

LÍNGUA PORTUGUESA
lusofonia – memória e diversidade cultural

Neusa Barbosa Bastos
(organizadora)

educ

São Paulo
2008

Lusofonia e identidade nacional: narrativa e sedução

*Luís Cunha**

Podemos entender como uma teia difusa e complexa de significações os processos de demarcação identitária sobre os quais as agências sociais operam, de forma a produzir esse efeito mágico que fará com que cada um de nós se sinta português ou brasileiro, paulista ou carioca. São esses processos que devem ser colocados no centro do debate acerca da *lusofonia*. Essa ideia de comunidade é forte, mas imprecisa, remetendo para o fascínio da novidade e para a sugestão de caminhos alternativos, podendo mesmo surgir como panaceia contra o fantasma da globalização que ameaça as sólidas identidades e certezas com que nos habituámos a viver. Para fugir a esse fascínio acrítico, importa discutir a lusofonia com base nos processos complexos e dinâmicos a partir dos quais somos ensinados a pertencer a grupos específicos, a "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983).

A espessura histórica dos processos a que aludo e, desse ponto de vista, das nossas identidades colectivas, fica bem evidenciada quando confrontamos as práticas e representações sociais do passado com as que hoje se vão tornando dominantes. Ocorreu-me tomar Lisboa como foco desse confronto pelo facto de estarem a passar exactamente 500 anos sobre acontecimentos trágicos que levaram à morte de milhares de judeus convertidos, os chamados cristãos-novos. Não é este o lugar para contar de forma circunstanciada a sangrenta história. Basta que se saiba que, por culpa de

* Universidade do Minho, Portugal.

um milagre, que nem todos puderam ver, se desencadeou um massacre, e se tenha presente que a identidade religiosa foi o critério que distinguiu as vítimas dos seus algozes. Na verdade, para sermos rigorosos, devemos dizer que aquela identidade, tão perigosa e ameaçadora, tinha até sido renegada, única forma dos judeus poderem permanecer em terra portuguesa. Rejeição que não foi suficiente: o *outro*, aquele que desfigurava a nação e a fazia perder identidade tinha que ser extirpado. Essa necessidade de correcção, de regeneração identitária, está presente nas palavras do padre Claude De Bronseval, que visitou Lisboa naquela época:

Um receptáculo de Judeus, uma ama de uma multidão de Índios, um cárcere de Agarenos, um armazém de mercadorias, uma fornalha de usurários, um estábulo de luxúria, um caos de avareza, uma montanha de orgulho, um refúgio de fugitivos. (In Mattoso, 1993, p. 475)

Se alguém perguntar qual a moral da história daquele massacre de há 500 anos, apetece responder que não tem, que é uma história imoral. Algo mais, porém, deve ser dito. Convoquei aqui esse acontecimento como ilustração da sinalização e supressão do *outro* em nome da *nossa* identidade e do que se entende serem os *nossos* valores. Importa agora perceber que nesse passado já distante uma identidade excessivamente uniforme não trouxe grandes vantagens: a perseguição aos judeus levou à saída do país do capital financeiro e do conhecimento científico que poderiam ter permitido um outro rumo histórico. Mas houve algo mais que se perdeu e a que a história nem sempre parece dar atenção. Perdeu-se heterogeneidade, ou seja, toda a riqueza que advém da diversidade e do confronto de ideias, de valores, de crenças e visões do mundo. Desse ponto de vista, e perdoem-me a simplificação histórica, o episódio de perseguição aos judeus que acabei de evocar pode ser visto como símbolo do processo de uniformização e empobrecimento social.

Esta breve divagação, em tom histórico, coloca a questão central no ponto pretendido. Do que se tratará aqui é de ensaiar as linhas de um confronto entre os processos de construção das identidades nacionais em Portugal e no Brasil. Num primeiro momento ensaiarei uma perspectiva “arqueológica”, atendendo, sobretudo, às representações que se foram sedimentando a partir do século XIX. Considerarei, depois, ainda que de forma fragmentada, a realidade contemporânea, procurando aferir a eventual usura que as representações dominantes sofreram, introduzindo, neste ponto, o discurso da lusofonia como proposta de recentramento identitário.

