



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

**A Relação entre o Pensamento Português
e o Pensamento Angolano: Que Lusofonia?**

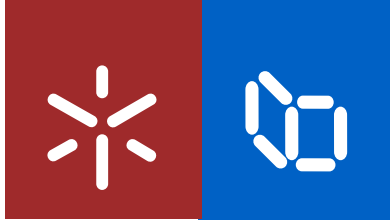
Filipe Abraão Martins do Couto

Filipe Abraão Martins do Couto

**A Relação entre o Pensamento Português
e o Pensamento Angolano: Que Lusofonia?**

UMinho | 2019

março de 2019



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Filipe Abraão Martins do Couto

A Relação entre o Pensamento Português e o Pensamento Angolano: Que Lusofonia?

Tese de Doutoramento em Filosofia
Especialidade em História da Filosofia e Cultura Portuguesa

Trabalho efetuado sob a orientação do
Professor Doutor Manuel Rosa Gonçalves Gama
e do
Professor Doutor Pedro Páscoa Martins

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

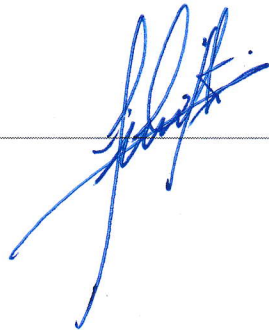
Declaro ter atuado com integridade na elaboração da presente dissertação. Confirmo que em todo o trabalho conducente à sua elaboração não recorri à prática de plágio ou a qualquer forma de falsificação de resultados.

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

Universidade do Minho, 27/03/2019

Nome completo: Filipe Abraão Martins do Couto

Assinatura: _____

A handwritten signature in blue ink, written over a horizontal line. The signature is stylized and appears to be 'Filipe Martins do Couto'.

Agradecimentos

A realização desta tese de doutoramento não seria possível sem o apoio e a compreensão que sempre senti por parte dos meus orientadores, Professor Manuel Gama e Professor Pedro Páscoa Martins. Estou-lhes muito grato não só pelo facto de terem comumente aceite um tema não muito convencional para uma tese de doutoramento, como pela orientação, liberdade e confiança que sempre me concederam para levar a cabo esta investigação.

Gostaria também de agradecer ao professor João Maria André pelos esclarecimentos prestados em relação a temas da interculturalidade e multiculturalidade.

Grande parte desta dissertação foi elaborada num momento em que trabalhei no Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED), do Uíge, em Angola. Agradeço a esta instituição e a todas as amizades que aqui foram criadas, não só pelo facto de me terem acolhido como professor durante mais de três anos, como também pelo apoio logístico e académico que me forneceram e que foi fundamental para esta investigação. Deixo os meus agradecimentos ao ex-Diretor Geral do ISCED do Uíge, Doutor Siro Caetano; à ex-Secretária-Geral do ISCED do Uíge, Doutora Arminda Filipe Fernando; ao atual Diretor-Geral do ISCED do Uíge, Doutor Kimpolo Zau. A todos os académicos entrevistados, com alguns dos quais se firmaram sólidas amizades: Márcio Undolo, António Filipe Augusto, Mona Mpanzu, Ima Panzo, Afonso João Miguel, Paulo Adriano Soma, Agnaldo Jaka Tchivinda, António Quino, Chionga Bali Nunes, bem como o Senhor Arcebispo Dom Francisco de Mata Mourisca, que tão gentilmente nos acolheu. Os meus sinceros agradecimentos à secção de Filosofia e à secção de Língua Portuguesa do ISCED do Uíge e a todas as pessoas em Angola que me ajudaram nesta investigação.

A todos os elementos da minha família, muito obrigado pelo apoio e paciência ao longo destes anos. Mais uma vez, não há palavras para agradecer o excelente trabalho de paginação e *design* de Sérgio Oliveira.

Por fim, quero agradecer à minha esposa, Célia Oliveira, que sempre esteve presente nos bons e maus momentos deste período da minha vida. Foi a ela que sempre recorri nos momentos mais negros e conturbados desta dissertação, e foi sempre ela que incessantemente me ajudou a ultrapassar as várias contrariedades que sempre foram surgindo, em Portugal, em Angola, e, por fim, em Timor-Leste, onde se concluiu este trabalho.

A ela e à minha bebé, Helena, luz do meu horizonte, dedico esta investigação.

Resumo

Atualmente, prevalecem, no contexto dos países que falam a língua portuguesa, várias definições do conceito de lusofonia. Esta nomenclatura possui diferentes interpretações conforme os diversos imaginários culturais e sociais dos países que compõem a CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa). No caso de Angola, é sabido que o conceito de lusofonia nem sempre tem originado reações favoráveis, identificando-se, em torno da sua leitura, um clima de suspeição e mesmo de rejeição concetual. É neste sentido que se afigura de renovada importância compreender os motivos que presidem e concorrem, de uma forma geral, para esta posição.

Dado que a lusofonia se inscreve, para além do seu sentido etimológico, também enquanto conceito filosófico no pensamento e cultura portugueses, procura-se, num primeiro momento, compreender e clarificar a génese do conceito de lusofonia à luz da sua história e através dos seus mais insignes defensores e críticos; num segundo momento, pretende-se compreender e clarificar o conceito de lusofonia numa perspetiva do pensamento e cultura angolanos. O objetivo final desta dissertação é o desenvolvimento de uma proposta de um horizonte convergente de critérios através das contribuições históricas, culturais e filosóficas das diversas perspetivas, com base nas noções de identidade e diferença presentes na temática em questão.

A primeira parte aborda a evolução do conceito em análise, através das contribuições quinto-imperialistas e filosóficas de António Vieira, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, entre outros autores. De seguida, determinam-se as principais críticas endereçadas à lusofonia, diagnosticando-se as suas fragilidades e principais impasses, através da contribuição de diversos autores da cultura e do pensamento portugueses.

A segunda parte trata de apurar as principais premissas que se irão incorporar ao longo da apresentação do desenrolar desta investigação, por forma a se compreender como será possível estabelecer pontes interculturais para o outro, tendo em consideração a possibilidade para uma eventual proposta para o estabelecimento de um horizonte fundido de critérios em relação às diferentes leituras sobre a lusofonia. Da mesma forma, procura-se determinar como é que o conceito de lusofonia se pode articular com diferentes epistemologias e culturas diversas.

A terceira parte principia com uma explicação sucinta da cultura *bantu* em pontos considerados fundamentais. Na sequência, apresenta-se uma perspetiva da filosofia africana, desde a sua origem até à contemporaneidade. A compreensão do desenvolvimento da filosofia africana permitirá enquadrar a terminologia do pensamento angolano em torno da lusofonia. Para finalizar, procura-se mapear algumas das tendências da filosofia africana desenvolvidas por parte de autores dos países africanos de expressão portuguesa.

Na quarta parte, é apresentada uma perspetiva do pensamento angolano em relação à lusofonia, desde a génese do conceito supracitado até à atualidade, sendo articuladas algumas

relações, como francofonia e lusofonia, luso-tropicalismo, lusofonia e diversidade cultural. Por fim, é desenvolvida uma reflexão entre lusofonia e acordo ortográfico, bem como o conceito em questão no âmbito da CPLP.

Na quinta e última parte, procura-se desenvolver uma relação entre as contribuições do pensamento português e as propostas do pensamento angolano em relação à lusofonia, tendo em vista a possibilidade de uma eventual convergência argumentativa e intercultural neste domínio.

Palavras-Chave: Lusofonia; Pensamento Filosófico Português; Pensamento Filosófico Africano; Pensamento Filosófico Angolano; Pan-Africanismo; Interculturalidade; Fusão de Horizontes.

Abstract

Currently, it prevails, in the context of the countries that speak Portuguese, several definitions of the concept of lusophony. This nomenclature has different interpretations according to the several cultural and social imageries of the countries that compose the CPLP. In the case of Angola, it is known that the concept of lusophony has not always originated favourable reactions, identifying, around its reading, an atmosphere of suspicion and even of conceptual rejection. In this sense, it is of renewed ultimate importance understand the motives that, generally, preside and participate in this position.

Once lusophony inscribes itself, other than its etymological sense, as a philosophical concept in the Portuguese thought and culture, it is intended, firstly, to understand and to clarify the genesis of the concept of lusophony under its history and though its most distinguished defenders and critics; secondly, it is aimed to understand and clarify the genesis of the concept of Lusophony under the perspective of the Angolan thought and culture. The ultimate objective of this thesis is the development of a proposal of an horizon of merged criteria through historical, cultural and philosophical contributions of the different perspectives, based on notions of identity and difference that are present in this theme.

The first part tackles the genesis of the concept in analysis, through the Fifth-Imperialist and philosophical contributions of António Vieira, Fernando Pessoa and Agostinho da Silva, among other authors. Thereafter, in a second part, it is determined the main critics towards lusophony, diagnosing its fragilities and main impasses, through the contribution of several authors from the Portuguese thought and culture.

The second part deals with the main principles that will be incorporated throughout this investigation, in order to understand how it will be possible to establish intercultural bridges towards the other, considering the possibility of an eventual proposal for the establishment of a merged horizon of criteria in relation to the different readings on the lusophony. Similarly, it is intended to establish the way the concept of lusophony can be articulated with different epistemologies and different cultures.

The third part initiates with a brief explanation of the *bantu* culture in fundamental aspects. In its sequence, it is presented a perspective of the African philosophy, since its genesis until contemporaneity. The understanding of the development of the African philosophy will enable to frame the terminology of the Angolan thought around lusophony. To finalize, it is aimed to form some tendencies of the African philosophy by authors from Portuguese-speaking countries.

In the fourth part, it is presented a perspective of the Angolan thought relating to lusophony, since Luso-tropicalism until contemporaneity, articulating some relations such as francophony and

lusophony, Luso-tropicalism, lusophony and cultural diversity. Finally, it is developed a reflexion between lusophony and Orthographic Agreement, as well as this concept in relation to CPLP.

Finally, the fifth and last part intends to develop a relation between the contributions of the Portuguese thought and the proposals of the Angolan thought towards lusophony, considering the possibility of an eventual philosophical and cultural convergence in this matter.

Key-words: Lusophony; Portuguese Philosophical Thought, African Philosophical Thought; Angolan Philosophical Thought; Pan-Africanism; Interculturality; Fusion of Horizons.

Índice

Agradecimentos	iv
Resumo	v
Abstract	vii
Índice	ix
Lista de Abreviaturas e Siglas	xii
Introdução	1
Enquadramento Teórico	3
Objetivos	5
Introdução	6
PARTE I – LUSOFONIA: UMA PERSPETIVA DO PENSAMENTO PORTUGUÊS	9
CAPÍTULO I – DO QUINTO IMPÉRIO À LUSOFONIA	11
1. O Quinto Império	11
1.1. O Quinto Império Cultural	18
1.2. O Reino do Espírito Santo ou o Advento da Terceira Idade	26
1.3. A Lusofonia	32
CAPÍTULO II – AS VOZES DISCORDANTES DA LUSOFONIA	37
2. Lusofonia – O Tempo Imemorial	37
2.1. O Neocolonialismo da Língua Portuguesa	39
2.2. A Cultura Portuguesa e a Lusofonia	41
2.3. A Europa e a Lusofonia	43
2.4. O Outro na Lusofonia	44
Considerações Finais da Primeira Parte	48
PARTE II – PREMISSAS PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL E PARA O DEBATE ENTRE EPISTEMOLOGIAS	53
CAPÍTULO I – AS PREMISSAS DO IDEAL DE AUTENTICIDADE NA CONTEMPORANEIDADE	55
1. Enquadramento	55
1.1. A Multiculturalidade no Mundo Atual	55
1.2. As Três preocupações da Modernidade	58
1.3. O Discurso do Reconhecimento e da Identidade	60
1.4. A Política de Reconhecimento Igualitário	63
1.5. O Valor Igual das Diferentes Culturas	67
1.6. O Horizonte Fundido de Critérios	68
CAPÍTULO II – EM BUSCA DAS DIFERENTES EPISTEMOLOGIAS	73
2. Caracterização do Pensamento Moderno Ocidental	73
2.1. A Cartografia Metafórica das Linhas Abissais	76
2.2. O Pensamento Pós-Abissal e a Ecologia de Saberes	78
2.3. A Incomensurabilidade Entre Saberes	79
2.4. A Crise do Valor da Voz Contemporânea	82
2.5. O Diálogo Entre Pensamento Português e Pensamento Africano – A Questão das Filosofias Nacionais	85
Considerações Finais da Segunda Parte	91

PARTE III – UMA PERSPETIVA SOBRE A FILOSOFIA AFRICANA E AS TENDÊNCIAS DA FILOSOFIA NOS PAÍSES AFRICANOS DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA	97
CAPÍTULO I – DA CULTURA <i>BANTU</i> À FILOSOFIA AFRICANA	99
1. A Cultura <i>Bantu</i> – O <i>Bantu</i> e o <i>Muntu</i>	99
1.1. A Uniformidade Cultural <i>Bantu</i>	99
1.2. Uma Perspetiva Sobre a Filosofia Africana	103
1.3. A Filosofia Africana e a Experiência Colonial	108
1.4. Uma Interpretação Africana sobre a História e Filosofia Ocidentais	108
1.5. Uma Visão Ocidental Sobre o Outro	111
1.6. O Pan-africanismo	115
1.7. A Filosofia <i>Bantu</i>	119
1.8. A Negritude	123
1.9. Crítica da Negritude e Etnofilosofia – A Filosofia Profissional	131
1.10. Crítica da Crítica e a Filosofia Hermenêutica	139
1.11. A Sagacidade Filosófica	141
CAPÍTULO II – TENDÊNCIAS FILOSÓFICAS DOS PAÍSES AFRICANOS DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA	143
2. À Procura da Subjetivação	143
2.1. A Cultura da Terceira-mundialidade e a Comunicação Interperiférica	145
2.2. A Intersubjetivação	146
2.3. A Filosofia da Reconstrução	151
2.4. A Crise Cultural e a Necessidade de Uma Nova Cultura	152
Considerações Finais da Terceira Parte	158
PARTE IV – LUSOFONIA: UMA PERSPETIVA DO PENSAMENTO ANGOLANO	161
CAPÍTULO I – UMA VISÃO SOBRE A EXPERIÊNCIA HISTÓRICO- FILOSÓFICA DA LUSOFONIA EM ANGOLA ATÉ À ATUALIDADE	163
1. Enquadramento	163
1.1. Caracterização dos grupos etnolinguísticos em Angola	164
1.2. Cultura Angolana e Língua Portuguesa	166
1.3. Luso-tropicalismo e Lusofonia	168
1.4. O Luso-tropicalismo, a Francofonia e a Lusofonia	174
1.5. O Consentimento, o Silêncio Generalizado e a Tolerância Oficial em Torno da Lusofonia	182
1.6. O Acordo Ortográfico	184
CAPÍTULO II – A LUSOFONIA E A IDENTIDADE CULTURAL ANGOLANA	191
2. Em Torno da Palavra Lusofonia	191
2.1. Lusofonia e a Diversidade Cultural	197
2.2. Lusofonia: Um Diálogo Impotente?	203
2.3. A Componente Política da Lusofonia	206
2.4. A Descentralização da CPLP	207
Considerações Finais da Quarta Parte	212

PARTE V – LUSOFONIA: A RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO PORTUGUÊS E O PENSAMENTO ANGOLANO	217
CAPÍTULO I – DO ESTADO DA ARTE DA LUSOFONIA EM ANGOLA AO ESTADO DA ARTE DA LUSOFONIA NA FILOSOFIA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA	219
1. Enquadramento	219
1.1. Ainda sobre a perspectiva histórica e Cultural de Angola	219
1.2. Os Protagonistas da Missão Divina de Portugal em Angola	223
1.3. A Interpenetração Cultural em Angola	227
1.4. A Lusofonia e Filosofia Portuguesa contemporânea	230
CAPÍTULO II – A IDEIA LUSÍADA DE LUSOFONIA FACE ÀS TENDÊNCIAS FILOSÓFICAS DOS PAÍSES AFRICANOS DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA	239
2. O Pan-Africanismo Intelectual ou Interperiferismo Intelectual	239
2.1. A Rejeição da Lusofonia no Processo de Subjetivação Histórica	240
2.2. A Rejeição da Lusofonia no Processo de Subjetivação Filosófica	244
2.3. A Reprovação da Lusofonia no Processos de Intersubjetivação e de Comunicação Interperiférica	246
CAPÍTULO III: PARA UM HORIZONTE FUNDIDO DE CRITÉRIOS EM TORNO DA LUSOFONIA	249
3. A Desconstrução do Conceito de Lusofonia	249
3.1. O Primeiro Ponto de Um Horizonte Fundido de Critérios	250
3.2. O Segundo Ponto de Um Horizonte Fundido de Critérios	252
3.3. O Terceiro Ponto de Um Horizonte Fundido de Critérios	255
3.4. O Quarto Ponto de Um Horizonte Fundido de Critérios	258
CONCLUSÃO	263
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	279
ANEXOS	297
ANEXO I – Modelo de Entrevista	298
ANEXO II	301
ANEXO III	305
ANEXO IV	316
ANEXO V	322
ANEXO VI	325
ANEXO VII	336
ANEXO VIII	342
ANEXO IX	344
ANEXO X	346
ANEXO XI	350

Lista de Abreviaturas e Siglas

AO – Acordo Ortográfico

AULP – Associação de Universidades de Língua Portuguesa

CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa

FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola

IILP – Instituto Internacional da Língua Portuguesa

ISCED – Instituto Superior de Ciências da Educação

MERCOSUL – Mercado Comum do Sul

MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola

ONG – Organização Não-Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PALOP – Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

UA – União Africana

UAN – Universidade Agostinho Neto

UE – União Europeia

ULHT – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

UMINHO – Universidade do Minho

UNESCO - *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*

UNITA – Partido Nacional para a Independência Total de Angola

Introdução

Atualmente, no contexto de Portugal e dos países que falam a língua portuguesa, é possível afirmar, tendo em consideração a literatura desenvolvida, que existem várias interpretações sobre a lusofonia. Quando se fala de lusofonia, fala-se em lusofonias, situação que acentua as diferenças em torno deste conceito, podendo-se, desta forma, diagnosticar, como resultado das suas divergentes interpretações, o seu caráter polissémico e multilateral. A lusofonia inscreve-se na contemporaneidade como um termo que não é sinónimo de consensos, porque a sua interpretação varia conforme os diversos imaginários culturais e sociais e é neste sentido que, numa perspetiva holística, este conceito ou ideia se efetiva como uma designação disforme e, por isso, controversa.

Por um lado, em Portugal, é cada vez mais frequente falar-se da lusofonia. A palavra aparece repetidamente disseminada nas rádios, nos jornais, em anúncios de televisão, em concursos literários e de cinema, em conteúdos *online*, em roteiros de viagens, no *marketing* e na publicidade, na religião e na política. A lusofonia não deixa de ser uma designação com que muitos portugueses se identificam, mesmo que a interpretem à sua maneira. Trata-se de uma denominação que, de uma forma ou de outra, se vai tornando, a seu ritmo, numa tendência recorrente no panorama português (naturalmente, com as devidas exceções intelectuais).

Por outro lado, aquando da nossa estadia em Angola, não pudemos deixar de reparar a aversão associada a esta palavra para muitas pessoas, algumas delas ligadas às ciências, à cultura, às artes e à própria filosofia. Na altura em que nos surgiu a oportunidade para trabalharmos no ensino superior em Angola, a noção que tínhamos de lusofonia ainda permanecia muito ligada às contribuições filosóficas de Agostinho da Silva e de Fernando Pessoa e foi através desta visão do mundo que considerávamos, *a priori*, que este ideal seria muito bem-vindo neste país e que todas as ações poderiam ser desenvolvidas nesse sentido.

O facto de nós termos trabalhado no Brasil, num período anterior e, posteriormente, em Angola, esteve relacionado com o facto de possuímos uma visão romântica da lusofonia, plenamente inspirada por figuras influentes da filosofia e da cultura portuguesas. Assim, numa altura em que apresentámos formalmente o projeto para o desenvolvimento desta dissertação, não tivemos em consideração diversos fatores, uma vez que antevíamos, de forma mais ou menos nítida, os seus possíveis enredos e desfechos vários. Foi, por isso, com alguma admiração, que em Angola nos deparámos com uma determinada resistência intelectual em relação ao conceito supracitado, não só demonstrada por uma literatura original e de grande complexidade, como também suportada por um estado de arte que desconhecíamos por completo. Este período foi fundamental para o amadurecimento deste projeto, uma vez que exigiu da nossa parte um trabalho de investigação que visasse compreender, numa primeira fase, de forma mais profunda e elaborada, a génese e o significado da lusofonia, numa perspetiva eminentemente luso-brasileira.

A primeira conclusão a reter é que a lusofonia, numa perspetiva histórica e filosófica luso-brasileira, para além do seu significado etimológico, é um conceito filosófico por excelência. Através da lusofonia, estamos a operar efetivamente num terreno filosófico. Mais, trata-se, portanto, de um conceito filosófico lusíada onde se inclui o outro. A partir desta constatação, tentámos apurar as possíveis pontes interculturais para esse outro, neste caso, o outro-africano e, mais concretamente, o angolano.

Numa segunda parte desta investigação, compreendemos que o conceito de lusofonia, em Angola, se for auscultado de forma isolada, seja através de bibliografia correspondente ou através de diversos agentes intelectuais, não pode ser descontextualizado das próprias culturas africanas e da filosofia africana. A noção de lusofonia – ou as várias noções de lusofonia – não aparecem apenas como um conjunto de argumentos contingentes e vagos, em forma de reação, de defesa ou de protesto contra os argumentos concebidos pelo ocidente. Pelo contrário, no caso de Angola, as ideias em relação à lusofonia não se dissociam da história africana, da história do seu país, dos valores das suas culturas e, sobretudo, da filosofia africana. Consideramos, aliás, através deste último ponto, que os vários saberes das ciências sociais e humanas continuam a ser profundamente inspiradas na história da filosofia africana, uma vez que foi a partir da emancipação do pensamento africano que se deu origem à própria filosofia africana, que, por sua vez, serviu de catalisador para as independências políticas africanas. Neste cenário, é possível afirmar que a filosofia em África não só é uma realidade irrefutável, como também é revestida de grande importância na história da África subsariana, sendo, por isso, considerada como a luz que desconstrói e, ao mesmo tempo, orienta todos os saberes e ações, sobretudo, no diálogo vertical sul-norte.

Neste sentido, o estado da arte da lusofonia em Angola não aparece divorciado da cultura e da filosofia africanas, nem de noções filosóficas como o pan-africanismo, a etnofilosofia ou a afrocentricidade ou, no caso dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa), de conceitos como a subjetivação, a intersubjetivação ou de comunicação interperiférica. Por outras palavras, não se considerar o pensamento angolano em torno da lusofonia, à luz da cultura e filosofia africanas, é como ler uma página ao acaso de uma obra extensa e multifacetada. Desta forma, se a lusofonia, de um ponto de vista luso-brasileiro, é um conceito filosófico, o conceito de lusofonia, de um ponto de vista angolano, materializa-se à luz de conceitos filosóficos africanos. Neste caso, está-se a operar no campo da filosofia intercultural, com claras influências de outras áreas do saber, como a história, a sociologia, a antropologia e, sobretudo, a linguística.

Limitações

No caminho percorrido, houve dificuldades e dilemas, limitações e eventuais omissões, que se colocaram. Para se levar a cabo a tentativa de um horizonte fundido de critérios entre o pensamento português e o pensamento angolano em relação à lusofonia, é necessário considerar os perigos e as limitações desta investigação. Em primeiro lugar, prevalece o risco dos essencialismos. O que se pretende é determinar uma perspetiva do conceito de lusofonia, numa primeira instância, proposta por uma tendência ou expressão do pensamento português, através do recurso à bibliografia existente; em segundo lugar, pretende-se clarificar apenas uma perspetiva angolana em torno deste conceito, com recurso à bibliografia existente relativa a isso e a agentes intelectuais que se ocupam reflexiva e criticamente desta temática. Prevaecem, certamente, outras posições sobre o assunto em causa que não estão presentes nesta investigação, o que, por si, representa uma importante limitação. Neste caso, um dos objetivos é o de apresentar uma perspetiva angolana sobre a lusofonia – e não a perspetiva final –, enquadrada num espírito construtivo, de diálogo, plural e inacabado, como também os próprios autores angolanos fazem questão em sublinhar.

Em segundo lugar, não é possível indicar, com exatidão, que foram analisadas todas as obras relacionadas com a lusofonia em Angola. O que é possível referenciar é que o material existente em torno desta temática é escasso e de difícil acesso, tendo em consideração a realidade sociocultural do país. Neste aspeto, prevalece uma grande possibilidade de se diagnosticar falhas neste processo, se se tiver em consideração eventuais deslizes ou omissões de autores, obras ou trabalhos científicos relevantes.

Por estas razões, um possível horizonte fundido de critérios só fará sentido se for apresentado como uma proposta de negociação sempre em aberto, sujeita, por isso, para além de um escrutínio rigoroso, a eventuais propostas e alterações que, certamente, a enriquecerão.

Enquadramento Teórico

A lusofonia, segundo Miguel Real, “corresponde a um campo geográfico-histórico e cultural abrangido por todas as nações, países, povos e comunidades falantes da língua portuguesa ou de um dialeto desta diretamente derivado”¹. A lusofonia, mais do que se constituir como um conjunto de países que falam uma língua comum, seja esta a língua materna, a oficial ou de património, pode-se compreender como um projeto, ainda em construção, entre países que possuem uma afinidade histórica, cultural e linguística comum. Entendido o conceito neste pressuposto, são vários os pensadores que contribuíram e enriqueceram o seu conteúdo, como foi o caso do Padre António Vieira, que nos propôs a ideia de Quinto Império, entendida como um projeto para “converter

1 REAL, Miguel, *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*, Grupo Planeta, 2017, p. 189.

e reformar o mundo, florescendo mais que nunca o culto divino, a justiça, a paz e todas as virtudes cristãs”²; a perspectiva de Fernando Pessoa, que nos falou de um império não material, mas cultural; a visão de Agostinho da Silva, que nos propôs a ideia de um Quinto Império por vir, fundamentado na grandeza ecuménica presente ao longo da história portuguesa, como são os momentos do culto popular do Espírito Santo, os templários da Ordem de Cristo e a universalidade da Igreja portuguesa, que se constituem como sinais claros de um futuro promissor e do papel importante que a lusofonia pode desempenhar no mundo, que mais não é do que a tentativa de se criarem as condições necessárias para se tentar antecipar o paraíso na terra.

Mais tarde, para evitar interpretações de tendência neocolonialista, Fernando Cristóvão irá propor o termo lusofonia em vez de Quinto Império.

Neste âmbito, a lusofonia apoia-se, naturalmente, na língua, que funciona como um elemento aglutinador entre as etnias, nações e culturas distintas, estatuindo-se, por isso, como a base nevrálgica da lusofonia, o “único canal privilegiado para a construção de um futuro comum”³. No entanto, embora a língua portuguesa seja considerada como o epicentro a partir do qual se desenrola a criação da lusofonia em todas as suas vertentes, não deixa de ser verdade que a lusofonia também “corresponde a um genuíno programa civilizacional de fundo”, como comprova a definição de Cristóvão, para quem a lusofonia é “simultaneamente, utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”⁴.

Vários autores como Paulo Borges, Fernando dos Santos Neves, Adriano Moreira, Miguel Real, Renato Epifânio, entre outros, partilham desta visão da lusofonia, de registo espiritual e quinto-imperialista, utópica, ainda que, porém, destituída de conhecimento efetivo da situação real e concreta de cada país de expressão portuguesa.

Por outro lado, embora este seja um desejo partilhado e também criticado por muitos autores, falta, ainda, uma visão de sentido e de estrutura para este “projeto lusófono”. Para se levar a cabo um projeto lusófono, que mais não é do que um projeto civilizacional de fundo, considera-se fundamental que o pensamento luso-brasileiro se inteire das vozes pluriformes provenientes dos países em questão, por forma a compreender quais serão as suas posições sobre o assunto. No caso de África, esta situação tem-se revelado prematura e até mesmo infrutífera, não só devido à história recente dos países de expressão portuguesa que se emanciparam dos seus colonizadores e de guerras civis recentes, mas também pelo facto de se constituírem como países novos, ainda à procura da

² VIEIRA, António, “Defesa do Livro Intitulado Quinto Império, Que é A Apologia do Livro *Clavis Prophetarum*: E Respostas das Proposições Censuradas pelos Srs. Inquisidores: Dada Pelo Padre António Vieira Estando Recluso nos Carceres do Santo Oficio de Coimbra”, in *Obras Inéditas*, Vol. I-III, Editores Seabra & V. Q. Antunes, Lisboa, 1856, p. 33.

³ REAL, M., *A Vocação Histórica de Portugal*, Prefácio de José Eduardo Franco, Esfera da Caos Editores, 2012, p. 135.

⁴ CRISTÓVÃO, Fernando, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Almedina, Coimbra, 2008, p. 61.

sua identidade nacional e estatuto internacional. No entanto, desde o desenvolvimento da filosofia africana escrita, a partir da década de sessenta do século passado, têm emergido novas vozes no contexto africano e internacional. O conceito de lusofonia aparece, deste modo, intrinsecamente ligado a novas formas de interpretar o mundo. Assim, o discurso filosófico que se continua a acalantar sobre a lusofonia, numa perspetiva eminentemente portuguesa (e brasileira) poderá não ser totalmente compatível com a visão de outros países. Tendo em consideração a premissa que Eduardo Lourenço postulou para a lusofonia, nomeadamente que, “[...] do nosso ponto de vista português não podemos fazer o discurso dos outros, qual é a imagem que eles têm de si mesmos e saber dialogar com essa imagem para no futuro reforçar os laços que existem efetivamente”⁵, é exatamente nesta linha de pensamento que se enquadrará esta dissertação: de investigar um conjunto de perspetivas filosóficas de autores angolanos em relação ao conceito de lusofonia. Através deste estudo, não se procurará fazer o discurso dos outros, mas procurar-se-á determinar qual é a imagem que o país (Angola) em questão tem de si mesmo, o que pretende para o futuro e qual é a sua posição face a um eventual “projeto lusófono”, numa perspetiva linguística, cultural e política.

