

Alexandre Huady Torres Guimarães
Ana Lúcia Tinoco Cabral
Ana Maria Domingues de Oliveira
André Valente
Aparecida Regina Borges Sellan
Diana Luz Pessoa de Barros
Díeli Vesaro Palma
Edouard Kitoko-Nsiku
Eduardo Namburete
Elisa Guimarães
Isabel Margarida Duarte
Jeni Silva Turazza
José Luiz Fiorin
Luís Costa
Luís Cunha
Luiz Carlos Travaglia
Maria Helena de Moura Neves
Maria Lucia M. Carvalho Vasconcelos
Miguel Sopas de Melo Bandeira
Nancy dos Santos Casagrande
Neusa Barbosa Bastos
Regina Célia Pagluchi da Silveira
Regina Pires de Brito
Roberto Gomes Camacho
Ronaldo de Oliveira Batista
Rosane S. Mauro Monnerat
Sílvia Inês Coneglian Carrilho de Vasconcelos
Suéli Cristina Marquesi
Valeuska França Cury Martins
Vera Lucia Harabagi Hanna

LÍNGUA PORTUGUESA

aspectos linguísticos,
culturais e identitários

Neusa Barbosa Bastos
o r g a n i z a d o r a

Singularidades inabaláveis e convergências desejadas: discursos e políticas da lusofonia

*Luís Cunha**

São várias as formas como podemos abordar a ideia de lusofonia, havendo nessa diversidade um aspecto, talvez o único, que se apresenta como indiscutível: estamos perante um projeto vago e de concretização incerta. De fato, é logo no entendimento do projeto que começam as dificuldades, parecendo que a cada lugar de evocação, para não dizer a cada sujeito, corresponde um diferente enunciado. Entendemos por lugar de evocação o enquadramento de constituição do discurso, que tanto pode ocorrer nas instituições políticas de cada Estado; no espaço de debate e confronto dos dispositivos programáticos de diferentes propostas político-partidárias; em redes de intervenção cívica; no espaço mediático; em circuitos migratórios específicos, etc. Em todos esses universos e noutros ainda, encontramos versões mais ou menos elaboradas do que é ou deve ser a lusofonia. Não são, necessariamente, versões ou entendimentos concorrentes, pois o seu peso específico é extremamente variável, indo desde a força vinculativa à narrativa contra-hegemônica. Em todo o caso, a multiplicidade de formulações revela a inconsistência atual do projeto lusófono. Interessar-nos-á menos discutir aqui as razões imediatas dessa inconsistência que a possibilidade ou o sentido de projetos transnacionais, muito embora ambas as questões sejam importantes.

* Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, CRIA.

No primeiro caso, está em causa a avaliação do real interesse e empenho de quem gere política e financeiramente o projeto; no segundo, trata-se de inquirir de que forma se reposiciona a questão dos vínculos identitários numa contemporaneidade tão marcada pelas ideias de multiculturalismo, hibridização, confronto local/global, etc.¹

Julgo ser mais fácil encontrar respostas para a primeira dessas questões. Pelo menos algumas indicações relevantes são facilmente acessíveis. Se olharmos o site da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa),² deparamos com um registro essencialmente institucional, que traduz uma narrativa inconsistente e difusa. É um site cinzento, que oferece documentos e discursos de cariz essencialmente político, aflorando, apenas, vagas intenções de cooperação econômica e criação cultural conjunta. Voltarei a esse site como ilustração das dificuldades conceituais do projeto, mas por agora deve ficar apenas como expressão da ambiguidade ou falta de definição da lusofonia como projeto enquadrado institucionalmente. A segunda questão que referimos remete-nos para outro território, este enformado pela reflexão teórica, e onde se cruzam *cultura e identidade*. Bem sabemos que ambos os conceitos se tornaram pouco operativos, em boa medida graças à sobreutilização a que têm sido sujeitos: de chave que tudo parecia abrir, passaram a terreno fértil de mal-entendidos.³ De qualquer modo, não é este o lugar para uma discussão teórica acerca da utilidade ou inutilidade desses ou de outros conceitos. Importa dizer, isso sim, que os usaremos aqui de uma forma muito precisa e limitada: queremos falar de lusofonia como ponto de confluência de identidades sociais distintas e dispersas – quer histórica quer espacialmente. Ponto de confluência reconhecido e legitimado no discurso, isto é, num feixe de narrativas suficientemente coerente para configurar um sentido reconhecido. Dizendo de outro modo, do que tentaremos falar aqui é do ato mágico de produzir sentido, de definir fronteiras,

