na verdade, segundo a

revista, as questões de Angola são pouco discutidas no âmbito da CPLP, sendo que a palavra “tabú” é a que melhor caracteriza esta situação no palácio de Penafiel, onde fica a sede da CPLP. Para além disso, as decisões são tomadas por consenso, “um princípio admirável se isso se revelasse prático”, embora assegurando que “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” (Bloomfield, 2012a: 46).

Na mesma reportagem, Manuel Clarote Lapão, ao tempo diretor da CPLP, refere-se à instituição com entusiasmo afirmando que pode vir a tornar-se mais importante para os seus membros do que o Mercosul, a União Africana e mesmo a União Europeia, podendo vir a emitir vistos e diplomas universitários. Segundo a revista, trata-se de ideias que não são tão ridículas como podem soar, justificando com o facto de a CPLP ser um agrupamento abençoado – “embora alguns possam dizer amaldiçoado” (Bloomfield, 2012a: 46) - por uma abundância de recursos naturais, algo que, fora de Portugal, pelo menos, está a levar a um *boom* económico sem precedentes.

Em alguns aspetos, no entanto, escreve-se que a CPLP já se tornou um grupo de pressão relativamente eficaz, com Portugal a dever em parte a sua adesão ao Conselho de Segurança da ONU, a um esforço concertado por membros da comunidade, que apoiaram a sua candidatura. Para além disso, a organização mostrou-se eficaz – “ou tão eficaz como qualquer organização pode ser” (Bloomfield, 2012a: 46) - na liderança na crise política na Guiné-Bissau, em 2010, sendo a única organização internacional a preocupar-se com essa crise naquele país africano. Sublinha-se, também, a ideia de que uma linguagem compartilhada, a par da existência de laços históricos, pode levar a laços mais fortes, exemplificando que, quando o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas tentava captar juizes para Timor-Leste depois da independência do país, em 2002, só Cabo Verde enviou 15 elementos para o território.

A propósito desta reportagem da “Monocle”, Luís Reto afirmou que a revista fez mais pela notoriedade da língua do que a própria CPLP. Numa entrevista intitulada “O valor económico da língua portuguesa”, defendeu que é do interesse de todos os estados da lusofonia que “a afirmação da Língua seja global”, convicto de que, em breve, a América Latina falará português” (Inteligência Económica, 2012: S/P).

Em dezembro de 2012, o secretário executivo da CPLP, Murade Murargy, escrevia um artigo de opinião onde deixava claro que a “CPLP é um mar de oportunidades”, e 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), estando assegurada a projeção 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 míngua 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: 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” (*idem, ibidem*). Citando Manuel Lapão, 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 (*idem, ibidem*). Segundo o “Expresso”, há quem considere, no entanto, que “não se pode pedir à CPLP o que ela não pode dar”, uma vez que se trata de um “espaço por definição estatutária de concertação político-diplomática, de cooperação e de afirmação da língua portuguesa, não [estando] vocacionada para muito mais” (*idem, ibidem*).

A relevância da CPLP e de Portugal na organização, embora muitas vezes criticado, subiu de importância depois do último golpe na Guiné-Bissau (2010) onde, segundo o “Expresso”, “a lusofonia foi quase varrida do mapa, apesar dos esforços desenvolvidos e até do impacto internacional das diligências então realizadas” (Meireles, 2013: 13). O assunto veio, de novo, ao de cima, a propósito dos inflamados editoriais do “Jornal de Angola”, na sequência de incidentes bilaterais entre Portugal e Angola, em que se questionou o papel de Portugal, da CPLP e da lusofonia<sup>362</sup>.

---

<sup>362</sup> É disso exemplo o editorial do “Jornal de Angola”, de 21/10/2013, com o título “Adeus Lusofonia”, [Disponível no portal “África21 Digital”, <http://www.africa21digital.com/politica/ver/20034710-qadeus-lusofoniaq-escreve-em-editorial-o-jornal-de-angola>. Acesso em 21/12/2013].

A propósito da CPLP, Xanana Gusmão, primeiro-ministro timorense, deixou vários alertas salientando que os países que a integram devem 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” (*idem, ibidem*). Considerando ser “urgente” que se faça uma “discussão séria e honesta” quanto à participação de cada estado lusófono no “plano de desenvolvimento económico sustentável”, Xanana Gusmão disse ser necessário coragem de “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” (*idem, ibidem*). São ‘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 obsteu a que os ministros dos Negócios Estrangeiros da comunidade tivessem recomendado a aceitação daquele país como membro da estrutura. A esse propósito, o jornal “Público”, em editorial, escreve que a integração da Guiné Equatorial na CPLP “é (...) uma vergonha” (Público, 2014a: S/P)<sup>363</sup>.

#### **4. Lusofonia e ‘portugalidade’**

Uma das constatações que se podem fazer quando existem referências à lusofonia são as alusões a uma centralidade portuguesa, numa lógica que, não raras vezes, passa por invocar uma alegada ‘portugalidade’. Existe uma tendência em 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 para um recorte essencialista, assente numa alegada “alma da nação” e da

---

<sup>363</sup> A integração da Guiné Equatorial na CPLP deu lugar, em Portugal, a uma vasta contestação, nomeadamente através dos média. Uma atitude que consubstancia, de resto, a postura do Governo português e do presidente da República que, depois de isolados naquela estrutura, manifestaram publicamente o seu desconforto em relação ao assunto, mas não escaparam às críticas de quem os acusou de nada fazerem para que isso acontecesse. De resto, a Declaração Constitutiva da CPLP, logo no seu segundo parágrafo, deixa claro que os responsáveis que subscreveram o documento o fizeram “imbuídos dos valores perenes da Paz, da Democracia e do Estado de Direito, dos Direitos Humanos, do Desenvolvimento e da Justiça Social” (CPLP, 1996: S/P) o que, em relação à Guiné Equatorial, não obstante uma moratória entretanto aprovada que suspende a pena de morte naquele país, não se verifica de todo. É nesse sentido que seguem as opiniões da jornalista Teresa de Sousa, no jornal “Público”, “O que anda a fazer a diplomacia portuguesa?” (Sousa, 2014: S/P) e, no mesmo jornal, da investigadora Julieta Almeida Rodrigues, “O retrocesso civilizacional de Portugal” (Rodrigues, 2014: S/P).



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 defende que “o sentido é o uso”<sup>364</sup> - este deve ser contextualizado para evitar eventuais equívocos, uma vez ele não tem nada de ‘natural’.

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]: 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, 2006a: 85). Nesse sentido, os mitos refletem a voz do poder, com o seu acentuado grau de estereotipia a manifestar-se, por exemplo, “no carácter doxológico e celebrativo que apresentam”:

É pelo facto de circularem socialmente e de recolherem a adesão de muita gente, que os mitos recebem uma presunção em seu favor e passam a ter autoridade. E aí está, aliás a razão pela qual os mitos são mais facilmente utilizados na relação grupo a grupo, ou então sujeito a grupo, do que na relação sujeito a sujeito. A pertinência do mito não está, com efeito, na separação entre o verdadeiro e o falso; está antes na sua oportunidade (Martins, 2006a: 85).

Nessa perspetiva os mitos pretendem persuadir sendo essa a sua natureza retórica, dividindo a realidade e chamando a existência ao que enunciam (Martins, 2006a). O que quer dizer que “os enunciados míticos propõem-se como enunciados com autoridade, como enunciados que legitimam um discurso, policiando-o todavia” (Martins, 2006a: 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.

Sobre a lusofonia, Moisés Martins rejeita que ela se reduza a estereótipos, deixando de lado a ideia da “voz de quem manda a reinar sozinha por cima da cabeça dos países de expressão portuguesa” (Martins, 2006a: 85-86), valorizando antes os contributos africanos,

---

<sup>364</sup> “Se tivéssemos de nomear a vida do signo, teríamos de dizer que a vida do signo é o seu uso” (Wittgenstein, 1958: 4).

ameríndios, orientais e europeus para uma civilização comum. É o domínio cultural que “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” (*idem*: 86). Num contexto pós-colonial, “a figura da lusofonia convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais exprimindo-se em multiculturalismos com o denominador comum da mesma língua” (*idem, ibidem*).

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 lusofonia<sup>365</sup>. 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”<sup>366</sup>. 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 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”<sup>367</sup>.

De resto, a palavra “lusofonia” foi utilizada por 167 vezes nos discursos dos deputados da Assembleia da República entre 1976 e 2012, sendo que a primeira vez em que ela foi pronunciada no hemiciclo data de 10 de agosto de 1976, através do deputado Lucas Pires (CDS), em 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 era como deveria 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

---

<sup>365</sup> VI Legislatura, sessão 2, n.º 80, de 04-06-1993, diário de 05-06-1993, p. 2552.

<sup>366</sup> VII Legislatura, sessão 1, n.º 15, de 13-12-1995, diário de 14-12-1995, p. 425.

<sup>367</sup> X Legislatura, sessão 2, n.º 58, de 08-03-2007, diário de 09-03-2007, p. 37.

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 lusófonos, “em vez de as considerar no quadro das relações bilaterais”:

Não será pensável que a sensibilidade brasileira possa ver nisso ainda uma reminiscência do estatuto colonial ou, ao invés, um complexo metropolitano de Lisboa em relação a um país que já tem muitos decénios de história e se aproxima a boa passada da vanguarda mundial? Dúvida que tem tanto mais razão de ser quanto é certo que a lusofonia não constitui um parâmetro essencial da filosofia governativa dos negócios estrangeiros<sup>368</sup>.

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 preside:

A ‘portugalidade’ do séc. XXI defender-se-á quanto mais se defender a lusofonia, porque é esse o ideário que nós temos defendido. 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, neste capítulo do reforço dos laços entre si, no plano cultural desde logo, mas também no plano social, económico e político<sup>369</sup>.

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”, recordando, a propósito, a realização em abril de 2013, do congresso da cidadania lusófona a que a instituição que lidera esteve associada. Sustenta que essa convergência “depende sobretudo da sociedade civil, não

---

<sup>368</sup> I Legislatura, sessão 1, n.º 20, de 09-08-1976, diário de 10-08-1976, p. 499 e p. 501.

<sup>369</sup> 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/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” [Disponível em <http://mil-hafre.blogspot.pt/2013/11/coloquio-portugalidade-e-lusofonia.html>]. Acesso em 28/11/2013]. 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. Quanto 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 perspetiva mais nacionalista”.

tanto dos governos”, por estarem reféns dos calendários eleitorais, o que não acontece com a sociedade civil.

No colóquio “Portugalidade e lusofonia”, Renato Epifânio diz terem sido convocados para a discussão alguns autores que considera “os mestres da portugalidade<sup>370</sup>” 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. Uma ideia que é partilhada por Eduardo Lourenço, Michel Cahen, Alfredo Margarido e Moisés de Lemos Martins, só para citar alguns autores.

Segundo Eduardo Lourenço, “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]: 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” e que “era seu enquanto a nossa missão no mundo se resumia, primeiro, como expansão de Portugal e, depois, como decantada criação de novos Portugais” (*idem*: 188). Muito embora forjada em equívocos, Lourenço afirma que, dessa forma, “a assimilação de lusofonia e portugalidade podia ter então algum sentido”, muito embora sublinhe 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” (*idem, ibidem*). E, querer uni-lo, pode afigurar-se paradoxal e assente numa lógica eurocentrada, mais a mais quando os portugueses foram “os primeiros agentes, inconscientes embora, da descentração europeia, 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” (Lourenço, 2004 [1999]: 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 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: 305). Não obstante em Goa quase ninguém falar

---

<sup>370</sup> O mesmo epíteto era utilizado, como se viu, pelos deputados do Estado Novo em relação a Salazar e a António Sardinha.

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 Déli, que consideram “que os goeses continuaram bastante portugueses, sem refletir no fato de eles continuarem sendo um pouco ‘ingleses’, sendo claramente o português sentido como uma língua colonial, enquanto o inglês...” (*idem, ibidem*).

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, ou pelos ritos religiosos, sendo que há inúmeros cristãos em Bengala (Cahen, 2013). 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 (Cahen, 2013: 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” (*idem*: 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”<sup>371</sup> (*idem, ibidem*).

Michel Cahen realça a herança do imaginário nacional português, exemplificando com o caso de Moçambique em que 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 herança nacional que não se pode negligenciar” (Cahen, 2013: 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

---

<sup>371</sup> 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, Lusitany, and Lusophony’), que integra o livro que editou em coautoria com E. Morier-Genoud, (2013) “Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World” (pp. 297-315).

menos forjadas ou constituídas pela história da expansão portuguesa. O mesmo poderia aplicar-se aos antigos impérios francês ou inglês, muito embora 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*).

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). O que 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: 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” (*idem, ibidem*). 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’” (Cahen, 2013: 308) e a expansão “não é mais militar, embora a portugalidade tenha a necessidade de um espaço de projeção, predefinido e tranquilizador: a ‘lusofonia’” (*idem, ibidem*). É, no fundo, um “avatar da velha tendência lusotropicalista” 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” (*idem, ibidem*).

Esta perspectiva segue a tese de Alfredo Margarido, que observa que depois da ideia disseminada pelo salazarismo, “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: 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’” (*idem, ibidem*). 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” (Margarido, 2000: 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” (*idem*: 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: 175). Margarido lembra, porém, que “a importância da vontade do Outro” (Margarido, 2000: 57) 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” (*idem*: 66-67), sendo que “o recurso à língua portuguesa foi sempre interpretado como renúncia à condição nacional” (*idem*: 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” (*idem*: 71); e que a língua portuguesa “é a sua língua portuguesa (...): a língua deve sempre pertencer àquele que a fala” (*idem, ibidem*).

Ao contrário do que defendem Moisés de Lemos Martins (2006) 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: 309), o que não a impede de funcionar “favorecendo a expansão do neopentecostismo, aqui, ou a contratação prioritária de brasileiros no comércio, acolá (...) porque, certamente, segundo o mito lusotropicalista, ‘os brasileiros sorriem’” (*idem, ibidem*). O que significa, segundo o autor, que existem culturas nas lusofonias, “mas não constituem um plano global da comunidade cultural lusófona, a não ser que se reduza à área luso-brasileira” (*idem, ibidem*). Trata-se de uma ideia que afirma poder ser aplicada à hispanofonia, francofonia ou à 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)” (*idem, ibidem*), o que significa 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” (*idem, ibidem*). Paradoxalmente a ausência de uma “LusÁfrica” permite afirmar que a língua

portuguesa foi descolonizada: “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’” (*idem, ibidem*). Essa “identidade superficial” da lusofonia, que Michel Cahen apelida de “supra-identidade”, 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:

Inversamente, apenas se pode constatar, sobre um longo período, a falta completa de ligações, ou de simples convergências, entre os Brazilian Americans, os Portuguese Americans, os Cape Verdean Americans (esses antigos “Brown Portugueses”) dos Estados Unidos. Na França, na Bélgica, na Holanda igualmente, países nos quais as comunidades portuguesa, cabo-verdiana e brasileira são numerosas, raras são as ocasiões de encontro, e fraco ou nulo é o sentimento de pan-comunidade. Talvez, em Portugal, se note alguma cumplicidade, sobretudo musical, entre cabo-verdianos e brasileiros (Cahen, 2013: 310).

Michel Cahen destaca 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: 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” (*idem, ibidem*). Michel Cahen 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” (*idem, ibidem*).