Para se compreender esta posição intercultural e multicultural, considerar-se-ão como premissas fundamentais os conceitos de multiculturalismo e interculturalidade, identidade e diferença, bem como, sobretudo, a noção de horizonte fundido de critérios, de Charles Taylor, que serão analisadas em detalhe numa fase posterior.

Assim, após clarificar o conceito de lusofonia numa perspetiva luso-brasileira, pretende-se investigar o conceito de lusofonia numa perspetiva cultural e filosófica predominantemente africana e angolana, para, de seguida, tentar desenvolver uma proposta de negociação, tendo em consideração os critérios diagnosticados de ambas as partes, com vista a uma possível convergência de horizontes.

Objetivos

- Esclarecer e sistematizar a posição intelectual de Portugal – através dos seus autores – em relação à lusofonia (as vozes a favor da lusofonia e as vozes críticas).
- Identificar e sistematizar a cultura e a filosofia africanas e relacionar as suas implicações com o conceito de lusofonia.
- Elaborar um diagnóstico sobre o conceito de lusofonia tendo em conta o legado e a influência filosófica de vários autores africanos em relação a esta temática.

⁵ LOURENÇO, Eduardo, “Lusofonia: Uma História, Um Projeto, Uma Questão”, Mesa Redonda, in *Discursos, Estudos de Língua e Cultura Portuguesa*, Nº 15, Universidade Aberta, Coimbra, 1998, p. 67.

- Esclarecer e sistematizar a posição intelectual de autores angolanos em relação à lusofonia.
- Investigar as fragilidades, os impasses e os principais problemas da lusofonia a partir de um ponto de vista intercultural e filosófico.
- Aplicar o conceito de horizonte fundido de critérios de Charles Taylor.
- Analisar a complexidade do conceito de lusofonia enquanto projeto civilizacional.
- Sugerir soluções para determinados problemas levantados pela complexidade do tema.

Metodologia

Para chegarmos à compreensão do acima exposto, faremos uma abordagem de investigação que constará, assim, de uma introdução geral, seguida de cinco partes finalizadas com uma conclusão, a bibliografia e os respetivos anexos.

Após a introdução geral, que apresentará os objetivos principais a atingir e as linhas metodológicas a seguir nesta investigação, principiará a primeira parte, onde se abordará o conceito de lusofonia, tendo como bases teóricas as perspetivas filosóficas de: Padre António Vieira, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva, Fernando Cristóvão, Sílvio Romero, Alfredo Margarido, Eduardo Lourenço, Paulo Borges, Fernando dos Santos Neves, Adriano Moreira, Gilberto Freyre e Miguel Real (entre outros). Nesta parte da investigação, pretende-se compreender exatamente em que consiste a lusofonia, numa perspetiva linguística, cultural, política e filosófica.

No segundo capítulo da primeira parte, diagnosticar-se-ão as principais dificuldades e fragilidades do conceito de lusofonia, à luz das perspetivas filosóficas dos autores atrás referidos. A lusofonia continua a ser um conceito complexo e, para muitos críticos, inexistente, utópico e, em casos radicais, um sonho delirante de cariz neocolonialista. Este capítulo consagrará a atenção necessária às principais dificuldades evidenciadas no conceito de lusofonia, tendo em consideração as posições críticas de Eduardo Lourenço, Alfredo Margarido, António Tabucchi, entre outros autores.

No seguimento das referências culturais e filosóficas do conceito de lusofonia que serão aprimoradas na primeira parte desta investigação, na segunda parte pretendem-se aprofundar as premissas que permitirão auxiliar o desenvolvimento para um diálogo intercultural entre as contribuições do pensamento português e do pensamento angolano.

O conceito de lusofonia, não escapando aos cânones do pensamento ocidental liberal, torna-se indissociável de conceitos atualmente relevantes, como os de multiculturalidade, interculturalidade e globalização. Pretende-se compreender de que forma a lusofonia se contextualiza na contemporaneidade à luz destes diferentes fenómenos, bem como se pode relacioná-la com as mais recentes políticas de reconhecimento e de identidade, tendo em linha de conta o valor igual das diferentes culturas e a problemática da crise da voz. Por fim, procurar-se-á apontar caminhos

de como o conceito de lusofonia se pode articular com diferentes epistemologias, tendo em consideração a possível incomensurabilidade entre saberes, bem como as limitações que poderão incidir, mediante uma proposta de um horizonte convergente de critérios.

A terceira parte dividir-se-á em dois capítulos; no primeiro capítulo, abordar-se-ão, sucintamente, os pontos fundamentais da cultura *bantu*. De certa forma, torna-se mais difícil a missão de compreender os contornos da filosofia africana, se não se compreender os valores culturais que presidiram à formulação da própria filosofia africana. No segundo capítulo, procurar-se-á apresentar uma perspetiva da filosofia africana, desde a criação do pan-africanismo à atual filosofia hermenêutica africana. Uma vez que se considera que o pensamento angolano se inscreve – de acordo com a sua identidade e diferença – nos referenciais da filosofia africana, omitir a filosofia africana seria também suprimir parte do pensamento angolano. Neste sentido, a compreensão do desenvolvimento da filosofia africana é crucial para se compreender a terminologia do pensamento angolano em relação à lusofonia. Por fim, apresentar-se-ão algumas tendências filosóficas dos países africanos de expressão portuguesa que poderão auxiliar-nos a compreender o fenómeno da lusofonia nos PALOP e, conseqüentemente, em Angola.

Na quarta parte, apresentar-se-á uma perspetiva do pensamento angolano em relação à lusofonia. Após considerar alguns pontos fundamentais da cultura angolana, procurar-se-á esclarecer o que alguns pensadores angolanos contemporâneos consideram sobre o conceito de lusofonia, estabelecendo uma relação com a parte anterior. Recorrendo à bibliografia a que se teve acesso em Angola e em alguns países africanos, bem como a algumas entrevistas⁶ efetuadas

⁶ É importante esclarecer que este capítulo foi desenvolvido com recurso, sobretudo, à bibliografia que foi possível ter acesso em Angola. A disseminação dos trabalhos académicos ainda se encontra numa fase muito incipiente, bem como o trabalho das principais editoras, cujo alcance, longe de ser nacional, limita-se a áreas urbanas de grande densidade populacional. Há muita dificuldade para se adquirir livros que já foram publicados. Mesmo assim, é possível ter acesso a publicações completamente desconhecidas em Portugal. Para além deste trabalho de fundo que foi desenvolvido, foi também realizado um total de 10 entrevistas a especialistas da área em causa, sendo que a maior parte dos entrevistados possuem trabalhos publicados. Os especialistas angolanos entrevistados são:

Professor Doutor João Boaventura Ima Panzo: Professor Associado e Diretor Geral da Escola Superior Pedagógica do Bengo, Angola. Local da realização da entrevista: Província do Bengo, Angola.

Professor Doutor Márcio Undolo: Professor Auxiliar e Diretor Geral-Adjunto para os Assuntos Científicos da Escola Superior Pedagógica do Bengo. Local da realização da entrevista: Província do Bengo, Angola.

Professor Doutor Mona Mpanzu: Professor Auxiliar do Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge. Local da realização da entrevista: Província do Uíge, Angola.

Arcebispo Dom Francisco de Mata Mourisca: Bispo Emérito da CEAST, Uíge. Local da realização da entrevista: Província do Uíge, Angola.

Professor Doutor António Filipe Augusto: Professor Auxiliar do Instituto Superior de Ciências de Educação de Luanda, Angola. Local da realização da entrevista: Província de Luanda, Angola.

a investigadores e especialistas angolanos na área da lusofonia, procurou-se desenvolver uma narrativa angolana em relação à temática em questão, que se iniciou no luso-tropicalismo, até aos nossos dias. No segundo capítulo, será explorada a noção de identidade e de diferença da lusofonia, segundo uma leitura do pensamento angolano, como também a relação entre o tema em causa e a diversidade cultural do país, não esquecendo, por fim, as implicações destas relações no acordo ortográfico e no papel da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa).

Na quinta e última parte, apresentar-se-á uma relação entre uma perspetiva do pensamento português e uma visão do pensamento angolano em relação à lusofonia (primeira e quarta partes), tendo em consideração as premissas que se incorporaram ao longo desta dissertação (segunda parte), invocando algumas tendências filosóficas dos PALOP e da filosofia africana (terceira parte) que influenciam diretamente a interpretação do próprio conceito de lusofonia. Neste sentido, tendo em consideração as propostas do pensamento português e do pensamento angolano em relação ao conceito supracitado, elaborar-se-á uma proposta de um horizonte fundido de critérios, com o objetivo de apontar soluções para determinados impasses e problemas atuais observados, de âmbito filosófico, cultural e intercultural, no que concerne ao conceito em questão.

Professor Doutor Afonso João Miguel: Professor Auxiliar e Chefe de Departamento de Investigação Científica e Pós-graduação do Instituto Superior de Ciências de Educação de Luanda, Angola. Local da realização da entrevista: Província de Luanda, Angola.

Professor Doutor Paulino Soma Adriano: Professor Auxiliar e Diretor Geral da Escola Superior Pedagógica do Cunene. Local da realização da entrevista: Cunene, Angola. Local da realização da entrevista: Província de Luanda, Angola.

Professor Doutor Agnaldo Jaka Tchivinda: Professor Auxiliar e Chefe de Repartição do Departamento de Língua Portuguesa do Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda, Angola.

PARTE I

LUSOFONIA: UMA PERSPETIVA DO PENSAMENTO PORTUGUÊS

CAPÍTULO I – DO QUINTO IMPÉRIO À LUSOFONIA

1. O Quinto Império

O conceito de Quinto Império em António Vieira nasce a partir do entrosamento das interpretações que o autor fará da mitificação das origens de Portugal, através das revelações acerca do futuro e destino de Portugal feitas por Cristo a D. Afonso Henriques, acontecimento conhecido como o milagre de Ourique, do enaltecimento dos feitos epopeicos dos descobrimentos portugueses (a idade de ouro), aliados a uma exegese profunda dos profetas canónicos das Sagradas Escrituras, que, em comunhão com as profecias anunciadas por Bandarra (sebastianismo), tornará possível a idealização de um futuro grandioso para a humanidade, ou seja, a restauração do Reino de Cristo consumado ou o advento do Quinto Império Universal, que mais não será do que um regresso ao paraíso perdido na terra, empresa que seria levado a cabo pelo “segundo povo eleito por Deus”, os portugueses.

A primeira e principal fonte do conhecimento e inteligência dos tempos futuros, de que Vieira se inspirou, foi através das Sagradas Escrituras, portanto, na palavra de Deus e na revelação divina. O pregador irá interpretar as profecias de Isaías, Daniel e do livro de Apocalipse como verdadeiramente inspiradoras para o advento do Quinto Império no mundo.

Em Isaías, surge o “conceito de universalidade, isto é, a salvação e a bondade de Deus que extravasa as fronteiras de Israel e que se destina a todos os povos”⁷. Inspirados no livro de Isaías, os milenaristas “vão considerar-se como grupo eleito por Deus”⁸, os eleitos para receber “a nova ordem salvífica com carácter universalizante”⁹, de que Vieira não será exceção, pois da leitura que faz da descoberta do novo mundo pelos portugueses, defenderá que “já estavam anunciadas em Isaías quando este se refere aos povos estranhos que haveriam, num futuro longínquo, de adorar o Deus único dos Judeus”¹⁰.

Em relação ao profeta Daniel, “o profeta dos reinos e das monarquias”, interpretou o sonho de Nabucodonosor, um dos últimos reis ou imperadores da Babilónia, como uma sucessão temporal de reinos por vir e que hão-de desabar:

O que havia de suceder depois do tempo presente, e o Deus que só pode revelar os mistérios e segredos ocultos te mostrou naquela visão tudo o que está para vir nos tempos futuros e o que eu agora te direi, não por arte ou ciência minha, senão por revelação Sua. Parecia-te que vias defronte de ti uma estátua

⁷ FRANCO, José Eduardo, “Teologia e Utopia em António Vieira”, in *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 1999, p. 159.

⁸ *Ibidem*, p. 159.

⁹ WESTERMANN *apud* FRANCO, José, *ibidem*, p. 160.

¹⁰ BATAILLON *apud* FRANCO, José, *ibidem*, p. 160.

grande, de estatura alta e sublime e de aspeto terrível e temeroso. A cabeça desta estátua era de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre até aos joelhos de bronze, dos joelhos até os pés, de ferro, os pés de ferro e de barro. Estando assim suspenso no que vias, viste mais que se arrancava uma pedra de um monte, cortada dele sem mãos, e que dando nos pés da estátua a derrubava. Então se desfizeram juntamente o barro, o ferro, o bronze, a prata, o ouro, e se converteram em pó e cinza que foi levada dos ventos, e nem aqueles metais apareceram mais nem o lugar onde tivessem estado. Porém a pedra que tinha derrubado a estátua cresceu e, fazendo-se um grande monte, ocupou e encheu toda a terra¹¹.

Quanto à interpretação do sonho, “disse, pois, Daniel que aquela grande estátua significava a sucessão do império do mundo, e os diferentes metais de que era composta, as mudanças que o mesmo império havia de ter em diferentes tempos e para diferentes nações”¹². De acordo com o testemunho e experiência da história humana, compreendido como o verdadeiro juiz da veracidade das profecias, aprovado e seguido por todos os Padres¹³, refere Vieira que a cabeça de ouro significava o império dos Assírios, cujo imperador era Nabucodonosor, sendo o primeiro dos impérios, e por isso estava representado na cabeça, o princípio do corpo, e no ouro, o primeiro entre os metais. O segundo metal, a prata, significa o império dos persas, que é o segundo império, assim como o peito e braços se seguem à cabeça. O terceiro metal, o bronze, diz respeito ao império dos gregos, tal como o ventre se segue depois do peito. O quarto metal, o ferro, significa o império romano, o quarto império, assim como as pernas e pés são a última parte do corpo humano e que este, de acordo com o sonho, havia de ser o último império¹⁴.

Assim, desde a cabeça aos pés da estátua, vislumbrou-se a derrocada dos primeiros quatro impérios. Segue-se agora o Quinto Império, anunciado por Daniel ao imperador Nabuco, que irá aclamar como sendo o último e universal:

Aquela Pedra, ó Rei, que viste arrancar e descer do monte que derrubou a estátua e desfez em pó e cinza todo o preço e dureza de seus metais, significa um novo e Quinto Império que o Deus do Céu há de levantar no mundo nos últimos dias dos outros quatro. Este império os há de desfazer, consumir e aniquilar a todos, e ele só há de durar e permanecer para sempre, sem haver de vir jamais por acontecimento algum ou poder estranho nem haver de ser conquistado, dissipado ou destruído, como sucedeu ou há de suceder aos demais. Estas são as coisas futuras que Deus te quis mostrar, ó Rei, e este é o sonho que viste e esta a verdade de sua interpretação¹⁵.

¹¹ Dn 2, 29-35, Paulus Editora, 2015.

¹² VIEIRA, António, *História do Futuro*, Direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Coordenação e Introdução de Pedro Calafate, Temas e Debates, Lisboa, 2015, p. 439.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 440.

¹⁴ É importante realçar a linha de interpretação que Vieira levará a cabo, sustentado por todos “os escritores eclesiásticos”, das duas pernas da estátua, representando a divisão do império ocidental e oriental romano, bem como a divisão posterior do império romano em dez reinos, representados pelos dedos dos pés da estátua. Estes reinos, menores e maiores entre si, como o são os dedos dos pés, seriam: Portugal, Castela, França, Inglaterra, Suécia, Dinamarca, Moscóvia, Polónia, Império do Turco e o mesmo império romano que compreende Alemanha e Itália. Cf. *Ibidem*, pp. 441-446.

¹⁵ Dn 2, 45.

O padre Jesuíta não terá dúvidas em afirmar, tal como Daniel, que depois do quarto império, que até à altura persistia, o romano, “há de haver um novo e melhor império que há de ser o quinto e o último”¹⁶. Esta proposição, afirma António Vieira, é de fé, porque assim se lê nas Escrituras, e tem como base a experiência da história e o sucesso do cumprimento das profecias no tempo.

Para além desta profecia, António Vieira também atribuiu à segunda profecia de Daniel a sucessão e desaparecimento dos impérios acima referidos, para o advento de um Quinto Império final. Passados quarenta e sete anos depois do sonho ou visão de Nabucodonosor, o profeta Daniel teve uma visão de “quatro ventos principais” que no meio do mar “levantaram uma horrível e furiosa tempestade”, cenário do qual saíram “quatro bestas grandes”¹⁷: a primeira besta, semelhante a uma “leoa com asas de águia”, a quem lhe foram arrancadas as asas. A segunda besta, semelhante a um urso, tinha “três ordens de dentes, entre os quais trazia três bocados e diziam-lhe que comesse e se fartasse de carne”¹⁸. Depois foi a terceira besta, semelhante a um leopardo, com “quatro asas como ave e quatro cabeças e foi-lhe dado grande poder”. Por fim, a quarta besta, “horrível, espantosa e muito forte”, com dez pontas na testa, com dentes de ferro grandes, que “comia e espedaçava tudo”, e o que “lhe caía da boca ou não queria comer pisava com os pés”¹⁹. Entre as dez pontas da testa, “saía uma ponta menor que todas, a qual Daniel obrou grandes estragos e outras coisas prodigiosas”²⁰.

Depois da aparição das quatro bestas, Daniel ergueu os olhos ao céu e contemplou, com grande aparato de “horror, grandeza e majestade”, um velho de cabelo branco e roupa branca, a quem o profeta Daniel chamou o “Antigo dos Dias”²¹, que se sentou num alto trono de fogo, perante uma plateia de milhares e milhares de ministros. Este ancião sentenciou que à primeira, segunda e terceira besta se “tirasse com o trono todo o poder, limitando-se a cada uma o tempo determinado de sua duração”²². A quarta besta foi “morta violentamente” e que fora “entregue ao fogo para ser queimada”, reduzindo-se a “grandeza e bravosidade a cinzas”. Ainda durante a noite, Daniel viu, rodeado de nuvens do céu, um como “Filho do Homem”, que “chegou ao trono do Antigo de dias e o ofereceram em Sua Presença. E Ele lhe deu o poder, a honra e o reino de todo o mundo, para que todas as tribos e todas as línguas o obedeçam e sirvam. Este seu poder será eterno e eterno também o reino, porque nunca jamais lhe será tirado”²³.

¹⁶ VIEIRA, António, *História do Futuro, Op. Cit.*, p. 446.

¹⁷ Dn 7, 2-3.

¹⁸ VIEIRA, António, *História do Futuro, Op. Cit.*, p. 447. É importante referir a informação quanto às “três costelas”, ou “Pedaços de carne abocanhados pela besta, em representação dos reinos conquistados”.

¹⁹ *Ibidem*, p. 448.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, pp. 448-449.

²³ Cf. *Ibidem*, pp. 446-451.

As quatro bestas grandes simbolizam os três impérios que passaram e um quarto império que, na altura, se encontrava em decadência. Depois da falência destes reinos ou impérios, Daniel proclama um último império universal, o “Reino dos Santos do Altíssimo”, que jamais há de ter mudança ou variedade, nem império que lhe suceda, porque há de durar para sempre.

Outra profecia de que António Vieira se irá ocupar para lhe dar uma posição de destaque na sucessão dos impérios, será a de Zacarias, que, tal como os outros, previu o nascimento de um Quinto Império espiritual. O profeta Zacarias teve uma visão de que “do meio de dois montes de bronze saíam quatro carroças tiradas por quatro cavalos”. Os cavalos da primeira carroça eram “ruivos”; os da segunda “negros”; da terceira “brancos” e da quarta carroça “vários” e os mais “fortes”. A cor destes cavalos não deixa de ter uma carga simbólica profunda, bem como a carroça que transportam, representativa de cada império. As quatro carroças significam os mesmos quatro impérios que Deus revelou a Daniel. Tal como a ação dos romanos, os cavalos mais fortes e robustos, os últimos, de várias cores, correram e “passearam toda a terra”, fazendo-se “senhores do mundo”. Como é sabido, os romanos desconheciam a existência das Américas e do “novo mundo”, de tal modo que a ação da descoberta da terra nova deveu-se a outros povos que foram influenciados pelos romanos, da mesma forma que estes foram influenciados por estes povos, que deu origem aos conquistadores, “valentíssimos e robustíssimos”, a que alguns escritores eclesiásticos irão considerar como sendo os espanhóis²⁴, e que Vieira considerará como sendo os portugueses, “os fortíssimos dos fortíssimos”, porque as suas ações e descobertas foram de maior alcance, maior dificuldade e empresa de muito maior valor²⁵.

Na perceção vieirina, o Quinto Império é o anunciado e prometido pelos profetas, e é o Império de Cristo. Contra as posições do padre Latino Tertuliano e o padre Grego Teodoroto, defensores de um Quinto Império perpétuo, incorruptível e eterno não na terra, mas no Céu, Vieira defenderá que esta leitura não fará sentido algum ao ter-se em conta os outros impérios corruptíveis que desabaram, para se concretizar, posteriormente, um Quinto Império no Céu. O Reino e Império de Cristo só fará sentido ao traduzir-se por um império na terra, o Reino Completo de Cristo na terra, leitura, aliás, que se faz da oração do Pai Nosso revelado no Novo Testamento: “Venha a nós o Vosso Reino, seja feita a Vossa Vontade, assim na Terra como no Céu”²⁶. A pedra que

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 454.

²⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 451-456. É importante referir que a interpretação desta profecia termina de forma abrupta, assim terminando o livro primeiro da *História do Futuro*.

²⁶ Na obra “A Chave dos Profetas”, Padre António Vieira alude a um conjunto rico de exemplos bíblicos para demonstrar que o Reino de Cristo não é só no Céu, mas também na Terra. Cf. VIEIRA, António, *A Chave dos Profetas*, Direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Coordenação e Introdução de Pedro Calafate, Tradução do Latim de António Guimarães Pinto, Temas e Debates, Lisboa, 2015, pp. 182-189.

derrubou a estátua (que simboliza Cristo e o seu Império) e que “fez um monte tão grande que encheu a terra”, não significa o fim dos tempos nem do mundo, promotora da salvação num Quinto Império espiritual no Céu, pois, nesse caso, o Império de Cristo de nenhum modo poderia crescer. Segue-se que este crescimento só se pode concretizar na terra e que o Quinto Império é império na terra e não do céu²⁷. Vieira não pretende dizer com isto que nega a existência de um “paraíso” no Céu, onde os bem-aventurados futuramente a habitarão com Cristo, mas nem por isso deixará de acalentar a esperança de um magnífico futuro na terra anunciado pelos profetas²⁸. Como refere António Braz Teixeira,

Em três visões representou Deus estes quatro impérios, a da estátua de quatro metais, dada a Nabucodonosor, a de quatro cavalos de cores diferentes, que teve Zacarias, e a do ‘conflito dos quatro ventos principais, que no meio do mar se davam batalha’, concedida a Daniel. Serão estas três visões que, conjugadas com o Apocalipse e com as *Trovas* de Bandarra, irão fornecer a Vieira o principal apoio profético e escritural para delinear e fundamentar a História do Futuro (...) ²⁹.

É na *História do Futuro* que Vieira revela a importância do papel nacionalista-providencialista de Portugal e dos portugueses para a Consumação do Reino de Cristo na terra, não só porque o povo português é interpretado como anunciado nas profecias canónicas, como também o pregador relacionará estas profecias com o nascimento de Portugal, através do milagre de Ourique³⁰, os descobrimentos portugueses e as trovas reveladas pelo sapateiro de Trancoso, que Vieira considerará fidedignas porque algumas delas foram comprovadas pelo tempo, como aquelas que denunciaram as atrocidades da realidade do país, as alterações nos valores e costumes, bem como a corrupção do seu tempo; estas profecias previam o aparecimento de uma figura messiânica que derrubaria as “heresias” e as “fantasias” e que defenderia a “grei” e guardaria a “lei”, corporizando-se, desta forma, “numa figura salvadora de comando que iria iniciar a luta para cumprimento do projeto final, que se poderá considerar equiparável a um retorno ao paraíso perdido”³¹. Com este movimento, “passavam as profecias bíblicas a ser cumpridas por um novo povo eleito, o português,

²⁷ Império este que ainda não se consumou, mas que há de consumir-se um dia. Cf. *Ibidem*, pp. 421-423.

²⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 457-465. O padre António Vieira continuará a defender a forma como nas profecias de Daniel (segunda profecia) e Zacarias estar implícito o facto de o Império de Cristo poder vir a ser neste mundo e não num outro. Vieira tentará provar que todas estas profecias sugerem a instauração de um paraíso na terra e não no Céu, sustentando argumentos e analogias diversas.

²⁹ TEIXEIRA, António, “Profecia e Escatologia em António Vieira”, in *A Experiência Reflexiva – Estudos Sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Coordenação de Maria Celeste Natário, Zéfiro, Lisboa, p. 24.

³⁰ Cf. VIEIRA, António, *História do Futuro, Op. Cit.*, pp. 80-81.

³¹ RAMALHETE, Ana, “O Futuro no Presente de Vieira”, in *Padre António Vieira – O Tempo e os Seus Hemisférios*, Atas Congresso Internacional Vieira, Organização de Maria do Rosário Monteiro e Maria do Rosário Pimentel, Edições Colibri, Lisboa, 2011, pp. 476-477.

e pelo seu rei”³². Assim, proclamando Bandarra como um verdadeiro profeta e interpretando à letra as suas profecias, Vieira defenderá a tese sebastianista do reaparecimento do “encoberto” atribuindo o “regresso do rei” na figura de alguns Reis de Portugal³³, chegando mesmo a profetizar a ressurreição de D. João IV.

Pese embora o facto de estas profecias atribuídas a alguns reis de Portugal terem uma carga depreciativa relevante para a teoria nacionalista-providencialista da história, António Vieira nunca deixou de acalentar a esperança de um regresso do paraíso perdido na terra, na consumação do Reino de Cristo ou o advento de um Quinto Império Universal, que seria preconizado por Portugal e pelos portugueses. Com efeito, mesmo após ter desenvolvido aquela que é considerada por muitos estudiosos como a *opus magnum* das suas obras, a *Clavis Prophetarum* (*A Chave dos Profetas*), de teor universal e profético-escatológica, dirigida ao mundo, institucionalmente eclesiástica e canónica, proclamando a instauração do Reino de Cristo na terra, sem uma única palavra ou referência a Portugal e aos portugueses, António Vieira nunca suprimiu as suas teses fundamentais e o seu pensamento genesíaco.

A este propósito, Miguel Real defende que a obra *A Chave dos Profetas* “esvazia o pensamento de Vieira do profetismo esoterista nacionalista, vinculando-o a um profetismo exclusivamente bíblico e canónico”³⁴, que tem Roma como “centro do mundo” e o Papa como “figura máxima”, ao contrário das teses propostas por Raymond Cantel, António Lopes e José Eduardo Franco³⁵, em que uns sustentam que todas as obras são simples improvisações em função da grande obra, *A Chave dos Profetas*, enquanto outros, aludem à obra referida como aquela que contém a máxima expressão do seu pensamento, ainda que inacabado. Contra estas posições, Miguel Real considera que é rejeitado “a mais singular das vertentes da cultura portuguesa, criada justamente por Vieira – o nacionalismo providencialista”³⁶, tese heterodoxa, que o jesuíta nunca terá abandonado, como se pode comprovar pela ansiosa busca de identificação do “encoberto”, ao longo da sua vida, e os “louvores à missão de Portugal no Sermão de Santo António e no texto sobre o aparecimento

³² *Ibidem*, p. 477.

³³ Sobre este assunto, depois da hipótese da ressurreição de D. João IV não se verificar, António Vieira admite que D. Afonso VI será o “encoberto”. Vinte anos depois, concluirá que o “encoberto” será D. Pedro II. Por fim, o padre indicará o príncipe D. João como o “encoberto”, proposta nunca concretizada porque D. João faleceu precocemente. A este propósito ver REAL, Miguel, “A Desnacionalização da Profecia em Padre António Vieira”, in *Padre António Vieira – O Tempo e os Seus Hemisférios*, *Op. Cit.*, pp. 525-526 e FRANCO, J., E., “Vieira e a Possibilidade de um Mundo Novo: Quinto Império como Projeto de Cidadania do Futuro”, in *Religião e Ofensa*, 2009. Cf. VIEIRA, António, *História do Futuro*, *Op. Cit.*, pp. 116-119.

³⁴ REAL, Miguel, “A Desnacionalização da Profecia em Padre António Vieira”, in *Padre António Vieira – O Tempo e os Seus Hemisférios*, *Op. Cit.*, pp. 533-534.

³⁵ *Ibidem*, pp. 530-533.

³⁶ *Ibidem*, p. 534.

de um cometa nos céus da Baía, escrito a pouco menos de dois anos da sua morte”³⁷. O ensaísta advoga que a génese de *A Chave dos Profetas* prende-se com o facto de Vieira não pretender ser marginalizado pela Igreja oficial, adaptando, por isso, as suas ideias heterodoxas às teses ortodoxas, institucionalizando-se eclesiasticamente³⁸.