-
- 1 Não se trata, bem entendido, apenas de uma questão de vocabulário, muito embora este seja revelador dos mecanismos de produção de sentido (cf. Hannerz, 1997).
 - 2 Disponível em: <http://www.cplp.org/> Acedido pela última vez no dia 11 de abril de 2011.
 - 3 Para uma discussão acerca do modo como a ideia de cultura se foi reconfigurando, cf. Eagleton (2000). Quanto às identidades, nada como revisitar um texto que com toda a justiça adquiriu já o estatuto de “clássico”. Falamos do estudo pioneiro de Barth (1969) sobre os grupos étnicos e as suas fronteiras.

distinguindo o que está dentro do que está fora, esse *regere finis* que, como Emile Benveniste mostra, era função do rei, ou seja, de quem tem poder e o usa (Bourdieu, 1989).

Trata-se, também, de tentar pensar a ideia de lusofonia para lá do denominador comum em que mais imediatamente nos revemos, a língua. A importância desta é evidente, não só por ser através dela que nos expressamos e entendemos, mas sobretudo pelo papel central que sempre teve nos processos de afirmação das identidades coletivas – podemos pensar na sua importância na legitimação dos nacionalismos oitocentistas (Thiesse, 1999, p. 71 ss), tanto quanto na importância da definição de uma política da língua no pós-colonialismo. No caso do espaço lusófono, impõem-se algumas reservas, se não quanto à consensualidade do dispositivo, pelo menos quanto a sua efetiva universalidade. Longe de ser a língua nativa em todo o espaço lusófono, o português não deixa de ser um bom ponto de partida para pensar (e construir) a lusofonia, sobretudo se formos capazes de aceitar o seu polimorfismo como fator de enriquecimento e não de perda. Bom ponto de partida e, numa perspectiva minimalista de entendimento da lusofonia, também ponto de chegada: tornar mais efetivo o português como denominador comum, sem perder de vista o valor da diversidade e da riqueza linguística. Não é fácil dizer se estamos perante um objetivo demasiado ambicioso ou demasiado modesto. Parece evidente, em todo o caso, que a língua exige algo que a acompanhe, algo a que podemos chamar *cultura*, e de que ela não é senão uma parte. A língua é, evidentemente, parte dessa *cultura* a que aqui aludimos – mais até que apenas *uma parte*; ela é a chave que a torna operativa, pois do que falamos é de cultura enquanto modo de vida, isto é, enquanto critério de *identidade*, que o mesmo é dizer de distinção entre os grupos.

Permitimo-nos ilustrar, ainda que de forma puramente evocativa, o que queremos dizer. Se olharmos a Europa Central do século XIX, podemos ver como as entidades políticas saídas do desmantelamento dos impérios procuraram fazer de línguas periféricas, do falar dos camponeses, línguas de cultura como forma de as tornar verdadeiramente nacionais (Anderson, 1983, p. 103 ss). De modo distinto e aparentemente contraditório, os países tornados independentes após a colonização europeia em África, fizeram das línguas dos colonizadores as línguas oficiais das novas entidades políticas. Contradição apenas aparente, já que vale mais, neste caso, o fator de convergência: encontrar na língua um princípio de comunhão capaz de legitimar (e idealmente *naturalizar*) o vínculo político. Note-se que em ambos os casos a língua não foi suficiente, por si só, para produzir o efeito desejado. O desenvolvimento de um sentido

de comunidade nacional exige algo mais, uma narrativa estruturada que *mostre e prove* a identidade comum – uma origem, uma história, um destino... Reencontramo-nos com aquilo a que atrás chamamos *ato mágico*, os atos simbólicos, mas profundamente efetivos, de traçar fronteiras, isto é, de dizer quem faz parte do meu grupo e quem são os outros, aqueles de que me distingo pela história, pela língua, pelas tradições, pela religião, em suma, pela *cultura*.