Conta-se que o rei D. Luíz, num dia em que velejava no seu iate, ia já bem adiantado o século XIX, se terá cruzado com uns pescadores a quem

perguntou se eram portugueses. Estes responderam “Nós outros? Não, meu Senhor, Nós somos da Póvoa do Varzim!” (Mattoso, 1998, p. 14). Não era suposto que os habitantes dessa povoação do litoral Norte português, justamente da região onde o país se constituiu, tivessem qualquer dúvida acerca de uma identidade que possuiriam há oito séculos. A surpreendente resposta daqueles pescadores mostra, porém, que naquela altura eram ainda fortes os referenciais de pertença que se sobrepunham aos da nação. Na verdade, apesar das fronteiras permanecerem imutáveis desde há muitos séculos e da língua portuguesa ser de uso comum e exclusivo há também muito tempo, foi necessário esperar pela segunda metade do século XIX para que os debates acerca da identidade nacional fizessem o seu percurso de “objectificação cultural” (Handler, 1988), quer dizer, *essencializassem* de forma eficaz a ideia de cultura nacional.

A etnografia constituir-se-á como um dos nós discursivos que alimentarão o debate, fornecendo argumentos para a consolidação de uma ideia de especificidade nacional:

[...] ao longo de um período de quase um século que se estende de 1870 a 1970 a antropologia portuguesa não só teve na cultura popular de matriz rural o seu objecto principal de pesquisa, como o seu interesse por tópicos se organizou em torno de preocupações hegemónicas pelo tema da identidade nacional portuguesa. (Leal, 2000, pp. 28-29)

As tradições populares, vistas como repositório dos valores genuínos, autênticos e perenes, constituíam uma das bases da edificação de uma consciência nacional forte e redentora. Estamos no domínio daquilo a que se chamou modelo etnogenealógico de construção da identidade nacional (Smith, 1991), que enfatiza um entendimento da nação como comunidade de descendência. Uma visão como essa privilegia a homogeneidade identitária, apresentando-a como uma essência que transcende o circunstancialismo histórico e mesmo o sentido de *contrato* em torno de uma vontade soberana.

Procurarei ilustrar essa interpretação da identidade nacional portuguesa não com a evocação de um antropólogo, mas recorrendo ao poeta e ensaísta Teixeira de Pascoaes, sobretudo ao seu livro *A arte de ser português*:

O fim desta Arte é a renascença de Portugal, tentada pela reintegração dos portugueses no carácter que por tradição e herança lhes pertence, para que eles ganhem uma nova actividade moral e social, subordinada a um objectivo comum superior. (1915, p. 9)

O ponto de partida é, portanto, o da “realidade amarga” (Lourenço, 1978, p. 80) em que Portugal tinha mergulhado e que fora já denunciada por autores como Almeida Garrett, Alexandre Herculano, Antero de Quental ou Oliveira Martins. A resposta de Pascoaes é clara: sai-se da crise reencontrando as virtudes inscritas na raça, isto é “um certo número de qualidades electivas (...) próprias de um Povo, organizado em Pátria” (1915, p. 10). Do que se tratava, então, era de identificar e valorizar uma especificidade étnica, isto é, uma homogeneidade consolidada, ainda que na sua base estivesse a diversidade cultural:

A alma pátria é, portanto, caracterizada pela fusão que se realizou, na nossa Raça, do princípio naturalista ou ariano e do princípio espiritualista ou semita, e pelas qualidades morais da Paisagem que, em vez de contrariar a herança étnica, a acentua e fortalece. (Ibid., pp. 61-62)

Assim, a identidade nacional portuguesa e a renascença prometida jogavam-se no plano espiritual e no reencontro de um primordialismo preservado entre o povo, sobretudo no mundo rural, que constituía, por isso mesmo, “o íntimo núcleo indestrutível da Pátria portuguesa” (ibid., p. 39).