Por um lado, se alguns autores apadrinham a última obra de Vieira como sendo a coroa do seu pensamento, remetendo as restantes obras para um plano secundário, por outro lado, distintos autores, em que se inclui Miguel Real, consideram esta obra como sendo uma perversão da sua tese genesíaca, o nacionalismo providencialista, ou seja, um disfarce para camuflar o fervor apologético nacionalista e heterodoxo que Vieira nunca conseguiu esconder, apesar das pressões da Inquisição, até à sua morte. Não obstante, é possível defender que a proclamação evidente da instauração na terra do Reino de Cristo consumado, expressa na obra *A Chave dos Profetas*, seja do domínio do campo teológico³⁹, não representativo da esfera da cultura portuguesa e, portanto, perspetivado como um anúncio ao mundo do Reino de Cristo ainda por vir, reino este extensível a todas as nações e a todos os homens no mundo. Mesmo não contendo nenhuma referência do papel messiânico de Portugal e dos portugueses, esta obra não invalida de maneira alguma a proposta inicial do Padre António Vieira, nem distorce o seu pensamento primordial, em primeiro lugar, porque é comprovado através de outros documentos e escritos, com data igual ou posterior à obra em questão, que sempre foi apologista do papel messiânico de Portugal e dos portugueses⁴⁰; em segundo lugar, e ainda num plano contíguo ao motivo anterior, não se pode considerar esta obra como sendo a coroa do seu pensamento, a não ser pelo destaque, precisão eclesiástica e beleza retórica e literária que o Padre António Vieira faz da instauração do Reino de Cristo consumado ao mundo, tarefa esta, aliás, já delegada e empossada por um povo pela Graça de Deus, e que se encontra esperançada numa história do futuro onde o pregador anunciou aos portugueses quem eles são e como eles deverão ser, motivo pela qual não se poderá negligenciar qualquer obra de Vieira, nem enaltecer demasiado uma delas em relação a outras.

A Chave dos Profetas é uma obra-prima pelo seu carácter intrínseco, bíblico e canónico⁴¹, que deverá continuar a ser analisada em todas as dimensões, sobretudo pelo seu tom universal

³⁷ *Ibidem*, p. 532.

³⁸ Cf. *Ibidem*.

³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 535.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*. Como refere Miguel Real, a um ano e meio da morte de António Vieira, em 1695, no escrito deste *Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Bahia*, o padre fará referência ao cometa nos céus de São Salvador como a “Voz de Deus”, invocando novamente um desígnio messiânico para Portugal no mundo. Da mesma forma, na mesma página, Miguel Real também referencia a procura interminável do “encoberto” por parte do Padre António Vieira nos últimos anos da sua vida, o que prova que o Padre nunca deixou de acalantar o desejo e a convicção do papel que Deus reservou para Portugal e para os portugueses.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 533.

e pluralista que, precisamente por ser universalista, deve interessar não só a todas as nações, como também e sobretudo, aos portugueses. Assim, continua válida a proposta de um Quinto Império, entendido como um projeto para “converter e reformar o mundo, florescendo mais que nunca o culto divino, a justiça, a paz e todas as virtudes cristãs”⁴². O Quinto Império, segundo António Vieira, é a instauração do Reino de Cristo na terra, o império universal, que assinalará o fim dos tempos, perspetivado como um tempo em que se realizará a “recuperação do originário estado ontológico do homem”⁴³, restituindo-o a um estado puro e de santidade, de paz e harmonia, em que se cumprirá “o regresso ao paraíso”.

1.1. O Quinto Império Cultural

Fernando Pessoa irá inspirar-se no sebastianismo das profecias de Bandarra e nas ilações do “Imperador da Língua Portuguesa” em relação à temática de Quinto Império. Se, por um lado, António Vieira propõe a instauração do último império universal, enquanto Reino de Cristo consumado na terra, que surgiria após a sucessiva queda dos quatro primeiros impérios, o Assírio, o Persa, o Grego e o Romano, Pessoa irá interpretar estes impérios como sendo o da Grécia, Roma, Cristandade e a Europa⁴⁴. O poeta preconizará que o império espiritual deverá ser levado a cabo por uma nação que for pequena, com nenhuma tentação de “absorção territorial” ou de domínio

⁴² VIEIRA, António, “Defesa do Livro Intitulado Quinto Império, Que é A Apologia do Livro *Clavis Prophetarum*: E Respostas das Proposições Censuradas pelos Srs. Inquisidores: Dada Pelo Padre António Vieira Estando Recluso nos Carceres do Santo Oficio de Coimbra”, in *Op. Cit.*, p. 33.

⁴³ TEIXEIRA, António, *Art. Cit.*, p. 28.

⁴⁴ PESSOA, Fernando, *Mensagem*, Atualização Ortográfica de David Mourão-Ferreira, Revisão de Luís Santos, Américo Fraga Lamares e C^ª, Lda./Livraria Civilização Editora, Porto, 1995, pp. 54-55. Segundo Monika Swida, o império Grego é a “síntese do conhecimento”; o Romano é a “síntese da herança grega e dos futuros povos formadores da Europa”; o Cristão, é a “junção da extensão romana, da cultura grega e dos elementos orientais, sobretudo o hebraico”; o quarto é o Inglês, “que é considerado o primeiro império representante dum novo tipo da síntese por ter resumido em si todos os anteriores e desempenhar o papel do distribuidor da civilização”. Ainda noutro texto de Pessoa, Swida relembra como os quatro fundamentos da civilização europeia indica: a cultura grega, a Ordem romana, a Moral Cristã e a política Inglesa, sublinhando a impossibilidade da renúncia de qualquer uma destes componentes em nome de criação da civilização inteira por uma nação, ou, noutra divisão, a Cultura Grega, a Ordem Romana, a Moral Cristã e a Universalidade Moderna, sendo esta última a obra da Itália renascentista, do Portugal dos Descobrimentos e da Inglaterra, e designada a Liberdade Europeia. O Quinto Império, que necessariamente fundirá esses quatro (quaisquer que sejam) com tudo quanto esteja fora deles, há de formar o primeiro império verdadeiramente mundial, ou universal, que resultará da união dos elementos seguintes: a cultura grega, a ordem romana, a moralidade cristã, o individualismo inglês e o espírito da universalidade, de modo que *a universalização da civilização europeia* seja o objetivo deste novo império – é portanto nítido o carácter cultural do Quinto Império pessoano, sendo esta cultura visionada necessariamente universal”. SWIDA, Monika, “Ultrapassar a Condição Semiperiférica – a Ideia do Império Espiritual em Fernando Pessoa”, in *Revista Romanica Cracoviensia*, nº 12, Cracóvia, 2012, p. 275.

material do “outro”, situação que garantirá a autenticidade das suas intenções: “Todo o Império que não é baseado no Império Espiritual é uma morte de pé, um cadáver mandando”⁴⁵.

Fernando Pessoa considera que todas as profecias têm três realizações, que são simbolizadas pelo tripé⁴⁶. Como o império é domínio, a profecia do Quinto Império tem três planos: o domínio material, o domínio intelectual e o domínio espiritual. Cada plano, segundo o poeta, se “revelará da mesma maneira”:

No plano material, que é o que se tem suposto até agora ser o único; o Quinto será o europeu, de sorte que nesta interpretação a profecia está consumada. Estamos já, segundo ela, no Quinto Império.

No plano intelectual, como o reino da Inteligência começa só com a Grécia, onde nasceu o espírito crítico, que é o em que a inteligência se define, os quatro impérios são o grego, o romano, o cristão ou medieval, o europeu, e ainda falta o quinto, que deverá ser o Universal.

Na ordem espiritual, como o domínio do espírito verdadeiramente começou com os egípcios, os três primeiros impérios são o de Osíris, o de Baco, e o de Cristo, em que estamos, devendo notar-se que, entendidos em certo modo, estes três Deuses são três formas do mesmo Deus. Faltam-nos ainda dois magnos impérios até à consumação dos tempos e cessação de ser necessário o mundo.

O sentido em que tomaremos particularmente as profecias aqui expressas é o segundo, pois o primeiro está extinto, o terceiro muito longe na sua consumação⁴⁷.

É importante referir que, no pensamento pessoano, o que os profetas bíblicos entendem ser o Quinto Império, entendido como o “fim do mundo”, ou o fim dos tempos, significa compreender “o fim do conceito que têm do mundo”, numa aceção claramente psíquica, que se encontra ligado a um “ciclo religioso – a que pertencem e em que pensam”⁴⁸. Desta forma, tal como profetisa o católico Nostradamus, o “fim das coisas”, Pessoa compreende, não o “fim do mundo”, mas o fim da religião cristã, “ou, pelo menos, da sua forma católica, se não for apenas o da forma romana do catolicismo”⁴⁹.

⁴⁵ PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, Alma Azul, Lisboa, 2008, p. 15.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 27.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 28. De notar, tal como refere Monika Swida, “aos três planos significativos do domínio, aplicam-se as três interpretações do Quinto Império, concebido de maneira material, intelectual e espiritual. Do ponto de vista do domínio material, o império anunciado já se realizou no Império Inglês (herdeiro dos quatro antecessores materiais: os dois não nomeados, a Grécia e a Roma). No que diz respeito à ordem espiritual, Pessoa especifica apenas três impérios consumados até à atualidade: o de Osíris, o de Baco e o cristão – como se adivinha, ainda dois faltam para o final dos tempos. Quanto à terceira perspetiva, ou seja, a dos impérios intelectuais (intelectual como equivalente do cultural e espiritual doutros fragmentos), os quatro impérios do passado são o grego, o romano, o cristão (medieval) e europeu, sendo o quinto o anunciado pelo poeta como Universal”. SWIDA, Monika, *Art. Cit.*, pp. 275-276.

⁴⁸ PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, *Op. Cit.*, p. 35. Fernando Pessoa considera que a expressão “fim do mundo” ou “fim das coisas”, entre outras expressões bíblicas apocalípticas, se for interpretada por um cristão, por exemplo, serve ela para designar o fim da religião cristã. Como o cristão não concebe, nem pode conceber o fim da religião cristã, pois seria o fim da verdade, imediatamente interpreta essas mesmas profecias como o fim do mundo, a destruição de tudo e de todos, a morte do universo.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 36.

Na ótica de Pessoa, o Quinto Império⁵⁰, enquanto promessa, é a criação de *uma civilização espiritual própria*, que deverá ser fortificada por “almas de generais do espírito”, que poderá ser levada a cabo pelos portugueses, cujas ações deverão almejar a criação de um “imperialismo andrógino, reunidor das qualidades masculinas e femininas: imperialismo que seja cheio de todas as subtilezas do domínio feminino e de todas as forças e estruturas do domínio masculino”⁵¹, isto é, a realização de “Apolo Espiritual”, onde não haverá obstáculos à ação científica, e nenhuma “limitação espiritual”, promovendo a política “útil” e não a política verdadeira, porque só a ciência procura e atinge a verdade.

Assim, a política “útil” será aquela que estará ao serviço do homem e que promoverá o bem-estar do povo e a justiça social⁵², protegendo e incentivando a ânsia natural de conhecer do ser humano, não lhe colocando nenhum entrave para a liberdade espiritual, projetando-o cada vez mais nos desafios e mistérios da ciência, desde que ele próprio tenha vontade de resolver esses mistérios. Despidos das principais angústias e problemas materiais, Pessoa considera que será possível fazer “a paz em todo o mundo”⁵³, tal como foi anunciado nas profecias de Bandarra, se os lusos estiverem mergulhados numa “fraternidade universal” própria da sua “índole” e que se inscreve na “doutrina íntima” dos *Rosa Cruz*. Mas, para levar a paz a todo o mundo, será necessário um meio de comunicação igual – uma língua. A língua portuguesa.

É célebre a expressão de Fernando Pessoa “A minha pátria é a Língua Portuguesa”⁵⁴. Na realidade, a expressão é de um dos heterónimos do poeta, Bernardo Soares, que pode ser entendida, segundo Fernando Cristóvão, como “opção a favor de uma realidade concreta que

⁵⁰ Na opinião de Manuel Ferreira Patrício, “nem Vieira, nem [Sampaio] Bruno, nem Pessoa, são sebastianistas. Em todos eles, o sebastianismo é apenas um começo, mas de qualquer modo um começo. Para todos eles, o futuro é o porvir. E o porvir é o futuro, é o futuro porvir, é o que há de vir. Mas essa realidade que há de vir é aquela que há de redimir, que há de conduzir à redenção, que há de ser ela própria a redenção. Quando essa realidade é entendida como um homem, esse homem é D. Sebastião. Quando é entendida como um povo, é Portugal. Quando é entendida racionalistamente – ainda que muito peculiar seja este racionalismo – o que há de vir é a própria humanidade. Mas todos estes pensadores são messiânicos. Aos três mencionados devemos acrescentar um quarto: Pascoaes. Marânus é, no quadro de uma hermenêutica larga e subtil, D. Sebastião, como é Portugal. *A Era Lusíada* é, a meu ver, o nome que Pascoaes dá à sua visão do Quinto Império. Aos quatro devemos ainda acrescentar Agostinho da Silva, também ele um grande pensador e visionário messiânico. O friso é extenso e rico. E é tão elevada a qualidade espiritual destes cinco portugueses, que a sua existência é, só por si, um sinal do poderoso significado de que é Portugal uma entidade messiânica, que importa intimamente relacionar com o futuro da humanidade, do planeta Terra e do Cosmos”. PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *O Labirinto Messiânico de Fernando Pessoa*, Editora Zéfiro, Sintra, 2013, p. 121.

⁵¹ PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, *Op. Cit.*, p. 16.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 31.

⁵³ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁴ PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego*, Editora Abril/ControlJornal, Lisboa, 2000, p. 172.

é preciso consolidar e projetar no futuro”⁵⁵. Esta revelação nada tem a ver com algum sentido político ou social, mas como uma promessa utópica do devir. O autor Jacinto Prado Coelho, nos seus estudos acerca do que designou por *messianismo utópico pessoano*, adverte para o facto de o poeta português considerar a língua como sua pátria, mas que tal pátria não deve ser entendida no sentido literal; pelo contrário, deverá ser entendida como expressão de um “misticismo patriótico”. Neste sentido, e segundo o mesmo autor, não interessava a Pessoa o “passado ou presente” de Portugal, mas a “promessa do que Portugal poderia ser ou atingir”. Ou seja, “Portugal como virtualidade ou promessa seria o Quinto Império cultural que dominaria o mundo, sendo que esse império terá como elemento aglutinador a língua portuguesa”⁵⁶.

Este império cultural, segundo Pessoa, distingue-se, assim, dos outros tipos de impérios, o imperialismo de domínio e o imperialismo de expansão, uma vez que o imperialismo de cultura “procura criar novos valores civilizacionais para despertar outras nações”⁵⁷, como foi o caso de Portugal das descobertas. Na evolução de uma civilização, a primeira fase é a de imperialismo de domínio, seguindo-se o imperialismo de expansão, acabando pelo domínio da cultura. Assim, onde outros impérios fracassaram, fosse pelo poder militar ou pelo estabelecimento do comércio, a única coisa que verdadeiramente perdura é a cultura, que permanece desde o passado até ao presente.

No caso de Portugal, o “primeiro afloramento civilizacional foi um fenómeno de cultura, de espírito”⁵⁸, expressa na poesia dos cancioneiros e nos romances de cavalaria, ideal que desaguou nas descobertas portuguesas, que provaram ser, mais do que um “ato cultural”, um ato de “criação civilizacional”, instauradora do mundo moderno e pioneira da globalização.

Considerando a evolução histórica das nações e dos imperialismos, o poeta considera que Portugal, em pleno século XIX, é o único país em que “o tipo superior de mentalidade teve progresso”⁵⁹, tendo em conta que as descobertas impeliram os povos para a realização de um “imperialismo de matéria”, mas como Portugal não tinha o número de pessoas para este imperialismo, acabou por impor a outros povos um imperialismo cultural, próprio de uma nação que é pequena e, como tal, a mais qualificada para este empreendimento.

Quando se examina o significado de império da cultura, é difícil não mencionar o império da língua ou, mais concretamente, a língua portuguesa. Na perceção de Fernando Pessoa, a língua

⁵⁵ CRISTÓVÃO, Fernando, *Dicionário Temático da Lusofonia*, Texto Editores, Lisboa, 2005, p. 653.

⁵⁶ COELHO, Jacinto do Prado, “O Nacionalismo Utópico de Fernando Pessoa”, in *Revista Colóquio/Letras*, nº 31, Lisboa, dezembro de 1964, pp. 53-57.

⁵⁷ PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, Op. Cit., p. 12.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁹ *Ibidem*.

portuguesa reúne todas as condições e qualidades para dar lugar a um “Império da Cultura”: em primeiro lugar, considera-a uma língua gramaticalmente completa e rica; em segundo lugar, o aparecimento de homens de génio literário; por último, a extensão da situação geográfica e o número de pessoas falando-a inicialmente⁶⁰. O Quinto Império Cultural, portanto, tem como principal alicerce a língua portuguesa, língua comum e “pátria” de todos os povos da lusofonia.

A este propósito, Sílvio Romero acalentou a necessidade de adjudicar todos os esforços para que a língua portuguesa, “grandiloqua e sonora, seja também perpétua”⁶¹, “nunca mais desapareça”, uma vez que “a língua, por si só, na era presente, serve para individualizar a nacionalidade”⁶². Assim, para enfrentar as potências imperialistas e racistas europeias da altura, Sílvio Romero propôs que Brasil e Portugal se unissem para formar uma “federação”, ou um “bloco linguístico”⁶³, contando, obviamente, com os países africanos. Segundo Sílvio Romero, este acordo luso-brasileiro não seria uma utopia nem um sonho. Considerava possível “ver no futuro o Império Português de África unido ao Império Português da América, estimulado pelo espírito da pequena terra que foi berço de ambos”⁶⁴. Um império, portanto, estimulado pela língua, elemento imprescindível que, na sua perspetiva, possibilitaria a aproximação dos países de expressão portuguesa em todas as vertentes sociais, culturais e políticas.

Este “Império Cultural” não teria “capital demarcada”, como afirmou Celso Cunha: “Não está em Lisboa, nem em Coimbra, não está em Brasília, nem no Rio de Janeiro. A capital da Língua Portuguesa estará onde estiver o meridiano da cultura”⁶⁵. A língua assume, desta forma, um papel aglutinador entre etnias, nações e culturas, que a história fez encontrar e desencontrar, estatuindo-se como a “âncora” de todo o projeto civilizacional entre os países de expressão portuguesa.

No sentido de assinalar esta língua comum a todos os povos de expressão portuguesa, Sílvio Elia, linguista e lusitanista brasileiro, propôs um modelo que atesta o momento “embrionário” em que se encontra a lusofonia: a “Lusitânia Antiga”, que é Portugal, enquanto a “Lusitânia Nova”, é o Brasil. Por sua vez, a “Lusitânia Novíssima” é constituída pelas nações africanas que adotaram o português como língua oficial. A “Lusitânia Perdida”, é formada pelos antigos territórios onde se falava a língua portuguesa, mas que já não a falam. Por último, na “Lusitânia Dispersa” estão integradas as comunidades que falam a língua portuguesa espalhados em todo o mundo, a diáspora⁶⁶. Com o surgimento destes países “novos” e “novíssimos” no panorama internacional,

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 19.

⁶¹ ROMERO, Sílvio, *O Elemento Português no Brasil: Conferência*, Tipografia da Companhia Nacional Editora, Lisboa, 1902, pp. 48-49.

⁶² *Ibidem*, p. 35.

⁶³ *Ibidem*, pp. 48-49. Ver também: CRISTÓVÃO, Fernando, *Dicionário Temático da Lusofonia*, Texto Editores, Lisboa, 2005, p. 653.

⁶⁴ ROMERO, Sílvio, *O Elemento Português no Brasil*, *Op. Cit.*, p. 38.

⁶⁵ CUNHA, Celso, *Uma Política do Idioma*, Editora São José, Rio de Janeiro, 1964, p. 38.

⁶⁶ SÍLVIO, Elia, *A Língua Portuguesa no Mundo*, Editora Ática, São Paulo, 1989, pp.16-17. Conferir também CRISTÓVÃO,

é reforçada a ideia da “desterritorialização” da língua portuguesa, que deixou de ser proprietária de Portugal, para assumir e ganhar novos contornos em espaços e territórios onde ela é falada de forma “descomplexada” e personalizada. Para os Brasileiros, Cabo-Verdianos, São Tomenses, Guineenses, Angolanos, Moçambicanos e Timorenses, “o português é uma língua tão própria, exatamente tão própria, como para os portugueses”⁶⁷.

Por outro lado, considerando a língua portuguesa como “gramaticalmente rica e completa” e tendo como base a gesta da história portuguesa, Fernando Pessoa não terá dúvidas em diagnosticar no Português uma capacidade inata para mediar a construção de um projeto civilizacional, o império cultural. Do contacto privilegiado que os portugueses fomentaram com outros povos ao longo dos séculos, resultou uma riqueza antropológica peculiar, perfeitamente capaz de “ser tudo de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa”⁶⁸. A história dos portugueses apoia-se nos grandes feitos das descobertas e também no facto de ter descoberto “a ideia de descoberta”, revelando novos mundos ao mundo. Nos contactos realizados com outras civilizações e outros povos ao longo dos séculos, o povo português demonstrou uma capacidade invulgar para se adaptar a todos os credos, ocidentais e orientais, bem como a novas formas de viver. Neste sentido, ao analisar o psiquismo português, Pessoa afirmou existirem, com razoável aproximação, três espécies de portugueses. No primeiro, acentua-se o predomínio da imaginação sobre a inteligência. O segundo, o predomínio da emoção sobre a paixão. O terceiro, a adaptabilidade instintiva: “A cada um destes tipos corresponde um tipo de literatura”⁶⁹. Não mencionando o significado das duas primeiras espécies de português, a terceira espécie

absorve a inteligência com a imaginação; a imaginação é tão forte que integra a inteligência em si, formando uma nova espécie de qualidade mental. Daí os descobrimentos, que são um emprego intelectual, até prático, da imaginação. (...) Esta nova espécie de mentalidade influi nas outras duas qualidades mentais do português: por influência dela a adaptabilidade torna-se ativa em vez de passiva, e o que era habilidade para fazer tudo, torna-se habilidade para ser tudo⁷⁰.

O poeta concluirá com esta análise que o português “sintético” tem a capacidade de incorporar em si o “presente” e o “estrangeiro”, possuindo as competências para estar “em todos os campos ao mesmo tempo”⁷¹, sem ficar “refém da influência internacional”. A observação deste conjunto

Fernando, *Dicionário Temático da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 653. Ver também: CRISTÓVÃO, Fernando, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, *Op. Cit.*, pp. 30-31.

⁶⁷ CUNHA, Celso, *Uma Política do Idioma*, *Op. Cit.*, p. 34.

⁶⁸ PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, *Op. Cit.*, p. 40. Entrevistas a Fernando Pessoa.

⁶⁹ PESSOA, Fernando, *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*, Publicações Europa América, Lisboa, 1997, pp. 40-41.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁷¹ PESSOA, Fernando, *Sensacionismo e outros Ismos*, Edição de Jerónimo Pizarro, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa,

de características invulgares permite a Pessoa entrever um grande futuro para Portugal, se os portugueses acumularem “dentro de si todas as partes do mundo, sem perder nada do esforço das diferentes épocas passadas”⁷².

Não deixa de ser curiosa a afirmação de Hegel a respeito da relação de Portugal com o mar que, na sua opinião, se desenvolveu muito mais do que em Espanha. O pensador considera que “o mar engendra uma maneira própria de viver, pois dá-nos a representação do ilimitado e do infinito; e ao sentir-se o homem nesta infinitude, anima-se a transcender o limitado”⁷³. Paralelamente, António Quadros também considera que “é impossível ao pensador português conceber o sistema, ou seja, o continente fechado. Diante de si está sempre aberto ao infinito, até ao impossível. Por causa das descobertas, a filosofia, para os portugueses, é a arte de viajar espiritualmente (...)”⁷⁴. Da mesma forma, na percepção de Fernando Pessoa, a alma lusa, para além de possuir as capacidades de “plasticidade” e de “adaptabilidade”, também é em si imprevisível e inefável, e capaz de ter, em si mesma, o instinto de poder albergar em si o sentido do mundo, de assimilar todos os ismos, de viver todas as religiões:

Que Português verdadeiro pode viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguesmente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único Deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistamos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, Os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade⁷⁵.

Assim, intrinsecamente ligado a uma língua da “pátria”, que se desenhou ao longo da história como uma língua humanista e universal, gramaticalmente rica e completa, ilustrada com homens de génio literário e um número de falantes considerável, espalhada pelos cinco continentes no mundo, o português é capaz, segundo Pessoa, através das suas características antropológicas, de descentralizar-se e ser o homem síntese da humanidade, de ser tudo e todos, o nada e o absoluto, o homem completo. O poeta preconiza, deste modo, o homem que seja, em si próprio, o maior número de outros, o mais incoerente consigo próprio, onde cada perder-se é encontrar-se. Elevando-se acima dos nacionalismos mundanos e das influências das doutrinas estrangeiras, o português

2009, p. 68.

⁷² *Ibidem*, pp. 75-76.

⁷³ HEGEL *apud* CUNHA, R., “A Europa Culta e o Mar Português”, in *Revista Nova Águia*, n.º 11, 1.º semestre de 2013, pp. 40-41.

⁷⁴ QUADROS, António, *O Que é o Ideal Português*, Tempo de Pensar, Lisboa, 1962, pp. 35-37.

⁷⁵ PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, *Op. Cit.*, pp. 40-41. Entrevistas a Fernando Pessoa.

revela-se capaz de abarcar e abraçar tudo, de todas as maneiras, para um “Paganismo Superior, um Politeísmo Supremo”, com um novo tipo de mentalidade que permite ser tudo, abrangendo todos os *ismos*.

Tendo em conta o sentido histórico de Portugal e as particularidades antropológicas do ser português, Fernando Pessoa estatuirá o “transcendentalismo panteísta” como corolário a ser atingido por Portugal e os Portugueses, que significa, segundo Paulo Borges, “um meta-sistema que envolve e transcende todos os sistemas, incorporando todas as teses e antíteses possíveis”⁷⁶, onde “matéria” e “espírito”, “é simultaneamente real e irreal, existente e não existente”⁷⁷. O transcendentalismo panteísta é uma “fusão de opostos”, de onde a futura criação social e civilizacional lusófona se deverá inspirar – o Quinto Império ou império cultural, devendo tornar-se simultaneamente “religiosa e política”, distanciando-se do cristianismo e sobretudo do catolicismo, aspirando ser “democrática e aristocrática” ao mesmo tempo, afastando-se do “comercialismo e materialismo radicais”⁷⁸.

Nesta linha de ideias, o Quinto Império é a criação de *uma civilização espiritual própria*, que se deverá fundamentar, numa primeira fase, numa língua comum, a língua portuguesa. Numa segunda fase, apoiado nas premissas de um “humanismo universalista”⁷⁹ da cultura portuguesa, numa índole comum de fraternidade universal, na capacidade de plasticidade e de flexibilidade, bem como a capacidade antropológica de ser tudo, de todas as maneiras, a essência do imperialismo cultural será a “de converter os outros em nossa substância e o de converter os outros em nós mesmos”⁸⁰, para que seja possível iniciar uma convivência fraterna e de paz em todo o mundo. Tendo presente o imaginário da mitologia lusíada, e assumindo o “mito” como “o nada que é tudo”⁸¹, Pessoa endereçará o convite a todos os portugueses a fim de tentarem viver a verdade por que morreu D. Sebastião⁸², como condição *sine qua non* para saírem da estagnação nacional e do “nevoeiro” existencial. Este império de paz e prosperidade no domínio humano e científico colocará em segundo plano as descobertas portuguesas como uma “imitação grotesca”, condenadas a um “mero ensaio”⁸³. O poeta assumirá que a criação do Novo Mundo, o Quinto Império, é uma “criação portuguesa”, apoiada em mitos portugueses, não havendo mal para nos prepararmos para ela, ainda que não venhamos a tê-la⁸⁴.

⁷⁶ BORGES, Paulo, *Uma Visão Armilar do Mundo*, Babel, Lisboa, 2008, p. 93.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁷⁹ CORTESÃO, Jaime, “O Humanismo Universalista dos Portugueses”, in *Obras Completas*, Portugália Editora, Lisboa, 1965.

⁸⁰ PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, *Op. Cit.*, p. 31.

⁸¹ *Idem*, *Mensagem*, *Op. Cit.*, p. 15.

⁸² Cf. *Ibidem*, p. 55. Conferir também o poema “Nevoeiro”, da obra *Mensagem*.

⁸³ BORGES, Paulo, *Uma Visão Armilar do Mundo*, *Op. Cit.*, p. 95.

⁸⁴ Cf. PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, *Op. Cit.*, p. 33.

1.2. O Reino do Espírito Santo ou o Advento da Terceira Idade

Enquadrado na linha nacionalista providencialista do Padre António Vieira e no messianismo utópico de Fernando Pessoa, Agostinho da Silva considerará que a primeira ideia de Quinto Império surgiu com Luís de Camões, com a Ilha dos Amores. Será através da Ilha dos Amores que Agostinho perscrutará o ideal que a cultura portuguesa e lusófona deverá almejar, quando a “voz da Deusa” arrancou aos marinheiros as limitações do “tempo e do espaço” que acorrentam o homem para aquilo que ele não é, para os deixar viver a “aventura da fraternidade humana, de fazer que o mundo todo, conservando a sua diversidade, reconhecesse a sua unidade. Essa fundamentalmente não se fez. É a porta que se abre agora diante de nós”⁸⁵.