Quando o classificamos como ato mágico, queremos sublinhar o efeito de reconfiguração que lhe é inerente e que, na verdade, assegura a eficácia do processo. De fato, a passagem dos *grupos naturais*, como a família ou a comunidade local – entendida como rede de interconhecimento efetivo – para as *comunidades imaginadas*, como o Estado-Nação ou mesmo de natureza transnacional como a lusofonia, exige uma reconfiguração das fidelidades pessoais. Zizek (1994, p. 165), reportando-se a Hegel, aponta o paradoxo moderno da individualização nesse movimento: a identificação primária, com a família ou comunidade orgânica, deve dar lugar a uma identificação secundária, ao mesmo universal e artificial, como a que é proporcionada pelo Estado-Nação. Uma mudança de lealdade fundamental, vista como condição de afirmação do indivíduo autônomo, mas que assenta numa espécie de transmutação ou pelo menos sobreposição das referências identitárias. É graças a essa transmutação que a linguagem do parentesco desempenha um papel fundamental na legitimação das identidades étnicas e nacionais (Sobral, 1999), do mesmo modo que a sobreposição permite estender enunciados para lá do seu sentido natural, por exemplo, ser um bom membro da família contribui para o funcionamento correto do Estado-Nação (Zizek, 2005, p. 165). A *cultura*, entendida ainda como modo de vida, conjunto de referências históricas, políticas e sociais partilhadas, pode resolver a potencial tensão entre *grupos naturais* e *comunidades imaginadas*. Entramos aqui no plano da *representação*, isto é, da sedimentação e naturalização de conteúdos expressivos. Trabalho complexo a que se entregaram, e entregam ainda, muitas vozes e competências, desde etnógrafos a pintores, de músicos a historiadores, de poetas a ensaístas.

A eficácia da legitimação das vastas entidades nacionais, idealmente percebidas como *corporativas*, foi variável, até porque ela se desenvolveu em circunstâncias históricas, sociais e políticas muito diferentes.⁴

4 Ernest Gellner (1994, p. 35 ss) procura delinear as diversas situações com que os projetos nacionalistas se depararam na Europa. Muito embora se

Apesar disso, parece evidente que o modelo agregado à modernidade, aquele em que cristalizou, é o que consagra vínculos identitários com base no Estado-nação, em detrimento de outros, como a religião ou a classe social (cf. Gellner, 1994, p. 15 ss). O mapa político, aquele que o cidadão que a modernidade criou tem na cabeça, divide o mundo em unidades desiguais, mas de natureza idêntica. Esse cidadão, que passou pela escola e a quem foi explicada a perenidade do vínculo a uma *pátria*, sabe que a cor a que corresponde cada país nessas representações cartográficas denota uma diferença natural. Na verdade, mesmo que perceba que não é uma diferença natural, mas apenas *naturalizada*, o essencial da mensagem funciona: a cada território e a cada cor corresponde um *povo*, e esse povo é depositário de uma cultura que o define e singulariza.

Não era nossa intenção – e continua não sendo – explanar, ou esboçar apenas, qualquer teoria acerca das identidades nacionais. Porém, para chegar à questão da lusofonia, aos seus dilemas e contradições essenciais, pareceu-nos importante dar conta dos processos de constituição dessas outras entidades de identificação secundária a que chamamos *nação*. Desde logo, porque nos parece útil, ao falar sobre lusofonia, ter presente a dimensão processual, i.e., contingente e determinada historicamente, em que assentam as identidades sociais – pelo menos das que ultrapassam a fronteira da família ou de comunidades locais muito estritas. De fato, os sinais de pertença, por muito cristalizados e incorporados que se mostrem, são sempre o resultado de procedimentos sociais e, nessa medida, acrescente-se, estão sempre sujeitos a reajustamentos – que não são senão o resultado das forças que se enfrentam em busca da definição legítima da identidade.⁵ Existe ainda outra razão, mais forte ainda, para justificar essa derivação, pelo menos aparente, do tema da lusofonia. Para perceber termos que introduzir no debate a relação entre *tradição* e *modernidade*.