## **5. Clivagens nos média**

A lusofonia é uma temática recorrente nos média portugueses e dos países integrantes da CPLP. Na maior parte das vezes isso acontece quando as relações entre o ex-colonizador e os ex-colonizados são beliscadas por episódios – sejam eles económicos, diplomáticos ou conceptuais em relação à própria lusofonia -, que fazem retornar para a atualidade a história



antiga entre as comunidades correspondentes. Trata-se de uma dinâmica que, não raras vezes, assenta numa lógica de ressentimento, o que é visível tanto da parte dos países ex-colonizados, como do ex-colonizador.

Em 2013, por exemplo, houve dois casos que fizeram correr alguma tinta na imprensa de Portugal e de Angola. Começando pelo mais recente - a polémica em que esteve envolvido o ministro dos Negócios Estrangeiros português, Rui Machete, no seguimento de declarações suas à Rádio Nacional de Angola, em que pediu desculpas diplomáticas a Luanda por investigações criminais de Portugal a cidadãos angolanos. Essa situação motivou uma forte reação do “Jornal de Angola”, um órgão de informação estatal que, em diversas ocasiões, aproveitou para enaltecer o governante português, alegando que Portugal não tinha nada que investigar altos dignitários angolanos, colocando em causa as relações bilaterais, bem como a lusofonia e desenterrando vários fantasmas coloniais, acusando alguns setores da sociedade portuguesa de neo-colonialismo<sup>372</sup>. A postura de Rui Machete foi criticada por diversos setores da sociedade portuguesa, posicionados na sua grande maioria à esquerda, embora também tivesse tido manifestações públicas de apoio, nomeadamente por parte do PSD, o maior partido da coligação governamental<sup>373</sup>, à qual Rui Machete pertence.

O outro caso, prende-se com o texto que António Pinto Ribeiro escreveu no jornal “Público”, intitulado “Para acabar de vez com a lusofonia”, e em que referia, por exemplo, que a lusofonia era “alimentada pela esquerda mais retrógrada e pela direita mais nacionalista e nostálgica do império”, tratando-se de um “logro”, uma “forma torpe de neo-colonialismo”, a “última marca de um império que já não existe” (Ribeiro, 2013: 38), o que motivou várias reações nas páginas daquele diário, com respostas de Renato Epifânio, presidente do Movimento Internacional Lusófono, que o acusou de “persistir nalguns equívocos grotescos” (Epifânio, 2013: 46), e contrarrespostas do próprio António Pinto Ribeiro (Ribeiro, 2013a: 47)<sup>374</sup>. Sobre esta

---

<sup>372</sup> “'Jornal de Angola' diz que Portugal 'não tem moral para dar lições às ex-colónias'” [Disponível em [http://www.jn.pt/PaginalInicial/Politica/Interior.aspx?content\\_id=3468841&page=-1](http://www.jn.pt/PaginalInicial/Politica/Interior.aspx?content_id=3468841&page=-1). Acesso em 3/10/2013]; “Criminosos portugueses contra as suas próprias vítimas”, o “Jornal de Angola” defende a atitude de Rui Machete [Disponível em <http://expresso.sapo.pt/jornal-de-angola-defende-machete=f834275>. Acesso em 6/10/2013]; “As relações entre Angola e Portugal”, editorial do “Jornal de Angola” [Disponível em [http://jornaldeangola.sapo.ao/opiniaao/a\\_palavra\\_do\\_director/as\\_relacoes\\_entre\\_angola\\_e\\_portugal](http://jornaldeangola.sapo.ao/opiniaao/a_palavra_do_director/as_relacoes_entre_angola_e_portugal). Acesso em 13/10/2013]; “Editorial do 'Jornal de Angola' justifica fim da parceria estratégica com Portugal” [Disponível em [http://www.jn.pt/PaginalInicial/Mundo/Palops/Interior.aspx?content\\_id=3479728](http://www.jn.pt/PaginalInicial/Mundo/Palops/Interior.aspx?content_id=3479728). Acesso em 16/10/2013]; “‘Adeus, lusofonia’, titula em editorial o Jornal de Angola” [Disponível em <http://www.africa21digital.com/politica/ver/20034710-qadeus-lusofoniaq-escreve-em-editorial-o-jornal-de-angola>. Acesso em 21/10/2013]; “'Jornal de Angola' saúda visita de Assunção Esteves” (“A presidente da Assembleia da República Portuguesa é uma democrata de sempre, antifascista convicta e por isso mesmo anticolonialista”) [Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?content\\_id=3509557&seccao=CPLP&page=-1](http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?content_id=3509557&seccao=CPLP&page=-1). Acesso em 1/11/2013].

<sup>373</sup> “Oposição não poupa críticas às declarações de Rui Machete” (RTP *online*, 2013: S/P).

<sup>374</sup> António Pinto Ribeiro voltaria ao assunto num artigo de opinião publicado no suplemento *Ipsilon*, do jornal “Público” (28/5/2014) intitulado “Podemos ter presente?”, em que refere que “a lusofonia (...) na sua componente neocolonial e passadista, [é] uma das formas mais arcaicas de relacionamento com o mundo na sua diversidade, insistindo na glória da matriz colonial e contribuindo para o que de mais improdutivo pode haver nos imaginários contemporâneos, nomeadamente os que abordam o trauma da separação pós-colonial” (Ribeiro, 2014: 37). Assinala ainda que “o repertório revivalista e marialva, e da exaltação da pobreza como um valor identitário, é parceiro imediato das narrativas míticas da

polémica, Alexandre Pomar publicou uma série de comentários, postados no seu blog pessoal, em quatro ocasiões diferentes, onde sublinhava ser difícil conter a irritação “quando um intelectual [como António Pinto Ribeiro] com responsabilidades na área da comunicação intercultural no espaço lusófono e africano em geral, e que se afirma situado num lugar à esquerda, atenta contra o seu próprio espaço de intervenção” (Pomar, 2013; S/P)<sup>375</sup>.

Há vários exemplos relativos às críticas da lusofonia nos média. Joaquim Chissano, por exemplo, no “Expresso” de 19/1/2013 deixava alguns avisos à navegação: “Há quem veja na lusofonia uma maneira de perpetuar a nostalgia do império. Como quem diz que se não se insistir na lusofonia perde-se a influência toda...”, o que deveria ser posto no passado, uma vez que o objetivo comum passa agora pelo “bem-estar dos nossos povos e o que poderemos fazer em conjunto para nos apoiarmos uns aos outros” (Chissano, 2013: S/P). Para além disso, o ex-presidente de Moçambique, no jornal “A Semana”, considerava a lusofonia uma “utopia útil”, assente numa língua comum, mas que não podia “sufocar as culturas dos povos” dos países que a partilham (A Semana, 2013: S/P). Sem arriscar dizer que, um dia, a lusofonia poderia deixar de ser utopia, Chissano questionava o termo e o conceito, falando na “inculturação” do espaço lusófono “por um dos povos” (Portugal) (*idem, ibidem*). Frisava, de resto que em Portugal, “não se encontram as culturas” dos outros designados países lusófonos, já que são apenas “visitantes”, o que queria dizer que o conceito de lusofonia podia significar uma “exclusão da diversidade” (*idem, ibidem*). Os maiores desafios residiam, pois, em saber “como usar para interesse comum as capacidades de todos” e, antes disso, “definir o que é o interesse comum” (A Semana, 2013: S/P). Já no texto “Lusofonia: quem quer ser apagado?”, Nataniel Ngomane, da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), recusa ser “tachado de lusófono”, uma vez que não se assume como “um indivíduo de ‘expressão portuguesa’”, já que a sua matriz é bantu (Ngomane, 2012: 24). Pergunta se “optar pelo uso oficial do português dá direito a ser tachado de lusófono?”, lembrando o que diz ser Moçambique, com mais de 95% da sua população que tem como língua materna uma língua bantu e observando que, naquele país

---

lusofonia presentes nos discursos dos governos sobre a restauração” (*idem, ibidem*). Renato Epifânio respondeu, de novo, a António Pinto Ribeiro, desta feita no jornal “O Diabo” (9/6/2014), salientando que bastaria lembrar que “só há relação (neo)colonial quando há um (neo)colonizador e um (neo)colonizado; ora atendendo a que (facto indesmentível) são cada vez mais os ex-colonizadores os primeiros a falar de lusofonia, por vezes perante a indiferença e até a relutância dos ex-colonizadores, isso, por si só, desfaz a ‘tese’ de APR; a menos que se argumente que há povos que gostam de ser (neo)colonizados, o que, julgo, nenhum de nós defende” (Epifânio, 2014: 23). Trata-se, conclui, de uma “capacidade extraordinária de certas pessoas de verem o mundo ao avesso” (*idem, ibidem*).

<sup>375</sup> Pomar, A. (2013). Lusofonia 1, 19/1/2013 [Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2013/01/lusofonia.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia.html). Acesso em 19/1/2013]; Pomar, A. (2013a). Lusofonia 2, 19/1/2013 [Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2013/01/lusofonia-2.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-2.html). Acesso em 19/1/2013]; Pomar, A. (2013b). Lusofonia 3, 20/1/2013 [Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2013/01/lusofonia-3.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-3.html). Acesso em 20/1/2013]; Pomar, A. (2013c). Lusofonia 4 - Primeiro o Mapa-cor-de-rosa’, 21/1/2013 [Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2013/01/lusofonia-4.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-4.html). Acesso em 21/1/2013].

africano, “só uma minoria que teve acesso à escola (25%) e que habita nos centros urbanos (17%) fala português” (*idem, ibidem*). Aquele universitário moçambicano liga a lusofonia ao sonho do antigo império português, nomeadamente à ideia de “Portugal, do Minho a Timor”, lembrando que, “felizmente que se saiba, tal sonho ruiu, desmoronando-se completamente com as independências das ex-colónias portuguesas” (*idem, ibidem*).

Muitas das notícias que refletem clivagens entre Portugal e Angola vêm a público quando estão em jogo as relações entre os dois países. A esse propósito, Jaime Nogueira Pinto, em entrevista ao “Diário de Notícias” refere mesmo que “as relações Portugal-Angola são alvo de manipulação – cá e lá”, destacando que as relações entre os dois países são importantes para ambos, “talvez neste momento mais para Portugal”, muito embora não devessem estar reféns da manipulação política em ambos os territórios (Macedo & Neutel, 2013: 6). E, voltando ao “Jornal de Angola”, onde as alusões ao antigo colonizador são constantes, vários títulos do diário tiveram eco na imprensa portuguesa: “Elites corruptas e ignorantes de Lisboa” (Rocha, 2013: S/P), “'Jornal de Angola' defende fim dos investimentos angolanos em Portugal” (Jornal de Notícias online, 2013: S/P) e “'Jornal de Angola' volta a atacar Portugal: Editorial acusa as elites 'corruptas portuguesas' de se 'servirem dos angolanos'” (Expresso online, 2013: S/P).

Também se registam notícias de um outro âmbito a envolverem a lusofonia, como no caso da realização dos Jogos da Lusofonia, em 2014, em Goa, em que se destacava que a língua oficial do evento era o inglês, num aparente contrassenso já que os participantes tinham o português como língua oficial (O Jogo, 2014). Para além disso, e por uma questão de poupança, defendia-se a fusão deste evento com os “Jogos da CPLP” (Vaza, 2014).

A lusofonia também é vista como uma oportunidade no âmbito da Economia, com os média a promoverem a ligação entre ambas através da “Índia e o Mercado Lusófono em Goa”, num texto de opinião de Eugénio Viassa Monteiro, no “Público” (Monteiro, 2014: 46) e o sublinhar das “Ligações de Portugal a África valorizadas pelos investidores” (Brito, 2014: 20), mesmo que se explique “Como Portugal está a perder peso em África” (Meireles, 2014a: 17), numa referência à falta de participação portuguesa em missões africanas, que está, segundo o “Expresso”, a levar a uma “perda de voz” de Portugal num dos temas em que era mais ouvido, alegadamente devido aos constrangimentos provocados pela crise financeira. Já antes, Jaime Nogueira Pinto, num artigo de opinião no “Expresso” intitulado “Áfricas”, chamava a atenção para a necessidade de reavaliar os olhares da Europa e de Portugal sobre África, nomeadamente sobre os países lusófonos e destes em relação à Europa e a Portugal, no sentido de “nos

interesses comuns e complementares das economias e da sociedade”, não se voltarem a perder “oportunidades de futuro” (Pinto, 2013: 87).

## 6. Equívocos da lusofonia

Depois de cruzadas algumas das diferentes perspetivas relativas à lusofonia – desde o seu sentido estrito, até às implicações mais vastas e heterogéneas, assentes no imaginário dos diferentes países integrantes do mundo lusófono -, torna-se claro que a ideia de lusofonia 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 e que, no caso português, revelam “o modo como as feridas continuam abertas, sobretudo nas gerações que as presenciaram”, exemplificando com “as memórias dos ‘retornados’ que afloram timidamente, sempre em termos de um debate controverso que parece longe de estar encerrado” (Sanches, 2011: 10)<sup>376</sup>. Para além disso, 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”, que manifestam a sua curiosidade “atravessada como é por memórias e histórias herdadas de experiências por vezes opostas”, muito embora portadoras de “um olhar necessariamente mais distanciado sobre esses acontecimentos”, sendo que o luto desse momento está longe de ser resolvido (*idem, ibidem*).

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: 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 (*idem, ibidem*); ii) “o contexto histórico que sustentou as tipificações do racismo”, elaboradas

---

<sup>376</sup> A prová-lo, está o facto de os que se autointitulam de ‘espoliados’ de Angola e Moçambique reclamarem “indemnizações” pelos “bens perdidos” na descolonização. A reivindicação de duas associações de espoliados das duas ex-colónias portuguesas recuperou a temática no início de 2014, pedindo aos partidos com assento na Assembleia da República que, junto do Estado português, fizessem com que um grupo de trabalho formado em 2005, entrasse em atividade “para resolver os problemas dos espoliados do Ultramar português” (Público, 2014b: S/P).

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” (*idem, ibidem*), já que os fenómenos sociais e históricos não são imutáveis ou eternos, sendo que arrastá-los no tempo torna-os anacrónicos; iii) “Porque tem sido verificável (...), que a violência colectiva é orientada e condicionada por referentes ideológicos, mesmo quando esses assumem aparências insuspeitas, como as científicas” (Ribeiro, 2013: 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 merecem tamanha seletividade ou parcialidade (Ribeiro, 2013), referindo que nos estudos das sociedades contemporâneas “é verosímil considerar que quanto mais olhamos para o distante no espaço, mais cresce o potencial de captação do que é fundamental nas realidades que nos são quotidianas ou familiares” (Ribeiro, 2013: 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: 308).

Cozendo os vários olhares sobre a lusofonia, Moisés de Lemos Martins perspectiva-a, como se verá, 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 e 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 (Martins, 2011). 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 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, 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 shakesperiano do barulho e do furor”, acrescentando que “à espuma da vida, filha desse furor e negando-o, transfigurando o brutal encontrão em encontro, se teceu também a complexa teia que sempre se tece entre colonizadores e colonizados” (Lourenço, 2004 [1999]: 165).