O *saudosismo*, corrente literária que Pascoaes inspira, pode ser visto como reacção ao cosmopolitismo, mas também, num outro plano, como sonho do apagamento do devir histórico pela afirmação de uma identidade cultural perene. A saudade é uma criação do espírito colectivo, ou seja, algo que resultou da combinação de traços culturais específicos. Os princípios ariano e semita são apenas a matéria-prima a partir da qual se constrói aquilo a que Pascoaes chama “raça portuguesa”. Pode dizer-se que esse autor fala de raça como se falasse de cultura, mas, ao defender que “uma raça possui os caracteres de um ser vivo” (ibid., p. 10), o que está em causa é a *naturalização* da cultura e a *essencialização* da identidade nacional ou, se preferirmos, da “alma portuguesa”, feita de saudade e sebastianismo.

Essa idéia de uma identidade plana e atemporal, espelho de um país homogéneo, concorre com outras, que privilegiam a diversidade regional. Mesmo estas, porém, nunca põem verdadeiramente em causa um certo consenso em torno da possibilidade de caracterização de uma identidade verdadeiramente nacional.¹ A desconstrução desse edifício, levada a cabo

1 Mesmo em Jorge Dias (1950), que propõe uma etnogenealogia pluralista da nação (Leal, 2000, p. 119), encontramos a tentativa de homogeneizar os seus traços fundamentais.

por autores como Eduardo Lourenço, encontra resistências, pois, como observa, “Nenhum povo e mais a mais um povo de tantos séculos de vida comum e prodigioso destino pode viver sem uma *imagem ideal* de si mesmo”, o problema, acrescenta, é que “nós temos vivido sobretudo em função de uma *imagem irrealista*” (1978, p. 45). Acrescente-se que é uma imagem irrealista que resiste a ser apagada.

Procurarei agora considerar o Brasil nesse mesmo plano, ou seja, quanto ao modo como o discurso da identidade nacional se foi aí tecendo. Trata-se de uma realidade complexa e, como é bom de ver, não há nesta tentativa outra pretensão que tentar dar sentido e coerência a fragmentos dispersos desse discurso.

A diferença entre o projecto identitário português e o brasileiro decorre de algumas evidências que importa ter presente. A mais importante delas advém da relação colonial que uniu os dois países. Dela decorre não só um diferente foco temporal no que diz respeito às representações identitárias, como também uma diferente composição dos seus grupos sociais. Enquanto o Portugal quinhentista expulsava ou convertia judeus e mouros, ao Brasil dos séculos XIX e XX chega gente das mais variadas proveniências, tal como nos séculos anteriores tinham chegado escravos de inúmeros lugares de África. Numa sociedade tão plural como essa, a ficção etnográfica que serviu a Portugal era claramente insuficiente. Isso não significa, como é evidente, que ela não tenha existido, mas simplesmente que se fez com outros materiais, outra lógica e diferentes consequências.

Os romances “indianistas” de José de Alencar, entre os quais se conta *Iracema*,² podem ser entendidos no quadro da busca de uma identidade que legitimasse o Brasil como nação independente. *Iracema* – anagrama de América – é a expressão clara de um indianismo romântico. Mostra-nos uma imagem bastante positiva do índio, tornando-o referencial para pensar a identidade brasileira. Desses traços positivos cumpre destacar o carácter recto e leal, alicerçado numa conduta rígida e na conformação a uma ética bem definida. O ideal medieval, tão do agrado do movimento romântico, encarna, dessa forma, os nativos das

2 José de Alencar (1829-1877) é autor de uma trilogia de romances “indianistas”: além de *Iracema* (1865), *O Guarani* e *Ubirajara – lenda tupi*. O olhar romântico, como veremos a partir de *Iracema*, é bem evidente nesse autor, mas, para lá desse aspecto, a sua obra parece ser “um retrato fiel da sua posição política e social: grande proprietário rural, político conservador, monarquista, nacionalista exagerado e escravocrata” (Nicola, 2003, p. 165).

terras tropicais recentemente independentes.³ Graças a esta projecção, simultaneamente anacrónica e etnocêntrica, os índios poderiam assumir o papel de catalizadores de uma identidade em formação. O Brasil independente exigia distanciamento em relação à matriz europeia da sua identidade e na medida em que a sua componente africana permanecia desvalorizada, só o índio, convenientemente idealizado, poderia desempenhar um papel referencial.