A sobreutilização que referi para cultura e identidade serve também para esses dois conceitos – tradição e modernidade –, que ainda assim me parecem essenciais para perceber a tensão entre macroidentidades – como a lusofonia é ou poderia ser – e a microfragmentação que, até certo ponto, caracteriza a política cultural pós-moderna. Como sabemos, a configuração do moderno Estado-nação é, em boa medida, o resultado das revoluções liberais. Os modelos de participação cívica e política, bem como o

reporte apenas a esse contexto, não deixa de ser útil para se perceber a complexidade do problema.

5 Para uma discussão crítica da ideia de ideologia e das lógicas de dominação, cf. Žižek (1994).

investimento na educação formal e no desenvolvimento econômico, tiveram como resultado, inevitável e desejado, distanciar a nação do obstáculo do primordialismo, estivesse ele alicerçado na religião ou em qualquer outra tradição ou narrativa.⁶ Esse é um fator fundamental na conciliação entre o projeto nacionalista e a modernidade. Efetivamente, nem mesmo quando esse projeto atribui um importante lugar à tradição, deixa de existir uma evidente relação com a modernidade – desde logo, convém não esquecer, porque a tradição assim evocada está contida numa funcionalidade simbólica que a reduz a uma retórica e uma estética que a neutraliza (cf. Garcia Canclini, 1997, p. 207 ss). Durante décadas, sobretudo nos países que com maior sucesso adotaram esse modelo de vinculação identitária e o conciliaram com o desenvolvimento capitalista industrial, os resultados pareceram muito favoráveis assistindo-se a um recuo de todos os vírus primordialistas. O final do século XX, porém, relançou a dúvida: a violência étnica, o fundamentalismo religioso e a suspeição acerca das virtudes do desenvolvimento surgiram como temas perturbadores da modernidade (Eagleton, 2000, 73 ss).

Subitamente, as grandes narrativas começam a revelar-se insuficientes, pouco apelativas e incapazes de garantir vínculos estáveis. Se a *cultura*, aqui entendida já não como modo de vida, mas como matriz cívica e produto da modernidade universalizante, apagava os particularismos, nas últimas décadas esse movimento foi contrariado pela proliferação de um entendimento por vezes radicalmente particularista de cultura. Conforme o processo de globalização foi avançando, assistiu-se à afirmação de identidades particulares – fossem elas étnicas regionais, sexuais ou ainda outras – não enquadráveis na narrativa do Estado-nação como produto acabado e consensualizado, garante de *intimidade cultural* (Herzfeld, 2005). Aquelas que foram zonas de consenso tornaram-se campos de batalha (Eagleton, 2000, p. 88). Se uma das faces da moeda é assegurar e favorecer o reconhecimento da diversidade cultural, a face oposta é a da emergência de nacionalismos revolucionários, feminismos radicais e conflitos étnicos e religiosos cada vez mais acessos. De um ponto de vista substantivo, pode-se dizer que se assiste a um deslocamento da retórica da *essencialidade*, que passa da *nação* para entidades que são vistas como mais *autênticas* e que teriam vivido ameaçadas pelo peso hegemônico do Estado-nação. Um dos efeitos manifesta-se no discurso sobre a *tradição*,

6 Para o desenvolvimento desse argumento, cf. Gellner (1994, p. 51 ss) para uma explanação estimulante acerca do primordialismo, cf. Appadurai (1996, p. 185).

que a modernidade parecera erradicar ou remeter para uma expressão folclórica inexpressiva, mas que ressurgiu subitamente revigorada, agora pela mão daquilo a que se costuma chamar pós-modernidade.