Sobre a dicotomia entre colonizadores e colonizados 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: 7). O que 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: 19). É por isso que Cláudia Castelo *et al*/defendem que “uma nova cronologia (...) da presença colonial europeia no continente africano é uma exigência historiográfica” (Castelo *et al*, 2012: 19), referindo 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” (*idem*: 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”), esbatido 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”, e a disseminação do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, avançando a ideia, como já se viu, plasmada na frase “Portugal do Minho a Timor”, em que se substituiu a designação de colónias ultramarinas por “províncias”, para que Portugal fosse aceite, nomeadamente pela ONU, como um país uno e indivisível, num caso especial, por conseguinte, em que os seus limites territoriais extravasavam “naturalmente” os limites geográficos iniciais” (Castelo *et al*, 2012). 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, 2014a: 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” (*idem*: 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” (*idem*: 22), sendo este o contexto “em que se insere a lusofonia como movimento multicultural de povos que falam a mesma língua, o português” (*idem*: 25) <sup>377</sup>. O sociólogo comenta que, ao invés da “homogeneização empobrecedora e de sentido único, estabelecida pela globalização cosmopolita, tem a virtude do heterogéneo; a sedução de uma rede (...) capaz de resistir à redução do diverso a uma unidade artificial” (*idem*, *ibidem*). Todavia, assinala que esta oportunidade é fustigada por alguns aspectos 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”, (Martins, 2014a: 25); ii) o equívoco da reconstrução de narrativas do antigo império em contexto pós-colonial (hoje com propósitos neocoloniais, sejam eles conscientes ou inconscientes), referindo que, “nos casos de países africanos multilingues, como Angola e Moçambique, a lusofonia pode não

---

<sup>377</sup> 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).

passar de ‘lusoafonias’ [numa referência direta a um texto homónimo de Mia Couto]” (*idem*: 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” (*idem, ibidem*); finalmente, iv) o equívoco da “narrativa de uma história 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” (Martins, 2014a: 26-27). A este propósito, Moisés de Lemos Martins convoca Harold Bloom que se refere, neste contexto, 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”, mas desqualificando “como ‘ressentidos’ aqueles a que chama de ‘multiculturalistas’” (Martins, 2014a: 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 que contar com a sua própria cultura (Cuche, 2004 [1999], 114). Ou seja: “as relações de dominação cultural não se deixam apreender pela análise da mesma maneira que as relações de dominação social (*idem*: 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” (*idem, ibidem*). O que pode ser aplicado à lusofonia, numa oportunidade de lutar contra a hegemonia da globalização, 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” (*idem, ibidem*).

Rosa Williams (2013) refere que, enquanto “diáspora”, o conceito de um mundo lusófono ou de lusofonia fornece uma estrutura para descrever os laços 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: 265-266). Trata-se de um obstáculo para a emergência do “mundo lusófono”, que passa pela reformulação das relações entre Portugal e as ex-colónias.

Rosa 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” (Williams, 2013: 281). Trata-se, assim, de uma noção que nasce e está intimamente ligada às narrativas contraditórias, mas também está 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” (Williams, 2013: 281).

Num olhar para 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 constanja o movimento e exclua a diferença” (Cardina, 2012: 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]: 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” (*idem*: 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 “A balada do Oriente e do Ocidente” (“The Ballad of East and West”) e que, de certa forma, realça um dos maiores constrangimentos culturais existentes e que vai ainda persistindo:

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: 1129)<sup>378</sup>.

A este propósito, 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 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”:

“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]: 617)

---

<sup>378</sup> Texto original em inglês:

*Oh, East is East, and West is West, and never the two shall meet,  
Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat;  
But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,*

*When two strong men stand face to face, tho' they come from the ends of the earth* (Stedman, 2003: 1129)

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 perspetiva de “globalização cosmopolita” (Martins, 2014a: 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’”, pilar que reputa de “fundamental, nomeadamente para a paz e a cooperação no mundo, porque só ele pode atenuar os atritos, as tensões e as conflitualidades que a ameaçam” (Carrilho, 2010: 42). E, não obstante se valorizar a língua, nomeadamente o seu “valor económico” evidencia que ela não tem qualquer valor “sem uma robusta base cultural” (*idem, ibidem*). Para consolidar uma estratégia conducente a alterar a situação atual da lusofonia, Manuel Maria Carrilho 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” (Carrilho, 2010: 43).

O filósofo refere que as últimas décadas têm sido de esvaziamento ideológico e de constante “virtualização”, pelo que afirma que “o essencial continua, assim, à espera: e 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: 36). No âmbito da conferência de abertura do “Encontro Internacional Língua Portuguesa e Culturas Lusófonas num Universo Globalizado” de que foi orador (2010), 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, sendo 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 que 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”. (Carrilho, 2010: 36-37). No que respeita às perplexidades, encaradas como “o outro lado da retórica triunfalista”, Carrilho lembra as carências económicas que afectam 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” (*idem*: 38). Quanto aos desafios, Manuel Maria Carrilho diz ser necessário criar mecanismos tendentes “à homogeneização das terminologias científicas e técnicas mais relevantes no mundo de hoje”, que passam pela revitalização, por exemplo, da Associação das Universidades de Língua Portuguesa, “sublinhando a importância decisiva do ensino superior para uma política da língua”, para além da “constituição de uma Biblioteca lusófona (...) em língua portuguesa e noutras línguas”, e da valorização do livro e da leitura (*idem*: 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-los, também, as narrativas histórica e etnográfica (Cunha, 2008: 53). Em relação ao perigo da ‘hegemonia cultural’, remete para uma série de mitos, como a exemplaridade da colonização portuguesa e o da harmonia racial brasileira (Cunha, 2008). 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” (Cunha, 2008: 53-54).

Nesse sentido, Regina Brito refere que a lusofonia “não pode ser utopia, nem quimera, ou apenas desejo de um”, mas assumir-se como “um pouco de todos, por todos e para todos, sem ser, exclusivamente, de ninguém” (Brito, 2013: 122). A polissemia que recai sobre a palavra lusofonia impede que seja compreendida, observando que 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” (*idem, ibidem*). 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” (Brito, 2013: 122-123). Por isso, na lusofonia que a investigadora defende “não há lugar nem para anacronias imperialistas, para posturas neocolonialistas, para protagonismos ou para representações preconceituosas” (*idem*: 123). E, apesar da dificuldade interpretativa da palavra ‘lusofonia’, Lourenço do Rosário sublinha que não é essa a origem das

ambiguidades, já que “a falta de consenso resulta do défice epistemológico que por consequência não cobre as zonas cinzentas que os espíritos inquietos querem ver esclarecidos” (Rosário, 2007: 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*). 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” (*idem, ibidem*); 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” (*idem, ibidem*); 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” (*idem, ibidem*).

No que diz ser 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”, o que quer dizer que “o colonialismo traz a marca dos interesses de quem exerce e pode exercer o poder” (*idem, ibidem*), 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, um dos quatro equívocos que a lusofonia pode produzir, que é necessário desconstruir e que denomina por equívoco da centralidade portuguesa, em "que ressoa, embora remotamente, ainda uma 'visão lusocêntrica' salazarista", (Martins, 2014a: 25). Trata-se 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.

E, 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 pelas 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. O que não aconteceu apenas durante a vigência do Estado Novo, mas que este regime integrou como um dos seus pilares consolidando, através da propaganda, no sublinhar até à exaustão dos 'feitos' dos portugueses, com destaque para os Descobrimientos, 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 transparer uma alegada

autonomia dos territórios ‘ultramarinos’, 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 é que 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. O que 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 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, já que a sua génese decorreu da tentativa do Estado Novo em promover a homogeneidade portuguesa, sublinhando uma maneira própria de estar no mundo, pretendendo marcar a diferença entre ‘nós’, os portugueses, e os ‘outros’, os povos das ex-colónias (Stoer & Cortesão, 1999).

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, tratando de cunhar a palavra e 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.



Trata-se de uma constatação 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 a ideia de 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”<sup>379</sup>, 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 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 propaganda. O mesmo aconteceu com as figuras de Viriato e Nun’Álvares Pereira, tornados 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 Descobrimientos, enquanto feito notável dos portugueses, numa

---

<sup>379</sup> Num documento que terá sido forjado pelos monges de Cister (Alcobaça), dava-se conta de uma reunião das Cortes, em 1143, realizada em Lamego (igreja de Santa Maria de Almacave). Teria sido aí que D. Afonso Henriques seria aclamado rei, tendo este aceite as regras sobre a sucessão do trono em que, entre outras coisas, ficava afastada a sucessão de reis castelhanos e se vincava a independência de Portugal.

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’. 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 recorte 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 de qualquer ideia identitária, sugerindo que ela tem de ser contextualizada histórico-sociologicamente e sujeita a um trabalho permanente de desmistificação” (Silva & Jorge, 1993: 13). Preferimo-la à ideia dos que defendem a existência de uma cultura portuguesa assente numa imagem “mítica ou não, do que é Portugal” (*idem, ibidem*). Essas duas vias - a da construção e a da desconstrução dos elementos alegadamente ‘característicos’ da ‘cultura portuguesa’ -, constituem-se, segundo os referidos autores, num movimento pendular quase inevitável (*idem, ibidem*). 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 se mapear as ideias de quem defende que o português tem um perfil característico, uma vez que se valorizou 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 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, não obstante a prática de quem decide, nas diferentes épocas, os destinos do país ir 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 do 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 o sentido posto 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 sublinha-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, onde, portanto, “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 deitar para trás das costas essa ligação e sublinhar que essas três características são coisas boas que há que potenciar, como defende, por exemplo, Carlos Coelho, no livro “Portugal Genial” (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 *reallity 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 período do Estado Novo, período durante o qual a palavra emergiu.

A atestar o corte ideológico que o 25 de abril fez com a 'portugalidade' é 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 é que se observa, 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 se desculpando pela sua utilização e, de certa forma, como que admitindo que o termo tem um sentido dúbio e problemático. Não se inscrevem nesta lógica, claro, o presidente da República, Cavaco Silva, que acha a palavra 'natural' e, por isso, a utiliza sem comas, nem aspas, e de uma forma quase recorrente nos seus discursos, nem o escritor e político Manuel Alegre, que sublinha que não há que ter medo de a utilizar.

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", posteriormente transformadas, algumas vezes em estereótipos.

Como se pode constatar ao longo desta investigação, observou-se a integração do imaginário e das suas interpretações nas análises acerca de Portugal e dos portugueses, contextualizando-as à luz de cada período da história, servindo de apêndice a cada situação descrita.

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 tipificou o conceito de “história” (1965), 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. Basta ter presente a discussão a que Portugal assistiu entre historiadores de referência – Rui Ramos e Manuel Loff – no verão de 2012, a que se alude nesta investigação, a propósito do período correspondente ao Estado Novo.

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”, (2000 [1978]), vão apelando, progressivamente, à prática historiográfica, o que, segundo Diogo Ramada Curto (2014) pode denotar o esgotamento do caminho do ensaísmo psicanalítico. O que não acontece, no entanto, por qualquer desfasamento analítico, nomeadamente de Eduardo Lourenço, 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, normal, para o que contribuiu bastante a inevitável mudança de mentalidade que, cada vez mais, torna difícil que se enverede por uma lógica mitológico-messânica 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, estando assentes 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, em 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, vê-se impedido de atingir a onda hiperidentitária, já não a cavalgando, ficando-se apenas pelo utilitarismo da sobrevivência. Neste particular, não há 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 que os portugueses continuem a sublinhar, através de vários inquéritos periodicamente divulgados, que não têm problemas de identidade. Quem tem que 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 saudade 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: 21). Pode, portanto, incluir-se no discurso mítico de Portugal, que Eduardo Lourenço diz articular-se em torno dos Descobrimentos, lembrando que os factos não passam de interpretações, daí que o mito possa ser encarado como uma interpretação durável (Lourenço, 2005).

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 N<sup>o</sup> Senhora de Fátima ou de outro qualquer santo. O que determina que o português emigre, porque em Portugal não consegue sobreviver (Real, 2014). 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, essencialmente nos idos do Estado Novo.

Embora a noção dos mitos de origem portugueses 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 apologéticas, que aconteciam em momentos específicos de Portugal, transmitindo em cada um deles a verdade que era conveniente. O que 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 Portugal. 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 blogues de extrema-direita. A publicação surge três anos antes, portanto, do que o Ciberdúvidas propõe (anos 50-60 do século XX), para a cunhagem da palavra.

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"<sup>380</sup>.

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 em tipificar o conceito, aquele que me parece mais consentâneo com a realidade é, precisamente o 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'. É 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 causa de a sua dimensão prática ser

---

<sup>380</sup> Disponível em <http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/portugalidade>. Acesso em 13/9/2014.



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 - defendendo 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 constituir uma intencionalidade ideológica, mais parecendo tratar-se de um ‘censurado’ neologismo, o que não corresponde à sua utilização, atendendo ao ‘uso’ que tem tido e ao seu historial. Recorde-se, a propósito, que a palavra “desamigar”, com origem no termo inglês “unfriend”, constante do ‘Facebook’, passou para o léxico português quase de imediato, muito embora a sua utilização tivesse sido exponencial, quando comparada com a que é feita em relação à ‘portugalidade’. Porque é que com a ‘portugalidade’ não acontece o mesmo?<sup>381</sup>

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 adaptando parte do recorte que lhe é dado, como se viu, por Igor Primoratz, no artigo sobre patriotismo que assina na Enciclopédia de Filosofia *online* da Universidade de Stanford. Dessa forma, a ‘portugalidade’ significaria “Sentimento especial por Portugal”, “Identificação pessoal com Portugal”, e “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 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

---

<sup>381</sup> “Desamigar”, no portal ‘Infopédia’, da Porto Editora, é traduzido enquanto “fazer cessar a amizade entre (duas pessoas)” ou, por exemplo, “eliminar (alguém) da lista de amigos ou contactos numa rede social” [Disponível em <http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/desamigar>. Acesso em 13/9/2014].

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 novas possibilidades assentes numa 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 podem compaginar com criações míticas, pois todas elas remetem, neste caso concreto, para uma alegada ‘portugalidade’ – sublinhada durante o Estado Novo - que lhe 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, pois constituiu-se como uma interculturalidade invertida (Stoer e 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<sup>382</sup>. 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 que sofrer com as respetivas consequências, tendo mesmo que 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 de ‘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 perspetiva cultural, como era perspetivado no início desta investigação.

Há quem defenda que já tudo foi dito sobre a lusofonia, faltando (apenas) colocá-la em prática (Real, 2012). 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 (2014) em relação ao assunto.

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

---

<sup>382</sup> A ideia de híbrido pressupõe a existência de uma linhagem pura, o que, no que concerne ao caso português, não se aplica, uma vez que não há linhagens puras, sendo que o português, como se viu ao longo desta investigação, tem ADN muçulmano, do ‘outro’, portanto (Pereira & Ribeiro, 2010 [2009]). Mais a mais, na biologia, o híbrido é estéril, designando um cruzamento genético entre duas espécies distintas que geralmente não podem ter descendência, pelo que a sua aplicabilidade, desde logo, pode ser equívoca.

narrativa. A lógica económico-financeira parece prevalecer em toda esta dinâmica, deixando para trás a ideia da conquista de territórios em nome de Cristo. Basta 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, 2014a). 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 único, nem totalizante. Tal objetivo, face à dispersão geográfica de cada país, carece de um apoio político, de molde a incentivar a participação da população nessa dinâmica. Existe, no entanto, o perigo de essa ‘necessidade’ poder inviabilizar a utilização de uma perspetiva mais aberta para a lusofonia, podendo afunilá-la ainda mais, uma vez que, na maior parte das vezes, os países privilegiam os aspetos económicos. Como se pode ler no número especial da revista “Monocle” dedicada à lusofonia, citado nesta investigação, as centralidades criadas têm tendência para imitarem 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, segundo a “Monocle” como é que administrativamente a CPLP tem funcionado, com os olhos postos nas constantes pontes que é necessário estabelecer entre Angola e Portugal, num caminho que se tem apresentado difícil, em que as decisões têm que ser tomadas por consenso, o que se tem revelado moroso para que se concretizem. 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, tendo provocado uma onda inusitada de protestos, bem como o isolamento de Portugal.