A evocação da distância cultural, mas também a possibilidade de assimilação e miscigenação, estruturam a narrativa de Alencar. A impossibilidade de um amor entre Iracema e Martim não é motivada pela diferença racial nem pelo sentimento de superioridade do europeu face ao índio, mas pelo posicionamento social da jovem. Filha do *pajé* da tribo e possuindo o segredo de uma bebida sagrada usada nos rituais, torna-se inaceitável que mantenha uma relação com alguém estranho ao grupo. Ainda assim, a força do amor acaba por vencer essas restrições: Iracema entrega-se a Martim, trai a sua tribo e admite mesmo matar o seu irmão para proteger o português. Até certo ponto, o movimento de assimilação é mútuo, pois se Iracema abdica do seu grupo quando escolhe Martim, também este cumpre os rituais que fazem dele um guerreiro pitiguara, participando da identidade dos índios que o acolhem. O paralelismo é, todavia, ilusório. O sentido da relação é inequívoco e nem o filho de Iracema e Martim pode reequilibrar as forças. As palavras do velho chefe pitiguara que Martim visita acompanhado do filho, são elucidativas: “Tupã quis que estes olhos vissem antes de se apagar, o gavião branco junto da narceja”. Na interpretação do próprio autor, Martim é o gavião e o seu filho a narceja, ficando dessa forma profetizada a destruição da “raça” índia pelos brancos (cf. Alencar, 1865, p. 54).

O índio que esse romance nos oferece, tal como o Portugal do saudosismo de Pascoaes, é uma ficção que nada tem de inocente. Ao mesmo que ignora e silencia o africano, como se ele não fizesse parte da paisagem étnica brasileira, determina um sentido claro para o encontro de culturas: é Iracema quem deixa os seus enquanto o cristianismo é critério de integração, como fica claro quando Martim regressa para fundar a cidade dos cristãos. Apesar das diferenças, as propostas de Pascoaes e Alencar

3 Essa associação é notada também por Sérgio Buarque de Holanda (1936, p. 42), que nota que Alencar reserva “ao índio virtudes convencionais de antigos fidalgos e cavaleiros, ao passo que o negro devia contentar-se, no melhor dos casos, com a posição de vítima submissa ou rebelde”. Gilberto Freyre (1933, p. 22), faz a mesma ligação quando compara as índias às mouras encantadas do imaginário europeu medieval.

assentam numa idealização que confere unidade e espírito a essa comunidade imaginada que é a nação. Em ambos os casos, essa construção simbólica estrutura-se na exclusão de partes do tecido social – por exemplo os grupos urbanos, no caso português, e os negros, no caso brasileiro – e na valorização de uma parte idealizada – os camponeses periféricos portugueses e os índios brasileiros. A eficácia dessas duas construções foi, porém, diferente. Enquanto que em Portugal, através de reajustamentos sucessivos, o modelo pôde atravessar grande parte do século XX, no Brasil não resistiu o confronto com a realidade.

De facto, já na viragem do século, o debate sobre a identidade brasileira se tinha centrado na “mistura de raças” e nos seus perigos. Euclides da Cunha em *Os Sertões*⁴ avisa:

A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades proeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. (Cunha, 1902, p. 176)

A sua solução é diferente da que encontrámos em Alencar: o símbolo do Brasil não é já o índio medievalizado, mas sim o mestiço. Não um mestiço qualquer, bem entendido, mas o sertanejo, o único no qual se operaria uma mistura adequada das diferentes componentes étnicas da nação. Quem lê *Os Sertões* fica com a ideia de que as qualidades do sertanejo se impuseram ao observador Euclides da Cunha apesar da sua convicção no carácter genericamente negativo da miscigenação. Como se a sua desconfiança inicial fosse cedendo face à coragem e ao carácter dos revoltosos de Canudos.