Se escutarmos a “voz da Deusa”, segundo o pensador, conseguiremos escutar a “Idade do Espírito Santo”, idade onde não existe limitações do tempo e espaço, e que permitirá ser ao máximo, plenamente, aquilo que “para que se nasceu e que marca a sua individualidade”⁸⁶. Segundo Agostinho, a profecia de Camões consiste no verdadeiro mundo a descobrir, “não a rota para a Índia nem a Índia, mas a Ilha dos Amores”⁸⁷, compreendida como símbolo máximo da fraternidade e unidade universais, que se deverá conquistar.

Para além da Ilha dos Amores, o pensador vislumbrou na cultura portuguesa outros sinais evidentes, simbólicos e reais que permitem estatuir o Quinto Império enquanto possibilidade de uma nova forma de ser e de estar ímpar no mundo. O pensador sustenta a sua tese aludindo a momentos paradigmáticos da História de Portugal, como o Culto Popular do Espírito Santo, a organização política e económica da sociedade portuguesa, a coroação da criança imperador, a Ordem de Cristo, as heteronímias e o messianismo utópico de Fernando Pessoa, o messianismo profético de Padre António Vieira, a epopeia dos descobrimentos e a construção cultural do Brasil e dos outros países. Serão sobretudo por estes episódios marcantes as razões pelas quais o pensador estatuirá o Quinto Império enquanto possibilidade de se ser concretizado.

O Quinto Império, na sua essência mais profunda e espiritual, anseia pelo desejo de uma antecipação do paraíso na terra. À semelhança da posição evidenciada por António Vieira, este paraíso, ou Reino dos Céus, ou Reino de Deus, aponta Agostinho, não é “um paraíso distante e vago”, mas um reino que há de vir aos homens e não os homens ao reino: “os textos são claros quando dizem é a terra que os bons possuirão, não o céu”⁸⁸. Para Agostinho, o Reino de Deus quer

85 Entrevista que Agostinho da Silva concedeu à RTP, no programa “Conversas Vadias”, CD 1, parte 2, com Adelino Gomes, jornalista do *Público*.

86 *Ibidem*.

87 SOUSA, Antónia, *O Império Acabou – E Agora? Diálogos com Agostinho da Silva*, Casa Das Letras/Editorial Notícias, Alfragide, 2006, p. 33.

88 SILVA, Agostinho, “O Cristianismo”, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Âncora Editores, Lisboa, 1999, p. 73.

dizer Reino Divino, isto é, “realização na terra do Pensamento de Deus”⁸⁹. Desta forma, o pensador vai apresentar o Cristianismo “como agente ressacralizador do devir humano (...) e remissor da humanidade”⁹⁰. Muito mais do que a arte, ciência, filosofia ou religião, o amor vale mais do que qualquer um destes empreendimentos. Agostinho considera que a ideia que os Gregos tinham de humanidade é “bastante estreita”. Muito mais do que pensamentos sobre o amor, ou o amor das ideias ou o amor da beleza, ou o mesmo o amor “que dá a morte de Sócrates”, Agostinho aborda um outro amor,

capaz de sacrificar todas as possibilidades de quem o sente, para que o inferior não fique na sua inferioridade. Há um amor que morre pelas linhas puras das estátuas, pela liberdade dos ginásios, pela eloquência das assembleias, pela dialética dos filósofos (...). Mas outro amor poderia talvez existir no mundo; não sei de quem o já tenha sentido, mas imagino que não é impossível: e se um dia surge na terra o amor em que penso – o amor que morrerá pelos escravos, pelos humildes, pelos vagabundos que nem sequer têm onde recostar a cabeça, o amor que se sacrifica por aqueles que parecem não ter mérito algum, então, quase tenho a certeza, a vida seguirá rumos que hoje nos parecem totalmente fechados⁹¹.

Longe de pretender refutar ou esquecer os ensinamentos da Grécia, Agostinho acredita na inteligência grega fundida com uma cristandade universalista, pois “(...) o pleno amor se não pode compreender senão ligado a um pleno raciocínio”⁹². É necessário que “amor” e “inteligência” concorram “nesse esforço de aniquilar a vida, para que a dor desapareça”⁹³. É desta forma que o pensador estabelece uma simbiose com Padre António Vieira, quando este afirmou, a propósito da missão do Quinto Império, como um projeto para “converter e reformar o mundo, florescendo mais que nunca o culto divino, a justiça, a paz e todas as virtudes cristãs”⁹⁴. Neste enquadramento, Agostinho irá retomar a visão da história da humanidade segundo Joaquim de Fiore, que aparece inscrita num contexto de eternidade ligada ao conceito de Trindade, ou seja, no Pai, Filho e Espírito Santo.

Para Joaquim de Fiore, a pessoa do Pai “se ligaria a uma tarefa fundamental de criação e organização do mundo”⁹⁵, à instauração da “ordem” e da “disciplina” no caos. Logo de seguida,

⁸⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁹⁰ PINHO, Romana, *O Essencial de Agostinho da Silva*, Coleção Essencial, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2006, p. 62.

⁹¹ SILVA, Agostinho, “Conversação com Diotima”, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Âncora Editores, Lisboa, 1999, p. 160.

⁹² *Ibidem*, p. 160.

⁹³ *Ibidem*, p. 168.

⁹⁴ VIEIRA, António, “Defesa do Livro Intitulado Quinto Império, Que é A Apologia do Livro *Clavis Prophetarum*: E Respostas das Proposições Censuradas pelos Srs. Inquisidores: Dada Pelo Padre António Vieira Estando Recluso nos Carceres do Santo Oficio de Coimbra”, *Op. Cit.*, p. 33.

⁹⁵ SILVA, Agostinho, “Algumas Considerações Sobre o Culto Popular do Espírito Santo”, in *Ensaio Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000, p. 321.

preconiza uma idade do Filho, onde se fomentou não a disciplina, não a “subordinação político-militar”, não a “ordem”, mas a caridade e o amor, a “ajuda entre irmãos”, “o apagar-se para que o próximo veja como mais suportável a sua provação na vida”⁹⁶. Por último, Joaquim de Fiore acreditava na vinda de uma Terceira Idade, uma idade em que a humanidade se libertará dos “impérios da disciplina” e das “obrigações do sacrifício”, uma idade em que imperará o amor ao próximo como a si mesmo, revelação anunciada por Cristo através do Evangelho de S. João, que refere a vinda do verdadeiro *Consolador*, o Espírito Santo: “[...] e com ele viesse o império da fraternidade, e uma rede de Amor envolvesse ao mundo inteiro e o fogo criador, supremamente livre, viesse determinar, à escala de todo o homem, a mesma explosão inventiva ou reveladora que dera origem ao universo”⁹⁷.

É importante assinalar que o Quinto Império de António Vieira, entendido como a Consumação do Reino de Cristo na terra, torna-se, para Agostinho da Silva, a consumação da terceira idade no mundo, ou o advento do Reino do Espírito Santo, isto é, a “realização na terra do pensamento de Deus”.

Na perceção agostiniana, o Culto Popular do Espírito Santo apareceu no século XIV através da Rainha Santa Isabel⁹⁸ e que se afirmou no século XV, culto este que ainda vigora nos nossos dias em Portugal e que se estendeu para os Açores, Brasil e Califórnia, tendo como ato fundamental a “coroação pelo povo de um imperador”, a maior parte das vezes uma criança, outras vezes um adulto (pobre), como prenúncio de uma idade nova que se inicia com a libertação dos presos e com um banquete aos pobres. Neste despertar para o Reino Novo, que aos olhos de Agostinho é o Reino de Deus, nenhum homem será privado da sua liberdade nem ninguém continuará submetido à miséria e à fome. Mas, mais importante ainda, é o gesto simbólico da coroação da criança-imperador que proclamará o modelo perfeito que ela é e que Jesus Cristo nos Anunciou, isto é, a ausência de preconceitos, o cultivo da bondade, a abertura total ao outro, a vida gratuita e alegre, a curiosidade sem limites, o acolhimento da imaginação, da fantasia e da criatividade plenas, que se constituem enquanto condições fundamentais para se caminhar para um “Paraíso

⁹⁶ *Ibidem*, p. 322.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 322-323.

⁹⁸ É importante referir que as investigações de José Eduardo Franco a propósito das festas populares do Culto Popular do Espírito Santo apontam a entrada deste culto em Portugal num momento anterior à Rainha Santa Isabel e ao Rei D. Diniz, como comprovam diversos documentos escritos, isto é, nos primórdios do século XIII, tendo o culto sido provavelmente introduzido pelos devotos ligados ao franciscanismo espiritual. Mas como refere José Eduardo Franco, não se pode deixar de se reconhecer aos reis e sobretudo à rainha, o impulso e a promoção “que fizeram das solenidades do Espírito Santo festas muito populares”. Cf. FRANCO, José, “Joaquim de Flora e a sua influência na Cultura Portuguesa”, in *Revista Portuguesa de Ciência Das Religiões*, ano I, nº 1, 2002, p. 86.

Reconquistado” que, no entender de Agostinho, “mais reconquistaremos talvez pelo abandono do que pela vontade, pela paixão do que pela ação”⁹⁹. No entender agostiniano, este culto não representa somente um ato simbólico, folclórico e histórico da cultura lusófona, mas reveste-se de importância extrema para a “posição futura no mundo da cultura de Língua Portuguesa”¹⁰⁰.

Com efeito, o pensador considera que atualmente vivemos uma época de transição de “uma economia capitalista para uma economia humanista” e que o ponto da situação atual da política, bem como de alguns movimentos teológicos, permite prever “um grande progresso de meios para a passagem a uma época de plena produção e de justiça distributiva...”¹⁰¹, e que, por isso,

(...) põe como fundamental que se atente cada vez mais na terceira pessoa da Trindade e se entenda que de facto vão principiando a ser História os tempos em que a disciplina, a obediência, o dever tinham de ser os valores basilares; que se lhe vão seguir no mesmo destino aqueles em que o sacrifício, o amor fraterno, a caridade se viram como mais altos ainda; e que estamos no momento em que nos apercebemos dos primeiros alvares de uma idade em que os progressos das ciências e das técnicas nos estão libertando das fatalidades físicas e, por aí, das sujeições que subordinavam homem a homem e faziam que o espírito de cada um de nós nunca brilhasse com o fogo vivo das suas origens e não desse, senão em casos raros, aquela mensagem única que, por ser único, lhe competia transmitir¹⁰².

Na convicção profunda de que os “Tempos de Liberdade vão raiar”, Agostinho considerará que a única missão do homem será de “inscrever no universo a sua marca criadora, fazer da vida inteira arte, ciência e religião, descobrindo no espírito as forças, as possibilidades e os recursos que até agora apenas temos procurado no mundo à nossa volta, rumando às Índias interiores e não àquelas que apenas se situam em quadrantes de tempo e espaço”¹⁰³. Segundo Agostinho, os tempos em que o homem é perspectivado meramente como uma peça na grande engrenagem mecânica do mundo, onde o homem é explorado pelo homem, vão acabar. O futuro da humanidade consiste em atingir a liberdade. O fim último do homem é ser livre: livre no pensamento, livre na ação, livre no espírito.

A mensagem que a língua portuguesa poderá trazer ao mundo é que qualquer homem, acima de tudo, é a “criação mais bela do universo” e que a sua vida deverá ser uma “extensão da beleza da criação de Deus”¹⁰⁴. O Homem, imbuído de Amor desinteressado e genuíno, alimentado de compaixão e caridade, tornar-se-á uma “centelha do fogo divino”, instrumento de Deus livre e solto,

⁹⁹ SILVA, Agostinho, “Algumas Considerações Sobre o Culto Popular do Espírito Santo”, *Art. Cit.*, p. 323.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 333.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 323.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 334.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 81-83.

que, desprendido das amarras do materialismo estéril, vive e sonha para a criatividade, vive e sonha para que o mundo seja um dia o melhor dos mundos possíveis, sonha e age para que todos possam ser livres como a criança que, brincando e imaginando, constrói o melhor dos mundos possível. Agostinho acredita que a grandeza ecuménica presente ao longo da história portuguesa, como são os momentos do culto popular do Espírito Santo, os templários da Ordem de Cristo e a universalidade da igreja portuguesa, são claros indicadores de um futuro promissor, não surpreendendo, por isso, que o filósofo acalente o desejo – ao longo da sua obra – do papel muito importante que os países de expressão portuguesa podem desempenhar no mundo. Assim, o advento do Reino do Espírito Santo no mundo, a construção da terceira idade, a criação de um paraíso na terra, o Quinto Império só será possível se “não existir um quinto imperador”¹⁰⁵. Este paraíso poderá ser:

Todo o território da língua portuguesa. Os brasileiros poderão chamar-lhe Brasil e os moçambicanos poderão chamar-lhe Moçambique. É uma pátria estendida a todos os homens, aquilo que Fernando Pessoa julgou ser a sua Pátria: a língua portuguesa. Agora, é essa a pátria de todos nós. Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa. [...]. Todos estes povos têm de cumprir uma missão extremamente importante no Mundo¹⁰⁶.

O Quinto Império, na perspetiva agostiniana, surge como uma “invenção portuguesa”¹⁰⁷ que, impelida pela força do Espírito Santo, vislumbra um conjunto de povos unidos, não só por uma língua, não somente pelos laços entrelaçados de uma história conjunta, mas por uma missão a cumprir no futuro, função que Agostinho considera ser a grande “mensagem” da Língua Portuguesa¹⁰⁸ – que pode reinventar a idade de ouro.

Em primeiro lugar, a primeira prioridade deverá recair na erradicação da fome e da miséria através de “exércitos operacionais”¹⁰⁹, uma vez que toda a opressão é vista como uma “diminuição de Deus”. Não poderá haver mais pobres no mundo, ninguém mais deverá passar necessidades materiais, ninguém jamais deverá sofrer consequências abomináveis na sua integridade física, mental e espiritual.

¹⁰⁵ MENDANHA, Victor, *Conversas com Agostinho da Silva*, Editora Pergaminho, 1996, p. 55.

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 30-31.

¹⁰⁷ PATRÍCIO, Manuel Ferreira, “Breve Testemunho sobre Agostinho da Silva”, in *Nova Águia, Revista de Cultura para o Século XXI*, N.º 3, 2009, pp. 94-95. Confirmar também a entrevista que Agostinho da Silva concedeu à RTP, no programa “Conversas Vadias”, CD 1, parte 2, com Adelino Gomes, jornalista do *Público*.

¹⁰⁸ SILVA, Agostinho, “Há quem lhe proponha Chamar-lhe Docimologia”, in *Ensaaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Âncora Editora, Lisboa, 2001, p. 31.

¹⁰⁹ *Idem*, “Educação em Portugal”, in *Textos e Ensaaios Pedagógicos II*, Âncora Editora, Lisboa, 2000, pp. 135-137.

Em segundo lugar, propriedade coletiva da terra¹¹⁰ e condenação da exacerbação do comércio. Este será um passo capital de extrema importância para o “Paraíso Reconquistado”, segundo Agostinho. Ninguém mais poderá passar pela angústia de não ter o que comer, ou de ter de se submeter à vontade dos outros homens com posses materiais e económicas. O mundo terá de ser de tal forma organizado para que a vida seja gratuita para todas as pessoas, assim como ela o é quando se nasce. Eis porque o banquete gratuito aos pobres, providenciado no Culto Popular do Espírito Santo, iniciado no século XIII, não é somente um ato simbólico, mas é revestido de extrema importância.

Em terceiro lugar, no sentido de providenciar a liberdade total do homem, torna-se um imperativo colocar a tecnologia ao serviço do homem, para que ele, pela primeira vez na história, possa ter tempo livre. A tecnologia e as máquinas até agora inventadas têm estado ao serviço de um determinado sistema económico e financeiro¹¹¹ que desumaniza e escraviza o homem. Serão as máquinas que farão todo o trabalho pesado para o homem, será a tecnologia¹¹² que o poderá alimentar e lhe assegurar a qualidade de vida necessária para a sua subsistência¹¹³. Nesta sociedade preconizada, nenhum homem poderá ser “alienado” pela sociedade, nenhum homem deverá exercer uma ocupação que não gosta.

Em quarto lugar, tendo em conta que o Quinto Império nascerá assim que restaurarmos a “criança em nós e em nós a coroarmos imperador”¹¹⁴, torna-se necessário desenvolver uma educação que não deseduque nem seja demagógica, nem centrada no professor, isto é, que privilegie o desabrochar de todas as aptidões da criança, fomentando toda a sua criatividade “para a criação de beleza”¹¹⁵, em vez de ser formada para aquilo que se pretende que ela seja, um produto competitivo e acabado. É este o espaço privilegiado para “desamarrar” o indivíduo de todas as limitações que a sociedade lhe impôs, para, finalmente, aprender o que a humanidade ainda não sabe. O estudante é um investigador que pesquisará aquilo que lhe interessa e só recorrerá ao professor como orientador para procurar formular melhor as perguntas¹¹⁶. As grandes questões científicas que apoquentam

¹¹⁰ Cf. *Idem*, “Considerando o Quinto Império”, in *Ensaio Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000, p. 252.

¹¹¹ Cf. *Idem*, “Presença de Portugal”, in *Ensaio Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000, p. 134.

¹¹² Cf. *Idem*, “As Ocultas Razões”, in *Ensaio Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Âncora Editora, Lisboa, 2001, p. 86.

¹¹³ Cf. *Idem*, “Educação em Portugal”, *Art. Cit.*, p. 102.

¹¹⁴ *Idem*, “Considerando o Quinto Império”, *Art. Cit.*, pp. 255-256.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 257. Conferir também: REAL, Miguel, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa*, Editora QUIDNOVI, Lisboa, 2007, p. 43, e também PINHO, Romana, *O Essencial de Agostinho da Silva*, *Op. Cit.*, p. 60.

¹¹⁶ Cf. SILVA, Agostinho, “Quinze Princípios Portugueses”, in *Ensaio Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*,

o corpo humano, os flagelos ecológicos, sociais e políticos, os problemas energéticos, os grandes enigmas filosóficos e os dilemas fundamentais da humanidade serão aqui analisadas e tratadas. Por último, será através da educação que se deve instruir o homem sobre o que fazer do seu tempo livre e como pode ocupar o ócio.

Considerando o homem como “um templo de Deus, e o mais belo de todos¹¹⁷”, onde o saber ser e não o ter¹¹⁸ é o sentido último de todas as coisas, será ele um destino que deverá ser orientado para conseguir viver a “vida plena”, em inteira comunhão com o divino, exercendo o seu direito de viver alegremente a vida, sem preocupações de ordem sensível e com inteira liberdade para criar “o que Deus ainda não criou”¹¹⁹. O homem, sendo à imagem e semelhança de Deus, é, tal como Deus, um criador, uma “centelha do imenso fogo divino”¹²⁰, um “poeta à solta” que se estatui como todo o epicentro à volta do qual toda a sociedade se deve constituir. Para se concretizar na terra “o Pensamento de Deus”¹²¹, dever-se-ão libertar todos os condenados das prisões, bem como todos os animais dos jardins zoológicos. Ninguém será excluído ou marginalizado, a não ser que se queira excluir. Por último, apelando à diversidade e criatividade de todas as culturas dos países de expressão portuguesa, deve-se fundamentar um conjunto de políticas sem fronteiras que sirvam o indivíduo, um espaço, portanto, em que a verdadeira dimensão humana seja elevada ao máximo “do que poderá ser”¹²², acalentando o “ideal de governo o não haver governo”, nem qualquer sistema de classes, esperando um “ideal de economia o de não haver economia, como não a havia no paraíso”¹²³. Este Quinto Império, o reino do Espírito Santo, só surgirá quando Portugal se “sacrificar” como nação e for apenas “um dos elementos de uma Comunidade de Língua Portuguesa”¹²⁴, que só se concretizará quando a fraternidade e unidade universais da Ilha dos Amores não for uma miragem, mas uma realidade irrevogável.

1.3. A Lusofonia

Com o termo Império surge inevitavelmente a imagem de todas as espécies de colonialismo português ou todos os impérios que desabaram ao longo da história. Quando se fala em Império,

Âncora Editora, Lisboa, 2000, p. 288.

¹¹⁷ *Idem*, “Doutrina Cristã”, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Âncora Editores, Lisboa, 1999, p. 82.

¹¹⁸ Cf. *Idem*, “Considerando o Quinto Império”, *Art. Cit.*, p. 254.

¹¹⁹ *Idem*, “Presença de Portugal”, *Art. Cit.*, p. 131.

¹²⁰ *Idem*, “Algumas Considerações Sobre o Culto Popular do Espírito Santo”, *Art. Cit.*, p. 327.

¹²¹ *Idem*, “O Cristianismo”, *Art. Cit.*, p. 77.

¹²² SOUSA, Antónia, *O Império Acabou – E Agora? Diálogos com Agostinho da Silva*, *Op. Cit.*, p. 33.

¹²³ SILVA, Agostinho, “Considerando o Quinto Império”, *Art. Cit.*, p. 260.

¹²⁴ SILVA, Agostinho, “Um Fernando Pessoa”, in *Ensaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000, p. 117.

pode significar expansão e domínio e não é isso que se deve compreender da ideia de Quinto Império. Por causa deste facto, alguns autores, como Fernando Cristóvão, aludem ao termo lusofonia¹²⁵ em vez de “Quinto Império”, precisamente para evitar más interpretações ou ambiguidades.

Em termos etimológicos, a palavra lusofonia está dividida em dois elementos: *Luso*, que quer dizer lusitano ou Lusitânia, português ou Portugal, e *fonia*, que significa fala, língua, falar. Ou seja, a língua do Luso. Como refere Fernando Cristóvão: “usar a palavra Luso, em vez de Português, é já uma forma de ultrapassar o nacionalismo e entrar no domínio do mítico e do simbólico”¹²⁶. Na opinião do autor, a “lusofonia é, simultaneamente, utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”¹²⁷. Neste sentido, com Fernando Cristóvão, a formulação do termo lusofonia tornar-se-á mais amplo e denso do que o seu conceito linguístico e etimológico, uma vez que abarcará um conjunto de mitos e narrativas lusíadas quinto-imperialistas em torno da “fala” do “lusó”. Esta leitura do termo lusofonia, revestida de extrema importância, será analisada ao longo desta investigação.

A lusofonia é concebida por Cristóvão como o “conjunto de três círculos concêntricos de valores, reunidos pela língua comum”¹²⁸. O primeiro círculo corresponde às oito nações lusófonas e às regiões de outros países independentes onde a língua teve ou tem presença importante. O principal elo de ligação de todas estas nações é a “língua de cultura” portuguesa, de carácter universalista e aglutinadora de pessoas, costumes distintos e de falas nacionais e locais. É neste círculo que, segundo Cristóvão, se “joga o futuro da lusofonia”¹²⁹, porque é aqui onde se processam as dinâmicas das organizações internacionais que têm como objetivo solidificar a coesão entre as nações lusófonas de um ponto de vista cultural, político, educativo, económico e social. A comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e o Instituto Internacional de Língua Portuguesa (IILP) constituem-se como exemplos destas organizações que tardam em “impor-se na cena internacional”¹³⁰.

O segundo círculo concêntrico consiste nas “línguas e culturas de cada um dos oito países”¹³¹, que deverão ser estimuladas e protegidas de forma a evitar o “imperialismo linguístico” da “língua de cultura” internacional e o enfraquecimento das línguas e culturas nacionais num cenário de globalização. Tal como no primeiro círculo, também aqui as organizações internacionais têm um

¹²⁵ CRISTÓVÃO, Fernando, *Dicionário Temático da Lusofonia*, Op. Cit., p. 653.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 652.

¹²⁷ *Idem*, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Op. Cit., p. 61.

¹²⁸ *Idem*, *Dicionário Temático da Lusofonia*, Op. Cit., p. 653.

¹²⁹ *Idem*, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Op. Cit., p. 35.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 36.

¹³¹ *Ibidem*.

papel muito importante a desempenhar. O terceiro círculo corresponde às instituições, pessoas e grupos que não pertencem a países e regiões lusófonas, mas que mantêm afinidades e relações de amizade, simpatia e de interesses variados (lusófilos), tanto na língua, como nas culturas lusófonas. À semelhança dos outros círculos concêntricos, este círculo também tem de ser preservado e fortalecido.

Através das características referidas dos três círculos concêntricos, a lusofonia assume-se como uma componente multicultural, uma vez que se conjuga a unidade da “língua de cultura” e de tradições culturais com a “diversidade das outras línguas e culturas a elas ligadas”¹³². Esta premissa veicula uma exigência fundamental para o ensino da língua portuguesa, uma vez que não se pode continuar a apostar na indiferença dos outros países lusófonos, estimulando-se apenas uma perspetiva lusitana, monolíngüística e monocultural, ao invés de uma perspetiva abrangente e multicultural, que deverão ser fundamentadas nos princípios de unidade e de diversidade cultural presentes em todos os países lusófonos. A lusofonia, desta forma, consolida-se na língua de cultura portuguesa. Pode-se também referir que é em torno das políticas de difusão e de promoção da língua portuguesa que a lusofonia, atualmente, se encontra.

Porém, é inegável que a iniciativa e o desenvolvimento de ações que visem a concretização de um “espaço lusófono comum” têm-se deparado com imensas dificuldades e obstáculos. Segundo Miguel Real, a realização prática da lusofonia tem sido afetada pela “desconfiança e ressentimento” que perdura no seio das classes políticas dirigentes das comunidades de língua portuguesa. Com efeito, uma vez que a lusofonia “corresponde a um genuíno programa civilizacional de fundo”, fundamentando-se nos “encontros e desencontros dos seus povos constituintes unidos atualmente por um falar comum”, a lusofonia não poderá ser uma ilusão política porque se consolida na língua, “materialidade audível e gráfica do pensamento e do espírito”¹³³. Assim, longe da vontade política que só encontra obstáculos para a sua concretização, a lusofonia também não pode exclusivamente assentar-se na história conjunta passada entre colonizador e colonizado, onde se joga a “recriação do outro como peça saliente”¹³⁴, devendo-se, sobretudo, deixar enveredar pelo “espírito unificador e englobalizador da língua como vínculo substancial comum”¹³⁵, o único canal privilegiado para a construção de um futuro comum.

Muito mais do que a lusofonia consistir numa série de tratados internacionais que visam alianças de interesses contra outros interesses, ou como “plataforma de serviço para povos

¹³² *Ibidem*, p. 37.

¹³³ REAL, Miguel, *A Vocação Histórica de Portugal*, Lisboa, 2012, p. 134.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 135.

¹³⁵ *Ibidem*.

extraeuropeus acederem a benefícios europeus”¹³⁶, a lusofonia também não poderá ser, na opinião de Miguel Real, “uma ONU neutra”, uma “Mercosul intercontinental”, ou uma União Europeia em maior formato. Para a lusofonia, espera-se um ousado modo de ser e de estar, cuja implementação deverá criar “uma paisagem política nova”¹³⁷. Neste sentido, uma vez que o espírito da lusofonia assenta numa língua comum “e porque a língua frutifica em cultura, o espírito da lusofonia é hoje eminentemente cultural”¹³⁸, a lusofonia propõe-se, por isso, “criar um novo rosto cultural no mundo”¹³⁹, isto é, deverá promover um “choque cultural radicalmente subversor dos valores dominantes no mundo contemporâneo”¹⁴⁰, que não só vise uma comunidade eticamente distinta, mas que se inscreva através da “solidariedade ativa e fraterna”, resultado do enaltecimento de uma justiça cristã entre os seus membros. Assim, por efeito de uma “compaixão ativa” e nunca como “manifestação de piedade ou de caridade”, os países mais ricos não só devem auxiliar os que têm mais dificuldades, como cada país deverá zelar para que se cumpra o patamar “médio” de dignidade pessoal, social e económico, não só dos seus habitantes, mas de todos os cidadãos lusófonos em geral.

Associada a esta solidariedade ativa – sangue e espírito da lusofonia, cada estado-membro deverá aceitar a “pluralidade de raízes” e “diversidade de manifestações culturais” do outro, sem qualquer etnocentrismo, reinando uma absoluta “expressão de igualdade” independentemente dos índices económicos ou demográficos de cada país. Nenhum país da lusofonia poderá ser o imperador, nenhum país poderá ter mais ter mais privilégios que o outro, da mesma forma que nenhum país mais pobre poderá ser abafado.

Entroncando as principais ideias de Vieira, Pessoa e Agostinho da Silva, Miguel Real vislumbra a lusofonia como um espaço de “harmonia entre pessoas”, onde deverá prevalecer uma “solidariedade ativa” que combata a pobreza e a miséria e que fomente a dignidade do homem em todas as suas dimensões. Para que esta situação se concretize, a lusofonia não pode ter barreiras nem muros que impeçam a livre circulação de pessoas, bens e materiais, sendo por isso absolutamente necessário a criação de um passaporte lusófono¹⁴¹, que será comumente aceite em todos os estados membros lusófonos. Garantidos estes pressupostos, a “harmonia entre pessoas”, que no fundo é uma harmonização entre espíritos e entre raças, deverá levar naturalmente a uma forte miscigenação. O autor profetiza que “se dentro de duzentos, trezentos anos, o Portugal europeu

¹³⁶ *Ibidem*, p. 136.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 135.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 137.

¹⁴¹ Opinião também partilhada por Renato Epifânio. Ver EPIFÂNIO, Renato, *A Via Lusófona*, Editora Zéfiro, 2010, p. 40.

não for predominantemente mulato¹⁴², como o é atualmente o Brasil, a lusofonia falhou, tendo-se tornado uma instituição relativamente inócua, dominada por políticos medíocres como os atuais políticos portugueses”¹⁴³.