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, poderão 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<sup>383</sup>. 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. É 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, significando 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.

---

<sup>383</sup> A dimensão cultural da lusofonia, como se viu, não é consensual. Lourenço do Rosário, no texto “Lusofonia: Cultura ou Ideologia?” (2007) questiona o sentido da lusofonia pela via da língua e da cultura, constatando que, dessa forma, deixaria de fora muitos dos seus componentes. Michel Cahen (2013) segue o mesmo caminho, sublinhando mesmo que a cultura lusófona não existe, justificando a sua ideia no facto de a existência de uma língua comum não tornar irmãs determinadas culturas (Cahen, 2013).

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 de 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 de diálogo com simetria (Cabecinhas & Cunha (2008) o que, como está fácil de ver, não quer dizer a mesma coisa. O que 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 investigação propus-me observar se a lusofonia constituía um espaço em que o ‘outro’ se diluía em ‘nós’. Se existia, por conseguinte, uma ‘interpenetração identitária’. Chegado aqui, creio poder afirmar que esta ‘interpenetração identitária’ resume-se a meros fogachos, não passando de uma miragem, já que ela se apresenta pouco operacional, uma vez que as partes intervenientes do 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, que acrescenta que seja quem for o 'outro', só poderá ser eventualmente acedido através de um modelo hermenêutico, inspirado numa certa estética (Baptista, 2006a). 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

- A Semana (2013). Chissano considera Lusofonia uma 'utopia útil'. 8/1/2013. Disponível em <http://www.asemana.publ.cv/spip.php?article83727>. Acesso em 15/1/2013.
- Abbagnano, N. (1998 [1960]). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Adrião, V. M. (2002). *Introdução à Portugalidade - Flos Sanctorum Portuocalis*. Cascais: ALA - Academia de Letras e Artes.
- Agualusa, J. E. (2009). A Choldra Ignóbil. *Pública* (Jornal Público), 29/3/2009, 73.
- Alexandre, V. (2008 [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. (2008a [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). In *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África* (pp.231-244). Lisboa: Linopazas.
- Almeida, A. J. (1910). Alma Nacional. *Revista Alma Nacional*, 10 de fevereiro de 1910, 1, 1-3. Lisboa: A - Editora (edição fac-similada, setembro de 2010. Lisboa: Paradela de Abreu Editores).
- Almeida, A. J. (1910a). A Pátria. *Revista Alma Nacional*, 3 de março de 1910, 4, 63-64. Lisboa: A Editora (edição fac-similada, setembro de 2010. Lisboa: Paradela de Abreu Editores).
- 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. (2011). *Onésimo Português Sem Filtro. Uma Antologia*. Lisboa: Clube do Autor.
- Almeida, O. T. (2011 [1989]). *Açores, Açorianos, Açorianidade. Um espaço cultural*. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura.
- Almeida, O. T. (2008). A propósito de lusofonia (à falta de outro termo): o que a língua não é. In *Blogue História Lusófona*, 2008-05-07. Disponível em <http://tinyurl.cm/6tyl3uc>. Acesso em 2/2/2012.
- Almeida, O. T. (2000). Identidade nacional – algumas achegas ao debate português. *Revista SEMEAR*, 5 (S/P). Disponível em [http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/5Sem\\_13.html](http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/5Sem_13.html). Acesso em 12/3/2010.

- Almeida, O. T. (1991). A questão da identidade nacional na escrita portuguesa contemporânea. *Hispania*, LXXIV, 3, 492-500.
- Almeida, O. T. & Brás, J. M. (2012). *Utopias em dois menor. Conversas transatlânticas com Onésimo*. Lisboa: Gradiva.
- Almeida, S. J. (2013). Pressão anticrise pode levar sistema político democrático português à implosão. *Público*, 14/4/2013, 6.
- Álvares, C. (2000). Teoria pós-colonial, uma abordagem sintética. J. B. de Miranda e E. Prado Coelho (org.), *Revista de Comunicação e Linguagens - Tendências da Cultura Contemporânea*, 28, 221-233.
- Alves, C. F. (2012). Manuel Alegre: Isso dos Brandos Costumes É Uma Treta. De Vez Em Quando Este País Passa-se. *Expresso (Revista)*, 27/10/2012, 34-40.
- Alves, V. M. (2013). *Arte Popular e Nação no Estado Novo. A Política Folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional*. Lisboa: ICS.
- Alves, V. M. (2010). *O povo do Estado Novo*. Lisboa: Fundação EDP/Tinta da China.
- Alves, V. M. (1997). Os etnógrafos locais e o Secretariado da Propaganda Nacional. Um estudo de caso. *Etnográfica*, I (2), 237-257. Disponível em <http://tinyurl.com/2ftzk2y>. Acesso em 11/11/2010.
- 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.
- Amaral, F. (1998). *História das Ideias Políticas (Apontamentos)*. Volume I. Coimbra: Almedina.
- 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. Disponível em <http://area.dgicd.min-edu.pt/inovbasic/edicoes/noe/noe51/dossier1.htm>. Acesso em 23/04/2012].
- Anderson, B. (1993 [1983]). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Andrade, L. O & Torgal, L. R. (2012). *Feridos 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.
- André, J. M. (2005). *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens em Tempos de Globalização*. Coimbra: Ariadne Editora.

- 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.
- Andresen, S. M. B. (1972 [1970]). *Livro Sexto*. Lisboa: Moraes Editores.
- Antunes, A. L. (2013). *Quinto Livro de Crónicas*. Lisboa: D. Quixote.
- Appadurai, A. (2004). *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa: Teorema.
- Arendt, H. (1998). *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. (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. Disponível em <http://tinyurl.com/mqsauaq>. Acesso em 06/01/2013.
- Baptista, M. M. (2006). 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 média* (pp.15-18). Porto: Campo das Letras/CECS-Universidade do Minho.
- Baptista, M. M. (2006a). 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.
- Baptista, M. M. (2000). O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para Além do Multiculturalismo ‘pós-humanista’. *III Seminário Internacional “Lusografias”*, promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora. Évora, 8-11 novembro. Disponível em <http://mariammanuelbaptista.com/pdf/OconceitodeLusofoniaemEL.pdf>. Acesso em 3/3/2012.
- 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 (org.), *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. (1989 [1953]). *O Grau Zero da Escrita*. Lisboa: Edições 70.
- Barthes, R. (1978 [1957]). *Mitologias*. Lisboa: Edições 70.

- Bastos, N. M. O.; Brito, R. H. P. & Hanna, V. L. H. (2008). Identidade lusófona e globalização. In 3<sup>o</sup> *Encontro Açoriano da Lusofonia, Açorianidade e Lusofonia* (pp.1-14). São Miguel, Açores: Câmara Municipal de Açores. Disponível em <http://tinyurl.com/6nqjpdm>. Acesso em 2/2/2012.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed.
- Belanciano, V. (2013). A Europa à procura da sua Primavera. *Público*, 5/4/2013, 5-9.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1999 [1966]). *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro.
- 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 (org.), *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.
- Biosofia (1999). Para uma nova compreensão da Vida, do Universo e do Homem. *Biosofia*, 1. Disponível em <http://biosofia.net/category/biosofia-1/>. Acesso em 12/01/2014.
- Bloch, M. (1965). *Introdução à História*. Lisboa: Edições Europa-América.
- Bloomfield, S. (2012). Something in Common. *Monocle*, 57, 6, 33-34.
- Bloomfield, S. (2012a). Talk it out. *Monocle*, 57, 6, 45-47.
- Bobbio, N. (1976). *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*. Turim: G. Giappichelli.
- Bom, J. C. (2000). Portugalidade, pergunta-resposta. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 7/4/2000 Disponível em <http://tinyurl.com/2uanuhv>. Acesso em 11/11/ 2010.
- Bondoso, A. (2013). *Lusofonia e CPLP. Desafios da Globalização*. Lisboa: Edições Esgotadas.
- Bonifácio, M. F. (1989). António Sérgio: 'O Historiador Comprometido'. *Penélope, Fazer e Desfazer História*, 2, 130-141.
- Borges, P. (2013). *É a Hora! A mensagem da mensagem de Fernando Pessoa*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- 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. (org.) (2000). *Agostinho da Silva. Ensaios Sobre Cultura Portuguesa e Literatura Portuguesa e Brasileira I*. Lisboa: Âncora Editora.
- Bortolotti, L. (2013 [2008]). *Introdução à Filosofia da Ciência*. Lisboa: Gradiva.

- Botelho, A. L. (2008). *Portugalidade* (Sociedade de Geografia, Secção Luís de Camões), 18/4/2008. Disponível em <http://tinyurl.com/2cd4nnc>. Acesso em 11/12/2010.
- Bourdieu, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce Que Parler Veut Dire: L'économie Des Échanges Linguistiques*. Paris: Fayard.
- Braga, J. S. (2014 [1981]). *O Poeta Nu. Poesia Reunida*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Branco, C. C. (2001 [1886]). *A Senhora Rattazzi*. Lisboa: Frenesi.
- Bresser-Pereira, L. C. (2008). *Nação, Estado e Estado-Nação*. Disponível em <http://tinyurl.com/7r9svjd>. Acesso em 04/2012.
- Brito, A. (2014). Ligações de Portugal a África valorizadas pelos investidores. *Público*, 30/1/2014, 20.
- Brito, A. J. (1982). Do pensamento de Alfredo Pimenta. *Boletim de Trabalhos Históricos*, XXXIII, 103-116.
- Brito, R. P. (2013). *Língua e Identidade no Universo da Lusofonia. Aspectos de Timor-Leste e Moçambique*. São Paulo: Terracota.
- Brito, R. & Bastos, N. (2006). Dimensão semântica e perspectiva do real: comentários em torno do conceito de lusofonia. In M. L. Martins; H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.), *Comunicação e lusofonia* (pp.65-77). Porto: Campo das Letras.
- Brito, R. & Martins, M.L. (2004). Moçambique e Timor-Leste: onde também se fala o português. *III Congresso da Sopcom*. UBI, Covilhã/Repositorium da Universidade do Minho, CECS. Disponível em <http://hdl.handle.net/1822/1005>. Acesso em: 20/12/2013.
- Brito, R. & Martins, M.L. (2004a). Considerações em torno da relação entre língua e pertença identitária em contexto lusófono. In *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*, 2, 69-77. São Paulo, LUSOCOM – Federação Lusófona de Ciências da Comunicação.
- Burdeau, G. (1981). *O Estado*. Lisboa: Europa-América, Lisboa.
- Burkert, W. (1991). *Mito e Mitologia*. Lisboa: Edições 70
- 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/CECS-Universidade do Minho.
- Cabecinhas, R. & Cunha, L. (2003). Colonialismo, identidade nacional e representações do “negro”. *Estudos do Século XX*, 3, 157-184. Disponível em <http://tinyurl.com/296jzt4>. Acesso em 11/12/2010.
- Cabral, M. V. (2003). A Identidade Nacional Portuguesa: Conteúdo e Relevância. *Dados, Revista de Ciências Sociais*, 46, 003, 513-533.

- Cabral, M. V. (1992). Portugal e a Europa: Diferenças e Semelhanças. *Análise Social*, 118-119, 943-954.
- Cabral, P. C. F. & Rodrigues, S. C. I. (2009). O sexual e o político na obra de Paula Rego. In *Intermedias*, 9. Disponível em <http://tinyurl.com/24ugrcs>. Acesso em 12/11/2010.
- Cahen, M. (2013). Portugal Is in the Sky': Conceptual Considerations on Communities, Lusitany, and Lusophony. In E. Morier-Genoud & M. Cahen (eds.), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (pp.297-315). Hampshire (England)/ Palgrave Macmillan.
- Camões, L. (1986 [1572]). *Os Lusíadas*. Porto: Areal Editores.
- Câmara, V. (2010). João Canijo: Acho que isto não tem cura. *Ípsilon* (suplemento do jornal "Público", 22/4/2010). Disponível em <http://ipsilon.publico.pt/cinema/entrevista.aspx?id=255087>. Acesso em 30/11/2011.
- Canijo, J. (2010). *Fantasia Lusitana* [Filme, curta metragem]. Lisboa: Periferia Filmes/(P) Midas Filmes.
- 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, 3º, 528-549.
- Cardim, P. (2014). Portugal, Catalunha e Espanha ou o uso que o nacionalismo faz da história. *Público*, 25/2/2014. Disponível em <http://www.publico.pt/cultura/noticia/portugal-catalunha-e-espanha-ou-o-uso-que-o-nacionalismo-faz-da-historia-1626114>. Acesso em 25/2/2014.
- Cardina, M. (2014). O lugar do colonial nos discursos de Anibal Cavaco Silva. Comunicação apresentada no *CIEA9 - IX Congresso Ibérico de Estudos Africanos*, 09 a 13 de Setembro. Disponível em [http://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/CIEA9\\_final%20abstracts.pdf](http://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/CIEA9_final%20abstracts.pdf). Acesso em 30/11/2014.
- Cardina, M. (2014a). *O colonialismo nunca existiu?* Disponível em <http://tinyurl.com/qfwwbzw>. Acesso em 30/11/2014.
- Cardina, M. (2012). Desportugalizar Portugal. In A. F. Sá *et al.* *Reinventar Portugal* (pp.207-214). Lisboa: Editorial Estampa.
- Cardoso, M. E. (1988 [1986]). *A causa das coisas*. Lisboa. Assírio & Alvim.
- 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, P. (1990). *Mar Português. A Mensagem Astrológica da Mensagem*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Carita, A. (2013). A grande pátria dos portugueses é a errância. *Expresso*, 30/11/2013, 36-37.
- Carrilho, M. M. (2013). Que Valores para 2013? Ensaio (8), Sem Bússola, no divino Mercado. *Público*, 9/1/2013, 10-11.

- 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.
- Carvalho, J. R. (2011). Portugalidade e Diferença: Esboço para um Arquivo Simbólico das Percepções Raciais. In A. Barata; A. S. Pereira & J. R. Carvalho (orgs.), *Representações da portugalidade* (pp.197-219). Lisboa: Leya/Caminho.
- Carvalho, C. (2014). “Faço Discos Porque Preciso de Desabafar” (entrevista ao fadista Ricardo Ribeiro). *Notícias Magazine*, 12/2/2014. Disponível em [http://www.dn.pt/revistas/nm/interior.aspx?content\\_id=3678343](http://www.dn.pt/revistas/nm/interior.aspx?content_id=3678343). Acesso em 13/7/2014.
- Carvalho, C. (2014a). 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. Carvalho (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. (2013). *O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio*. Disponível em <http://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>. Acesso em 15/7/2014.
- Castelo, C. et al. (org.) (2012). Introdução. Tardo-colonialismo e produção de alteridades. In C. Castelo et al. (org.), *Os Outros da Colonização. Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique* (pp.19-24). Lisboa: ICS.
- Castelo, C. (2011 [1999]). *O Modo Português de Estar no Mundo*. Porto: Edições Afrontamento.
- Castro, A. (1980). *Camões e a Sociedade do seu Tempo*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Catroga, F. (2013). *A Geografia dos Afectos Pátrios*. Coimbra: Almedina.