É esse o momento de reintroduzir o tema específico da lusofonia. Como foi sugerido no começo, pesem embora os diferentes entendimentos do conceito e do projeto, a lusofonia é indissociável da ideia de congregação de entidades políticas dispersas, mas entre as quais existem vínculos de identidade. Assim, um conjunto de países, histórica e politicamente distintos, procura encontrar linhas de convergência a partir de uma língua e de um patrimônio cultural comum. O discurso racional e pragmático que quase sempre acompanha essa ambição – potenciação de um espaço econômico, afirmação da língua em instituições internacionais, mais fácil circulação de produtos culturais, etc. – permite-nos associar esse projeto da lusofonia com os valores fundamentais da modernidade, inclusive os que se inscrevem na vontade de universalidade. De resto, esses valores encontram-se vertidos na retórica que fundamenta o discurso da lusofonia e se expressa, por exemplo, no site da CPLP. O desejo de conseguir o “desenvolvimento econômico e social dos povos” ou de “promoção internacional dos (...) valores culturais” daqueles que falam português vão nesse sentido (Declaração Constitutiva da CPLP, 1996).

É claro que as coisas são bem mais complexas e nem mesmo os discursos e declarações políticas vertidos no site da CPLP se atrevem a ficar na evocação de um universalismo demasiado vago. Pode-se até dizer que se deixam embalar na atualização do discurso cultural, como se piscassem o olho a uma espécie de pós-modernidade, sem todavia chegarem a namorar. Fazem-no tentando resolver a tensão entre *singularidade* e *pertença* através de uma mal explicada conciliação dos contrários. Consideremos de novo a “Declaração Constitutiva da CPLP”, onde se define o seguinte objetivo: “Consolidar a realidade cultural nacional e plurinacional que confere *identidade própria* aos países de língua portuguesa, refletindo o *relacionamento especial* existente entre eles e a experiência acumulada em anos de profícua concertação e cooperação” (sublinhados nossos). A difícil e incerta conciliação de contrários manifesta-se na vontade de consolidar, no mesmo movimento, as diferentes realidades culturais nacionais e outra instância, esta plurinacional. Esse anseio depende da fé na existência de uma “identidade própria aos países de língua portuguesa”, sendo pouco clara a forma como essa suposta identidade coletiva transnacional se coligaria com as diferentes identidades nacionais. A solução poderá ser a que, afinal, se verifica: remetência da lusofonia para um papel subalterno, já não uma identificação secundária,

como a que cabe ao Estado-nação, mas de terceiro nível, capaz, ainda assim, de estruturar redes de significação entre os diferentes componentes do imaginário lusófono. Uma outra solução importaria um paradoxo, o das diferentes identidades nacionais se construírem na ambição paradoxal da sua superação – numa espécie de esquizofrenia identitária.

Dizer que os países que compõem a CPLP são muito diferentes entre si é um truísmo sem grande valor. Pode, aliás, acrescentar-se, com igual critério de verdade evidente, que cada um dos países que compõem a lusofonia contém em si muitas diferenças. Mais interessante é discutir as formas de potenciar essa diferença, isto é, de encontrar o justo equilíbrio entre a diferença que nos enriquece e o interesse na participação em projetos comuns. Não há nada de novo nessa formulação. Qualquer discurso político institucional nos dirá a mesma coisa. O que falha então? Porque se produz essa espécie de entorpecimento do passo sempre que se vai da retórica aos atos? Vale a pena olharmos o modo como cada um dos nossos países se pensa, quer dizer, com que narrativas se define e até que ponto essas narrativas dialogam com essa outra a que chamamos lusofonia – que, vendo bem, pode ser uma espécie de metanarrativa. Julgamos tratar-se de um exercício proveitoso e esclarecedor. De um lado, um velho país colonial, do outro, uma potência econômica mundial emergente; num extremo, a primeira nação independente do século XXI, no outro, países que viveram o pós-colonialismo com o trauma de infindas guerras civis. Seria proveitoso e esclarecedor, não apenas por mostrar diferenças nas circunstâncias históricas que deram forma a cada um dos nossos países, mas sobretudo por vermos a persistência e o vigor de modelos narrativos que são verdadeiramente estruturais e que o são justamente porque se cruzam a partir dos diferentes espaços nacionais.