No final dos anos 20, com a obra *Macunaíma*, Mário de Andrade adopta um posicionamento bem distinto. Integrado no movimento modernista brasileiro, nesse autor encontramos o elogio declarado da mestiçagem, que surge em *Macunaíma* como expressão de um Brasil à espera de realização.⁵ A miscigenação apresenta-se como qualidade intrínseca, surgindo as variações fenotípicas não como expressão de uma barreira entre “raças”, mas como singularidade que remete para uma unidade mais

4 Também neste caso optamos por ilustrar esse posicionamento a partir de um discurso exterior à antropologia. Para uma visão mais ampla e problematizante desta questão cf. Schwarcz (1993).

5 É isso mesmo que Mário de Andrade afirma em carta que dirige a Manuel Bandeira: “Minha obra toda badala assim: Brasileiros, chegou a hora de realizar o Brasil” (cit. in Nicola, 2003, p. 300).

profunda. Basta ver como Macunaíma, filho de mãe índia, mas nascido preto retinto, vira branco. Sucedeu num dia de calor, em que ele foi tomar banho numa cova cheia de água encantada: “Quando o herói saiu do banho estava branco, loiro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele” (Andrade, 1928, p. 50). Os seus irmãos tentaram fazer o mesmo, mas com menos sorte: o primeiro apenas ficou “cor de bronze novo” e o outro, que apenas dispunha de uma réstia de água, conseguiu apenas aclarar a planta dos pés e a palma das mãos. Ou seja, os três irmãos perderam a identidade de selvagens tapanhumas com que nasceram, para ficarem “um louro um vermelho outro negro” (ibid., p. 51). Essa expressão literária da conciliação das “três raças” pode não passar de uma fábula, parte da “brasilodicéia” de que fala Roberto Motta (2001, p. 106), mas, através dela, o ideal de unidade, cuja impossibilidade tanto preocupava Euclides da Cunha, é subvertido, já que é de uma unidade simbólica que se parte para chegar à diversidade real, que dessa forma é relativizada.

Se *Macunaíma* é produto do modernismo, o modo como interpreta a identidade nacional, valorizando a diversidade e o cosmopolitismo, faz dele uma antecipação da crítica aos processos de homogeneização característicos do Estado-Nação.⁶ Contrariamente aos índios de Alencar, Macunaíma, o herói sem nenhum carácter, emigrante que enfrenta a modernidade de São Paulo, não esquece quem é nem assimila a cultura dominante. O mergulho na modernidade não obsta a outros registos identitários, mas isso não sugere a negação de fortes referenciais de pertença, pois, quanto a partir para a Europa, a resposta de Macunaíma é clara: “Paciência, manos! não! não vou na Europa não. Sou americano e meu lugar é na América. A civilização europeia de certo esculhamba a inteireza do nosso carácter” (ibid., p. 142).

Voltamos agora ao contexto português, para dizer que, apesar da ficção etnográfica de uma identidade nacional uniforme e essencializada ser percebida, cada vez mais claramente, como uma construção, a verdade é que resiste através de mecanismos mais ou menos subtis. José Gil, um dos nomes cimeiros da filosofia portuguesa, publicou recentemente um ensaio a que chamou *Portugal, hoje. O medo de existir*. Num país onde os ensaios não costumam ter visibilidade nem vendas, esse livro alcançou um sucesso inesperado, vindo a tornar o autor numa das figuras centrais do debate acerca do “ser português”. Nessa obra José Gil não se limita a desconstruir os mitos da identidade nacional, pois ele próprio,

6 Essa antecipação não pode conduzir ao isolamento de *Macunaíma*. Pelo contrário, é no seu diálogo com outras obras e autores, como Gilberto Freyre, que melhor se compreende a sua importância no debate da identidade brasileira.

não fugindo à armadilha essencialista, acaba mitificando. Para aquilo que aqui importa, considerarei apenas dois temas. Em primeiro lugar aquilo a que Gil chama “não inscrição”, uma espécie de resistência ao próprio devir histórico, que, pela generalidade e mecanismos envolvidos, singularizaria os portugueses: “Em Portugal nada acontece (...) nada se inscreve – na história ou na existência individual, na vida social ou no plano artístico” (2004, p. 15). O segundo tema é o da inveja, que não sendo característica especificamente portuguesa teria aí terreno de eleição, de tal forma que “a generalidade da acção da inveja em Portugal é tão vasta que, tal como o medo, constitui um sistema” (ibid., p. 94).