A “cooperação internacional” deve ter como prioridade fundamental o desenvolvimento e unificação dos sectores da educação, da saúde e da cultura em todos os países da lusofonia, colocando a tecnologia ao seu serviço e não o contrário, tal como acontece com a Europa e com o “homem tecnoburocrata”. Por outras palavras, Miguel Real vaticina, à semelhança de outros pensadores, uma configuração lusófona que não é comandada pela política nem pela tecnologia, mas pela educação, pela saúde e pela cultura. Finalmente, por mais imperfeito que seja o regime democrático, assegura, é o sistema político mais conveniente para todos os estados membro lusófonos e é sob esta égide que será salvaguardado um espaço de paz absoluta na comunidade lusófona, que prevê a ausência de guerra no interior das comunidades, entre os estados e a defesa comum de cada um deles.

¹⁴² É importante referir que o luso-tropicalismo é uma teoria formulada por Gilberto Freyre, que tem como base “uma alegada vocação de Portugal para se ligar harmoniosamente a outros povos, em particular os africanos. Segundo a teoria do luso-tropicalismo, as relações estabelecidas pelos portugueses com os habitantes das regiões tropicais seguiriam um modelo específico, diferente do que é próprio, nomeadamente, dos povos do norte da Europa. O português teria uma aptidão especial para se ‘unir aos trópicos’ por uma união de amor e não de interesse, baseada na compreensão e na adesão aos valores de cultura que encontra no ultramar; essa ‘natureza tropicalista’ derivaria do longo contacto, na Europa, com os povos Árabes, e teria como traço fundamental a ausência do preconceito rácico e a capacidade de estabelecer com as populações não europeias relações de ‘interpenetração’ cultural e biológica, sem o horror ao mestiçamento que caracterizaria os anglo-saxões”. Cf. ALEXANDRE, Valentim, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspetiva Global”, in *Revista Penélope - Fazer e desfazer a História* – Edições Cosmos e Cooperativa Penélope, Publicação Quadrimestral - nº 11, Lisboa, maio de 1993, pp. 53-54. Na teoria luso-tropicalista, “prevalece a ideia de que o progresso e a cultura resultam da miscigenação das etnias, e também da miscigenação de memórias, tradições e paisagens”. Cf. MARTINS, Moisés, “Luso-tropicalismo e Lusofonia. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários”, Conferência inaugural no X Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa, subordinado ao tema Lusofonia, realizado em São Paulo pela Pontifícia Universidade Católica, entre 28 de Abril e 1 de Maio de 2004. Artigo da comunicação disponível no Repositório da UMinho: <http://hdl.handle.net/1822/1075>, acedido em 14-02-2016, às 14:44 horas.

¹⁴³ REAL, Miguel, *A Vocação Histórica de Portugal, Op. Cit.*, p. 138.

CAPÍTULO II – AS VOZES DISCORDANTES DA LUSOFONIA

2. Lusofonia – O Tempo Imemorial

A história de Portugal, segundo Eduardo Lourenço, constitui-se não apenas pelo tempo passado, mas por uma “espécie de eterno presente” excessivo, típico da história de um “povo saudade” que se recorda nostálgicamente da sua presença cultural na América do Sul, na Ásia e em África. Na percepção lourenciana, existe nos portugueses um “excesso de memória mitificada”, uma “sobrecarga de sonho” e um certo “arcaísmo” da “doce” “finisterra” que os impede de “aderir às exigências da realidade”¹⁴⁴, sobretudo a que é imposta pela Europa, com os seus ditames de “organização e competitividade”.

Portugal, povo onírico por excelência, possui um passado que o atormenta e que, simultaneamente, “cadaveriza” o seu presente, uma vez que alimenta o seu imaginário desse passado utópico esplendoroso, inscrevendo-se, por isso, num “presente repousado”, ao contrário de outras nações, como, por exemplo, os Estados Unidos ou a Alemanha, que habitam naturalmente no “futuro”. Lourenço refere que nenhuma nação no mundo vive e convive tanto no passado como Portugal¹⁴⁵. Este estado de convivência permanente com a sua história constitui-se como “um sério obstáculo para conceber um futuro onde o que nos sonhamos de melhor e específico seja realmente, como toda a pulsão futurante deve ser, filho das exigências e dos imperativos de um presente singular”¹⁴⁶. Ciente de que o passado não garante nada a Portugal, o ensaísta defende que transportar “o passado mais mitificado do que transfigurado” para o futuro é “apenas a máscara dourada” de uma “impotência presente” e que, face às intermitências e mutações observadas no panorama mundial, prevalece a tentação para se socorrer do passado como “uma espécie de seguro simbólico” contra essa mesma instabilidade¹⁴⁷.

Este “tempo imemorial”, onde se refugia e se instala o imaginário português, que é apresentado e defendido por Camões, Vieira, Pascoaes e Pessoa, paradoxalmente, funciona como um “paralisante” que rouba o futuro a Portugal e aos portugueses. Isto é, a “tentativa de regressos místicos”, ou a “lugares de sonho”, imaginados por Vieira, Pessoa e Agostinho da Silva “é histórica e psicanaliticamente um reflexo infantilista de ‘meninos de sua mãe’, a qual já não está disponível para os receber”¹⁴⁸, resultando como um “sedativo” ultranacionalista a “um Portugal que se deve

¹⁴⁴ LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Edições Gradiva, 2004, pp. 58-59.

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 66.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 68.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 82.

e tem motivos para se preocupar com o seu futuro”¹⁴⁹. Argumentando que estes “lugares de sonho” não são perspetivados como uma “doença infantil do patriotismo”, mas como uma “doença senil, cientemente cultivada”¹⁵⁰, Lourenço considerará que “os novos demagogos nada têm de novo ou viável a oferecer a Portugal”¹⁵¹, que “está e estará na Europa”, integrado num determinado sistema tecnológico, económico e político que tarda em se envolver.

A consequência desta “demagogia” desaguou numa letargia e num “mimetismo” sem precedentes, “diante de um fluxo cultural de aparência universal no seu anonimato”¹⁵². Este “excesso de passado” representa um “paradoxal inimigo” dos portugueses, “porque o seu escopo não é o de transfigurar ou superar os obstáculos, mas de os evaporar”¹⁵³, isto é, de esquecer os problemas do mundo – porque não são seus – e, conseqüentemente, dos seus próprios problemas.

Este estado de “não-inscrição” dos portugueses é apresentado por José Gil como um “velho hábito” imposto pelo antigo regime de Salazar, que ainda não foi devidamente ultrapassado, e que se constitui pela “recusa imposta ao indivíduo de se inscrever” na realidade presente, com autonomia e “sentido para a sua existência”¹⁵⁴. A não-inscrição tem como origem um “medo de existir” que tem passado de geração em geração¹⁵⁵ e que tem incapacitado o indivíduo de “afrontar as forças do mundo”, de “tomar decisões”, de “criar” e de “amar” em todos os quadrantes da vida, quer no plano individual, social ou artístico. Assim, num país onde “nada acontece” e “nada se inscreve”, é nas investigações do seu passado histórico que Portugal tenta desesperadamente inscrever-se, isto é, de “registar para dar consistência ao que tende incessantemente a desvanecer-se”¹⁵⁶.

Paralelamente, na perceção lourenciana, Portugal e os portugueses vivem “fora do tempo”, sob um “véu de alegoria”, escapando-se à realidade presente contemplando o seu “tempo simbólico” e ficcional, que, muitas vezes, é projetado em sonhos, visões e desejos de um Quinto Império por vir ou da lusofonia. Após o 25 de Abril, sentencia o ensaísta, que “os portugueses não têm desculpa para mentirem a si próprios sobre imagens idólatras de si mesmos, com recurso a mitos imperiais historicamente defuntos”¹⁵⁷.

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ibidem*, p. 107.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 108.

¹⁵⁴ GIL, José, *Portugal, Hoje: O Medo de Existir*, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2004, p. 17.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 78.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵⁷ LOURENÇO, Eduardo, *Do Colonialismo como Nosso Impensado*, Organização e Prefácio de Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vechi, Edições Gradiva, Lisboa, 2014, p. 265.

2.1. O Neocolonialismo da Língua Portuguesa

Nesta linha de ideias, a lusofonia e a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa não correspondem inteiramente a uma consagração da história, da língua e da cultura partilhada entre os nove países lusófonos, que se pretende “elevada a um grau superior”, mas, limitam-se sobretudo a “um sonho de raiz, de estrutura, de intenção e amplitude lusíada”¹⁵⁸. Como se irá constatar, a lusofonia tem sido alvo de fortes contestações porque o seu conceito comporta em si exclusivamente um discurso “lusó”, de voz e “pensamento único”, com uma agenda unilateral e redutora, não promotora do sentido de pluralidade, de debate, convivência e de proximidade entre os seus membros.

Um dos grandes motivos da construção deste discurso unilateral, “mágico” e “delirante” da lusofonia poderá estar ligado a uma noção que os portugueses terão da sua própria língua que, por razões afetivas, culturais, cronológicas e etnológicas, ainda a consideram como seus legítimos “proprietários”.

A interpretação literal da conceção expansionista de “Império Cultural”, que Fernando Pessoa enalteceu e que considerou como sendo a principal missão dos portugueses, poderá estar relacionada com esta noção de “proprietários da língua”, fenómeno que tem originado preconceitos de ordem cultural e intercultural, que diversos autores não têm cessado de reprovar¹⁵⁹.

Na opinião de Tabucchi, a expressão pessoana “A minha pátria é a língua portuguesa” não é mais do que um *slogan* de que a lusofonia se apropriou como “uma marca de dentífrico para conquistar o mercado”¹⁶⁰. O escritor suspeita do conceito de lusofonia como “o terreno fértil” para uma “invenção meta-histórica” causado por uma língua “interpretada” como “espírito nacional”.

Já na visão de Alfredo Margarido, as políticas que têm vindo a desenvolver na expansão da língua portuguesa conservam ainda a “violência da relação de dominação”. A prova deste “neocolonialismo” reside no facto de a língua portuguesa nunca ter sido considerada pelos portugueses, nos seus tempos de colonização, como um “agente” indispensável “para assegurar as

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 163.

¹⁵⁹ Cf. LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Op. Cit., p. 187. Ver também a posição de Alfredo Margarido: “Tendo Fernando Pessoa conseguido convencer os portugueses que a língua dispunha das qualidades suficientes para impor a sua disciplina a qualquer grupo, em qualquer lugar e em qualquer momento histórico, (...) a língua acabou por se transformar, à nossa vista, com o nosso pleno conhecimento em agente suficiente da dominação”. Cf. MARGARIDO, Alfredo, *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa, p. 74. Curiosa também é a afirmação de Fernando dos Santos Neves: “Quando é que os países e povos lusófonos darão o verdadeiro sentido às palavras de Fernando Pessoa: «Minha Pátria é a Língua Portuguesa».” Cf. Carta aberta ao secretário-executivo da CPLP a propósito da Cimeira de Luanda de 23 de julho de 2010. Informação disponível através do site: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/lusofonias/quo-vadis-lusofonia/2214>. Último acesso: 11 de fevereiro de 2016.

¹⁶⁰ TABUCCHI, António, “Suspecte Lusophonie”, in *Journal Le Monde*, Edição de 17 de março, Paris, 2000.

operações coloniais”. O autor considera que os portugueses sempre consideraram o “outro” como incapaz de respeitar as regras linguísticas, excluindo-o de qualquer acesso à educação (excetuando alguns privilegiados), marginalizando-o ao ponto de nunca ter existido “qualquer referência às criações dos outros colonizados”¹⁶¹. Por outro lado, só recentemente é que a língua portuguesa possui um novo estatuto enquadrado no conceito de lusofonia, que se destina a “repelir o outro” e a ser um “agente específico de dominação”¹⁶².

Nesta leitura, a língua portuguesa que, na teoria, seria o principal elo de ligação e união entre os membros lusófonos, poderá constituir-se como a principal entrave para a construção de um projeto civilizacional lusófono. Basta atentar no duplo significado que se atribui à lusofonia¹⁶³ ou, neste caso, à língua portuguesa. Por um lado, a língua portuguesa não é só uma língua “rica” e de “caráter plástico”, que serve essencialmente de comunicação entre pessoas e nações, constituindo-se como o grande sustentáculo da lusofonia e da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, mas, por outro lado, na sua essência genesiaca, ela comporta em si uma “mensagem” arcaica com uma visão quinto imperialista do mundo. Um dos últimos defensores do Quinto Império, Agostinho da Silva, salientou a importância da mensagem da Língua Portuguesa no mundo: “A Língua Portuguesa não se abre para o mundo por meio da sua grafia. A língua portuguesa vale para o mundo aquilo que contiver a sua mensagem”¹⁶⁴. Por outras palavras, a Língua Portuguesa, na perceção agostiniana, só se poderá afirmar no mundo se for fiel a ela própria, à sua história, à sua genealogia, à sua literatura, à sua forma “original” de ver a vida. É devido a este vínculo utópico e obscuro que Eduardo Lourenço não terá dúvidas em afirmar que os portugueses conseguiram amalgamar “como poucas (nações) o destino da sua cultura ao destino da sua língua”¹⁶⁵, atribuindo, desta forma, uma conotação ambígua à lusofonia, que tem provocado diferentes reações e críticas no seu seio.

Esta noção de “portugalidade” associada à língua portuguesa estatui-se, segundo Alfredo Margarido, como uma forma de neocolonialismo, efetivando-se como “o elemento central da alienação destinada a manter o escravo no seu lugar de sempre”¹⁶⁶. Para este autor, o destino da língua portuguesa, não se demarcando do destino da sua cultura, tem sido imposto de forma violenta aos outros, o que atesta o caráter etnocêntrico, neocolonialista e elitista do conceito de lusofonia.

¹⁶¹ MARGARIDO, Alfredo, *A Lusofonia e os Lusófonos*, *Op. Cit.*, p. 64.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Verificar o conceito de lusofonia segundo Fernando Cristóvão, para o qual é, “simultaneamente, utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”. Cf. CRISTÓVÃO, FERNANDO, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 61.

¹⁶⁴ SILVA, Agostinho, *Há quem lhe proponha Chamar-lhe Docimologia*, *Art. Cit.*, p. 31.

¹⁶⁵ LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 123.

¹⁶⁶ MARGARIDO, Alfredo, *Op. Cit.*, pp. 76-77.

2.2. A Cultura Portuguesa e a Lusofonia

Esta fusão entre cultura e língua, contendo apenas uma determinada visão do mundo, tem ignorado a relação que os outros povos lusófonos têm com a sua língua que, sendo a mesma – a língua portuguesa – não é nem pode ser a mesma¹⁶⁷ que a de Portugal, porque não partilham da mesma “mitologia cultural”, nem as mesmas vivências, nem os mesmos sonhos. Na perspetiva de Eduardo Lourenço, um país como Portugal, que se considera como o “exemplo do povo que se encontra com a cultura dos outros, que adora o diálogo, que é o universal concreto da história”¹⁶⁸, está muito aquém deste paradigma de caráter universalista, nem parece estar consciente do trabalho que tem pela frente, que é, num primeiro plano, o apaziguar de ressentimentos históricos num contexto pós-colonial (caso existam) e, em segundo lugar e mais importante, o de estimular as diversas perceções culturais e filosóficas em torno destes conceitos (pós-colonialismo; lusofonia).

É desta forma que a lusofonia é uma “miragem”, uma utopia, um sonho “delirante” por parte de um país específico que se esqueceu por completo do “outro”, dos seus interesses específicos, da sua existência. Afinal, o que é a lusofonia para Angola, Cabo Verde, Moçambique ou para o Brasil, quando estes países se inscrevem como “centro” e “circunferência” de si próprios, com os seus próprios problemas, com a sua maneira singular de ver e de estar no mundo? Como refere Lourenço, sonhar uma comunidade de raiz linguisticamente portuguesa “significa não ser o único sonhador dela e saber que os outros a não sonharão como nós. É assim que estará certo, porque o não será de outra maneira”¹⁶⁹. Assim, a lusofonia é uma questão essencialmente cultural ou intercultural, ou, como refere Eduardo Lourenço, de “mitologia cultural, ou até de hermenêutica, imposta pela complexidade dos laços que o mundo lusófono suscitou”¹⁷⁰.

Por outras palavras, o problema de fundo da lusofonia é o “lugar que a referência cultural portuguesa representa nesse jogo intercultural”¹⁷¹, que miticamente “abarca” e “inclui” todas as outras culturas como sendo as mesmas. A lusofonia é um sonho particular de uma nação que tem revelado imaturidade e irresponsabilidade perante os padrões culturais de outras nações: “A lusofonia é hoje o nosso mapa cor-de-rosa onde todos esses impérios podem ser inscritos, invisíveis e até ridículos para quem nos vê de fora, mas brilhando para nós como uma chama no átrio da nossa alma”¹⁷².

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 163.

¹⁶⁸ LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 83.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 165.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 168.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 68 e 176.

¹⁷² *Ibidem*, p. 177.

No imaginário brasileiro, angolano ou são-tomense, ou em qualquer outro imaginário lusófono, a palavra lusofonia não tem o mesmo significado e muito menos tem a mesma “função simbólica” que tem para os portugueses. É só na perspectiva dos portugueses que a lusofonia tem essa “figura ideal de perfeição”¹⁷³. É, por isso, um erro comum atribuir à lusofonia um conceito acabado e plenamente desenvolvido, como se tivesse acabado de sair de uma fábrica, selado e autenticado, pronto para ser servido. Assim, afirmações como a de Fernando dos Santos Neves, “Quando é que todos os países e povos (incluindo, obviamente, os Estados e os Governos e a CPLP e a ULHT!) de Língua Portuguesa entenderão, finalmente, que todos eles serão lusófonos ou nunca serão de nenhum modo?”¹⁷⁴, e de Miguel Real, quando assevera que “consultando a bibliografia sobre o tema, tudo já foi dito. Só falta fazer a lusofonia”¹⁷⁵, acabam inevitavelmente por cair no mesmo erro trivial, de desrespeito e desconsideração pelo outro, incentivando o clima de “suspeição” em torno do conceito de lusofonia.

Aquelas afirmações vão ao encontro da raiz etnocêntrica “lusíada”, que asfixia por completo a voz do outro, sobrepondo-se, ou então limita-se a preencher os espaços vazios de comunicação dos países lusófonos que ainda não entraram no debate temático. A este propósito, invocando a proposta do modelo lusófono de Sílvio Elia, em que preconiza o momento “embrionário” em que se encontra a lusofonia, quando divide a “Lusitânia Antiga”, que é Portugal, a “Lusitânia Nova”, que é o Brasil, e a “Lusitânia Novíssima”, que são os países Africanos. A “Lusitânia Nova” e, sobretudo, a “Lusitânia Novíssima” postulam a inevitabilidade do surgimento e crescimento de “novos corpos” no seio da família lusófona, que, à exceção do Brasil, ainda não tiveram oportunidade de se expressarem em relação ao conceito de lusofonia. Todavia, é importante ter em consideração que estas nações expressar-se-ão se o quiserem, quando quiserem, se alguma vez tiverem interesse nisso, independentemente das suas razões.

Ao manter o atual discurso “lusófono”, com todas as suas ambiguidades e fragilidades, continuar-se-ão a alimentar as possibilidades do seu “descrédito” absoluto no panorama internacional, uma vez que se limita, como refere Margarido, “a procurar dissimular, mas não a eliminar, os traços brutais do passado”¹⁷⁶. Quando se diz que tudo já “foi dito” sobre a lusofonia, quando se sabe, na realidade, que tudo falta para ser dito pelas outras nações, sobretudo africanas, subjaz neste discurso uma síntese perfeita de toda a violência e demagogia de que as outras nações

¹⁷³ *Ibidem*, p. 180.

¹⁷⁴ Discurso proferido na Cerimónia da assinatura do protocolo de colaboração entre a CPLP e a Universidade Lusófona, realizada em Lisboa, no dia 8 de maio de 2005. Artigo disponível em <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/lusofonias/e-a-hora-da-lusofonia/1817>. Último acesso: 11 de fevereiro de 2016.

¹⁷⁵ REAL, Miguel, *A Vocação Histórica de Portugal*, *Op. Cit.*, p. 133.

¹⁷⁶ MARGARIDO, Alfredo, *A Lusofonia e os Lusófonos*, *Op. Cit.*, p. 76.

lusófonas até agora têm sido alvo. Discurso imperialista onde, como refere Margarido, “Pretende-se manter o colonialismo, fingindo abolir o colonialista, embora tenha renunciado à veemência ou à violência de qualquer discurso colonial”¹⁷⁷.

2.3. A Europa e a Lusofonia

Outro obstáculo que requer a atenção e reflexão dos portugueses consiste na adesão de Portugal à União Europeia e ao tratado de Schengen, que, segundo Margarido, hipotecou qualquer possibilidade de criação de um espaço lusófono, porque não só este acordo inviabilizou qualquer possibilidade de integrar os “outros” que falam a língua portuguesa, como também transformou Portugal e os portugueses como “guardas das fronteiras da Europa”, precisamente desses “outros” do hemisfério sul. Convém salientar, como aponta Margarido, que interessou a Portugal, não os “homens”, os seus “irmãos”, “filhos” e “primos”, mas os fundos estruturais, as estradas e obras. O autor considera que Portugal e os portugueses sempre preferiram os benefícios estruturais económico-financeiros provindos da Europa, com todas as suas contrapartidas, do que recriar e reforçar a sua relação com as suas ex-colónias: “sempre que as diversas instâncias burocráticas propõem mais uma medida destinada a assegurar dos outros, Portugal assina”¹⁷⁸.

Muito por culpa própria de Portugal, a Europa constitui-se como um dos grandes obstáculos para a realização do projeto lusófono, porque se rege sobre tratados que impedem o acesso do outro à Europa¹⁷⁹. Não basta que se fale a língua para se poder aceder à Europa. Os “particularismos nacionais” de Portugal, como o mito do Quinto Império ou a “mística” da lusofonia não consegue ir contra a “burocracia hipercentralizadora de Bruxelas” que é “claramente marcada pela violência das suas pulsões contra os outros em geral, contra os outros do hemisfério sul em particular”¹⁸⁰. O autor considera que, com o crescimento da influência das manifestações partidárias da extrema-direita na Europa, tem vindo a ser reforçada a instrumentalização de medidas racistas e xenófobas, permitindo a “banalização da violência” contra o “outro”, “o diferente”, aquele que “provoca a repugnância física”. O estrangeiro “passou a representar uma ameaça, sobretudo se for um originário dos países do Sul”¹⁸¹. A livre circulação de pessoas, bens e mercadorias no espaço europeu, permitido pelo acordo de Schengen, reforçam este estado de “violência com que as populações do Sul são excluídas desse paraíso”¹⁸².

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 30.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 86.

¹⁸² *Ibidem*.

Estas medidas têm inevitavelmente eco nos países de língua portuguesa, “cujas medidas de retaliação terão as mesmas proporções que criarão separações”¹⁸³. Assim, na opinião de Margarido, esta maneira de proceder dos portugueses coloca em causa a construção de qualquer projeto lusófono, porque subscrevem constantemente “regras políticas” que “hostilizam toda e qualquer operação de integração”¹⁸⁴, ou seja, “operações de negação do outro”¹⁸⁵. Desta forma, as regras da União Europeia e do tratado de Schengen são incompatíveis com o “mito” do Quinto Império e da criação de um projeto civilizacional lusófono. Porém, esta escolha não “impediu os portugueses de criar e alimentar o mito, insinuando constantemente que dispõe dos instrumentos para construir um espaço lusófono”¹⁸⁶. Esta “indecisão” permanente de Portugal, situado entre o sonho e a realidade, para além de criar um fosso com os países lusófonos, como já foi analisado, também promove a “suspeita” de outros países europeus em relação a Portugal e às suas verdadeiras intenções, que nada abona em seu favor.

2.4. O Outro na Lusofonia

Para além das exigências europeias de organização, controlo e competitividade, adversas à criação de um espaço lusófono, Lourenço remete-nos para um outro “fosso”, criado após a independência, entre as comunidades africanas e a comunidade portuguesa, onde tem reinado uma incompreensão entre elas, ao ponto de só um “convergente milagre” de “uma conversão de atitudes” poderá permitir passar da “falsa comunicação”, para uma “comunicação autêntica de diferentes que se aceitam na diferença por se saberem iguais em humanidade”¹⁸⁷. Afinal, o diálogo em curso, na perceção lourenciana, é acompanhado das mesmas ficções, fantasmas e ilusões que “durante séculos estruturaram a existência sonâmbula” do “colonialismo inocente” português¹⁸⁸.

Na visão de Margarido, no ponto de vista dos portugueses “a humanidade só pode ser considerada no caso de refletir as problemáticas, os fantasmas e as obsessões portuguesas”¹⁸⁹. Mais do que ficções e sonambulismo, Margarido evidencia a recusa da história dos outros por parte de Portugal: “no caso africano estamos perante um discurso que recusa a capacidade dos africanos para dispor de uma história capaz de superar a simples descrição dos acidentes quotidianos”¹⁹⁰. Portugal

¹⁸³ *Ibidem*, p. 30.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 78.

¹⁸⁷ LOURENÇO, Eduardo, *Do Colonialismo como Nosso Impensado*, *Op. Cit.*, p. 211.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 212.

¹⁸⁹ MARGARIDO, Alfredo, *A Lusofonia e os Lusófonos*, *Op. Cit.*, p. 53.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 28.

ainda continua a considerar os outros “como meros objetos da história nobre dos portugueses”, considerando a história dos outros como a “sua história”¹⁹¹. Na realidade, a epopeia portuguesa é feita do “sangue dos outros”¹⁹². O autor considera que o discurso português tem sido “sempre organizado contra o outro”¹⁹³, e os “teóricos da portugalidade, fazem da língua o agente mais eficaz da unidade dos homens e dos territórios que foram marcados pela presença portuguesa”¹⁹⁴. A língua, para Alfredo Margarido, é um instrumento de “dominação colonial” para que Portugal não fique mais pequeno. O conceito de lusofonia assenta nesse “estrume teórico”¹⁹⁵, a uma forma de “dominação subtil, que se pode exercer mesmo estando ausente o agente da dominação”¹⁹⁶.

Esta comunicação unilateral, conseqüentemente, teve e tem reflexos permanentes no “outro”, alimentando duradouramente o seu ressentimento e frustração, que não se desvanece de um momento para o outro. Este ressentimento foi causado pelo colonialismo, e é uma ferida de longa duração para o qual, segundo Lourenço, “não temos bálsamo, pois é de nós que estão feridos”¹⁹⁷. Requer-se, por isso, uma mudança paradigmática no discurso e no cultivo das relações, ao ponto de procurar saber em que medida estas nações necessitam de Portugal, se o quiserem. Estas questões, no ponto de vista de Lourenço, devem ser formuladas por essas nações e os cuidados particulares a ter é o de cuidar para não avivar as “feridas antigas”. O pensador considera que será “longo o caminho a percorrer para que um dia existamos uns para os outros fora do envenenado círculo de um mútuo e oposto ressentimento”¹⁹⁸.

Para além destes cuidados particulares, o que importa pensar atualmente sobre a lusofonia é o “discurso da sua imperfeição, o projeto de uma comunidade não só a construir, mas a desenvolver e, antes de tudo, na medida em que isso interesse aos que conosco partilham o uso da língua portuguesa, a defender”¹⁹⁹. Refere Lourenço que o sonho da lusofonia não tem nada para envergonhar-se, mas convém sonhá-la de “olhos abertos, sem ilusão alguma, num mundo que a não consente”²⁰⁰. O ensaísta considera que “hoje é a primeira vez que Portugal e portugueses têm de desenhar, de conceber, de inventar e se dar a um futuro a partir de si mesmos”²⁰¹. Neste sentido,

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁹² *Ibidem*, p. 52.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 55.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 57.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 71.

¹⁹⁷ LOURENÇO, Eduardo, *Do Colonialismo como Nosso Impensado*, *Op. Cit.*, p. 213.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 216.

¹⁹⁹ *Idem*, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 180.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 181.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 69.

existe uma necessidade urgente de uma “nova e radical leitura”²⁰² sobre a lusofonia, que deve assentar na “leitura de um percurso”²⁰³ reflexivo e orientado para o futuro, que pertence “a um destino partilhado” entre os países lusófonos.

A leitura de um percurso, no caso de Portugal, deve orientar-se, numa primeira fase, “em não perder de vista aquilo que já existe, e em não nos perdermos de vista, face aquilo que já existe”²⁰⁴. Por outro lado, o ensaísta ressalva que a lusofonia, sem um “mínimo de mitologia cultural partilhada só pode ser comunidade na ordem prática da comunicação, não na do espírito e do imaginário que são a sua essência”²⁰⁵. Assim, numa segunda fase, será nos “novos imaginários culturais” dos países novos e “novíssimos”, que se reconhecem sobretudo como atores da sua cultura”²⁰⁶, que não se devem “perder de vista”. Sendo a lusofonia uma questão cultural, de “mitologia cultural” e “de hermenêutica”, será “no espaço cultural plural que os novos imaginários definem que um qualquer sonho de comunidade e proximidade se cumprirá ou não”²⁰⁷. O futuro da lusofonia depende da abertura das consciências, da abertura genuína ao “outro”, mas sobretudo da abertura ao acolhimento da diferença do “espaço cultural plural” das nações lusófonas:

O imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o da pluralidade e da diferença e é através desta evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento mais sério e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença²⁰⁸.