- Catroga, F. (2010). Pátria, Nação e Nacionalismo. In J. M. Sobral & J. Vala (orgs.), *Identidade Nacional, Inclusão e Exclusão Social* (pp. 33-65). Lisboa: ICS.
- Catroga, F. (2007). Portugal como 'corpo' e como 'alma' (sécs. XIX/XX). *Revista de História das Ideias*, 28, 245-275.
- Chabal, P. (1999). 'Nós e a África: a Questão do Olhar'. *Africana Studia*, 1, 67-84.
- Chabal, P. (1993). *Power in Africa: An Essay in Political Interpretation*. London: Palgrave Macmillan.
- Chacon, V. (2002). *O Futuro Político da Lusofonia*. Lisboa: Verbo.
- Charaudeau, P. (2007). *Discurso das Mídias*. São Paulo: Contexto.
- Chissano, J. (2013). Há Quem Veja na Lusofonia Uma Nostalgia do Império. *Expresso*, 19/1/2013, 26. Disponível em <http://www.jornaldomingo.co.mz/index.php/sociedade/552-ha-quem-veja-na-lusofonia-uma-nostalgia-do-imperio>. Acesso em 15/5/2013.
- Coelho, C. (2005). *Portugal Genial*. Lisboa: Diário Económico.
- Coelho, Z & Carvalho, A. (2013). Interview with Moisés de Lemos Martins. In Z. Coelho & A. Carvalho (eds.). *Academics Responding to Discourses of Crisis in Higher Education and Research*. Braga: CECS/Universidade do Minho. (61-72). Disponível em [http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs\\_ebooks/issue/view/127](http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/issue/view/127). Acesso em 17/7/2014.
- Cohen, R. (1997). *Global Diasporas. An Introduction*. Routledge: London.
- 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 – 7ª 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. (1994). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- Costa, J. A. & Melo, A. S. (1965). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- Coutinho, I. (2008). Saramago, o escritor que brinca com a pontuação. *Público*, 23/4/2008. Disponível em <http://tinyurl.com/2f8flsu>. Acesso em 11/10/2010.
- Couto, M. (2009). Luso-afonias - a lusofonia entre viagens e crimes. In M. Couto, *se Obama fosse africano? E outras interinvenções* (pp.183-198). Lisboa: Caminho.



- Couto, M. (2007). Desmontando e reconstruindo a ideia de lusofonia. 31/7/2007. Disponível em <http://amateriadotempo.blogspot.pt/2007>. Acesso em 13/1/2014.
- Couto, M. (2005). *Pensatempos*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Couto, R. (1963). A Unidade Imperial da Nossa Ortografia. In R. Couto, *Sentimento Lusitano* (pp.157-177). Lisboa. Livros do Brasil.
- CPLP (1996). *Declaração Constitutiva*. Disponível em <http://www.cplp.org/Default.aspx?ID=48>. Acesso em 28/1/2013.
- Cristóvão, F. (2008). *Da Lusitanidade à Lusofonia*. Coimbra: Almedina.
- Cristóvão, F. (2006). Professor catedrático defende novo conceito para Lusofonia. *Notícias Lusófonas*, 17/3/2006. Disponível em <http://www.noticiaslusofonas.com/view.php?load=arcview&article=13706&catogory=Comunidades>. Acesso em 25/1/2013.
- Cristóvão, F. (2005). Lusofonia. In F. Cristóvão (dir.), *Dicionário Temático da Lusofonia* (pp.652-656). Lisboa: Texto Editores.
- Cruz, M. B. (2008). Prefácio. In *Salazar e Alfredo Pimenta, Correspondência 1931-1950* (pp.5-26). Lisboa: Verbo.
- 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, V. (2014). O Salazarismo nunca existiu (entrevista ao historiador Filipe Ribeiro de Meneses). *Expresso*, 11/7/2014, 14-15.
- Cruz V. (2012). Portugal Está Irritante?. *Expresso*, 21/7/2012, 21.
- Cuche, D. (2004 [1999]). *A noção de cultura nas ciências sociais*. Lisboa: Fim de Século.
- 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 2009/2010. Braga: Universidade do Minho. Disponível em <http://tinyurl.com/7ey8cp3>. Acesso em 3/5/2012.
- 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 (org.), *Representações da Portugalidade* (pp.115-128). Lisboa: Leya/Caminho.

- 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. (2001). *A nação nas malhas da sua identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Edições Afrontamento.
- Cunha, T. C. (2009). Argumentação E Metáfora No Discurso Político. *Comunicação e Sociedade*, 16, 19-25.
- Curto, D. R. (2014). Fantasmas coloniais. *Público*, 26/9/2014. Disponível em <http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/fantasmas-coloniais-1670745>. Acesso em 30/9/2014.
- Curto, D. R. (2012). *Ensaio. Identificação de um país*. Disponível em <http://tinyurl.com/p8dc7a7>, 12/2/2013. Acesso em 15/5/2013.
- Derrida, J. (1982 [1971]). *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Deutsch K. (1976). *Política y Gobierno*. Mexico: FCE.
- 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.
- Diário de Notícias (2012). Um Portugal mais forte do que a crise, 29/12/2012, 1.
- Döblin, A. (1992 [1949]). *Destiny's Journey: Flight from the Nazis*. Minnesota (EUA): Paragon House Publishers.
- Domingues, B. (2013). O ser humano não tem cura. *Público*, 14/4/2013, 45.
- Doyle, C.; Mieder, W. & Shapiro, F. R. (comp.) (2012). *The Dictionary of Modern Proverbs*. New Haven: Yale University Press.
- Duarte, C. (2005). Portuguesismo, portugalismo, portugalidade, pergunta-resposta. In *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 14/2/2005. Disponível em <http://tinyurl.com/2ueratv>. Acesso em 11/9/2010.
- Duarte, L. R. (2013). Joana Vasconcelos. Em Veneza, num Cacilheiro. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 1111, 19.
- Dubar, C. (2011). Entre crise global e crises ordinárias: a crise das identidades. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, 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 (ed.), *Empire and After: Englishness in Postcolonial Perspective* (pp. 1–25). New York: Berghahn Books.
- Durand, G. (2004). O Retorno do Mito: Introdução à Mitodologia. Mitos e Sociedades. *Revista Famecos*, 23, 7-22.
- Durand, G. (1997). *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eco, U. (1998 [1997]). *Cinco escritos morais*. Algés: Difel.
- Eco, U. (1983). L' Antiporfirio. In G. Vattimo & P. Rovatti (eds.), *Il Pensiero Debole* (pp.52-80). Milano: Feltrinelli.
- El Pais. (2005). José Sócrates, Primer ministro português: *Mis tres prioridades son España, España y España*. *El Pais*, 10/4/2005. Disponível em [http://elpais.com/diario/2005/04/10/portada/1113084001\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2005/04/10/portada/1113084001_850215.html). Acesso em 15/7/2014.
- Ellis, A. (2009). 10 de Junho, Portugalidade e Portuguesismo. *Expresso*, 9/6/2009. Disponível em <http://tinyurl.com/2dsxtjs>. Acesso em 11/2010.
- Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (1963-1976). Lisboa: Editorial Verbo.
- Epifânio, R. (2014). Saudação a um 'anti-lusófono'. *Diabo*, 9/6/2014, 23.
- Epifânio, R. (2013). António Pinto Ribeiro e a 'esquerda' antilusófona. *Público*, 9-2-2013, 46.
- 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*. Disponível em <http://novaaguia.blogspot.pt/2008/10/o-portugus-preferiu-poesia-da-aventura.html>. Acesso em 13/07/2014.
- EuroDefense – Portugal (2003). *A Construção Europeia: Que Espaço Estratégico para Portugal*, Mesa Redonda. Lisboa (julho). Disponível em <http://tinyurl.com/23w4u88>. Acesso em 11/7/2010.
- Expresso (2013). 'Jornal de Angola' volta a atacar Portugal: Editorial acusa as elites 'corruptas portuguesas' de se 'servirem dos angolanos', 24/2/2013. Disponível em <http://expresso.sapo.pt/jornal-de-angola-volta-a-atacar-portugal-f789248>. Acesso em 24/2/2013.
- Fafe, J. F. (1992). Portugal, nome próprio. *Diário de Notícias*, 9/8/1992, 5.
- Fafe, J. F. (1992a). Temas portugueses de signo comunitário. *Diário de Notícias*, 7/12/1992, 5.
- Fafe, J. F. (1990). *Nação: fim ou metamorfose?*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Fafe, J. F. (1985). Recuperação da portugalidade. *Expresso*, 20/7/1985, 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-I. Angola e Moçambique. Ensaios*. (pp.277-289). Lisboa: Edições Colibri.
- Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. London: 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*. Vila do Conde: Quid Novi.
- Fernandes, J. A. (2013). Crises políticas avançam na Europa: chegou a vez da França. *Público*, 14/4/2013, 5.
- Fernández, X. R. (2013). Por unha nova idea de lusofonia. Disponível em <http://praza.gal/opinion/1097/por-unha-nova-idea-de-lusofonia>. Acesso em 12/12/2013.
- 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. (1950). *Prémios Literários (1934-1947)*. Lisboa: Edições SNI.
- Ferro, A. (1950a). *Teatro e Cinema (1936-1949)*. Lisboa: Edições SNI.
- Ferro, A. (1933). *Salazar*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- 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. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Disponível em <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/501>. Acesso em 12/11/2012.
- Fonseca, F. V. P. (2001). Qual a origem histórica e linguística do termo lusofonia?, pergunta-resposta. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 14/12/2001. Disponível em <http://www.ciberduvidas.com/pergunta.php?id=9960>. Acesso em 12/1/2013.
- Foucault, M. (2010 [1975]). *Microfísica Do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.

- 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.
- Fragateiro, C. (2012). Ler o mundo em português, uma plataforma para a lusofonia. In A. F. S. Sá *et al.*, *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. (2006). Introdução. In F. Oliveira, *História de Portugal* (pp.9-13). Lisboa: Roma Editora.
- Franco, J. E. (2000). *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a sua Função Política*. Lisboa: Roma Editora.
- Franco, J. E. (S/D). 'Mitos da construção da identidade nacional e emocional: uma perspectiva comparativa luso-polaca (parte II). In P. Calafate; J. E. Franco & B. Cieszyńska, *Mitos da construção da identidade nacional e emocional: uma perspectiva comparativa luso-polaca*. Disponível em <http://tinyurl.com/27gxkkm>. Acesso em 6/11/2010.
- Franco, J. E. (S/Da). Fernando Oliveira, 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). Disponível em [http://www.triplov.com/ista/cadernos/franco\\_1.html](http://www.triplov.com/ista/cadernos/franco_1.html). Acesso em 17/8/2013.
- Franco, J. E. & Mourão, J. A. (2005). *A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*. Lisboa: Roma Editora.
- Freire, R. S. (2012). Dar ancas às consoantes e devolver seios às vogais. *Sol*, 18/10/2012. Disponível em [http://sol.sapo.pt/Common/print.aspx?content\\_id=61287](http://sol.sapo.pt/Common/print.aspx?content_id=61287). Acesso em 28/10/2012.
- 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.
- Freyre, G. (1953). *Um brasileiro em terras portuguesas*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Gallo, L. (2010). Portugal, entre Próspero e Caliban: Quando se está na diáspora mesmo estando na própria terra. *Estudos feministas e pós-coloniais* – ST 10. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em <http://tinyurl.com/6tus8an>. Acesso em 3/5/2012.
- 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 – Descobrimientos, Expansão e Identidade Nacional, 411-424.

- Garrett, A. (1972 [1846]). *Viagens na Minha Terra*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Garrett, A. (S/D [1830]). *Portugal na Balança da Europa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Garrett, A. (1830). *Carta de M. Scevola*. Londres: V. Slater Printer. Disponível em <http://arepublicano.blogspot.pt/2012/04/carta-de-m-scevola-pseud-de-almeida.html>. Acesso em 13/07/2014.
- Gaspar, M. (2013). O futuro da crise é a crise do futuro. *Público* (Revista 2), 17/3/2013, 30-33.
- Gellner, E. (1998). *Nationalism*. Londres, Phoenix.
- 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. (2013). Crise e identidade. *Visão*, 19/12/2013, 38.
- Gil, J. (2012). O vazio das não-notícias. *Público*, 5/3/2012. Disponível em <http://www.publico.pt/media/noticia/editorial-o-vazio-das-naonoticias-1536364>. Acesso em 05/03/2012.
- Gil, J. (2012a). O roubo do presente. *Visão*, 20/12/2012, 20.
- Gil, J. (2009). *Em busca da identidade - o desnorde*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Gil, J. (2005). *Portugal, Hoje. O medo de existir*. Lisboa: Relógio d'Água.
- 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. *Kallope*, 1, 93-109.
- Gomes, J. P. (2004). *O pensamento nacionalista do século XX*. Disponível em <http://tinyurl.com/249axak>. Acesso em 11/3/2010.
- Gomes, J. P. (2003). Recensão ao livro "Introdução à Portugalidade", de Vítor Adrião. *O Diabo*, 30/9/2003, 1396, 21.
- Gomes, P. (2007). Perdição, orientação e a urgência do Caminho - o Budismo e a Cultura Portuguesa, uma abordagem hermenêutica. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 11, 211-224.
- Gomes, S. A. R. (2012). *O Passado, A Identidade E As Teias Do Governo. Estudos Sobre Os Entreteçamentos Das Práticas De Produção Do Conhecimento Arqueológico E De Construção De Identidade Nacional Salazarista*. Tese de Doutoramento em Arqueologia. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras.
- Gonçalves, A. (2009). *Vertigens: para uma Sociologia da Perversidade*. Coimbra: Grácio Editor/Universidade do Minho (Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade).

- 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. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Disponível em <http://tinyurl.com/7mp5oxj>. Acesso em 2/3/2012.
- Grácio, R. (2010). *A Interacção Argumentativa*. Coimbra: Grácio Editor/CECS-UMinho.
- Gramsci, A. (1978). *Concepção Dialéctica da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (1988-1992, 1993-2000). Lisboa: Edições Zairol/A Página Editora.
- Guerreiro, A. (2009). Ao Pé da Letra. *Expresso* (Actual), 16/5/2009. Disponível em [http://aindanaoconomecamos.blogspot.pt/2009/05/ao-pe-da-letra-47-antonio-guerreiro\\_17.html](http://aindanaoconomecamos.blogspot.pt/2009/05/ao-pe-da-letra-47-antonio-guerreiro_17.html). Acesso em 20/12/2011.
- Guibernau, M. (1997). *Nacionalismos. O Estado Nacional e o Nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Habermas, J. (1994). Citizenship and National Identity. In B. van Steenberg (ed.), *The Condition of Citizenship* (pp. 20-35). London: Sage Publications.
- Halbwachs, M (1990 [1950]). *A Memória Colectiva*. São Paulo: Vértice.
- Hall, S. (2000 [1992]). *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hall, S. (1997). The Centrality of Culture: Notes on the Cultural revolutions of Out Time. In K. Thomson (org.), *Media and Culture Regulation* (pp. 208-238). England: The Open University.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Império*. Lisboa: Editora Livros do Brasil.
- Harendt, H. (2007 [1958]). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Hauriou, M. (2003). *Principios de Derecho Público y Constitucional*. Granada: Editorial Comares.
- 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.
- Heróis do Mar (1987). O Inventor. *O Inventor* (Máxi-single) [CD e vinil]. Lisboa: EMI (12/03/2007).
- 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). Disponível em [http://www.estig.ipbeja.pt/~ac\\_direito/antonio\\_manuel\\_hespanha.pdf](http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/antonio_manuel_hespanha.pdf). Acesso em 12/2/2014.