A procura de singularidades e a sua atribuição genérica, bem como a identificação de sistemas transtemporais, são mecanismos usuais em processos de mitificação como os que vimos referindo, e que encontramos também, ainda que de forma matizada, no ensaio de José Gil. Como se jogasse em dois tabuleiros, ele mitifica e desconstrói e é isso que faz do livro um operador de sucesso no debate sobre identidade nacional. O seu tom crítico é consensual, mas, ao mesmo tempo, ao abdicar de considerar a estrutura social na sua real complexidade, revela-se incapaz de perceber as dinâmicas e contradições que atravessam o tecido social português na actualidade.

Relativamente ao olhar sobre o Brasil contemporâneo, limitarei a minha abordagem à renovação do debate sobre a raça. Retomo, para tal, a questão onde a tinha deixado, para dizer que a imagem de um Brasil composto por três raças foi eficaz, o que quer dizer que *produziu sentido*, ou seja, foi reconhecida como verdadeira. Criou também uma convicção de diferença do Brasil face a países contíguos e que foram, igualmente, produto da colonização europeia. Por exemplo, ensaiando um confronto com a Argentina, Gustavo Lins Ribeiro (2004, p. 177) diz-nos: “*Si el tropicalismo es una matriz que define el modo de representar la pertenencia al Estado-nación brasileño, el europeísmo corresponde al caso argentino*”. Essa diferença, nota Ribeiro, resulta de diferentes inserções no sistema capitalista mundial, mas, para lá das razões objectivas, a eficácia do discurso exige uma validação de natureza simbólica. No caso do Brasil, o sucesso da sua representação identitária estendeu-se para lá das suas fronteiras. Basta ver como as ideias de democracia e de integração harmoniosa das diferentes “raças” acabou por se tornar no argumento mais forte do colonialismo português em África.

A ideia de democracia racial brasileira encontrou apoios mesmo fora do mundo lusófono. Os negros americanos, que visitaram o Brasil na primeira metade do século XX, elogiaram o país, e a própria Unesco

financiou uma série de pesquisas no Brasil, tentando descobrir soluções que pudessem ser exportadas para outros lugares. Foi, bem entendido, uma interpretação precipitada, que confundiu a inexistência de um respaldo jurídico para a distinção de raça com a ausência de discriminação racial (Fry, 2005, p. 16). Reconhecendo-se no ideal de não racialismo, os brasileiros não ignoram a existência de racismo⁷ e a tensão inerente a essa contradição ajuda a perceber o modo como a questão se coloca no Brasil contemporâneo.

Se na tradição anglo-saxónica a distinção racial decorre do sangue, de tal forma que basta possuir uma única gota para se ser considerado negro, no Brasil a base da distinção reside no aspecto. Assim, enquanto que em contextos como os EUA a distinção opera segundo uma forma binária – branco, não-branco –, no Brasil a classificação é bem mais plural. Uma pesquisa realizada em 1976 revelou a existência de 135 categorias “raciais” fenotípicas no país (ibid., p. 176), o que faz da ideia das três raças uma síntese de uma realidade mais complexa. Porém, a expansão do modelo cultural anglo-saxónico introduz no debate da democracia racial brasileira novos factores que apelam a uma síntese ainda mais radical:

Em comparação com a “normalidade” e a “modernidade” dos Estados Unidos, o Brasil, assim, deve ser declarado carente: por não ter “raças” polarizadas, por definir a “raça” de alguém por sua aparência e não pela genealogia, por não ter gerado um forte movimento negro de massa, por não ter sido palco de confrontos raciais e por subordinar oficialmente a especificidade das raças à desigualdade de classe. (Ibid., p. 222)