O conhecimento da pluralidade e diferença dos imaginários culturais das nações lusófonas constitui-se como uma exigência se o que se pretende é o conhecimento sério e aprofundado da cultura do “outro”. Como refere Lourenço, não podemos continuar a fazer o “discurso dos outros, porque não estamos no lugar dos outros”²⁰⁹. Pelo contrário, no caso da lusofonia, afigura-se cada vez mais importante “saber qual é o discurso dos outros, qual é a imagem que eles têm de si mesmos e saber dialogar com essa imagem para no futuro reforçar os famosos laços que existem efetivamente”²¹⁰. Cada nação constitui-se como “uma expressão particular da lusofonia”²¹¹, independentemente do

²⁰² *Idem*, *Do Colonialismo como Nosso Impensado*, *Op. Cit.*, p. 265.

²⁰³ *Idem*, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p.169.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 182.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 172.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 182.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 192.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 112.

²⁰⁹ *Idem*, “Lusofonia: Uma História, Um Projeto, Uma Questão”, *Art. Cit.*, p. 67.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 67.

²¹¹ *Ibidem*.

teor da sua mensagem, daí a necessidade de se conceber o discurso da lusofonia de “diversos pontos de vista”, proveniente dos vários “centros da lusofonia”. Que interesse terão os países lusófonos na lusofonia? Só mesmo eles poderão responder a esta questão²¹², caso considerem que devam responder, se tiverem alguma vez interesse nisso.

²¹² Cf. *Idem, A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia, Op. Cit.*, p. 171.

Considerações Finais da Primeira Parte

A lusofonia, mais do que ser um conjunto de países que falam uma língua comum, seja a língua materna, oficial ou de património, pode-se compreender como um projeto, ainda em construção. O conceito de lusofonia, tal como é compreendido, sobretudo pelos portugueses, é, como referiu Fernando Cristóvão, “utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”²¹³. Neste sentido, a construção da lusofonia enquanto projeto civilizacional, está associada, de um ponto de vista espiritual do pensamento português, a uma perspetiva quinto-imperialista do mundo, ou seja, a um desejo de antecipação do paraíso perdido, ou, nas palavras do Padre António Vieira, à Consumação do Reino de Cristo na terra. O conceito de lusofonia, atualmente, é um conjunto de narrativas, de sonhos e de mitos lusíadas de índole política, que não se inscreve divorciada da língua portuguesa, na fala do luso. Neste sentido, a ideia lusíada de lusofonia é inspirada:

- nas profecias canónicas das sagradas Escrituras, de Daniel, Isaías e Zacarias, nas revelações feitas por Cristo a D. Afonso Henriques, nos feitos heroicos dos descobrimentos portugueses e nas profecias anunciadas por Bandarra. O padre jesuíta António Vieira não terá dúvidas em afirmar que os portugueses são um povo eleito por Deus e que a sua missão será a “converter e reformar o mundo, florescendo mais que nunca o culto divino, a justiça, a paz e todas as virtudes cristãs”²¹⁴. Por outras palavras, a missão exclusiva dos portugueses, de carácter nacionalista providencialista, será a de restaurar o paraíso perdido no mundo e de restabelecer a “idade de ouro”.
- na primeira ideia do “paraíso perdido”, que se encontra na Ilha dos Amores, de Luís de Camões, que se estatui como o verdadeiro mundo a descobrir pelos portugueses; a Ilha dos Amores constitui-se a derradeira aventura da fraternidade humana e da unidade e amor universal, onde cada um poderá ser aquilo que é, sem limitações de tempo ou de espaço.
- na ideia de Quinto Império, de Fernando Pessoa, que é a criação de uma *civilização espiritual própria*, com o objetivo de fazer a “paz em todo o mundo”²¹⁵. A paz no mundo, tal como refere o poeta, só será possível mediante a promoção de uma política “útil” ao serviço do

²¹³ CRISTÓVÃO, Fernando, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 61.

²¹⁴ VIEIRA, António, “Defesa do Livro Intitulado Quinto Império, Que é A Apologia do Livro *Clavis Prophetarum*: E Respostas das Proposições Censuradas pelos Srs. Inquisidores: Dada Pelo Padre António Vieira Estando Recluso nos Carceres do Santo Oficio de Coimbra”, *Op. Cit.*, p. 33.

²¹⁵ Cf. PESSOA, Fernando, *Os Portugueses – Quinto Império*, *Op. Cit.*, p. 32.

bem-estar do povo e da justiça social, que, simultaneamente, proteja e incentive a ânsia natural de conhecer do ser humano, não lhe colocando nenhum entrave para a liberdade espiritual, e que seja capaz de projetá-lo cada vez mais nos desafios e mistérios da ciência.

- nas premissas de um “humanismo universalista da cultura portuguesa”, isto é, na capacidade de plasticidade e de flexibilidade, bem como na capacidade antropológica de “ser tudo e de todas as maneiras” dos portugueses; Pessoa retomará o mito sebastianista para convidar os portugueses a assumirem a sua vocação histórica a fim de tentarem viver a verdade por que morreu D. Sebastião²¹⁶. Assim, a aventura da fraternidade humana só será possível de alcançar através de um transcendentalismo panteísta, isto é, um “meta-sistema que envolve e transcende todos os sistemas, incorporando todas as teses e antíteses possíveis”²¹⁷. O transcendentalismo panteísta é uma fusão de opostos, de onde a futura criação social e civilizacional “lusófona” se deverá inspirar, devendo tornar-se simultaneamente “religiosa e política”, distanciando-se do cristianismo e sobretudo do catolicismo, aspirando ser “democrática e aristocrática” ao mesmo tempo, afastando-se do “comercialismo e materialismo radicais”²¹⁸, para dar lugar a um Quinto Império cultural.
- numa visão da história da humanidade segundo Joaquim de Fiore, que aparece inscrita num contexto de eternidade ligada ao conceito de trindade, ou seja, no Pai, Filho e Espírito Santo. Ultrapassadas a primeira e segunda idades na história (Pai e Filho), com a terceira idade virá o Reino do Espírito Santo, o império da fraternidade e do amor, ou seja, a “realização na terra do pensamento de Deus”, que Agostinho da Silva considerará possível de alcançar pelos povos de Língua Portuguesa, se eles próprios se autoelegerem para este propósito.
- Para sustentar este ponto de vista, o pensador luso-brasileiro aludirá a outros momentos paradigmáticos da História portuguesa, como o Culto Popular do Espírito Santo, a organização política e económica da sociedade portuguesa, a coroação da criança imperador, a Ordem de Cristo, a epopeia dos descobrimentos, a construção cultural do Brasil e dos outros países lusófonos como um conjunto de factos ou “sinais” extremamente importantes para a posição da cultura portuguesa no futuro, que se constituem como “preâmbulo” da grande tarefa ainda por cumprir, a criação do Quinto Império Espiritual, o Reino do Espírito Santo ou, por outras palavras, a restauração do paraíso perdido na terra.

²¹⁶ PESSOA, Fernando, *Mensagem, Op. Cit.*, p. 55. Conferir também o poema “Nevoeiro”, da Obra *Mensagem*.

²¹⁷ BORGES, Paulo, *Uma Visão Armilar do Mundo*, Babel, Lisboa, 2008, p. 93.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 95.

Contudo, para evitar interpretações de tendência neocolonialista, Fernando Cristóvão propôs o termo lusofonia em vez de Quinto Império. Neste âmbito, a lusofonia apoia-se, naturalmente, na língua, que funciona como um elemento aglutinador entre as raças, nações e culturas distintas, estatuiendo-se, por isso, como a base nevrálgica da lusofonia, o “único canal privilegiado para a construção de um futuro comum”. No entanto, embora a Língua Portuguesa seja considerada como o epicentro a partir da qual se desenrola a criação da lusofonia em todas as suas vertentes, não deixa de ser verdade que a lusofonia também “corresponde a um genuíno programa civilizacional de fundo”, não deixando de ser uma criação essencialmente portuguesa, lusitana, que tem como pano de fundo uma ideologia de carácter utópico, mítico-religioso e de natureza escatológica.

Desta forma, a lusofonia, ao contrário do que é defendido por diversos autores que alegam que tudo já foi dito a seu respeito, é, numa perspetiva universal, um conceito incipiente que requer a contribuição das nações envolvidas por forma a apurar o seu estatuto e a sua validade. Assim, ainda muito está por se dizer na lusofonia. Porém, numa perspetiva filosófica portuguesa, ou nacional, este conceito nada tem de incipiente, pelo contrário: reveste-se de uma complexidade em torno da língua e cultura portuguesas, que tem sido alvo de polémica e contestação no seio da família portuguesa, cujas repercussões exigem atenção e reflexão. O debate de maior alcance em torno desta temática só começará a partir do momento em que houver reciprocidade no diálogo e uma comunicação, no mínimo, bilateral. Havendo ou não um possível diálogo no futuro, afigura-se indispensável tentar conhecer melhor o “outro”, a sua cultura, o seu “imaginário cultural”, as suas crenças religiosas, as suas conceções filosóficas, a “imagem” que eles têm de si próprios, para que seja possível aprofundar e estimular as diversas perceções culturais e filosóficas que as várias nações possam ter do conceito de lusofonia.

A ideia da lusofonia, compreendida por Fernando Cristóvão como “utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”²¹⁹, terá de ser muito bem explicada e não seria de espantar que, no futuro, seja legítimo repensar, por todas as nações lusófonas, se a lusofonia é um termo consensual para um projeto, seja ele qual for, que vise o envolvimento das comunidades que falam a língua portuguesa. A este propósito, José Eduardo Agualusa considera que a lusofonia é um termo redutor, porque diz somente respeito a Portugal, ao contrário do que afirma, por exemplo, Fernando Cristóvão²²⁰. Na opinião do escritor, “(...) a expressão lusofonia não faz jus àquilo que a palavra deveria representar, não é como Commonwealth, que é uma expressão bonita e que vai para além da Inglaterra”²²¹. Como estas

²¹⁹ Cf. CRISTÓVÃO, Fernando, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 61.

²²⁰ Cristóvão refere que “usar a palavra Luso, em vez de Português, é já uma forma de ultrapassar o nacionalismo e entrar no domínio do mítico e do simbólico” Cf. CRISTÓVÃO, Fernando, *Dicionário Temático da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 653.

²²¹ José Eduardo Agualusa *apud* POLZONOFF JR, Paulo. Entrevista com José Eduardo Agualusa, 26 de julho, 2004.

afirmações, que merecem toda a atenção da comunidade lusófona, é possível surgirem outras afirmações que certamente irão contrariar e surpreender a “visão portuguesa” no que diz respeito ao conceito de lusofonia. Todavia, é através da pluralidade e diferença cultural dos países lusófonos que será possível estabelecer pontes de diálogo e de intercompreensão.

Neste sentido, Lourenço considera que o terreno mais fértil para se estabelecer uma melhor compreensão do “outro”, do “diferente”, é precisamente em África. Na perceção lourenciana, devido aos “dois séculos de independência do Brasil”, o que une “Brasil e Portugal circunscreve um espaço cultural menos vivido do que aquele que nos une e nos torna presente a cultura africana de expressão portuguesa”²²². Assim, enquanto o Brasil é um “continente desconhecido para os portugueses”, a “colonização dos países africanos está muito mais interiorizada em termos afetivos e culturais do que o Brasil”²²³. Se o Brasil virou as costas ao mar, como profetizou Agostinho da Silva²²⁴, para se “encontrar a si próprio”, Eduardo Lourenço considera que “por mais estranho que pareça, é a África, onde fomos colonizadores no sentido mais imperial que estava ao nosso alcance, que hoje vivemos com mais familiaridade”²²⁵.

Assim, com base nestas premissas, procurar-se-á investigar os alicerces culturais e filosóficos em torno do pensamento *bantu*, por forma a aprofundar a relação entre o pensamento português e o pensamento angolano, na sua pluralidade, diferença e eventual aproximação, em relação ao conceito de lusofonia.

Informação disponível em: <http://www.polzonoff.com.br/entrevista-com-jose-eduardo-agualusa.htm>. Último acesso: 17 de fevereiro de 2016.

²²² LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 166.

²²³ *Ibidem*, p. 166.

²²⁴ SILVA, Agostinho, “A Cultura Brasileira”, in *Ensaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000, p. 246.

²²⁵ LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 167.

PARTE II

PREMISSAS PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL E PARA O DEBATE ENTRE EPISTEMOLOGIAS

CAPÍTULO I – AS PREMISSAS DO IDEAL DE AUTENTICIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

1. Enquadramento

No seguimento das referências culturais e filosóficas aprimoradas do conceito de lusofonia na primeira parte desta investigação, afigura-se indispensável aprofundar as premissas que permitirão auxiliar o desenvolvimento para um diálogo intercultural e entre saberes entre o pensamento português e o pensamento angolano. O conceito de lusofonia, não escapando aos cânones do pensamento ocidental, torna-se indissociável de conceitos atualmente relevantes, como os de multiculturalidade, interculturalidade e globalização. Pretende-se compreender de que forma a lusofonia se contextualiza na contemporaneidade à luz destes diferentes fenómenos, e como se pode relacioná-la com as mais recentes políticas de reconhecimento e de identidade, tendo em linha de conta o valor igual das diferentes culturas e a problemática da crise da voz. Por fim, procurar-se-á apontar caminhos de como este conceito se pode articular com diferentes epistemologias, tendo em consideração a possível incomensurabilidade entre saberes.

1.1. A Multiculturalidade no Mundo Atual

Na perceção de João Maria André, existem três fenómenos no mundo atual a ter em consideração para melhor contextualizar a questão da multiculturalidade²²⁶ e o diálogo intercultural²²⁷. O primeiro fenómeno é a erosão do Estado-Nação; o segundo, a globalização; por último, o desenvolvimento da sociedade em rede e da “Telépolis” ou sociedade-rede.

²²⁶ Pode-se definir multiculturalidade como a “coexistência, numa determinada sociedade e numa proximidade espacial, de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes, articulando-se essa diversidade com presumíveis diferenças étnicas, religiosas, histórico-sociais, de nacionalidade (...), de estilos de vida, opções de género, classes sociais”, entre outros. ANDRÉ, João Maria, *Multiculturalidade, Identidades e Mestiçagem: o diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*, Editora Palimage, Coimbra, 2012, p. 31. Por outro lado, o multiculturalismo decorre da multiculturalidade. Como refere Moreira: “a sua emergência [multiculturalismo] tem a ver com a tomada de consciência de que as sociedades são constituídas por uma enorme diversidade de grupos. O termo refere-se às práticas políticas e às isenções de natureza jurídica que pretendem promover o respeito pela diversidade cultural e étnica, garantir a igualdade de tratamento e de oportunidades entre as maiorias dominantes e as minorias históricas e culturais, enfim, favorecer a integração dos grupos minoritários”. MOREIRA, Conceição, “Multiculturalidade e Multiculturalismo”, in *Manual de Filosofia Política*, João Cardoso Rosas (Org.), Editora Almedina, Coimbra, 2008, p. 219.

²²⁷ Segundo Boaventura de Sousa Santos, a “interculturalidade pressupõe o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural”. SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula, “Introdução”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009, p. 9.

A erosão do Estado-Nação pode ser compreendida como a dissolução do paradigma clássico de Estado-Nação, que compreendia um determinado espaço geográfico “unificado no exercício do poder e das instituições políticas, e de uma população que partilha uma constelação de crenças e de culturas, de língua, de etnia, de memória, costumes e valores relativamente consolidada por um passado histórico”²²⁸, a favor do aparecimento, a partir da segunda metade do século XX, de uma “geografia político-cultural marcada por aquilo que poderemos chamar Estados poliétnicos, multinacionais ou multiculturais ou nações poliestatais, ou seja, Estados que acolhem no seu seio comunidades fortes de etnias e nacionalidades diferentes ou nações que se dispersam por diferentes Estados”²²⁹. Esta alteração de paradigma do Estado-Nação deve-se a alguns fenómenos como as guerras, os movimentos migratórios em grande escala, a colonização e pós-colonização, entre outros, que obriga a repensar não só o “exercício da cidadania” e as “tradicionais fronteiras”, mas também a própria “noção de fronteira”, enquadrada mais num sentido sociocultural do que propriamente num perspectiva “político-territorial”.

A erosão do Estado-Nação também é fortemente influenciada pelo fenómeno da globalização. A globalização, segundo Boaventura de Sousa Santos, consiste no “processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival”²³⁰. Compreendendo que não existe aquilo a que chamamos globalização, mas “globalizações”, o sociólogo sugere que atualmente existem quatro formas de globalização: o localismo globalizado, o globalismo localizado, o cosmopolitismo e o património comum da humanidade.

O localismo globalizado consiste no “processo pelo qual determinado fenómeno local é globalizado com sucesso”²³¹, como, por exemplo, uma atividade de uma multinacional que se espalha pelo globo, a globalização de produtos locais que se popularizam mundialmente, como as cadeias Norte-Americanas de *fast food*, o cinema de *Hollywood*, entre outras marcas e produtos. Pressupõe uma atividade ou fenómeno local que se internacionaliza e se expande um pouco por todo o mundo, fenómeno que é característico dos países capitalistas centrais.

O globalismo localizado consiste “no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais”²³². Os globalismos locais incluem,

²²⁸ ANDRÉ, João Maria, *Op. Cit.*, p. 17.

²²⁹ *Ibidem*, p. 17.

²³⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa, *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*, Edições Afrontamento, Porto, 2006, p. 405.

²³¹ SANTOS, Boaventura de Sousa, “Por uma conceção multicultural de direitos humanos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 1997, p. 16.

²³² *Ibidem*, pp. 16-17.

por exemplo, a compra de “lixos tóxicos” e produtos usados ou de má qualidade por parte dos países do “terceiro mundo” aos países centrais; a “desflorestação” e extermínio dos recursos naturais para “pagamento da dívida externa”; a exploração do turismo nas suas mais variadas formas; a exportação da agricultura de subsistência e desvalorização dos salários dos trabalhadores. Segundo a percepção de Boaventura de Sousa Santos, coube aos países periféricos os globalismos localizados.

O sistema-mundo constitui-se, desta forma, como uma “trama” constante entre localismos globalizados e os globalismos localizados, entre os países capitalistas centrais e os países menos desenvolvidos, denominados de “terceiro mundo”²³³. A estas duas formas de globalização, Santos designa-a como “globalização hegemónica” ou “globalização capitalista neoliberal”, dirigida de “cima para baixo”.

Por outro lado, Santos também refere uma globalização “contra-hegemónica”, que se insurge contra esta globalização hegemónica e que reivindica interesses comuns, denominada por cosmopolitismo. O cosmopolitismo pode-se definir como a organização de pessoas, grupos ou classes e até de regiões, que partilham interesses comuns, e que se insubordinam contra as formas dominantes da globalização capitalista neoliberal em torno de várias matérias: justiça, direitos humanos, movimentos feministas, movimentos literários, artísticos, científicos, procura de valores culturais alternativos; organizações não-governamentais; plataformas de desenvolvimento alternativo e associações ecológicas; reivindicações pós-coloniais, entre outros.

Por fim, o património comum da humanidade assenta na defesa dos interesses de temas que são comuns à humanidade, como, por exemplo, a sustentabilidade da vida humana, a defesa da biodiversidade, a proteção da camada do ozono, da amazónia, da Antártida, entre outros.

Resumindo, na opinião de Boaventura de Sousa Santos, existem duas formas de globalização mais nítidas e evidentes: a globalização hegemónica ou capitalista neoliberal, onde se incluem os localismos globalizados e os globalismos localizados, dirigida de cima para baixo, e a globalização contra-hegemónica, onde se inclui o cosmopolitismo e o património comum da humanidade, dirigida de baixo para cima. Estas duas formas de globalização constituem-se, atualmente, como fonte de tensão no panorama mundial que influenciam as relações multiculturais e o diálogo intercultural.

Por fim, o terceiro fenómeno é o desenvolvimento da “sociedade-rede” ou da “telépolis”, que converge e promove o fenómeno da globalização. Este fenómeno estatui-se como o novo paradigma sociocultural do mundo, uma vez que tem vindo a influenciar os modos de estar, de produzir e de comunicar em “redes abertas de interconexões” em todo o mundo, ultrapassando,

²³³ Atualmente, não se utiliza a designação países de terceiro-mundo, mas países periféricos.

desta forma, as noções clássicas de espaço, território e fronteira. As principais características em relação à sociedade-rede são, segundo João Maria André, as seguintes: em primeiro lugar, este espaço tem uma topologia reticular, sem territórios físicos, nem fronteiras; segundo, este espaço caracteriza-se pela informacionalidade, ou seja, pela “unidade de informação” em vez da “unidade material”; terceiro, pela “dinâmica de fluxos” que passa pelo âmbito público, privado e íntimo. Quarto, a globalidade ou a “glocalização”; quinto, a heterogeneidade cultural e linguística; em sexto lugar, a transnacionalidade; em sétimo lugar, a interdependência, uma vez que “a sociedade-rede é, por definição, gênese e constituição, sistêmica e não atomista”²³⁴.

É através destes três fenómenos, a erosão do Estado-Nação, a globalização e o desenvolvimento da sociedade-rede²³⁵, que se deve refletir sobre a questão atual da multiculturalidade. À luz da dinâmica destes fenómenos, a multiculturalidade não deve ser encarada como um fenómeno isolado, fixista e homogéneo, mas, deve ser perspectivada, como Zygmunt Bauman demonstrou, a propósito da modernidade líquida, como adaptável, mutável e heterogénea²³⁶.

1.2. As Três preocupações da Modernidade

Um outro aspeto importante para se compreender melhor o fenómeno da multiculturalidade, sobretudo nas sociedades ocidentais, é a referência que Charles Taylor faz a três maleitas da modernidade que se desenvolveram desde o século XVII até aos nossos dias, e que têm sido alvo de críticas e de inquietação social. Algumas destas preocupações convergem, sobretudo, por apontarem a idade moderna como um longo processo em decadência, apesar do aparente progresso civilizacional. A primeira preocupação, na análise de Taylor, surge com o individualismo; a segunda preocupação está relacionada com a primazia da razão instrumental; a terceira inquietação são as consequências das duas primeiras preocupações para a vida política.

A primeira preocupação, o individualismo, surgiu a partir do momento em que as pessoas tiveram o direito “de escolher o seu modelo de vida” e de decidirem “em consciência as convicções

²³⁴ ANDRÉ, João Maria, *Op. Cit.*, pp. 22-25.

²³⁵ É importante destacar a noção de cultura-mundo referenciado por Gilles Lipovetsky, que consiste “num mundo sem fronteiras dos capitais e multinacionais, do ciberespaço e do consumismo”. Para este autor, a cultura-mundo atual remete-nos para uma “realidade planetária hipermoderna, onde, pela primeira vez, a economia do mundo se organiza segundo um modelo único de normas, de valores e de objetivos – o *ethos* e o sistema capitalista – e onde a cultura se impõe como mundo económico de pleno direito”. Assim, “cultura-mundo significa fim da heterogeneidade tradicional da esfera cultural e universalização da cultura mercantil, que se apodera das esferas da vida social, dos modos de existência e da quase totalidade das atividades humanas”. LIPOVETSKY, Gilles, *A Cultura-Mundo – Resposta a uma sociedade desorientada*, Edições 70, 2010, pp. 13-14.

²³⁶ Cf. BAUMAN, Zygmunt, *Modernidade Líquida*, Editor Jorge Zahar, 2001, p. 135.

que defendem”²³⁷, ao contrário dos seus antepassados. No passado, as pessoas estavam confinadas a um papel social pré-determinado pelas “hierarquias tradicionais” e pela ordem cósmica religiosa. A “liberdade moderna” acabou por desvincular-se dessa configuração do mundo e dos “antigos horizontes morais”. A reivindicação pela liberdade individual e a perda consequente dos valores do “velho mundo” originou, segundo a opinião de muitos críticos, um “desencantamento do mundo” e a perda, para o indivíduo, de “horizontes mais amplos”, a “dimensão heroica da vida” e o sentido de “uma finalidade superior”²³⁸.

O individualismo ou a “concentração no eu” tem sido alvo de imensas controvérsias devido à visão estreita que tem em relação à sociedade e em relação ao outro; o individualismo, experienciado no seu extremo, tem levado a formas abomináveis de “laxismo”, “narcisismo” e “egocentrismo”.

A segunda preocupação, a razão instrumental, aparece associada a este “desencantamento” do mundo e ao descrédito generalizado das “estruturas sagradas”, para ser reformulado “em função da felicidade e do bem-estar dos indivíduos”²³⁹. A razão instrumental, entendido como um “tipo de racionalidade” a que se recorre quando se pondera a “aplicação dos meios mais simples para chegar a um dado fim”²⁴⁰, com a “máxima eficiência” e a melhor relação “custo-benefício”, proporcionou, segundo alguns críticos, uma transformação libertadora nos indivíduos, mas, simultaneamente, conduziu-os a um certo “mal-estar” na civilização, porque eles próprios têm sido as vítimas desta razão instrumental generalizada.

O critério da maximização da produtividade também se alastrou para as tecnologias, assistindo-se, na opinião de muitas vozes, a um “estreitamento” e trivialização” da vida humana, à fabricação de produtos efémeros e descartáveis – nocivos para o ambiente, e a uma gestão digital que vê apenas os indivíduos como meios e números para se atingir o lucro. Prevalece, neste sentido, um sentimento de impotência do indivíduo em relação à lógica instrumental do estado e do mercado.

Estas duas preocupações levam a uma terceira, que se prende, precisamente, com as consequências que o individualismo e a razão instrumental trouxeram para a vida política. Por um lado, uma “sociedade estruturada em torno da razão instrumental implica uma perda considerável de liberdade, tanto individual, como coletiva”²⁴¹. É difícil contrariar o estilo de vida individual face à lógica da razão instrumental. Isto limita muito as opções de escolha e restringe a vida do

²³⁷ TAYLOR, Charles, *A Ética da Autenticidade*, Edições 70, Lisboa, 2009, p. 18.

²³⁸ *Ibidem*, p. 19.

²³⁹ *Ibidem*, p. 20.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 20-21.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 24.

indivíduo. Por outro lado, o individualismo convida ao atomismo dos indivíduos, que se centram cada vez mais em si mesmos, negligenciando a sua participação na vida política. Com a diminuição da sua participação na vida pública, o cidadão é “deixado só” face ao grande Estado centralizado e burocrático, que se sente refém e “impotente”, arriscando-se a perder o controlo político do seu destino, perdendo assim a sua liberdade.

Estas três preocupações, que Taylor considera como “perda de sentido”, ou o “esbatimento de horizontes morais”, o “eclipse dos fins face à desenfreada razão instrumental” e a “perda de liberdade”, são aquelas que mais tem merecido a atenção dos críticos que, ora louvam o entusiasmo da razão instrumental e os benefícios do mundo da ciência, ora criticam a cultura da “permissividade” e do “narcisismo” a favor de uma sociedade conservadora e nostálgica, entre outras.

O que mais importa destacar nestas três maleitas é o posicionamento de Charles Taylor, que não está a favor dos adeptos da “modernidade” nem dos seus críticos. Com efeito, o autor considera que algo está a escapar aos adeptos e críticos e que se torna urgente identificar. Por detrás destas maleitas da modernidade, está em jogo um “ideal moral”²⁴², uma força moral que procura a sua realização plena, um ideal em que o indivíduo procura a sua autorrealização e a veracidade para consigo mesmo, ou seja, o ideal de autenticidade. Como refere Taylor, os críticos “tendem a desacreditar a autenticidade como ideal, até mesmo a confundi-la com um desejo não-moral de fazer o que se quiser sem interferências”. Por outro lado, os “defensores desta cultura são levados, pela sua própria maneira de ver, a não formular este problema”²⁴³. O autor não negligencia estas maleitas que assolam a sociedade, considerando que existe uma articulação profunda entre estas maleitas e o próprio ideal de autenticidade. O grande problema é que o ideal de autenticidade não está a ser levado a sério como “ideal moral”. Desta forma, não se reconhecendo este ideal moral como autêntico, a autenticidade tem se deparado com obstáculos para a sua concretização. É, por isso, necessário, na perceção de Taylor, um “trabalho de regeneração pelo qual este ideal possa contribuir para a renovação da nossa vida prática”²⁴⁴.

1.3. O Discurso do Reconhecimento e da Identidade

É no quadro dos fenómenos de individualismo, a perda de sentido e perda de liberdade, que Charles Taylor desenvolverá as premissas do ideal de autenticidade. Na sua proposta para “uma

²⁴² Ideal moral é, segundo Taylor, “uma imagem do que seria um modo de vida melhor e mais elevado, em que melhor e mais elevado se definem, não em função do que desejamos ou necessitamos, mas relativamente a um padrão do que devemos desejar”. TAYLOR, Charles, *A Ética da Autenticidade*, *Op. Cit.*, p. 31.

²⁴³ *Ibidem*, p. 36.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 38.

política de reconhecimento”, Taylor parte do princípio de que a nossa identidade é formada, em parte, “pela existência ou inexistência de reconhecimento” e, muitas vezes, “pelo reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos”²⁴⁵. O não reconhecimento pode afetar negativamente o outro, pode restringir e reduzir o outro “a uma maneira de ser falsa, distorcida”²⁴⁶. Estas formas de agressão, projetadas pelo reconhecimento incorreto e indevido não são só, para Taylor, “uma falta de respeito devido”, mas também constituem uma subjugação “das vítimas de forma cruel”²⁴⁷. Assim, refere Taylor que “o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital”²⁴⁸.

De certa forma, o discurso de reconhecimento e de identidade sempre fez parte das nossas vidas, com diferentes designações. No tempo do antigo regime das hierarquias sociais, Charles Taylor faz referência à noção de honra que existia, noção que só era aplicada a uma minoria que se distinguia das restantes pessoas. O reconhecimento geral era associado à identidade de origem social pelo facto de se basear em categorias sociais que ninguém colocava em causa. Esta noção de honra era uma conceção elitista, minoritária e que conduzia a grandes desigualdades sociais²⁴⁹.