Por muito esclarecedor e proveitoso que pudesse ser, não farei aqui esse exercício introspectivo em relação a todo o mundo lusófono – mesmo reconhecendo ser essa a condição de validar a sua percepção como um *todo*. Encararei apenas os casos brasileiro e português e apenas de forma breve e assumidamente parcial. Em todo o caso, não se trata de uma escolha arbitrária. Não o é do ponto de vista de quem escreve, já que esses são os contextos sobre os quais mais temos refletido, mas na escolha pesou ainda outro critério: Brasil e Portugal revelam-se, aos olhos de quem sobre eles escreve, como casos particularmente expressivos da força das narrativas identitárias e também da crise que as afeta nesta viragem de século.

Portugal é um velho país. Costuma até ser dado como exemplo de um Estado-nação perfeito, isto é, um dos raros lugares em que o ideal de sobreposição de um território, um povo e uma cultura não levanta dúvidas

expressivas. A vetustez de umas fronteiras com oito séculos surge, simultaneamente, como o resultado e a garantia de homogeneidade cultural que a diversidade interna apenas enriquece. Talvez Eduardo Lourenço tenha razão quando alerta para os perigos da hiperidentidade. “Portugal é um povo e uma nação *sem problemas de identidade*”, assegura, vincando a contrapartida: viver “literalmente falando, *fora do mundo* e fazendo desse *estar fora do mundo* a essência mesma da Realidade” (Lourenço, 1978, p. 98). Serão velhas de oito séculos as fronteiras portuguesas, mas nem por isso Portugal escapou ao tumulto identitário oitocentista – nem às dúvidas sobre a sua importância e o seu lugar, nem à ambição do prometido destino grandioso. Dessa angústia de incertezas e dúvidas, foi-se cunhando uma narrativa identitária que assenta, fundamentalmente, na afirmação de uma *singularidade*. Seja quando olhamos a saga dos Descobrimentos, seja quando revemos o PREC⁷ que marcou a história portuguesa nos anos 70, seja ainda quando se evoca a capacidade civilizadora do português, é essa crença numa singularidade distintiva que está em causa.⁸ Poderíamos multiplicar os exemplos que apontam no mesmo sentido, mas, muito embora reconheçamos a necessidade de um esforço comparativo, parece-nos relevante esse mecanismo de contemplação quase narcísica que facilmente aflora no discurso identitário em Portugal.

Várias circunstâncias – históricas, geográficas, composição étnica, etc. – fazem do Brasil uma realidade tão diferente que parece exigir outra grelha de análise. Todavia, basta reajustar o enfoque do olhar para percebermos pontos de convergência. No século XIX, enquanto Portugal procurava, num passado remoto, sinais a que se agarrar para se justificar como nação independente,⁹ o Brasil procurava escrever a sua “certidão de nascimento”. Se autores do romantismo, como José de Alencar, julgaram encontrar a resposta numa mitificação do referencial nativo, fazendo do índio uma espécie de cavaleiro nobre da Idade Média europeia, outros,

7 Processo Revolucionário Em Curso (PREC), sigla com que ficou conhecido o período que se seguiu à Revolução de 25 de abril de 1974.

8 Como procurei mostrar noutra lugar (Cunha, 2011), no caso de Portugal, a narrativa acerca da nossa singularidade sofre de uma fragilidade estrutural e de natureza ôntica: exige o reconhecimento externo, real ou imaginário, de tal forma que, estando fora do mundo (Lourenço, 1978, p. 98), Portugal governa simbolicamente o mundo.

9 O jornal *Público*, conjuntamente com a Fundação Luso-Americana, procedeu à publicação de uma obra em seis volumes, intitulada *Portugal Como Problema* (Calafate e Cardoso, 2006), na qual é proposto um longo percurso pelas ideias acerca de Portugal e do ser português.

como Euclides da Cunha, debatiam-se com a evidência de uma miscigenação que, à época, era todo o contrário do que uma nação deveria ser (Cunha, 2008). Finalmente, o Brasil encontrou a sua narrativa identitária, aquela com que, afinal, atravessaria quase todo o século XX. Falo do mito da democracia racial, assente na ideia de que o Brasil se define pela mistura harmoniosa de brancos, negros e índios. Não é assim tão simples traçar a genealogia desse mito, mas pode-se dizer que no começo do século XX tal formulação era ainda impensável pelas correntes dominantes, quer no pensamento científico, quer no político no Brasil (cf. Schwarcz, 1993).¹⁰ É outra a visão em 1933, quando Gilberto Freyre publica *Casa Grande & Senzala*, como era já diferente, em 1928, com o movimento modernista, tal como se expressa em *Macunaíma*, de Mário de Andrade.