- Hobsbawm, E. (1994 [1990]). *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1962). *A Era das Revoluções - 1789 - 1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- 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.
- Hutchinson, J. (1992 [1987]). *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. London: Allen and Unwin.
- Infopédia (2014). Dicionários Porto Editora (Dicionário online de Língua Portuguesa). Disponível em <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa>. Acesso em 13/8/2014.
- Inteligência Económica (2012). O Enorme Valor Económico da Língua Portuguesa, 17/12/2012. Disponível em <http://inteligenciaeconomica.com.pt/?p=15763>. Acesso em 20/12/2012.
- 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.
- Jornal de Notícias (1992). Identidade de uma nação. *Jornal de Notícias*, 23/7/1992, 32.
- Jornal de Notícias online (2013). 'Jornal de Angola' defende fim dos investimentos angolanos em Portugal, 27/2/2013. Disponível em [http://www.jn.pt/Paginalnicial/Mundo/Palops/Interior.aspx?content\\_id=3077091&page=-1](http://www.jn.pt/Paginalnicial/Mundo/Palops/Interior.aspx?content_id=3077091&page=-1). Acesso em 27/2/2013.
- 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 (org.), *Filosofias da Comunicação* (pp.249-279). Covilhã: UBI-LabCom/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. (1910). A “Alma Nacional” e o “Luar de Janeiro” III. *Revista Alma Nacional*, 12/5/1910, 14, 215-218. Lisboa: A Editora (edição fac-similada, setembro de 2010. Lisboa: Paradela de Abreu Editores).
- Lacerda, J. (1910a). A “Alma Nacional” e o “Luar de Janeiro” IV. *Revista Alma Nacional*, 19/05/1910, 15, 225-230. Lisboa: A Editora (edição fac-similada, setembro de 2010, Lisboa: Paradela de Abreu Editores).
- Lakoff, G. (2002). *Moral Politics: How Liberals And Conservatives Think*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lança, M. (2008). A Lusofonia é uma Bolha. *Buala*, 26/5/2010. Disponível em <http://www.buala.org/pt/a-ler/a-lusofonia-e-uma-bolha>. Acesso em 13/12/2014.
- Laranjeira, M. (2009 [1911]). *Pessimismo Nacional*. Lisboa: Frenesi.
- Larsen, I. (S/D). *Dançando na Corda Bamba: Mito e Mitologia Nacional na Obra de Eduardo Lourenço (ou: como Eduardo Lourenço sobreviveu o golpe mortal dos construtivistas)*. Disponível em <http://tinyurl.com/294outl>. Acesso em 3/5/2012.
- Le Goff, J. (1984). Memória. In *Enciclopédia Einaudi* (pp. 11-50). Vol. 1 (Memória-História). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Leal, J. (2000). *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Leão, F. C. (1971). *Ensaio de Psicologia Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Leão, F. C. (1971 [1960]). *O enigma português*. Lisboa: Guimarães & C<sup>a</sup> Editores.
- Leite, A. M. (2012). 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 (dir.), *História da Expansão Portuguesa* (vol. 5) (pp.421-441). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Paris: Bernard Grasset.
- 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). Revisitando o tempo de Salazar. *Diário de Notícias*, 2/5/2010. Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content\\_id=1558770&seccao=Jo%E3o%20Lopes](http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content_id=1558770&seccao=Jo%E3o%20Lopes). Acesso em 12/11/2010.
- Lopes, M. (2014). Eduardo Lourenço: 'Portugal sofre de hiperidentidade'. *Público*, 23/1/2014, 12.
- Lopes, S. R. (2011). Mensagem e a Desconstrução da Portugalidade. In Barata, Pereira & Carvalho (org.), *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. (2014). *Do Colonialismo como Nosso Impensado*. 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. (2010 [1978]). *O Labirinto da Saudade*. Lisboa: Gradiva.
- Lourenço, E. (2005). *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*. 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. (1999). *Portugal como Destino Seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva.
- Lourenço, E. (1994 [1988]). *Nós e a Europa ou As Duas Razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Lourenço, E. (1989). Patriotismo e Nacionalismo. In Instituto de Defesa Nacional, *Nacionalismo e Patriotismo na Sociedade Portuguesa Actual* (pp.1- 9). Lisboa: Instituto de Defesa Nacional.
- 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. (1954). Situação do Existencialismo. *Revista Filosófica*, 10, 62-70.
- Lusa (2007). História: Entrevistas de Salazar a António Ferro editadas em livro com prefácio de Fernando Rosas. *Expresso*, 6/11/2007. Disponível em <http://expresso.sapo.pt/historia-entrevistas-de-salazar-a-antonio-ferro-editadas-em-livro-com-prefacio-de-fernando-rosas=f159338>. Acesso em 25/3/2013.
- 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. Bahia: Universidade Federal da Bahia.

- Macedo, A. & Neutel, H. (2013). Jaime Nogueira Pinto: 'As relações Portugal-Angola são alvo de manipulação – cá e lá. *Diário de Notícias* ("Dinheiro Vivo"), 21/12/2013, 6-9.
- 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 (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. (1989). O Luso-Tropicalismo de Gilberto Freire – Metodologia, Prática e Resultados. *Revista ICALP*, 15, 131-156.
- Macedo, J. B. (1981). Constantes e Linhas de Força da História Diplomática Portuguesa - Estudo de Geopolítica. *Nação e Defesa*, 18, 9-39.
- 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.
- Machado, L. (2010). *Rostos da Portugalidade*. Lisboa: Vega.
- Maciél, C. (2010). *A Construção da Comunidade Lusófona a Partir do Antigo Centro: Micro-Comunidades e Práticas da Lusofonia*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Universidade Nova de Lisboa.
- 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). Representação Nacional e Hiperidentidade. *Público*, 22/2/2014. Disponível em <http://www.publico.pt/cultura/noticia/representacao-nacional-e-hiperidentidade-1625714>. Acesso em 22/2/2014.
- 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 (Ministério da Ciência e da 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.
- Marques, A. H. O. (1976). União Ibérica. *Expresso*, 7/2/1976, 8.
- Marques, A. H. O. (1975). União Ibérica? *Expresso*, 6/12/1975, 8.
- 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. (2014). Os Mitos de Origem no Salazarismo - O Passado como se Fora Presente. In M. M. Baptista; J. E. Franco & M. Cieszynska (org.), *Europa das Nacionalidades. Imaginários, Identidades e Metamorfoses Políticas* (pp.185-191). Coimbra: Grácio Editor.
- Martins, M. L. (2014a). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (pp.15-33). São Paulo, EDUC - IP-PUC.
- Martins, M. L. (2011). *Crise no Castelo da Cultura*. Coimbra: Grácio Editor/CECS-UMinho.
- Martins, M. L. (2011a). 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/CECS-Universidade do Minho.
- Martins, M. L. (2009). *O Catolicismo e a Construção da Identidade Nacional*. Disponível em <http://tinyurl.com/29rxse7>. Acesso em 3/11/2010.
- Martins, M. L. (2008). 'A Ideia Ibérica como Recusa da 'Reducto Unum'. A Propósito de *A Jangada de Pedra* de José Saramago'. In Gómez, Lemos & Sierra (coord.), *Comunicación y Desarrollo Cultural en la Península Ibérica. Retos de la Sociedad de la Información. Actas del III Congreso Ibérico de Comunicación* (pp.57-85). Sevilla: Universidade de Sevilla.
- Martins, M. L. (2006). Continente imaterial. In M. L. Martins; H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.), *Comunicação e Lusofonia - Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (pp. 15-18). Porto: Campo das Letras/CECS-Universidade do Minho..
- Martins, M. L. (2006a). 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/CECS-Universidade do Minho.
- Martins, M. L. (2004). *Lusofonia e Luso-tropicalismo. Equívocos e Possibilidades de dois Conceitos Hiper-identitários*. Disponível em <http://tinyurl.com/83rnonq>. Acesso em 1/2/2012.
- Martins, M. L. (1997). *O Ponto de Vista Argumentativo da Comunicação*. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/martins-moises-lemos-argumentativo.pdf>. Acesso em 12/7/2014.
- Martins, M. L. (1996). *Para uma Inversa Navegação – O Discurso da Identidade*. Porto: Afrontamento.

- Martins, M. L. (1990). *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*. Porto: Edições Afrontamento.
- 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/Universidade do Minho. Disponível em [http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs\\_ebooks/article/view/1738/1670](http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/article/view/1738/1670). Acesso em 12/8/2014.
- 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.
- Mascarenhas, D. (1982). *Portugalidade: Biografia de uma Nação*. Lisboa: Edições Prelo.
- Mata, I. (2013). A Invenção do Espaço Lusófono: A Lógica da Razão Africana. In F. Cristóvão (coord.), *Ensaio Lusófonos* (pp.141-153). Coimbra: Almedina.
- 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.
- Mathias, M. D. (2007). Pós-fácio. Portugal, a Sempre Renovada Interrogação. In G. O. Martins, *Portugal Identidade e Diferença. Aventuras da Memória* (pp.361-364). Lisboa: Gradiva.
- Matos, J. M. (2001). A Literatura de Viagens Inglesa e Portuguesa: De Ausências e Visibilidades. In *IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*. Disponível em <http://tinyurl.com/2aak427>. Acesso em 11/2010.
- 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 2002/2*, 123-139. Disponível em <http://tinyurl.com/79r6seb>. Acesso em 2/3/2012.
- Mattoso, J. (2012). *Levantar o Céu. Os Labirintos da Sabedoria*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.

- Mattoso, J. (2010). Uma Ideia para Portugal. *Público*, 6/3/2010 Disponível em <http://www.publico.pt/temas/jornal/uma-ideia-para-portugal-18901172>. Acesso em 13/5/2011.
- Mattoso, J. (2008). *A Identidade Nacional*. Lisboa: Fundação Mário Soares/Gradiva.
- Mattoso, J. (1985) *O Essencial sobre a Formação da Nacionalidade*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda.
- 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. (2014). Salazar em Alto Contraste. *Revista Atual, Expresso*, 26/7/2014, 2178, 10-11.
- Meireles, L. (2014a). Como Portugal Está a Perder Peso em África. *Expresso*, 25/1/2014, 17.
- Meireles, L. (2013). Portugal Sem Dirigente na CPLP Há Seis Meses. *Expresso*, 2/11/2013, 13.
- Melo, A. & Sousa, V. (2013). O Rebranding da ‘portugalidade’: Oportunidade Estratégica e Território Simbólico. In *Livro de resumos do 8º Congresso da SOPCOM* (pp.97-98). Lisboa: SOPCOM.
- Melo, J. (2014). Uma Espanha e Outra. *Diário de Notícias*, 18/5/2014. Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content\\_id=3893931](http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content_id=3893931). Acesso em 20/6/2014.
- 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, 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.
- Meneses, F. R. (2009). *Salazar. Uma Biografia Política*. Lisboa: D. Quixote.
- Meneses, M. P. (2013). Nação e Narrativas Pós-coloniais: Interrogações em Torno dos Processos Identitários em Moçambique. In A. M. Leite; H. Owen; R. Chaves & L. Apa (org), *Nação e Narrativa Pós-Colonial I* (pp.311-322). Lisboa: Edições Colibri.
- Meneses, M. P. (2008). Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 5-10.
- Mineiro, A. C. (2007). *Valores e Ensino no Estado Novo. Análise dos Livros Únicos*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Miranda, J. (1998). *Ciência Política, Formas de Governo*. Lisboa: AAFDL.
- Mons, A. (1998). *A Metáfora Social*. Porto: Rés Editora, Lda.
- Monteiro, E. V. (2014). Índia e o Mercado Lusófono em Goa. *Público*, 27/1/2014, 46.
- Morales, J. (2010). Escrever o Infinito (Entrevista com Miguel Real). In *Os Meus Livros (dezembro)*, 21-24.

- Moreira, A. (2012). A Língua Portuguesa. *Nação e Defesa*, 132-5ª Série, 231-237.
- Moreira A. (2011). *Da Utopia à Fronteira da Pobreza*. Lisboa: INCM.
- 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*, Nova Série, 3, 12-24. Disponível em <http://www.idjc.pt/roteiros/Roteiros3.pdf>. Acesso 15/4/214.
- Moreira, A. (1962). *A Batalha da Esperança*. Lisboa: Edições Panorama.
- Moreira, T. (S/D). *Identidade Cultural Portuguesa*. Disponível em <http://tinyurl.com/2eubr9q>. Acesso em 11/2010.
- 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 (England): Palgrave Macmillan.
- Morin, E. (2011) [2010]). *Compreender o mundo que aí vem*. In E. Morin & P. Viveret, *Como viver em tempo de crise?*. (pp. 9-25). Lisboa: INCM.
- Morris, I. (2013 [2010]). *O Domínio do Ocidente*. Lisboa: Bertrand Editora.
- Morris, I (2010). Latitudes not Attitudes: How Geography Explains History. *History Today*, 60, 11. Disponível em <http://www.historytoday.com/ian-morris/latitudes-not-attitudes-how-geography-explains-history>. Acesso 27/3/2013.
- 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. Disponível em <http://tinyurl.com/6vzc7uu>. Acesso em 1/3/2012.
- Murargy, M. (2012). CPLP É Um Mar de Oportunidades. *Diário de Notícias*, 29/12/2012. Disponível em [http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content\\_id=2968368&page=1](http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content_id=2968368&page=1). Acesso em 29/12/2012.
- Neves, F. S. (2013). *A Hora da Lusofonia. Para Uma Crítica da Razão Lusófona*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Neves, F. S. (2006). A Hora da Lusofonia. *Expresso*, 23-7-2006, partilhado pelo site “Angonotícias”. Disponível em <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/10101/a-hora-da-lusofonia-por-fernando-dos-santos-neves>. Acesso em 12/11/2013.
- Ngomane, N. (2012). Lusofonia: Quem Quer Ser Apagado?. *So/* (versão moçambicana do semanário português), de 6/1/2012, 24.

- Nora, P. (1989). Between Memory and History: 'Les Lieux de Mémoire'. *Representations*, N.º. 26 (7-24).
- Nova, R. (2013). Portugal Tem a Democracia 'Basicamente Suspensa', diz Boaventura de Sousa Santos. *Público*, 11/5/2013. Disponível em <http://www.publico.pt/politica/noticia/portugal-tem-a-democracia-basicamente-suspensa-defende-boaventura-de-sousa-santos-1594099>. Acesso em 11/5/2013.
- Nunes, C. (2013). Entrevista. Pedro Tavares, Presidente da OnStrategy Fala Sobre a Imagem de Portugal Lá Fora. "Em Espanha Há Mais União Sobre o Orgulho Nacional. *Expresso*, 30/11/2013, 8.
- O Jogo (2014). Nos Jogos da Lusofonia Fala-se Inglês. *O Jogo*, 21/1/2013. Disponível em [http://www.ojogo.pt/modalidades/outras\\_modalidades/interior.aspx?content\\_id=3643563&page=1](http://www.ojogo.pt/modalidades/outras_modalidades/interior.aspx?content_id=3643563&page=1). Acesso em 21/1/2014.
- O Retornado (1981). A Nossa Última Edição. *O Retornado*, 31/3/1981, 1 e 3.
- Oliveira, L. L. (2004). Sonho-realidade do Império Colonial Português. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Rio de Janeiro*, 11 (1), 195-200. Disponível em <http://tinyurl.com/2ftjx7fa>. Acesso em 4/11/2010.
- O'Neill, A. (2000 [1965]). *Alexandre O'Neill. Poesias Completas*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Ortega y Gasset (2005). *Saudade – Notas de Trabalho*. Lisboa: Sete Caminhos.
- Ortega y Gasset, J. (1996 [1928]). Juventud, Cuerpo. *Meditaciones de Nuestro Tiempo, Las Conferencias de Buenos Aires 1916-1928* (pp. 207-228). México: FCE.
- Os Contemporâneos (2009). Debate: Novas Ideias para Portugal (RTP, 28/7/2009). Disponível em <http://videos.sapo.pt/LAYezkqcpaJD5I4I6amb>. Acesso em 13/7/2014.
- 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). *A Saudade e o Saudosismo*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Pascoaes, T. (1998 [1920]). *A Arte de Ser Português*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Patrício, J. M. (2009). Confiança e Optimismo de Agostinho da Silva na Lusofonia. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, 3, 25-31.
- 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. Disponível em <http://tinyurl.com/253j4pt>. Acesso em 11/2010.