Contra esta noção de honra, temos a noção de dignidade, que surgiu com o “colapso das hierarquias sociais”²⁵⁰, que hoje possui um sentido “universalista e igualitário”. Atualmente, nas sociedades democráticas, é muito comum falarmos em “dignidade dos seres humanos” ou “dignidade do cidadão”, que se estende a todas as pessoas²⁵¹. Na ótica de Taylor, foi a democracia que introduziu a “política de reconhecimento igualitário”²⁵², que tem a ver com a ideia de uma

²⁴⁵ *Idem, Multiculturalismo*, Instituto Piaget, Lisboa, 1998, p. 45.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 45.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 46. Em relação ao feminismo e ao colonialismo, por exemplo, Taylor esclarece que sempre foram vítimas de uma posição de “auto depreciação” ao longo da história. Nas sociedades patriarcais, “as mulheres eram induzidas a adotar uma opinião depreciativa delas próprias”, interiorizando continuamente uma imagem da sua inferioridade, ao ponto de não conseguirem aproveitar as oportunidades para a sua emancipação. Esta debilitada autoestima também encontrou eco nos negros através da colonização. Os negros sempre foram vítimas da projeção que a sociedade branca fez deles: “inferiores”, “incivilizados”, bárbaros, “imagem essa que alguns dos seus membros acabaram por adotar”. Em relação às mulheres e negros, refere Taylor que “a sua auto depreciação torna-se um dos instrumentos mais poderosos da sua própria opressão”.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Cf. *Idem, A Ética da Autenticidade, Op. Cit.*, p. 57.

²⁵⁰ *Idem, Argumentos Filosóficos*, Edições Loyola, 2000, p. 242.

²⁵¹ *Idem, Multiculturalismo, Op. Cit.*, p. 47.

²⁵² Exemplo de como a democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário: em vez dos conceitos de honra “Lord” ou “Lady”, passou-se ao tratamento generalizado de “Mr.” ou “Miss”, ou, mais informalmente, através dos nomes cristãos.

“identidade individualizada”, que é “aquela que é especificamente minha, aquela que eu descubro em mim”²⁵³. Ou seja, é a identidade que é verdadeira para consigo própria que vai de encontro à maneira própria de ser do indivíduo, ideal a que o autor dará o nome de “autenticidade”²⁵⁴. Partindo da premissa de que os seres humanos são providos de um “sentido intuitivo” sobre o “bem e o mal”, portanto, um sentido moral, Taylor considera que esta noção de autenticidade – ao contrário das perspectivas morais do passado, em que a fonte da moralidade era Deus ou a ideia de Bem, – provém da voz interior do indivíduo, ou seja, da atenção que prestamos aos nossos sentimentos “do fundo do nosso ser”²⁵⁵.

Neste sentido, o ideal da consciência moderna é “a conciliação entre importância moral e um tipo de contacto consigo mesmo”²⁵⁶, isto é, é um autocontacto com o que existe de original em nós, com aquilo que a nossa voz tem algo de único para nos dizer. O princípio da singularidade significa “ser verdadeiro com a minha originalidade”, que tem a ver com a descoberta e articulação do “eu próprio” e a atualização desta potencialidade que é própria de mim²⁵⁷. Assim, a forma original de ser não é o resultado da influência social e do estatuto social, mas a gestação do eu que se concebe no interior do ser. Desta forma, o entendimento da vida atual, de uma forma geral, tem a ver com o facto de cada indivíduo ter o seu próprio modo de “realizar a sua humanidade”, e isso é importante para encontrar o seu estilo de vida por si mesmo, sem se render à conformidade de um modelo imposto pela sociedade, pela geração anterior, ou pela autoridade religiosa ou política²⁵⁸.

Importa referir que princípio da singularidade não pode ser compreendido monologicamente. Na perceção de Taylor, “as pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição”²⁵⁹. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para nós: os “outros-importantes”²⁶⁰. Desta forma, o pensador considera que

²⁵³ *Ibidem*, p. 48.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 49. Charles Taylor refere que o filósofo que mais contribuiu para esta mudança foi Jean-Jacques Rousseau, uma vez que considerava a questão da moralidade como uma voz da natureza “dentro de nós”. A fonte de alegria e satisfação do homem é o “sentimento da existência”, isto é, a integridade ou a “salvação” do homem está na recuperação do contato moral autêntico consigo próprio. Da mesma forma, Taylor também se apoia na ideia de Herder da originalidade de cada ser humano, uma vez que cada pessoa “possui a sua própria medida”, premissa que “ganhou raízes profundas na consciência moderna”. Cf. *Ibidem*, p. 50.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 51.

²⁵⁸ Cf. *Idem*, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, United States of America, 2007, p. 475.

²⁵⁹ É importante referir que Charles Taylor considera a linguagem “no sentido lato”, ou seja, “não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos definimos, incluindo as linguagens da arte, do gesto, do amor, e outras do género”. Cf. *Idem*, *Multiculturalismo*, *Op. Cit.*, p. 52.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 52. Na obra *Ética da Autenticidade*, Taylor refere-se aos “outros significativos”. Cf. *Idem*, *A Ética da Autenticidade*, *Op. Cit.*, p. 47.

a mente humana não é monológica, mas dialógica: a nossa identidade²⁶¹ é sempre definida em diálogo sobre ou contra “as coisas que os nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós”²⁶². Neste enquadramento, a formação e a manutenção da nossa identidade são dialógicas ao longo da vida, porque pressupõe a sua constante negociação (aberta ou interior) com os outros. A “importância do reconhecimento”, como refere Taylor, é “universalmente admitida”, pois, no plano individual, a “identidade pode ser formada ou deformada no decurso da nossa relação com os ‘outros-importantes’”²⁶³, porque pode ir ou não ao encontro da nossa identidade, do que nós somos, do nosso ser mais profundo, da nossa “autenticidade”. Esta noção de identidade introduziu “uma nova dimensão na política de reconhecimento igualitário, que agora funciona como algo parecido a um conceito próprio de autenticidade”²⁶⁴.

1.4. A Política de Reconhecimento Igualitário

No plano social, como já foi referido, a primeira mudança ocorreu do reconhecimento de honra para o reconhecimento da dignidade. Hoje em dia, a política de reconhecimento igualitário é uma política universalista que “dá ênfase à dignidade igual para todos os cidadãos”²⁶⁵, visando a “igualdade de direitos e privilégios”²⁶⁶. Assim, a política de igual dignidade tem como base a premissa universal de que todas as pessoas são “igualmente dignas de respeito”²⁶⁷.

Por outro lado, a “segunda mudança referente ao desenvolvimento da noção moderna de identidade deu origem a uma política de diferença”²⁶⁸, compreendendo-se a política da diferença como a exigência do reconhecimento da “identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, de carácter singular de cada um”²⁶⁹. Na perceção de Taylor, é precisamente esta “diferença” que tem

²⁶¹ Charles Taylor considera a identidade como “aquilo que nós somos, de onde nós provimos. Assim definido, é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido”. Cf. *Idem, Multiculturalismo, Op. Cit.*, p. 54. Confirmar também em TAYLOR, Charles, *Argumentos Filosóficos, Op. Cit.*, pp. 247-248.

²⁶² *Idem, Multiculturalismo, Op. Cit.*, p. 52.

²⁶³ *Ibidem*, p. 56.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 57.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 58.

²⁶⁶ Sublinha-se a polémica assente na política de reconhecimento igualitário, tal como nos indica Taylor: “Para algumas pessoas, a igualdade diz respeito só aos direitos civis e de voto; para outras, alarga-se à esfera socioeconómica”. No caso dos excluídos economicamente, têm necessitado de uma “ação de compensação através da igualdade”. Cf. *Ibidem*, p. 58.

²⁶⁷ Recorrendo ao conceito de dignidade em Kant, refere Taylor que “o que provoca nos seres humanos o sentido de respeito era o nosso estatuto de agentes racionais, capaz de orientar as nossas vidas através de princípios”. Por outras palavras, o que importa aqui destacar, na perceção de Taylor, é um potencial humano universal, que garante a qualquer pessoa, *a priori*, o respeito universal. Cf. *Ibidem*, p. 62.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 58.

²⁶⁹ *Ibidem*.

sido “ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria”²⁷⁰. Por outras palavras, só se reconhece aquilo que está estabelecido universalmente, porque todos possuem uma só “identidade”. Da mesma forma que a política de igual dignidade, a política da diferença também possui um “potencial universal”, na medida em que existe um potencial “para formar e definir a própria identidade de cada pessoa, como indivíduo e como uma cultura”²⁷¹, potencialidade esta que deve ser respeitada de forma universal.

A controvérsia entre estes dois tipos de política, a política de igual dignidade, por um lado, e a política da diferença, pelo outro, tem a ver com o facto de ambos se excluírem mutuamente. Se o princípio de respeito igual (de igual dignidade) exige que todas as pessoas sejam tratadas à luz de critérios universais que ignoram a diferença, com base nos princípios da não-discriminação, os defensores da política da diferença criticam o princípio de respeito igual por lhes negar a identidade, fazendo com que as pessoas se tenham de ajustar a “um molde que não lhes é verdadeiro”²⁷². Assim, o princípio da política de igual dignidade, poderá ser, nas palavras de Taylor, “um reflexo de uma cultura hegemónica” que, com base na ideia de uma sociedade justa e “ignorante das diferenças”, poderá conduzir as “minorias” ou as “culturas subjugadas” à alienação, à subjugação de identidades e à discriminação, ainda que de forma inconsciente²⁷³. Refere Taylor que “a combinação da liberdade igualitária e da ausência de diferenciação” continua a “ser um género tentador de pensamento” e que, por isso, a “margem para reconhecer a diferença é extremamente pequena”²⁷⁴. Assim, o tradicional modelo político liberal baseia-se no reconhecimento das capacidades universais, e na igualdade de direitos outorgados aos cidadãos, desconfiando, porém, de qualquer diferenciação dos papéis sociais.

A questão a saber é se uma política de igual dignidade, puramente liberalista e “processual”²⁷⁵, que se baseia exclusivamente no reconhecimento das capacidades universais, tende a ser “homogeneizante”. Com recurso ao exemplo canadiano²⁷⁶, Charles Taylor considerará que não.

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ *Ibidem*, p. 62.

²⁷² *Ibidem*, p. 63.

²⁷³ *Ibidem*, p. 64.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 71.

²⁷⁵ Charles Taylor faz referência ao ensaio de Ronald Dworkin intitulado “Liberalismo” e à distinção que este faz entre dois tipos de “empenhamento moral”. Às opiniões que cada um de nós tem do “fim da vida”, “vida boa” e o sentido da vida, entre outros, Dworkin chama de “substantivo”. Mas ao esforço que todos nós temos de nos tratarmos de forma “igual e justa”, independentemente dos nossos objetivos, Dworkin chama de “processual”. Uma sociedade liberal, para este autor, é “aquela que não adota nenhuma visão substantiva em particular”, promovendo a “união à volta de um esforço processual forte, tratando as pessoas com igual respeito”. Cf. *Ibidem*, p. 77.

²⁷⁶ A Carta dos Direitos do Canadá, de 1982, ajustou o sistema político canadiano com um conjunto de exigências levantadas pelos canadianos franceses (quebequeses) e pelos povos indígenas. Segundo Taylor, o que estava em questão era o desejo de

É possível, com base num objetivo coletivo de sobrevivência, que uma sociedade se organize em torno de uma definição de vida boa, portanto, “substantiva”, sem perder as referências dos direitos fundamentais próprias de uma sociedade liberal. Assim, contra o “liberalismo da neutralidade”²⁷⁷, é possível assegurar um conjunto de objetivos coletivos de sobrevivência para as minorias, não para facilitar “as coisas às gerações de hoje”, mas para continuar a promover o reconhecimento e a identificação cultural às gerações futuras²⁷⁸.

No caso dos quebequenses ou dos indígenas, trata-se da preservação de uma língua minoritária – a francesa, que, no caso de não ser preservada, poderia correr o risco de ser colocada à margem pela língua mais falada – a inglesa, bem como os seus usos e costumes.

Nesta senda, Taylor é apologista que “uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal” desde que “seja capaz de respeitar a diversidade”²⁷⁹ de pessoas ou grupos que não partilham dos objetivos comuns, nunca deixando, porém, de consolidar as liberdades fundamentais que constituem a sua base. A oposição entre a “sociedade processual” e a “sociedade substantiva” nunca deixará de ser complexa e controversa, embora Taylor seja a favor da sua possível coexistência, contrariando, desta forma, as posições filosóficas de Dworkin e de Rawls. Contra o liberalismo que “ignora as diferenças”, Taylor lembra a tendência das sociedades atuais, cada vez mais multiculturais e “permeáveis” (recetivas à migração multinacional e à diáspora), situação que não permite, numa era secular²⁸⁰, uma “neutralidade cultural” radical do liberalismo. Neste sentido, Taylor é apologista de uma “variante hospitaleira” do liberalismo que tem como desafio o saber lidar com o sentido de marginalização multicultural, sem comprometer os seus “princípios políticos básicos”.

sobrevivência e de certas formas de autonomia por parte destes grupos, “bem como a capacidade de adaptar certos géneros de legislação considerados necessários à sobrevivência”. Assim, o Quebeque aprovou algumas leis no que concerne à língua, por exemplo: uma das leis regulamenta o acesso às escolas inglesas, que não permite a entrada de francófonos e imigrantes; outra lei pressupõe que “os negócios que envolvam mais de cinquenta empregados sejam realizados em francês”; a linguagem comercial também tem de ser realizada na língua francesa. Assim, em nome da “sobrevivência cultural”, o governo do Quebeque “impôs restrições” sobre os seus habitantes. Cf. *Ibidem*, pp. 72-73.

²⁷⁷ *Idem*, *A Ética da Autenticidade*, *Op. Cit.*, p. 33.

²⁷⁸ Cf. *Idem*, *Multiculturalismo*, *Op. Cit.*, p. 79.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 80.

²⁸⁰ O significado de secularidade, ou era secular é, segundo Taylor, “um estádio decisivo no desenvolvimento da nossa situação moderna, em que crença e descrença podem coexistir como alternativas”. *Idem*, *Imaginários Sociais Modernos*, Edições Texto e Grafia, Lisboa, 2010, p. 179. As organizações políticas das sociedades pré-modernas eram, de alguma forma, garantidas pela fé, ligadas e baseadas em Deus; os Estados modernos (da civilização do Norte do Atlântico), por outro lado, estão livres desta conexão. A Igreja, por exemplo, está agora separada das estruturas políticas (com as devidas exceções). A religião ou a sua abstinência passou a ser um assunto privado. Cf. *Idem*, *A Secular Age*, *Op. Cit.*, p. 1.

Também Will Kymlicka considera que o modelo puramente liberalista e processual tem ignorado as diferenças das minorias étnicas, imigrantes e das minorias nacionais que se têm constituído no seio das sociedades liberais. Considerando que o último século pode ser descrito como um período de intensa migração, onde inúmeras pessoas cruzam fronteiras para serem acolhidas em diversas nações que, cada vez mais, se tornam poliétnicas e multiculturais²⁸¹, é neste enquadramento que o filósofo propõe uma matriz multicultural liberal que complementa o modelo liberal clássico que assenta precisamente na defesa das identidades e diferenças multiculturais. Assim, considerando que o Estado deve pertencer a todos os cidadãos, independentemente da sua etnia, raça ou cultura a que pertence, e não só a uma maioria dominante, o próprio Estado tem o dever de alterar as “políticas de construção nacional assimilacionistas e excludentes por políticas de reconhecimento e acomodação”²⁸². Contudo, esta proposta que visa uma política de diferença não surge para ferir a ideia de Estado-nação, mas para integrar todos os cidadãos no modelo liberalista, respeitando totalmente as suas diferenças multiculturais. Assim, através desta matriz multicultural liberal, poder-se-á atribuir direitos específicos²⁸³ às minorias, evitando desta forma a marginalização radical destes grupos da maioria dominante, ao mesmo tempo que promove o seu direito à cidadania. Partindo do princípio que as sociedades liberais “não são mais compostas por indivíduos egoístas, unicamente preocupados com o bem próprio, mas por homens cujos objetivos são também encontrar a vida boa”, torna-se necessário assegurar todas as “condições culturais para que os indivíduos tenham acesso a diferentes visões a partir das liberdades individuais e condições de sociabilidade”²⁸⁴.

Na mesma linha de ideias, também Habermas refere, em relação à marginalização das “classes sociais empobrecidas”, e também em relação à “desigualdade de tratamento de mulheres

²⁸¹ Cf. KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship - A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 194.

²⁸² *Idem*, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, United Kingdom, 2007, p.66.

²⁸³ Neste sentido, como nos esclarece Larissa Silva, o filósofo apela à necessidade de se coadunarem direitos diferenciados aos direitos individuais, “uma vez que somente a utilização dos direitos humanos não seria suficiente para a proteção das minorias (...). A cidadania diferenciada caracteriza-se, essencialmente, pelos direitos diferenciados em função do grupo que se compõem das proteções externas que incluem os direitos de autogoverno [repartição de poderes entre o governo central e as subunidades regionais], os direitos poliétnicos [direitos cujos objetivos assentam na ajuda dos “grupos étnicos e as minorias religiosas a expressarem a sua particularidade e o seu orgulho cultural (...); exemplo: possibilidade para muçulmanos e judeus não fecharem o comércio aos domingos] e os direitos especiais de representação. Tais direitos têm a função de ajudar na proteção das minorias contra o poder económico e/ou político da sociedade em que estão inseridas” SILVA, Larissa, OLIVEIRA, Cláudio, “A Proposta de Cidadania Liberal Multicultural de Will Kymlicka”, in *RDU*, Porto Alegre, Vol. 11, nº63, 2015, pp. 128-129.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 121.

e homens no local de trabalho” e à “discriminação de estrangeiros, minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais”, que as “experiências de exclusão, miséria e discriminação nos ensinam que os chamados direitos fundamentais clássicos só adquirem ‘valor igual’ para todos os cidadãos, quando acompanhados por direitos sociais e culturais”²⁸⁵.

1.5. O Valor Igual das Diferentes Culturas

Se, por um lado, a exigência que se tem estado a tratar diz respeito à possível legitimação jurídica da “sobrevivência cultural”, de um grupo ou grupos, admitido como “objetivo coletivo” num estado “liberal”, Taylor aborda uma outra exigência de reconhecimento por parte dos grupos excluídos ou marginalizados, que é, precisamente, o reconhecimento do valor igual das diferentes culturas. Na perceção de Taylor, a “possibilidade de rotura nas sociedades multinacionais existe, devido, em grande medida, à ausência, entre os grupos, de reconhecimento do igual valor”²⁸⁶. Se o reconhecimento é essencial para a formação do indivíduo, como já foi referido, o “não reconhecimento” ou o “reconhecimento incorreto” são promovidos, atualmente, ao “estatuto de ofensa”.

Uma das causas para este “reconhecimento incorreto”, nos dias de hoje, deve-se, por um lado, ao passado colonial das sociedades liberais do ocidente, onde o colonizador conseguiu projetar no outro uma imagem depreciativa dele mesmo e, por outro lado, à “imposição” de algumas culturas sobre outras, que continuam a marginalizar “segmentos da sua população oriundos de outras culturas”²⁸⁷. Tendo em conta que “os grupos dominantes consolidam a sua hegemonia, inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados”²⁸⁸, a defesa pela “liberdade” e pela “igualdade” deve, na ótica de Taylor, passar “por uma reformulação dessa imagem”²⁸⁹.

As exigências por parte dos grupos subjugados ou excluídos, de uma forma geral, assentam na premissa de que se deve pressupor um respeito igual para todas as culturas. As causas para a alegada falta de respeito igual para todas as culturas prendem-se com os juízos de valor

²⁸⁵ HABERMAS, Jurgen, *Um Ensaio Sobre a Constituição da Europa*, Edições 70, Lisboa, 2012, pp. 33-34.

²⁸⁶ TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo*, *Op. Cit.*, p. 84.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 84. Entre os excluídos, Taylor também fala das mulheres e da luta feminista.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 86.

²⁸⁹ *Ibidem*. Com efeito, Taylor faz referência, por exemplo, à questão da exigência para se alterar o cânone dos “autores-referência” que é constituído, maioritariamente, por “homens brancos, falecidos”, de forma a incluir mulheres e autores de culturas não-europeias. Da mesma maneira, também menciona a exigência da criação de cursos centrados na cultura africana para escolas secundárias onde os estudantes sejam maioritariamente negros. A ideia não é só denunciar as tendências da educação da cultura dominante, que muitas vezes omite e exclui o outro, mas também a de proporcionar o devido reconhecimento àqueles que, até hoje, são vítimas de exclusão.

corrompidos ou deturpados que só têm em conta um conjunto de critérios pré-definidos da cultura dominante e que, por isso, menosprezam ou excluem tudo o que seja “diferente”. Por outro lado, se não existir previamente este tipo de juízos de valor pré-concebidos, será um fator decisivo para “posicionar todas as culturas, mais ou menos, ao mesmo nível”²⁹⁰. Neste sentido, considerando que todas as culturas têm algo a dizer “sobre todos os seres humanos”²⁹¹, Taylor considera que esta é a premissa-chave, o “pressuposto” que poderá servir de “ponto de partida” para se abordar “o estudo de qualquer outra cultura”²⁹². No entanto, diante de culturas que são totalmente diferentes, “a noção do que deve ser valorizado” será desconhecido. Desta forma, Taylor propõe uma “fusão de horizontes” para ultrapassar este problema.

1.6. O Horizonte Fundido de Critérios

A fusão de horizontes ou horizonte fundido de critérios, termo que Taylor retomará de Gadamer²⁹³, pode-se definir como uma movimentação “num horizonte mais alargado, dentro do qual se parte do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado como uma possibilidade a par do *background* da cultura que antes nos era desconhecida”²⁹⁴. Por outras palavras, o horizonte fundido de critérios é a transformação dos nossos critérios através do “estudo sobre o outro, de forma que não estamos só a julgar através dos nossos critérios individuais”²⁹⁵.

²⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 87.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*. A fim de se adquirir uma melhor compreensão deste termo, Maria Luísa Silva explica a utilização hermenêutica de “fusão de horizontes”, de Gadamer: “todo aquele que quer compreender, por exemplo, um texto ou um documento do passado, parte já do efeito que, sobre a sua situação histórica concreta, exerce esse mesmo texto ou tradição e não de um ponto de partida neutro ou desinteressado. Na própria imediatidade aparente com que alguém se dirige para uma determinada obra ou tradição, atua já sempre, de uma forma sub-reptícia, o efeito da receção dessa mesma obra ou tradição. É verdadeira tarefa de uma hermenêutica tomar consciência do poder exercido por este efeito em toda a compreensão. O que significa que é necessário perceber, antes de mais, que não existe para a intérprete a possibilidade de uma compreensão pura, sem pressupostos (...). Assim, a fusão de horizontes “é um ideal crítico do modelo da consciência reflexiva moderna e do seu voto de uma compreensão neutra e exata. Procura devolver hoje ao sujeito compreensor a verdadeira dimensão da sua distância, indicando-lhe o caminho da relação ao outro como única via de superar a usura narcísica da verdade e, com ela, evitar a conversão ideológica do pensar. No consenso ou fusão alcançado, ou ainda sempre por alcançar, exprime-se então toda uma maneira de compreender, que não representa já a verdade de um ou de outro mas, pelo contrário, uma síntese aberta a novas glosas e novos comentários. Isto quer dizer que a verdade hermenêutica não é subjetiva, mas intersubjetiva, sempre ligada à condição horizontica ou dialógico questionante do ser humano. Cf. SILVA, Maria Luísa, “Da fusão de horizontes ao conflito das interpretações: a hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 1, Nº 1, 1992, pp. 128-129.

²⁹⁴ Cf. TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo, Op. Cit.*, p. 87.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 91.

Na perspectiva tayloriana, a fusão de horizontes impede, desta forma, as políticas homogeneizantes, valorizando, assim, todas as culturas com o pressuposto do seu igual valor.

Preocupado de que todos devem ter os mesmos direitos civis e de voto, independentemente da raça, sexo ou cultura, Taylor afirma que todos também merecem o pressuposto de que as culturas têm valor. Tal pressuposto não pode ser entendido como um ato de solidariedade ou de condescendência para com outras culturas, porque isso implicaria, para além de um “paternalismo intolerável”, um conjunto de critérios pré-concebidos que influenciariam o estudo de outras culturas com base em categorias “da civilização do Norte do Atlântico”. Se todas as culturas exigem respeito, de maneira alguma se pode utilizar os nossos critérios para julgar as outras civilizações e culturas, porque, neste caso, estaríamos a aplicar uma política da diferença homogeneizante e etnocêntrica, tornando as pessoas e culturas todas iguais. Assim, este “pressuposto” exige, não um conjunto de juízos de valor distorcidos ou falsos, mas uma “disposição” para uma maneira nova de compreender as coisas, que nos obrigue a “deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes”, abrindo, desta forma, o caminho para a descoberta do valor intrínseco das culturas. Assim, o verdadeiro reconhecimento das diferenças significa o “reconhecimento do igual valor de diferentes maneiras de ser”²⁹⁶. Tal significa, pegando nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, “ter um pé numa cultura e outro, noutra”²⁹⁷. Ou seja, é necessário, para a obtenção de um horizonte fundido de critérios, ter a consciência da influência que a minha cultura tem em mim, e partir do pressuposto de que será muito difícil atingir os votos de uma compreensão neutra e exata de uma determinada cultura, embora seja este o objetivo ideal a atingir para o estudo de uma cultura²⁹⁸.

O reconhecimento mútuo da diferença, portanto, sobre o igual valor das diferentes maneiras de ser, implica mais do que uma adesão a este princípio, pois exige uma partilha de “padrões valorativos em função dos quais se verifique serem iguais as identidades em referência”²⁹⁹. Neste sentido, Taylor apela a “uma concordância fundamental sobre o valor, sem o qual o princípio formal da igualdade é vazio e fictício”³⁰⁰. A finalidade de um horizonte fundido de critérios não só pressupõe o estudo do “outro”, da sua cultura e do seu pensamento; não implica somente uma disposição moral íntegra por forma a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes, mas também exige um diálogo, uma “negociação” dos critérios valorativos a tratar. Para que diferentes

²⁹⁶ *Idem, A Ética da Autenticidade, Op. Cit.*, p. 62.

²⁹⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa, “Por uma conceção multicultural de direitos humanos”, *Op. Cit.*, p. 23.

²⁹⁸ É importante sublinhar, de novo, aquilo que Charles Taylor referiu a propósito do horizonte fundido de critérios: é a transformação dos nossos critérios através do “estudo sobre o outro, de forma que não estamos só a julgar através dos nossos critérios individuais”. Cf. TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo, Op. Cit.*, p. 91.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 63.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 63.

culturas consigam compreender as contribuições que uma pode oferecer à outra, ou a interpretação que uma poderá ter em relação à outra, de qualquer norma ou valor, será necessário que se crie “novos vocabulários de compreensão”, que surge através do diálogo e da criação de uma linguagem comum e, conseqüentemente, de novos critérios valorativos.

Neste sentido, considera-se que o conceito de fusão de horizontes é uma premissa essencial para esta investigação, uma vez que não se pretende considerar o conceito de lusofonia somente através de critérios pré-estabelecidos de um ponto de vista lusíada, mas o de desenvolver novos critérios valorativos através do estudo do outro, da sua cultura e do seu pensamento. Este conceito implica necessariamente uma disposição natural para uma maneira nova de compreender as coisas, que poderá pressupor uma eventual deslocação dos critérios pré-estabelecidos em função da fusão de horizontes que daí poderá advir. O que se pretende, sem dúvida, é a obtenção de um acordo sobre o valor do conceito em causa – a lusofonia, que só poderá surgir através de uma “negociação” dos critérios valorativos a tratar, podendo surgir a necessidade – para se atingir tal feito – de se criarem novos vocabulários de compreensão que poderão surgir através do diálogo e da criação de uma linguagem comum.

É importante referir que Boaventura de Sousa Santos propõe uma noção semelhante à fusão de horizontes de Charles Taylor, a que deu o nome de hermenêutica diatópica³⁰¹. Todavia,

³⁰¹ Com efeito, a hermenêutica diatópica “baseia-se na ideia de que os *topoi* (*Topoi*: ponto comum de partida de uma argumentação). Consiste, segundo Boaventura de Sousa Santos, como “os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura”. Quando os *topoi* são usados numa cultura distinta, os *topoi* podem-se tornar altamente “vulneráveis e problemáticos” Cf. SANTOS, Boaventura Sousa, “Por uma conceção multicultural de direitos humanos”, (*Art. Cit.*, p. 23) de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem” (*Ibidem*, p. 23).

A proposta para uma hermenêutica diatópica não tem como objetivo colmatar a “insuficiência cultural” ou “completar a incompletude das culturas”, mas tem como função “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola” (*Ibidem*), para, desta forma, se tentar atingir consensos e pontes de entendimento intercultural que se podem concretizar através da identificação de preocupações isomórficas e as diferentes respostas que fornecem para elas. A hermenêutica diatópica pressupõe um diferente procedimento de “criação de conhecimento”, pois “exige uma produção de conhecimento coletiva, interativa, intersubjetiva e reticular” (*Ibidem*, p. 28) que, na opinião do Boaventura de Sousa Santos, oferece “um amplo campo de possibilidades para os debates” de assuntos atuais como multiculturalismo, pós-colonialismo, universalismo, relativismo, entre outros.