Em confronto ficam dois modelos, de um lado uma certa ambiguidade no sistema classificatório da raça, do outro a compartimentalização dos grupos étnicos, em termos práticos reduzidos a dois. As consequências fazem-se sentir, desde logo, no plano jurídico e legislativo. O “Programa Nacional de Direitos Humanos”, iniciado em 1995, vai nesse sentido, nomeadamente quando sugere “adoptar o critério de considerar os mulatos, os pardos e os pretos integrando-se no contingente da população negra” (cit. in ibid., p. 227). Também as “acções afirmativas”, por exemplo o desenvolvimento de um sistema de quotas no acesso à universidade, são uma consequência desse confronto. Se dessa forma se ganha no combate à discriminação racial, existe, por outro lado, o risco de reificação da raça como categoria, de tal forma que o ideal de diluição e fusão

7 Uma pesquisa realizada em 1995 revela que mais de 90% dos brasileiros reconhecem a existência de racismo no país (Fry, 2005, p. 163).

“racial”, que criaria um Brasil étnica e culturalmente híbrido, daria lugar a uma clarificação da diferença e eternização da racialização.

Esse confronto entre um ideal que não se cumpre e a reificação da categoria “raça” conduz-me, finalmente, ao tema da lusofonia, já que também aí se confronta o ideal de *identidades partilhadas* com uma *diversidade efectiva*. É comum dizer que a língua é o mais fortemente nos une, ainda que seja também o que muitas vezes nos distingue. Apesar dessa ambiguidade, característica de qualquer realidade de fronteira, a língua é um dado central na abordagem da lusofonia. Devemos entendê-la, porém, de uma forma ampla, pois essa ideia de uma comunidade de países unidos por uma língua e, parcialmente, pela história, apenas se poderá sedimentar se for possível criar pontes através da *memória colectiva*. Entre outras coisas, a nação vive das *narrativas* que sobre ela se constroem. Quando falo de narrativa não falo de consenso, mas da ideia que o sentimento de pertença se constrói pela palavra incorporada. Isso não obsta à divergência e ao conflito, que não são senão modos diferentes e concorrentes de uma nação se pensar e se contar. É certo que no final será a versão mais forte a escrever a história, mas mesmo assim é importante notar que não há fixidez, mas sim dinamismo.

O *essencialismo* é o primeiro risco inscrito na ideia de lusofonia. O segundo risco é o da *hegemonia cultural* no processo da sua construção. Concluirei com a exposição desses dois riscos. O primeiro deles advém do acreditarmos que a língua constitui património suficiente para a edificação de uma cultura. A língua foi essencial, bem entendido, para a construção dos nacionalismos (Anderson, 1983), mas não foi nunca suficiente. Tanto a narrativa histórica como a etnográfica foram igualmente fundamentais. A crença no passado comum, a exemplaridade dos heróis nacionais, a autenticidade e perenidade das culturas populares constituíram poderosos instrumentos de construção de memórias colectivas. O segundo risco, o da hegemonia cultural, remete para uma série de mitos, a dois dos quais já me referi: o mito da exemplaridade da colonização portuguesa e o da harmonia racial brasileira. O risco é aqui o de confundir interacção com assimilação: o *outro* é tolerado, mas não deixa nunca de ser um *outro* e, nessa medida, é ele quem deve fazer o percurso de aproximação. Faço notar que não estou a pensar apenas nas distinções étnicas. A hegemonia de que falo, aquela para cujo risco alerta, pode também ser de classe, mesmo quando a classe tem também expressão racializada.

Pode então a lusofonia ser algo mais que um discurso? Certamente, desde que se entenda que a diversidade, cultural, histórica, étnica e até linguística, é um privilégio e não um peso. Porém, esta ideia não pode

ser só uma retórica idêntica à que alimentou a “democracia racial” ou o “colonialismo exemplar” com que os nossos dois países se pensaram. Essa diferença também não pode ser uma diferença compartimentada, reificada através da simplificação das categorias étnicas. Terá que ser outra coisa. Algo que inclua esse lirismo e utopia que tantas vezes se evoca, mas que deve fazer-se, sobretudo, por um efectivo estreitamento dos laços entre os grupos sociais. Quer isso dizer que por cima da retórica, que mostra a lusofonia como um desígnio colectivo, deve pesar uma luta política que procure o esbatimento das diferenças sociais que marcam os países desse espaço imaginado.