- Pereira Castañares, J.C. & Cervantes Conejo, A. (1992). *Las Relaciones Diplomáticas entre España y América*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Pereira, J. M. (2015). Mais português não há. *Expresso* (suplemento Economia), 3/1/2015, 16-17.
- Pereira, J. P. (2013). O Peixe Apodrece pela Cabeça. *Público*, 12/1/2013. Disponível em <http://www.publico.pt/opiniao/jornal/o-peixe-apodrece-pela-cabeca-25878873>. Acesso em 12/1/2013.
- Pereira, L. & Ribeiro, F. M. (2009). *O Património Genético Português. A História Humana Preservada nos Genes*. Lisboa: Gradiva.
- Pereira, V. S. (2011). Lusíadas. In V. A. Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões* (pp.489-490). Lisboa: Leya/Caminho.
- Pereira, V. S. (2011a). 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.
- Pessoa, F. (1980 [1912]). *A Nova Poesia Portuguesa no seu Aspecto Psicológico*. Lisboa: Ática.
- Pim, J. E. & Kristensen, B. (2007). Comunicação Lusófona. Conceitos, Actores e Estratégias. In Ledo Andión, M. (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, I. F. (2007). Na Noite em que Salazar *Ganhou*, na Votação, da Televisão Pública. Disponível em <http://naoapaguemamemoria2.blogspot.pt/2007/04/na-noite-em-que-salazar-ganhou-na-votao.html>. Acesso em 23/2/2012.
- Pimentel, M. C. (2008). O Mito de Portugal nas suas Raízes Culturais. In A. T. Matos & M. F. Lages (Coord.), *Portugal: Percursos de Interculturalidade* (pp.7-52). Vol. 3. 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), 3º, 4º, 5º, 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. Disponível em <http://tinyurl.com/82ungj4>. Acesso em 4/4/2012.

- Pinto, J. F. (2009). *Estratégias da ou para a Lusofonia? O Futuro da Língua Portuguesa*. Lisboa: Prefácio.
- Pinto, J. N. (2013). *Africanas*. *Expresso*, 29/12/2013, 87.
- Platão (1997 [387, a.C.]). *Górgias*. Lisboa: Edições 70.
- Pollak, M. (1992). Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, 5 (10), 200-212.
- Pomar, A. (2013). *Lusofonia* 1, 19/1/2013. Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2013/01/lusofonia.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia.html). Acesso em 19/1/2013.
- Pomar, A. (2013a). *Lusofonia* 2, 19/1/2013. Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2013/01/lusofonia-2.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-2.html). Acesso em 19/1/2013].
- Pomar, A. (2013b). *Lusofonia* 3, 20/1/2013. Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2013/01/lusofonia-3.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-3.html). Acesso em 20/1/2013.
- Pomar, A. (2013c). *Lusofonia 4 - Primeiro o Mapa-cor-de-rosa*, 21/1/2013. Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2013/01/lusofonia-4.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2013/01/lusofonia-4.html). Acesso em 21/1/2013.
- Pomar, A. (2010). *Bolha ou Furúnculo*, 27/5/2010. Disponível em [http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre\\_pomar/2010/05/a-lusofonia-.html](http://alexandrepomar.typepad.com/alexandre_pomar/2010/05/a-lusofonia-.html). Acesso em 13/12/2013.
- Portela, A. (1991). *Cardoso Pires por Cardoso Pires*. Entrevista conduzida por Artur Portela. Lisboa: D. Quixote.
- Primoratz, I. (2009). Patriotism. In E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*. Disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/patriotism/>. Acesso em 27/12/2013.
- Público (2014). Países da CPLP Devem Deixar de Lado 'Mútua Desconfiança', diz Xanana Gusmão. 7/2/2014. Disponível em <http://www.publico.pt/economia/noticia/paises-da-cplp-devem-deixar-de-lado-mutua-desconfianca-diz-xanana-gusmao-1622871>. Acesso em 7/2/2014.
- Público (2014a). A CPLP na Hora da Vergonha. Editorial de 21/2/2014. Disponível em <http://www.publico.pt/mundo/noticia/a-cplp-na-hora-da-vergonha-1624588>. Acesso em 21/2/2014.
- Público (2014b). Espoliados de Angola e Moçambique Reclamam "Indemnizações" pelos "Bens Perdidos" na Descolonização. 10/2/2014. Disponível em

<http://www.publico.pt/politica/noticia/espoliados-de-angola-e-mocambique-reclamam-indemnizacoes-pelos-bens-perdidos-na-descolonizacao-1623131>. Acesso em 10/2/2014.

Público (2012). Henrique de Castro. O Moderno. 21/10/2012, 3.

Pulquério, M. O. (1997). Introdução. In Platão, *Górgias* (pp.9-13). Lisboa: Edições 70.

Quadros, A. (1992). *Memórias das Origens, Saudades do Futuro - Valores, Mitos, Arquétipos, Ideias*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Quadros, A. (1989). 'Ensaio Sobre a Identidade Portuguesa como Fundamento da Independência Nacional – Societarismo, Paisanismo, Nacionalismo, Patriotismo e Estatismo. In *Nacionalismo e Patriotismo na Sociedade Portuguesa Actual* (pp.11-28). Lisboa: IDN-Instituto da Defesa Nacional.

Quadros, A. (1988 [1986]). *Portugal – Razão e Mistério*, livro I. Lisboa: Guimarães Editores.

Quadros, A. (1978). *A Arte de Continuar Português*. Braga: Edições do Templo.

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.

Quintas, J. M. (2001). *O "Valor da Raça" segundo António Sardinha e o Integralismo Lusitano*. Disponível e <http://tinyurl.com/cqwor5o>. Acesso em 13/3/2012.

Ramos, C. (2005). Discurso Parlamentar Português e Construção da Identidade Política no Contexto da Integração Europeia. *Antropológicas*, 9, 67-96. Porto: Universidade Fernando Pessoa.

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. Disponível em <http://tinyurl.com/dxns83b>. Acesso em 12/5/2012.

Real, M. (2014). *Nova Teoria do Sebastianismo*. Lisboa: Dom Quixote.

Real, M. (2013). *Mensagem Comentada por Miguel Real*. Lisboa: Parsifal.

Real, M. (2012). *A Vocação Histórica de Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

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. (1998). *Portugal – Ser e representação*. Algés: Difel.

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). A Questão da Lusofonia. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 30/7/1997, 22-23.
- Renan, E. (1990). 'What is a nation?' in H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (pp.8 – 22). London: Routledge.
- 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 (org.), *Representações da Portugalidade* (pp.81-91). Lisboa: Leya/Caminho.
- Ribeiro, A. P. (2014). Podemos Ter Presente?. *Ípsilon*, 28/5/2014, 37.
- Ribeiro, A. P. (2013). Para Acabar de Vez com a Lusofonia. *Ípsilon*, 18/1/2013, 38-39.
- Ribeiro, A. P. (2013a). Ainda a Lusofonia. *Público*, 7/2/2013, 47.
- Ribeiro, A. S. (2010). Pensamento Pós-colonial. *JANUS* (Anuário JANUS Online de Relações Exteriores), Capítulo 3. "Meio século de independências africanas" (3.1 "As ideias e os factos"). Disponível em [http://janusonline.pt/popups2010/2010\\_3\\_1\\_7.pdf](http://janusonline.pt/popups2010/2010_3_1_7.pdf). Acesso em 22/01/2014.
- 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*. London/New York: Verso.
- Ricoeur, P. (2013 [1987]). *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70.
- Ricoeur, P. (1978 [1969]). *O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago.
- 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 *et al.*, *Media in Global Context, A Reader* (pp.2-10). London: Arnold.
- Rocha, C. (2009). [Pergunta | Resposta] Portuguesismo, lusismo, lusitanismo. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 13/4/2009. Disponível em <http://www.ciberduvidas.com/pergunta.php?id=26101>. Acesso em 12/7/2014.

- Rocha, J. M. (2013). "Jornal de Angola' Critica 'Elites Corruptas e Ignorantes de Lisboa' Num Texto Sobre o 25 de Abril. *Público online*, 25/4/2013. Disponível em <http://www.publico.pt/mundo/noticia/jornal-de-angola-volta-a-criticas-elites-corruptas-e-ignorantes-de-lisboa-1592456>. Acesso em 25/4/2013.
- 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). O retrocesso civilizacional de Portugal. *Público*, 25/7/2014. Disponível em <http://www.publico.pt/politica/noticia/o-retrocesso-civilizacional-de-portugal-1664071?page=-1>. Acesso em 25/7/2014.
- Rodrigues, U. T. (1973). *Redescoberta da França* (Cadernos Seara Nova). Lisboa: Seara Nova.
- Rosário, L. (2007). Lusofonia: Cultura ou Ideologia? Comunicação ao *IV Simpósio Internacional da Língua Portuguesa*. Maputo, 05/2007. Disponível em <http://www.saber.ac.mz/bitstream/10857/1684/1/Lusofonia.pdf>. Acesso em 16/7/2014.
- Rosário, L. (1996 [1992]). *Singularidades: Estudos Africanos*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Rosas, F. (2012). *Salazar E O Poder. A Arte De Saber Durar*. Lisboa: Edições Tinta da China.
- 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. (1994). O Estado Novo (1926-1974). In J. Mattoso (dir.), *História de Portugal, 7º vol*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- 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 (coord.), *Transformações Estruturais do Campo Cultural Português (1900-1950)* (pp.373-400). Coimbra: Ariadne Editora e CEIS20.
- RTP *online* (2013). "Oposição Não Poupa Críticas às Declarações de Rui Machete" (inclui defesa do governante por parte de elementos do PSD e do governo português). 10/11/2013. Disponível em <http://videos.sapo.pt/C6ZqdmGCvrWDHWZja5Mo>. Acesso em 10/11/2013.
- Rovisco, M. L. (2000). Reavaliando as Narrativas da Nação – Identidade Nacional e Diferença Cultural. In *Actas do IV Congresso Português de Sociologia*. Disponível em <http://tinyurl.com/7ljnuq8>. Acesso em 4/2012.
- Ruiz, B. S. (2009). Teixeira de Pascoaes: Entre Luz e Sombra. *Notandum Libro*, 13, 63-77.
- Said, E. W. (2004 [1978]). *Orientalismo*. Lisboa: Livros Cotovia.

- Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Salazar, A. O. (2007 [1937]). *Como Se Reergue Um Estado {Comment On Relève Un État}*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Salazar, A. O. (1961). *Discursos e Notas Políticas, vol.2*. Coimbra: Almedina.
- Salazar, A. O. (1943). *Discursos e Notas Políticas (1938-1943), vol. III*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Salazar, A. O. (1939). *Discursos (1928 a 1934)*. Coimbra: Almedina.
- Salazar, A. O. (1933). Prefácio. In A. Ferro, *Salazar* (pp. V-XLI). Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- Salazar, A. O. (1928). Duas Economias. *Estudos*, 71, 577-600.
- 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.
- 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. (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.
- Santos, B. S. (2008). A Filosofia à Venda, a Douta Ignorância e a Aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43. Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- 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. (1999). O Oriente: Entre Diferenças e Desencontros. In *Notícias do Milénio* ("Diário de Notícias", 8-7-1999), 44-51.
- Santos, B. S. (1994). *Pela Mão de Alice – O Social e o Político na Pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. S. (1990). *Estado e Sociedade em Portugal (1974-1988)*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. S. (1988 [1987]). *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.
- 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, J. M., Alves, P. M. S. & Serra, J. P. (org.) (2010). *Filosofias da Comunicação*. Covilhã: UBI-LabCom/Livros LabCom.
- Santos, M. S. (2012). *Memória Colectiva e Teoria Social*. Coimbra: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra.

- Santos, P.; Falcato, P.; Almeida, R. & Mira, L. (2011). Origem Portugal: Uma Renovada Oportunidade. *Vida Rural*, julho/agosto, 42
- Santos, S. S. (2013). “Os 40 melhores”. *Expresso*, 4/1/2013. Disponível em <http://expresso.sapo.pt/40-produtos-em-que-portugal-e-mesmo-bom=f777182>. Acesso em 14/12/2014.
- Sardinha, A. (1972 [1924]). *A Aliança Peninsular - Antecedentes e Possibilidades*. Lisboa: Edição de Ana Júlia Nunes da Silva Sardinha.
- Sardinha, A. (1924). Meditação de Aljubarrota. In *Ao Princípio Era o Verbo. Ensaios e Estudos* (pp.3-16). Lisboa: Livraria Portugália.
- Sardinha, A. (1922). O Pan-Hispanismo. *Contemporânea*, 2, 49-51. Lisboa: Oficinas Imprensa Libanio da Silva.
- Sardinha, A. (1916). O Território e a Raça. In A. Sardinha *et al.*, *A Questão Ibérica* (pp.9-76). Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial.
- Sá, L. (2002). *O Lugar Da Assembleia da República No Sistema Político*. Tese de Mestrado. Lisboa: Assembleia da República. Disponível em [http://app.parlamento.pt/LivrosOnLine/Luis\\_Sa/luis\\_sa.html](http://app.parlamento.pt/LivrosOnLine/Luis_Sa/luis_sa.html). Acesso em 12/11/2012.
- Schmitter, P. (2013). Poderá a Actual Crise Ressuscitar o Sisifo Neocorporativista?. In C. Gaspar; F. Patriarca & L. S. Maros, *Estado, Regimes e Revoluções. Estudos em homenagem a Manuel de Lucena* (pp.283-294). Lisboa: ICS.
- Schmitter, P. (1974). Still the Century of Corporativism?. In F. Pika & T. Stricht (Eds.), *The New Corporativism: Social-political Structures in the Iberiall World*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Seabra, J. A. (1986). *Cultura e Política ou a Identidade e os Labirintos*. Lisboa: Vega.
- Sena, J. (2013). *Entrevistas, 1958-1978*. Lisboa: Guimarães Editores/Babel.
- Sena (1982 [1979]). *40 Anos de Servidão*. Lisboa: Moraes Editores.
- Sena, J. (1980). *Trinta Anos de Camões, 1948-1978 (Estudos Camonianos e Correlatos)*. Vol. II. Lisboa: Edições 70.
- 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. (2009 [1959]). Condições e Missão da Comunidade Luso-Brasileira. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, 3, 102-108.
- Silva, A. (2003). *Agostinho da Silva. Textos Vários. Dispersos*. Lisboa: Âncora Editora.
- Silva, A. (1998 [1994]). *Vida Conversável*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Silva, A. (1989). *Dispersos*. Lisboa: ICALP-Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Silva, A. (1988). *Agostinho da Silva: Dispersos*. Lisboa: ICALP-Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- 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, C. M. T. (2009). A Comunicação como Estratégia Política da Ditadura e da Democracia. In Actas do 6º Congresso da SOPCOM (pp. 3110-3121). Disponível em <http://tinyurl.com/2cr6zyl>. Acesso em 3/11/2010].
- Silva, J. C. (2013). Sinto-me Usado pela Lusofonia. *Diário de Notícias*, 18/6/2013, 48.
- Silva, J. C. (2012). Na Relação entre Portugal e Espanha Não Há Sentimento de Solidariedade. *Diário de Notícias*, 29/12/2012, 88.
- Silva, V. A. (2014). In Memoriam: Vasco Graça Moura. *Diário do Minho*, 4/5/2014, 2.
- Smith, A. D. (2006 [2001]). *Nacionalismo. Teoria, Ideologia, História*. Lisboa: Teorema.
- Smith, A. D. (1997 [1991]) *National Identity*. Londres: Penguin.
- Sobral, J. M. (2012). *Portugal, Portugueses: Uma Identidade Nacional*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Sobral, J. M. (2003). A Formação das Nações e o Nacionalismo: Os Paradigmas Explicativos e o Caso Português. *Análise Social*, XXXVII (165), 1093-1123. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- 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. (orgs.) (2010). Introdução. In J. M. Sobral & J. Vala (orgs.), *Identidade Nacional, Inclusão e Exclusão Social* (pp.17-29). Lisboa: ICS.
- Sol (2013). A 'Portugalidade Vende' diz Joana Vasconcelos. *Sol*, 26/8/2013. Disponível em <http://www.sol.pt/noticia/83113>. Acesso em 26/8/2013.
- Sousa, A. (2000). *O Império Acabou. E Agora? Diálogos com Agostinho da Silva*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Sousa, A. (1993). Entrevista com António Quadros. In *António Quadros* (pp.71-81). Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.