Bem sabemos que esse mito da democracia racial coexistiu com um outro mito, o da inferioridade dos negros e também com a gradual irrelevância das comunidades índias (Fry, 2005). Essa é, porém, outra história, como seria outra história também discutir aqui o modo como as políticas de discriminação positiva podem, ou não, pôr termo a esses dois mitos. O nosso ponto é outro. Queremos apenas vincar que, à semelhança de Portugal, também a identidade do Brasil moderno se fez pela exponenciação de uma singularidade.¹¹ O lusotropicalismo acaba por funcionar como um ponto de encontro dessas duas narrativas nacionais, conciliando o que nascera em contextos distintos e a partir de diferentes motivações – ver no lusotropicalismo um ponto de encontro não obsta, bem entendido, ao reconhecimento da sua instrumentalização pelo discurso político, nomeadamente na tentativa de legitimar o colonialismo português em África. Evocamos um Brasil moderno e não o fizemos por acaso. Quisemos sublinhar a relevância de uma obra literária na configuração daquela que se tornará a representação hegemônica do Brasil e dos brasileiros. *Macunaíma*, sem dúvida uma das obras-primas da literatura brasileira, desempenha, efetivamente, um papel relevante no processo de substituição da desconfiança na miscigenação pela convicção na feliz conciliação das três raças. Quando os três irmãos se banham na água mágica, nasce, simbolicamente, um Brasil feito de diversidade – um loiro, um vermelho

10 Basta notar, apenas a título ilustrativo, que no final do século XIX, com inspiração em Nina Rodrigues, mas não só nele, parecia evidente a impossibilidade de uma igualdade de direito entre “raças” com níveis de desenvolvimento tão diverso (Schwarcz, 1993, p. 212).

11 Para uma discussão estimulante acerca do “ser brasileiro”, cf. Pechincha (2006).

e outro negro, assim se transmutaram os irmãos (Andrade, 1928, p. 51). Conciliação não apenas na “raça”, pois a chegada de Macunaíma a São Paulo assinala o enlaçar da tradição com a modernidade. Nem mesmo a identidade nativa se associa a qualquer ideia de pureza: Macunaíma é um índio que nasce preto e se transforma magicamente num branco, viaja e conhece novos valores e outras formas culturais, sem nunca perder aquela em que nasceu e a que regressa. Assim, o que resulta do contato é uma conciliação de modernidade com tradição, mas também a projeção da singularidade de um país onde três raças se harmonizariam de um modo único.

Consideramos rapidamente e de forma bastante fragmentária as narrativas identitárias de Portugal e Brasil, mas estamos certos de que se olhássemos os outros países lusófonos encontraríamos também eixos narrativos capazes de produzir um efeito semelhante. As narrativas estruturadas em torno da luta pela independência, por exemplo, têm também essa capacidade de produzir sentido e dar coesão a grupos sociais vastos, ou seja, a *comunidades imaginadas*. Até certo ponto, estamos perante uma banalidade – qualquer identidade social exige certo grau de singularidade como condição de eficácia –, mas é importante perceber, no concreto, qual a matéria-prima com que se tecem as narrativas identitárias. Importante também no âmbito específico do debate sobre a lusofonia, pois as conexões que existem entre as diferentes narrativas configuram um espaço comum que tem uma existência para lá da partilha da língua. É esse o ponto final da nossa argumentação. Não se trata de um ponto conclusivo, antes de um ponto de inquietação e também de abertura. Pretendemos argumentar que aquilo que nos une enquanto lusófonos, para lá da língua, que aliás falamos de maneiras felizmente bastante diversas, é justamente o cruzamento de um conjunto de narrativas, algumas das quais fundam e sustentam discursos identitários. Por exemplo, a religião católica, que serviu à luta pela independência de Timor, foi a mesma que os missionários portugueses tinham levado e imposto séculos atrás. Do mesmo modo, o mito da democracia racial no Brasil sustentou-se no lusotropicalismo, ou seja, numa narrativa que os portugueses incorporaram, em parte para justificar o projeto colonial africano. Mesmo a guerra colonial, que fez vítimas de ambos os lados em confronto, produziu narrativas fortes, divergentes em aspectos essenciais, mas que pensam uma mesma realidade.