Referências bibliográficas

- ALENCAR, J. de (1865). *Iracema*. São Paulo, Moderna.
- ALMEIDA, M. V. de (2001). “Saudades de si mesmo. Hibridismo/miscigenação/mestiçagem e identidade nacional”. In: SANTOS, B. S.; COHN, A. e CAMARGO, A. (org.). *Brasil-Portugal. Entre o passado e o futuro, o diálogo dos 500 anos*. Rio de Janeiro, EMC Edições.
- ANDERSON, B. (1983). *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa, Edições 70.
- ANDRADE, M. de (1928). *Macunaíma, o herói sem nenhum carácter*. Lisboa, Antígona (1998).
- APPADURAI, A. (2004). *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa, Teorema.
- BENNASSAR, B. e MARIN, R. (2000). *História do Brasil*. Lisboa, Teorema.
- COUTINHO, A. (ed.) (1995). *Euclides da Cunha. Obra completa*. 2 vol. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- CUNHA, L. (1902). “Terras lusitana e gentes dos Brasis: a nação e o seu retrato literário”. In: MARTINS, M. de L.; SOUSA, H. e CABECINHA, R. (eds.). *Comunicação e lusofonia. Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto, Campo das Letras.
- CUNHA, E. da (1995). “Os sertões (Campanha de Canudos)”. In: COUTINHO (ed.). *Euclides da Cunha. Obra completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar (1902).
- DIAS, J. (1950). Os elementos fundamentais da cultura portuguesa. *Estudos de Antropologia*, v. 1, Lisboa, I.N.C.M. (1990).
- FREYRE, G. (1933). *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Lisboa, Livros do Brasil.

- FRY, P. (2005). *A persistência da raça. Ensaio antropológico sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GIL, J. (2004). *Portugal, hoje. O medo de existir*. Lisboa, Relógio d'Água.
- GOMES, F. dos S. (2002). "Amostras humanas: índios, negros e relações no Brasil colonial". In: MAGGIE, Y. e REZENDE, C. B. (org.). *Raça como retórica. A construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- HANDLER, R. (1988), *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Wisconsin, Wisconsin University Press.
- HOLANDA, S. B. de (1936). *Raízes do Brasil*. Lisboa, Gradiva.
- LEAL, J. (2000). *Etnografias portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa, Dom Quixote.
- LOPEZ, T. P. A. (1988) (coord.). *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter. Edição crítica*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- LOURENÇO, E. (1978). *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1988.
- MATTA, R. da (2001). "Dilemas aculturativos e democracia na virada do milênio: considerações muito gerais e intuitivas sobre o caso do Brasil". In: SANTOS, B. S.; COHN, A. e CAMARGO, A. (org.). *Brasil-Portugal. Entre o passado e o futuro, o diálogo dos 500 anos*. Rio de Janeiro, EMC Edições.
- MATTOSO, J. (1998). *A identidade nacional*. Lisboa, Gradiva.
- _____(dir.) (1993). *História de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores.
- MOTTA, R. (2001). "Integração e miscigenação em Gilberto Freyre: uma originalidade luso-brasileira". In: SANTOS, B.; COHN, A. e CAMARGO, A. (org.). *Brasil-Portugal, entre o passado e o futuro. O diálogo dos 500 anos*. Rio de Janeiro, EMC Edições.
- NICOLA, J. e (2003). *Literatura brasileira*. São Paulo, Scipione.
- PASCOAES, T. (1915). *A arte de ser português*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- RIBEIRO, G. L. (2004). "Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar Brasil y Argentina". In: GRIMSON, A.; RIBEIRO, G. L. e SEMÁN, P. (com.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- SCHWARCZ, L. M. (1993). *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SMITH, A. (1991). *National Identity*. Londres, Penguin Books.