- 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). O Que Anda a Fazer a Diplomacia Portuguesa?. *Público*, 27/7/2014. Disponível em <http://www.publico.pt/mundo/noticia/o-que-anda-a-fazer-a-diplomacia-portuguesa-1664403>. Acesso em 15/8/2013.
- Sousa, V. (2014). '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/Programa Doutoral em Estudos Culturais.
- Sousa, V. (2014a). O Difícil Percurso da Lusofonia Pelos Trilhos da 'Portugalidade'. *Configurações*, 'Epistemologias do Sul: Contextos de Investigação', nº 12, 89-104.
- 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* (pp. 1737-1744). Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade/Universidade do Minho. Disponível em [http://www.lasics.uminho.pt/ojs/?journal=cecs\\_ebooks&page=issue&op=view&path%5B%5D=154](http://www.lasics.uminho.pt/ojs/?journal=cecs_ebooks&page=issue&op=view&path%5B%5D=154). Acesso em 30/11/2014.
- Sousa, V. (2013). Fantasia Lusitana, de João Canijo: O Portugal Ficcional vs. o País Real. O Estado Novo e a 'Portugalidade'. A Construção da Identidade. In Valente, A. C. V. & Capucho, R., (org.), *Avanca Cinema 2013 International Conference, livro de atas* (pp. 623-630). Avanca: Edições Cine-Clube de Avanca.
- Sousa, V. (2013a). 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 Cospostela: Lusocom/Agacom.
- Sousa, V. & Martins, M. (2013b). A 'portugalidade' no Discurso Parlamentar Português: Assembleia Nacional (1935-1974) e Assembleia da República (1976-2012)!. In Coelho, Z. P. & Fidalgo, J., *Comunicação e Cultura: II Jornada de Doutorandos em Ciências da Comunicação e Estudos Culturais*, (84-100). Braga: CECS/LASICS. Disponível em [http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs\\_ebooks/article/view/1663/1602](http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/article/view/1663/1602). Acesso em 15/1/2014.

- Spínola, A. (1974). *Portugal e o Futuro*. Lisboa: Arcádia.
- Spínola, A. (1973). *Por uma Portugalidade Renovada*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- 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. (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.
- Torgal, L. R. (2009). *Estados Novos, Estado Novo*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Torrão, S. (2014). Adriano Moreira. Motivar o Diálogo. *Montepio*, 12, II, 16-22.
- Torres, A. M. P. (2005). *Nun'Álvares Pereira, Herói e Monge, Catolicidade e Portugalidade*. Lisboa: Prefácio.
- Touraine, A. (2012 [2010]). *Depois da Crise*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Trindade, L. (2008). *O Estranho Caso do Nacionalismo Português*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- Tuñon 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/Universidade do Minho.
- Vakil, A. (2006). Heróis do Lar, Nação Ambivalente: Portugalidade e Identidade Nacional nos Tempos dos Pós-. In M. Loff & M. C. M. Pereira (coord.), *Portugal: 30 Anos de Democracia (1974-2004)* (pp.73-101). Porto: Editora da Universidade do Porto.
- Valente, V. P. (2013). Vender Portugal. *Público*, 23/12/2013, 64.

- Vaza, M. (2014). Cooperação, diplomacia e medalhas para todos (Caixa: 'Fusão com os Jogos da CPLP?'). *Público*, 27/1/2014, 38.
- Venâncio, J. C. (2013). Lusofonia e Cãnone Lusófono. Da Controvérsia dos Conceitos à Manifestação de Duas Escritas a Partir da Margem. In F. Cristóvão, *Ensaíos Lusófonos* (pp.83-99). Coimbra: Almedina.
- Venâncio, J. C. (2000). Introdução. In A. Moreira & J. C. Venâncio, *Luso-tropicalismo – Uma Teoria Social em Questão* (pp.11-14). Lisboa: Vega.
- 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). Disponível em <http://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/48772>. Acesso em 13/5/2012.
- Viana, A. M. C. (1983). Para um Encontro com o Poeta Alfredo Pimenta. *Boletim de Trabalhos Históricos*, XXXIV, 11-24.
- Vieira, P. (2013). Cavaco Silva e a Novíssima Arcádia Lusitana (Debate Portugal e o 10 de junho). *Público*, 15/6/2013, 47.
- 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). London: Routledge.
- Weber, M. (1967 [1921]). A política como vocação. In H. H. Gerth & C. Wright Mills (orgs.), *Max Weber – Ensaíos de Sociologia* (pp.55-89). Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos. [Weber, M. (1921). "Politik als Beruf". (396-450). Munique: Politische Schriften (Discurso originalmente pronunciado na Universidade de Munique, em 1918. Publicado em 1919 por Gessammelte Duncker & Humboldt, Munique)].
- 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. (eds.), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (pp.265-285). Hampshire (England): 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 Wang, Q. Edward & Fillafer Franz (eds.). *The Many Faces of Clio Cross-cultural Approaches to Historiography* (pp. 71-103). New York: Berghahn Books.
- Xavier, L. G. (2007). *O Discurso da Ironia em Literaturas de Língua Portuguesa*. Tese de Doutoramento em Literatura. Aveiro: Universidade de Aveiro.

### **Outras Referências**

- <http://acultura.no.sapo.pt>
- <http://acciao-integral.blogspot.pt>
- <http://adoutaignorancia.blogs.sapo.pt>
- <http://aindanaoconhecemos.blogspot.pt>
- <http://alexandrepomar.typepad.com>
- <http://aluzclara.blogspot.pt/>
- <http://antologiasemprosa.blogspot.pt/>
- <http://antt.dgarq.gov.pt>
- <http://archive.org>
- <http://blogdaportugalidade.blogs.sapo.pt/>
- <http://cecbase.comparatistas.edu.pt>
- <http://ceh.ilch.uminho.pt/>
- <http://cepen.org/portaldacidadania>
- <http://conferencias.ulusofona.pt>
- <http://debates.parlamento.pt>
- <http://en.wikipedia.org>
- <http://expresso.sapo.pt>
- <http://fascismoemrede.blogspot.pt/>
- <http://gondomaralegre2011.blogs.sapo.pt/>
- <http://hdl.handle.net/>
- <http://imagensdemarca.sapo.pt/>
- <http://issuu.com/briefing/docs/>
- <http://jornaldeangola.sapo.ao>
- <http://jugular.blogs.sapo.pt>
- <http://mariammanuelbaptista.com>

<http://mil-hafre.blogspot.pt>  
<http://movimentolusofono.wordpress.com>  
<http://nacionalismo-de-futuro.blogspot.pt/>  
<http://ogatoalfarrabista.wordpress.com/>  
<http://p3.publico.pt>  
<http://portugalsoueu.pt/>  
<http://pt.wikipedia.org>  
<http://pt.wikisource.org>  
<http://repositorio-aberto.up.pt>  
<http://repositorium.sdum.uminho.pt>  
<http://repositorio.ul.pt/>  
<http://rr.sapo.pt>  
<http://v2.videos.sapo.pt>  
<http://viagens.kazulo.pt>  
<http://videos.sapo.pt>  
<http://visualizingportugal.com>  
<http://www.acl.org.pt>  
<http://www.africa21digital.com>  
<http://www.aip.pt>  
<http://www.angelfire.com>  
<http://www.anped.org.br>  
<http://www.aps.pt>  
<http://www.asemana.publ.cv>  
<http://www.bbc.co.uk>  
<http://www.bresserpereira.org.br>  
<http://www.buala.org>  
<http://www.cdnacional.pt/>  
<http://www.ces.uc.pt>  
<http://www.ciberduvidas.com>  
<http://www.citi.pt>  
<http://www.cm-lagos.pt>  
<http://www.consulai.com/>

<http://www.cplp.org>  
<http://www.dgfb.p>  
<http://www.discogs.com/>  
<http://www.distribuicao hoje.com/>  
<http://www.dn.pt/>  
<http://www.economist.com>  
<http://www.edtl.com.pt>  
<http://www.eduardolourenco.com><http://www.englishstandard.co>  
<http://www.eumed.net>  
<https://www.facebook.com>  
<http://www.fazendogenero.ufsc.br>  
<http://www.fcsh.unl.pt/>  
<http://www.igespar.pt>  
<http://www.infopedia.pt>  
<http://www.ionline.pt>  
<http://www.jn.pt>  
<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr>  
<http://www.mackenzie.br>  
<http://www.meiosepublicidade.pt/>  
<http://www.oi.acidi.gov.pt>  
<http://www.opendemocracy.net>  
<http://www.oslusiadas.com/>  
<http://www.ovimbundu.org>  
<http://www.parlamento.pt/>  
<http://www.pordata.pt>  
<http://www.presidencia.pt>  
<http://www.priberam.pt/DLPO/>  
<http://www.publico.pt>  
<http://www.rtp.pt>  
<http://www.scielo.br>  
<http://www.sol.pt>  
<http://www.telecom.pt/>

<http://www.totalpolitics.com>

<http://www.tsf.pt>

<http://www.uminho.pt>

<http://www.usf.edu.br>

<http://vermelhos.net/>

<http://www.youtube.com>

<http://www.zyworld.com/albionmagazineonline>

<http://www2.iict.pt>

<https://www.google.pt/>

<https://portugalidade.pt/>

[www.rbhcs.com](http://www.rbhcs.com)

**Anexos**

**Anexo 1**

Breve descrição do processo

**Identidade Governo de Portugal**

Novembro 2011





### ENQUADRAMENTO:

Os gabinetes dos Ministérios que constituem o governo tinham, cada um, a sua identidade fragmentando a imagem de um governo único, unido e coeso. Alguns ministérios tinham um logótipo próprio, outros usam o mesmo símbolo de forma diferente. Não existia um padrão cromático nem regras de aplicação transversais ao governo.



### NECESSIDADE:

Era, por isso, necessário desenvolver uma identidade com o objectivo de identificar, unificar e organizar a comunicação do Governo.

Ao dispor de uma imagem coerente e de uma forma de expressão única, o Governo de Portugal ganharia um discurso mais claro e efetivo junto da população.

O objectivo era tornar claro e evidente, para qualquer pessoa, que que está em presença da ação do Governo de Portugal.

Este tipo de organização da identidade tem vindo a ser adoptado em diversos países europeus, nomeadamente na Holanda e Alemanha.

### OBJECTIVO:

Criação de uma identidade gráfica única a todo o governo (presente em toda a comunicação do governo, ministérios, secretarias de estado), transmitindo uma mensagem de união e coesão em torno do compromisso assumido no programa de governo.

Identidade que que permita

- identificação - reconhecimento
- união e coesão - coerência
- autoestima - identificação com valores nacionais
- organização - racionalização

### PROPOSTA:

A identidade proposta teve como propósito ser usada em todos os pontos de contacto do Governo com a população, como por exemplo nos estacionários oficiais dos ministérios, respectivo site e comunicações várias. 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.



Tratou-se de processo de reorganização e racionalização dos suportes de comunicação de todo o Governo constituindo, por isso, mais uma medida de eficiência da ação governativa. Procurou-se reduzir despesa, modernizar o Estado e melhorar a comunicação com os cidadãos.

Também na área da comunicação visual, o governo, procurou encontrar formas de poupar e melhores práticas para adoptar.



Trata-se de uma arquitetura de marca Monolítica onde o protagonismo é sempre dado ao Governo de Portugal. A construção das sub-marcas é feita através da extensão do emissor da comunicação à base comum "Governo de Portugal".



#### **IMPACTOS NA VERTENTE INTERNA:**

Desta forma o órgão governativo assina os seus documentos de estacionário, formulários e impressos com identidade governo de portugal + órgão emissor da comunicação.

Todos os documentos internos passaram a estar uniformizados quer pela imagem, pelos formatos usados, tipos de papel, acabamentos permitindo cobrir todas as necessidades básicas e específicas de cada órgão.

Com este processo opera-se um novo modelo de racionalização por várias vias:

- o abate de peças de economato que serviam a mesma função em vários gabinetes;
- a economia subjacente à uniformização de formatos, cores, tamanhos;
- a existência de peças transversais aos vários organismos, ganhando economias de escala na sua aquisição e produção.

#### **IMPACTOS NA VERTENTE EXTERNA:**

Uma linguagem visual comum traz ganhos significativos para a identidade governo de portugal:

- Eficácia da comunicação;
- Redução do esforço de comunicação em unificar o discurso;
- Eliminação de duplicação de orçamentos de desenvolvimento conceptual de diversas linguagens gráficas;

#### **O PROCESSO DE MUDANÇA:**

A mudança de identidades iniciou-se em Novembro de 2011 e a indicação foi de não haver nenhum desperdício dos materiais existentes.

A introdução da nova identidade seria gradual e o convívio das várias identidades está previsto e é assumido.

Nos suportes de desgaste rápido/consumíveis, não deverá haver novas encomendas enquanto existirem stocks do material antigo.

Nos suportes de longa duração, far-se-á a respectiva substituição apenas nas situações em que, por razão de desgaste material, ou de incorreção da designação, se justifique a troca.

#### **EFEITOS:**

este movimento foi também uma medida de eficiência visto que permite obter economias de escala, quer no desenvolvimento de imagem, quer ao nível da produção gráfica dos ministérios.

A ideia, também aqui, era fazer mais com menos recursos, e utilizar melhor o dinheiro dos contribuintes. Fomos ver o que faziam os nossos parceiros europeus, e encontramos no caso holandês, nomeadamente, uma boa referência. Uma identidade visual única para todos os serviços públicos traz economias de produção e de custos com desenvolvimento de imagem muito significativos.

**ANEXO**