Argumentamos, portanto, que, na medida em que se cruzam, essas e outras narrativas estruturam nós de significação e que esses nós se constituem num patrimônio comum. Espaço imaginado, alimentado de

várias formas, pela história, pela literatura, pelos valores associados a comportamentos, ou seja, um espaço difuso no qual, permanentemente, se reconfiguram representações identitárias. Espaço constituído por narrativas e portanto pela *palavra*, muito embora não seja apenas em português que o discurso se constrói, ao contrário, nele são usadas também outras línguas, o que só o enriquece. Um espaço assim pensado (e imaginado) tem ainda a virtude de, simultaneamente, nos unir e separar como lusófonos, de nos podermos pensar a partir dos laços que tecemos no passado e vamos continuando a tecer no presente, mas também a partir do valor essencial da *diferença*, que é abertura a outros povos e a outras línguas. Julgamos que é esse o equilíbrio desejável entre uma *macroidentidade* – que é inevitavelmente difusa e inconsistente – e as dinâmicas das *microidentidades*, tão valorizadas numa sociedade globalizada como aquela em que vivemos. Ponto justo de equilíbrio, porque o espaço lusófono não é apenas o espaço da língua portuguesa, mas também de todos os povos e respectivas línguas, que o atravessam e nele se fixam, por razões profissionais ou afetivas, do mesmo modo que é também espaço lusófono aquele onde chega a língua e a cultura dos povos que se reveem numa ideia, ainda que vaga e imprecisa, de lusofonia.

Bibliografia

- 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.
- APPADURAI, A. (1996). *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa, Teorema.
- BARTH, F. (1969). *Ethnic Groups and Boudaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BOURDIEU, P. (1989). “A identidade e a representação. Elementos ara uma reflexão crítica sobre e ideia de região”. In: *O poder simbólico*. Lisboa, Difel, pp. 107-132.
- CALAFATE, P. e CARDOSO, J. L. (org.) (2006). *Portugal como problema*. 6 vol. Público, Fundação Luso-Americana.
- CUNHA, L. (2008). “Lusofonia e identidade nacional: narrativa e sedução”. In: BASTOS, N. B. (org.) (2008). *Língua Portuguesa. Lusofonia – Memória e Diversidade Cultural*. São Paulo, Educ, pp. 43-55.

- CUNHA, L. (2011). "Da pragmática da convergência à sedução da singularidade". Covilhã, Universidade da Beira Interior.
- EAGLETON, T. (2000). *A ideia de cultura*. Lisboa, Temas & Debates.
- 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. Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1997). *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, Edusp.
- GELLNER, E. (1994). *Dos nacionalismos*. Lisboa, Teorema.
- HANNERZ, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, Rio de Janeiro.
- HERZFELD, M. (2005). *Intimidade Cultural. Poética Social no Estado-Nação*. Lisboa, Edições 70.
- LOURENÇO, E. (1978). *O labirinto da saudade, psicanálise mítica do destino português*. Lisboa, Circulo de Leitores.
- PECHINCHA, M. T. S. (2006). *O Brasil no discurso da antropologia nacional*. Goiânia, Cãnone Editorial.
- SCHWARCZ, L. M. (1993). *O Espetáculo das Raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SOBRAL, J. M. (1999). Da casa à nação: passado, memória, identidade. *Etnográfica*, v. III n. 1, pp. 71-86.
- THIESSE, A.-M. (1999). *A criação das identidades nacionais*. Lisboa, Temas & Debates.
- ZIZEK, S. (1994). "Introduction". In: ZIZEK, S. (ed.). *Mapping Ideology*. Londres, Verso, pp. 1-33.
- (2005). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". In: JAMESON, F. e ZIZEK, S. *Estudios Culturales. Reflexiones Sobre el Multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, pp. 137-188.