É importante realçar que a hermenêutica diatópica surge na seqüência de uma noção que se opõe a uma visão essencialista dos direitos humanos ocidentais (que tende a aplicar os valores e direitos humanos como sendo universais). Com efeito, Boaventura de Sousa Santos considera que, enquanto se conceber os direitos humanos como universais, continuar-se-á a operar uma forma de globalização hegemónica (localismo globalizado), com impactos irreversíveis noutras civilizações e culturas. O autor critica severamente o discurso hegemónico de “marca ocidental-liberal” dos direitos humanos”, que pode ser encontrada, por exemplo, na Declaração Universal dos Direitos do Homem, documento de 1948 – cuja elaboração não contou com a participação da maior parte dos países do mundo – onde, importa assinalar, é atribuída uma maior importância dos direitos cívicos e políticos em

relação aos direitos sociais e culturais. Contra a perspectiva ocidental e “imperialista” dos direitos humanos e tendo consciência da importância do diálogo intercultural de direitos humanos, Boaventura de Sousa Santos propõe uma reconceptualização dos direitos humanos compreendidos como direitos humanos multiculturais (a este propósito, o autor compreende o multiculturalismo como a “pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemónica de direitos humanos no nosso tempo” (*Ibidem*, pp. 18-19), que surge enquanto projeto de emancipação cosmopolita. Afinal, o olhar sobre a “dignidade humana” deve caber a todos os povos do mundo e, neste sentido, os direitos humanos podem e devem ser concebidos como uma conceção “mestiça” (O termo “mestiço”, tal como o termo “hibridismo” são conceitos recorrentes em várias áreas do saber, como os estudos interculturais, estudos africanos, sociologia, antropologia, entre outros. Tendo em conta o trabalho dialógico que se pretende desenvolver com outras epistemologias e formas de estar, não se tem a certeza que estes termos sejam consistentes e mesmo convincentes para este propósito. Afinal, para um africanista, o orgulho em ser negro reside precisamente por ser negro (pureza); a raiz biológica do conceito também poderá originar divergências. João Maria André faz questão em salientar que o conceito de mestiçagem é um dos conceitos mais “armadilhados”, não só “pela sua génese histórica no contexto de processos de colonização forçada sob o peso, a força e o poder da cruz, das correntes, do chicote, da pólvora e da violação, quer pela possibilidade da sua contaminação pelo confronto com a noção de pureza a que aparece como contraponto, contaminando maniqueisticamente com o sentido de impuro aquilo a que se refere, quer pelo primado que o biológico tem na sua origem com contextualizações num discurso racial (...). Já o termo hibridismo reúne mais consensos (por exemplo, como defende a autora Garcia Canclini). Inspirado por esta autora, João Maria André caracteriza o hibridismo como “os processos de misturas interculturais que se verificam atualmente, mas que, simultaneamente, se caracterizam também pela incorporação dos efeitos de histórias e memórias diversificadas”. No entanto, é necessário ter em conta, como refere João Maria André, a “raiz igualmente biológica do conceito, e, por outro, a sua derivação do conceito grego de *hybris* (insolência, desmesura) que poderá dar uma conotação demasiado agonística ao diálogo intercultural que ele não tem sempre necessariamente”. Cf. ANDRÉ, João Maria, *Op. Cit.*, pp. 95-96. Se bem que o termo hibridismo nos pareça mais interessante e apelativo para os objetivos deste trabalho, consideramos prudente evitar a sua utilização ao longo desta investigação) de direitos humanos. O autor é apologista para que se conceda a voz aos grupos sociais discriminados com vista a reatar o diálogo com “outras conceções da dignidade humana e outras práticas em sua defesa” (SANTOS, Boaventura de Sousa, *Se Deus Fosse Um Ativista dos Direitos Humanos*, Editora Almedina, Coimbra, 2013, p. 24).

Para que se possa vislumbrar os direitos humanos enquanto direitos humanos multiculturais, Boaventura de Sousa Santos propõe cinco premissas para esta transformação.

Em primeiro lugar, sugere a superação do debate sobre universalismo cultural e relativismo cultural (Para melhor se compreender a distinção entre universalismo e relativismo cultural, veja-se a definição de João Maria André: O universalismo procura “estender a todos os povos um determinado ideal de homem que, queira-se ou não, é sempre forjado numa tradição específica e numa cultura concretamente situada”. Por outro lado, “o particularismo incorre facilmente no relativismo, uma vez que do reconhecimento do carácter diferenciado de cada cultura pode decorrer a legitimidade própria de valores, usos e costumes no interior dessa mesma cultura, por mais opostos que sejam aos de outras culturas, sem possibilidade de desenvolver uma consciência crítica no contexto de uma investigação e avaliação intercultural”. ANDRÉ, João Maria, *Op. Cit.*, p. 122): “Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas”. No caso do relativismo cultural, “há que desenvolver critérios políticos para distinguir política progressista de política conservadora, capacitação de desarme, emancipação de regulação” (SANTOS, Boaventura de Sousa, *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*, *Op. Cit.*, p. 412).

A segunda premissa é a de que “todas as culturas possuem conceções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos”. Assim, a tarefa fundamental é a de “identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas”. A terceira premissa é que “todas as culturas são incompletas”. O motivo desta afirmação é a de que a “incompletude provém da

a nosso ver, a hermenêutica diatópica é um conceito ligeiramente diferente do horizonte fundido de critérios, de Charles Taylor. A noção de Taylor vai beber a uma noção de Gadamer, que propõe uma fusão de horizontes; a noção de Boaventura de Sousa Santos não propõe uma fusão, mas a capacidade de poder olhar uma mesma realidade, uma mesma tópica ou uma mesma temática a partir de perspectivas culturais diferentes, estabelecendo, a partir daí, o respetivo diálogo. Neste sentido, a noção de fusão de Charles Taylor constitui-se como a premissa fundamental para esta investigação, porque um eventual horizonte fundido de critérios poderá pressupor a criação de novos vocabulários de compreensão e a criação de uma linguagem comum em torno da temática a tratar, que a hermenêutica diatópica não prevê.

Desta forma, por um lado, assumindo-se que se pretende contemplar uma mesma realidade e a mesma temática a partir de dimensões culturais diferentes – que vai ao encontro da proposta de Boaventura de Sousa Santos – considera-se, por outro lado, que a noção de fusão de horizontes de Taylor prevê a possibilidades de outros desfechos que poderão dar origem a negociações inteiramente diferentes e mesmo a possibilidade de criação de novos conceitos. Uma vez que se pretende ampliar ao máximo as possibilidades de uma eventual negociação, procurar-se-á desenvolver um horizonte fundido de critérios e não uma hermenêutica diatópica, em torno do conceito de lusofonia.

própria existência de uma pluralidade de culturas, pois, se cada cultura fosse tão completa como se julga, existiria apenas uma só cultura”. A quarta premissa, é de que “todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana”. A quinta premissa, refere que “todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica”, seja através do princípio da igualdade (a hierarquia dos estratos socioeconómicos e do cidadão estrangeiro), ou do princípio da diferença (hierarquia entre raças, etnias, sexos, religiões, orientações sexuais) *Ibidem*, pp. 21-22.

O sociólogo considera que, para se levar avante um diálogo intercultural sobre a dignidade humana e sobre as preocupações isomórficas, torna-se necessário ter em consideração estas cinco premissas que assentam numa conceção multicultural dos direitos humanos. Nesta visão, a hermenêutica diatópica consiste num procedimento hermenêutico que engloba em si todas as premissas elencadas que podem vir a ser fundamentais num diálogo intercultural. Contudo, é inevitável que poderão surgir dificuldades inesperadas, uma vez que, de qualquer procedimento, não se pode esperar a superação de todos os problemas e complexidades.

CAPÍTULO II – EM BUSCA DAS DIFERENTES EPISTEMOLOGIAS

2. Caracterização do Pensamento Moderno Ocidental

Para Boaventura de Sousa Santos, “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal”³⁰². O pensamento “abissal” pode ser caracterizado pela ostracização das formas de pensamento não-ocidental que “têm sido tratadas de um modo abissal pelo pensamento moderno ocidental”, ou seja, a marginalização e/ou a exclusão das formas de pensamento que não respeitam os “cânones” do pensamento hegemónico ocidental. Aqui, o autor não aborda tanto as versões do pensamento ocidental que se opõem ao pensamento neoliberal global, preferindo antes estabelecer uma dicotomia entre o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. Deste modo, tudo aquilo que se encontra no universo “do outro lado da linha” é invisível, inexistente, incompreensível e irrelevante. O universo “deste lado da linha” é “o campo onde se esgota toda a “realidade relevante”. Neste sentido, o pensamento abissal caracteriza-se pela “impossibilidade da copresença dos dois lados da linha”³⁰³.

Com efeito, na percepção de Boaventura de Sousa Santos, o conhecimento e o direito modernos constituem-se como “as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal”. No que se refere ao conhecimento, o “pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia”³⁰⁴. A filosofia e a teologia constituem-se como campos alternativos que não encaixam nos parâmetros de validação científica (método científico) e que reclamam outras formas de conhecimento não-científicas da verdade. Embora sejam visíveis a controvérsia epistemológica moderna e a tensão atual que existe entre as “formas científicas e não científicas da verdade”, tal não significa que o debate dos métodos e verdades da ciência, da filosofia e da teologia não sejam visíveis e não estejam “deste lado da linha”. Por outras palavras, prevalece uma disputa entre estas formas de conhecimento, por um lado, a verdade filosófica, por outro lado, a verdade religiosa, e a incompatibilidade destas verdades com o método científico, debate este que está bem demarcado “deste lado da linha”.

Contudo, o conhecimento, ou conjunto de conhecimentos do “outro lado da linha” situam-se para além do verdadeiro e do falso. O conhecimento “real” não existe. As verdades do “outro” permanecem invisíveis e não encaixam nas formas de conhecimento “deste lado da linha”;

³⁰² SANTOS, Boaventura de Sousa, “Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes”, in *Epistemologias do Sul, Op. Cit.*, p. 23.

³⁰³ *Ibidem*, p. 24.

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 24-25.

do outro lado da linha, existem “crenças”, “opiniões”, “magia”, “idolatria”, superstições ou entendimentos subjetivos que, quanto muito, “podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica”³⁰⁵. Assim, no lado visível, aparece a ciência em disputa com as verdades filosóficas e religiosas; do “outro lado da linha”, prevalece uma “linha abissal invisível” que toma os conhecimentos como incomensuráveis e incompreensíveis porque estes não obedecem a qualquer parâmetro epistemológico, quer da ciência, filosofia ou da teologia.

No que respeita ao direito, “este lado da linha é determinado por aquilo que conta como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional”³⁰⁶. O direito determina aquilo que é “legal” e “ilegal” e, por isso, “a distinção entre ambos é uma distinção universal”³⁰⁷. Assim, de uma forma geral, os territórios que se encontram do outro lado da linha, são territórios “sem lei”, “fora da lei, o “território do a-legal”.

À luz da percepção de Boaventura de Sousa Santos, tanto a ciência como o direito “são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha”³⁰⁸. Isto é, prevalece uma “negação radical da copresença”, que “separa o verdadeiro do falso”, o “legal do ilegal”.

De facto, este território social da opinião, da crença, da superstição, do ilegal existiu e correspondeu, segundo Boaventura de Sousa Santos, aos territórios coloniais. Com efeito, a criação do pensamento abissal deve-se, em primeiro lugar, ao desenvolvimento do direito moderno e, posteriormente, ao aparecimento da ciência. No seu entender, “foi a linha global que separava o Velho Mundo do Novo Mundo que tornou possível a emergência, deste lado da linha, do direito moderno e, em particular, do direito internacional moderno”³⁰⁹. O autor atribui o surgimento das linhas abissais ao Tratado de Tordesilhas e, sobretudo, mais tarde, com as *amity lines*³¹⁰. É aqui que o colonizado representará “o sem lei”, de um ponto de vista cartográfico e jurídico, que irá influenciar, mais tarde, as conceções de conhecimento e de direito do contrato social nos séculos XVII e XVIII. As teorias do contrato social contemplam a saída do homem “moderno” do estado na natureza para o homem civilizado, para “formarem a sociedade civil”.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 25.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 26.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 27.

³¹⁰ Como refere o autor, as *amity lines* (linhas de amizade) “abandonaram a ideia de uma ordem comum global e estabeleceram uma dualidade abissal entre os territórios deste lado da linha e os territórios do outro lado da linha. Deste lado da linha, vigoram a verdade, a paz e a amizade; do outro lado da linha, a lei do mais forte, a violência e a pilhagem. O que quer que ocorra do outro lado da linha não está sujeito aos mesmos princípios éticos e jurídicos que se aplicam deste lado”. *Ibidem*, pp. 27-28.

Na perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, ignorando as consequências que o contrato social iria produzir no outro lado da linha, o mesmo acabou por silenciar “uma vasta região do mundo em estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil”³¹¹. É neste contexto que o “olhar hegemónico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não existente o estado da natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceptualizado como o passado irreversível deste lado da linha”³¹².

No que concerne ao conhecimento moderno, o território colonial correspondeu ao universo das crenças e idolatrias, situando-se, como já foi referido, para além do verdadeiro e do falso. As práticas e comportamentos dos habitantes dos territórios sem lei são consideradas sub-humanas, de um ponto vista das conceções de dignidade e humanidade ocidentais. É neste sentido que o autor irá defender que desde sempre prevaleceu uma distinção (invisível) entre as “sociedades metropolitanas” e os “territórios coloniais”. A modernidade ocidental tem como base a “regulação social” e “emancipação social”³¹³, que não se aplica aos territórios coloniais. Por seu lado, aos territórios coloniais tem-se aplicado a dicotomia “apropriação/violência”³¹⁴, impraticável “deste lado da linha”.

Nesta linha de ideias, a “cartografia jurídica” e a “cartografia epistemológica” têm-se constituído como formas de pensamento abissal que concebem, deste lado da linha, a humanidade e, do outro da linha, a sub-humanidade. O pensamento abissal estatui-se, deste ponto de vista, como “formas de negação radical” que não permitem qualquer consideração de candidatos “sub-humanos” à “inclusão social”³¹⁵. De referir que Boaventura de Sousa Santos considera que

³¹¹ *Ibidem*, p. 28.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ Segundo Boaventura de Sousa Santos, “o pilar da regulação social é constituído pelo princípio de Estado, princípio da comunidade e princípio de mercado”. O pilar da emancipação social consiste na “racionalidade estético-expressiva das artes e literatura”; a “racionalidade instrumental-cognitiva da ciência e tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito”. Cf. *Idem*, *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the paradigmatic Transition*, Routledge, New York, 1995, p. 2.

³¹⁴ A apropriação, no domínio do conhecimento, “vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimónias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade”. A violência, também no domínio do conhecimento, “é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial”. Em relação ao direito, a apropriação e violência ficou registada, quer “no tráfico de escravos e trabalho forçado”, quer na manipulação da população em geral através do governo indireto, na “pilhagem de recursos naturais”, “deslocação maciça de populações”, “guerras e tratados desiguais”, “assimilação forçada”, entre outros. Cf. *Idem*, “Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes”, *Op. Cit.*, pp. 29-30.

³¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 30.

a “humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna”. Sacrificar uma parte da humanidade, condenando-a e negando-a, “constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”³¹⁶.

2.1. A Cartografia Metafórica das Linhas Abissais

O ponto central da tese do autor é a de que “esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial”. Isto é, de uma forma geral, o “pensamento moderno ocidental” constitui-se como uma forma de pensamento abissal que separa a humanidade da sub-humanidade, e que as ex-colônias “representam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais, tal como aconteceu no ciclo colonial”³¹⁷. Prevalece uma “cartografia metafórica” das “linhas globais” que sobreviveu “à cartografia literal das *amity lines* que separavam o Velho do Novo Mundo”³¹⁸ que, promove uma “injustiça social global” estreitamente ligada à “injustiça cognitiva global”.

É importante referir que as linhas globais, presentes numa cartografia metafórica, na opinião do autor, não se mantiveram fixas, pelo contrário. Os movimentos de independência dos países colonizados representaram o primeiro “abalo tectónico” destas linhas. O segundo “abalo tectónico” ainda está a decorrer desde os anos setenta, “de uma forma tal que o outro lado da linha parece estar a expandir-se, enquanto este lado da linha parece estar a encolher”³¹⁹. Este último abalo é constituído por dois movimentos: o “movimento principal de regresso do colonial e do colonizador”, e um contramovimento, a que o autor designa por “cosmopolitismo subalterno”.

O primeiro movimento, considera o regresso do colonial que “assume três formas principais: o terrorista, o imigrante indocumentado e o refugiado”³²⁰, que tem vindo a transgredir as linhas globais para entrar nas sociedades metropolitanas, com uma mobilidade superior “à mobilidade dos escravos em fuga”. Com isto, a divisão clara entre o Velho e Novo Mundo desabou, e com ela surgiu a necessidade de serem traçadas novas linhas abissais por forma a garantir a segurança nas

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 30-31.

³¹⁷ *Ibidem*, p.31. O autor fornece alguns exemplos de pensamento abissal. Guantánamo, por exemplo, representa um “não-território em termos jurídicos e políticos, um espaço impensável para o primado da lei, dos direitos humanos e da democracia”. Porém, existem imensos Guantánamos, “desde o Iraque à Palestina e a Darfur”, e nas “discriminações sexuais e raciais” que ocorrem na esfera pública e privada, nos “guetos”, nas “prisões, nas novas formas de escravatura, no tráfico ilegal de órgãos humanos, no trabalho infantil e na exploração da prostituição”.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ *Ibidem*, pp. 31-32.

³²⁰ *Ibidem*, p. 32.

metrópoles (novas disposições, como o desenvolvimento de legislação antiterrorista, legislação imigrante, entre outras, que obedecem a uma “lógica reguladora do paradigma da apropriação/violência”). O território deste lado da linha tornou-se, assim, um território “confuso”, com uma “cartografia confusa”, logo, com “práticas confusas”. A regulação/emancipação, própria das sociedades metropolitanas, tem vindo a ser “desfigurada pela presença e crescente pressão da apropriação/violência no seu interior”³²¹. Constatam-se, nas sociedades metropolitanas, uma reconfiguração das linhas abissais, que se tornam visíveis na divisão entre zonas de segurança e conforto e zonas de selvajaria e prisão.

Por outro lado, neste movimento também se verifica o regresso do “colonizador”, que implica “o ressuscitar de formas de governo colonial, tanto nas sociedades metropolitanas, agora incidindo sobre a vida dos cidadãos europeus, como nas sociedades anteriormente sujeitas ao colonialismo europeu”³²². Assentando numa nova forma de “governo indireto”, semelhante ao sistema político de governo indireto das ex-colónias, o colonizador “emerge quando o Estado se retira da regulação social e os serviços públicos são privatizados”³²³, o que originou um conjunto “poderoso” de “atores não-estatais” que adquiriram “o controlo sobre as vidas e o bem-estar de vastas populações, quer seja o controlo dos cuidados de saúde, da terra, da água potável, das sementes, das florestas ou da qualidade ambiental”³²⁴.

O cosmopolitismo subalterno, como já foi referido, aparece como um contramovimento à globalização capitalista neoliberal, que “consiste num vasto conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão económica, social, política e cultural, gerada pela mais recente encarnação do capitalismo global”³²⁵. Na leitura de Boaventura de Sousa Santos, o cosmopolitismo subalterno denuncia as atrocidades do capitalismo global, com base num princípio da igualdade e no princípio do reconhecimento da diferença³²⁶. Será através destes

³²¹ *Ibidem*, p. 35.

³²² *Ibidem*, p. 36.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ibidem*. É opinião convicta de Boaventura de Sousa Santos que o Estado constitucional moderno “está a ser substituído por obrigações contratuais privadas e despolitizadas nas quais a parte mais fraca se encontra mais ou menos à mercê da parte mais forte”. Defende, portanto, que o estado democrático coexiste com o fascismo social, contendo pelo menos três formas de fascismo social: o fascismo do *apartheid* social, que consiste “na segregação social dos excluídos através de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e zonas civilizadas”; o fascismo contratual, que ocorre quando a “parte mais fraca, vulnerabilizada por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por mais onerosas e despóticas que sejam”. *Ibidem*, p. 37. Por fim, o fascismo territorial, que ocorre quando “atores sociais com forte capital patrimonial retiram ao Estado o controlo do território onde atuam (...) exercendo a regulação social sobre os habitantes do território sem a participação destes e contra os seus interesses”. *Ibidem*, p. 38.

³²⁵ *Ibidem*, p. 42. Como, por exemplo, o Fórum Social Mundial.

³²⁶ Cf. *Ibidem*.

movimentos contra-hegemónicos, sobretudo, dos movimentos indígenas, que Boaventura de Sousa Santos se inspirará para a possibilidade de elaboração do conceito de “pensamento pós-abissal”. Com efeito, o cosmopolitismo subalterno defende, em primeiro lugar, “que a compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo”; em segundo lugar, defende que, “quantas mais compreensões não-ocidentais forem identificadas, mais evidente se tornará o facto que muitas outras continuam por identificar”³²⁷.

2.2. O Pensamento Pós-Abissal e a Ecologia de Saberes

O pensamento pós-abissal segue o rumo delineado pelo cosmopolitismo subalterno, partindo da “ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada”. Vincula-se, por isso, a uma premissa fundamental: a de que “a diversidade epistemológica do mundo continua por construir”³²⁸. Ao não se reconhecer a existência do pensamento abissal, “o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo que continuará a reproduzir as linhas abissais, por mais anti-abissal que se autoproclame”³²⁹. Desta forma, o pensamento pós-abissal pressupõe uma rutura radical³³⁰ com as formas de pensamento ocidental, situando as perspetivas epistemológicas a partir do outro lado da linha, aprendendo com o “Sul” e usando uma “epistemologia do Sul”³³¹. Apoiar-se numa ecologia de saberes, “porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogéneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia”³³². Ou seja, o pensamento pós-abissal reconhece a existência de uma variedade de formas de conhecimento para além do “conhecimento científico”³³³. Isto é, pressupõe não só

³²⁷ *Ibidem*, p. 43.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*, pp. 43-44.

³³⁰ Por radical, entendemos o despreendimento das linhas canónicas que regem o pensamento abissal atendendo à premissa de que existem outros saberes e epistemologias no mundo.

³³¹ Epistemologia do Sul significa, para Boaventura de Sousa Santos, diversidade epistemológica. Mas, mais profundo do que isso, o Sul é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistémicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta conceção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com a exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte Global (Europa e América do Norte).

³³² *Ibidem*, pp. 44-45.

³³³ A “epistemologia pós-abissal” de maneira alguma retira a credibilidade à ciência, a sua produtividade tecnológica, e a sua superioridade em relação a muitas formas de conhecimento. Apenas considera que a ciência não representa a única visão do mundo e a única verdade no mundo.

o reconhecimento da diversidade cultural do mundo, como também o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo.

Na ecologia de saberes, o interconhecimento realiza-se quando se aprende outros “conhecimentos sem esquecer os próprios”³³⁴. Da mesma forma que a hermenêutica diatópica, como já foi abordado, defende que nenhuma cultura no mundo é completa, a ecologia de saberes defende que nenhuma forma de conhecimento no mundo é completa, e é com base nesta incompletude que “convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia de saberes”³³⁵. O que está em questão com a ecologia de saberes, sobretudo para esta investigação, é a “vigilância epistemológica” que “transforma o pensamento pós-abissal num profundo exercício de autorreflexividade”³³⁶, capaz de promover a “interação” e a correlação entre os saberes científicos e saberes não científicos. Esta interação ou correlação levada a cabo por uma ecologia de saberes não pressupõe um relativismo epistemológico; exige, porém, análises e interpretações mais complexas dos diferentes tipos de produção de conhecimento.

2.3. A Incomensurabilidade Entre Saberes

O conceito de ecologia de saberes implica considerar que muitas experiências cognitivas no mundo têm sido desperdiçadas e desvalorizadas. Contudo, a questão que se levanta com este conceito é a de saber se “as profundas diferenças entre saberes levantam a questão da incomensurabilidade”³³⁷. Diferentes tipos de epistemologias serão “traduzíveis”? Será que diferentes tipos de conhecimento poderão ser benéficos para todos? Segundo Boaventura de Sousa Santos, é possível recorrer à “tradução intercultural”, para “identificar preocupações comuns, aproximações complementares e, claro, também contradições inultrapassáveis”³³⁸. A tradução intercultural constitui-se como uma ferramenta ao serviço de uma epistemologia pós-abissal que opera, sobretudo, nos planos linguístico e cultural. É convicção firme do autor que a “tradução cultural será uma das tarefas mais desafiantes que se apresenta a filósofos, cientistas sociais e ativistas no século XXI”³³⁹.

³³⁴ É importante sublinhar que Boaventura de Sousa Santos também refere, a propósito de uma ecologia de saberes, que se cruzam “conhecimentos e, portanto, também ignorâncias”. Neste caso, a “ignorância só é uma forma desqualificada de ser e de fazer quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece”.

³³⁵ *Ibidem*, p. 47.

³³⁶ *Ibidem*, p. 57.

³³⁷ *Ibidem*, p. 52.

³³⁸ *Ibidem*, p. 53.

³³⁹ *Ibidem*.

O exemplo que o sociólogo fornece, por forma a validar a importância da tradução intercultural, vai ao encontro daquilo que se pretende desenvolver criticamente nesta investigação: com efeito, “será possível desenvolver um diálogo entre a filosofia ocidental e a filosofia africana”³⁴⁰?

À primeira vista, uma vez que se está a tratar de um elemento comum, a filosofia, poder-se-ia dizer que sim, é possível existir um diálogo entre a filosofia ocidental e a filosofia africana.

Por um lado, para muitos pensadores ocidentais e africanos (modernistas), a filosofia africana não existe, uma vez que só existe uma filosofia universal que se desenvolveu no ocidente.

Por outro lado, os filósofos africanos tradicionalistas consideram que existe filosofia africana, mas que é indissociável da cultura africana, tornando-a “incomensurável” e ininteligível com a filosofia ocidental³⁴¹.

Entre estas posições, como refere o autor, “há aquelas que defendem que existem muitas filosofias e que é possível o diálogo entre elas e o enriquecimento mútuo”³⁴². É através desta posição que se inscreve esta investigação, uma vez que tem como premissa o facto de considerar “conhecimento” como “interconhecimentos”. No entanto, como já foi referido, esta posição não deve descurar problemas e complexidades com que se irá deparar de incomensurabilidade, ininteligibilidade e incompatibilidade recíprocas³⁴³, bem como de “contradições inultrapassáveis”. De um ponto de vista da língua, da cultura e do pensamento, muitos conceitos revelam-se extraordinariamente difíceis de traduzir, pois não existem “palavras ou termos específicos para eles”, o que não invalida que se utilize “estratagemas, a escolher e a seleccionar palavras de forma a atingir, na medida do possível, os significados que tencionamos passar aos outros, independentemente do meio que utilizamos”³⁴⁴.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ Ver, por exemplo, a posição de Paulin Hountondji em HOUNTONDJI, Paulin, “Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009, pp. 120-121.

³⁴² SANTOS, Boaventura de Sousa, “Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes”, *Op. Cit.*, p. 53.

³⁴³ Boaventura de Sousa Santos fornece um exemplo de incompatibilidade e incomensurabilidade que é muito relevante para esta investigação: “o filósofo ganiano Kwasi Wiredu afirma que na cultura e língua Akan, do Gana, não é possível traduzir o preceito cartesiano ‘cogito ergo sum’. A razão é que não há palavras para exprimir tal ideia. ‘Pensar’, em Akan, significa ‘medir algo’, o que não faz sentido quando acoplado à ideia de ser. Mais ainda, o ‘ser’ de ‘sum’ é igualmente muito difícil de exprimir porque o equivalente mais próximo é algo semelhante a ‘estou aí’. Segundo Wiredu, o locativo ‘aí’ ‘seria suicida tanto do ponto de vista da epistemologia como da metafísica do cogito’. Ou seja, a língua permite exprimir certas ideias e não outras. Isto não significa, contudo, que a relação entre a filosofia africana e a filosofia ocidental tenha de ficar por aqui. Como Wiredu tenta demonstrar, é possível desenvolver argumentos autónomos com base na filosofia africana, não só sobre o porquê de esta não poder exprimir o ‘cogito ergo sum’, mas também sobre as muitas ideias alternativas que ela pode exprimir e que a filosofia ocidental não pode”. *Ibidem*, p. 53.

³⁴⁴ MASOLO, Dismas, “Filosofia e Conhecimento Indígena: Uma Perspetiva Africana”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009, p. 579.

Por um lado, Dismas Masolo refere que não se constitui como um “grande problema utilizar um termo ou uma frase emprestada de outra língua para comunicar precisamente um conceito” (dependendo se o interlocutor o compreender melhor dessa forma); por outro lado, considera que “não é impossível exprimir qualquer conceito em qualquer língua”³⁴⁵. A língua, sendo um “fenómeno elástico”, possui as características para se “dobrar”, “torcer” e “esticar” em “qualquer direção”, flexibilidade que permite a possibilidade de “tradução” de conceitos, que pode ser desenvolvido com recurso a “outras frases” e “outras passagens”.

O conceito de tradução intercultural revela-se, desta forma, pertinente para esta investigação, pois, uma vez que se pretende analisar textos desenvolvidos por autores africanos em relação à cultura e filosofia africana de um ponto de vista endógeno, tendo em consideração o discurso produzido em África – com os temas e problemas que os autores africanos consideram relevantes tendo em conta o local e contexto onde são experienciados e produzidos –, e não sobre um discurso ocidental ou não-africano sobre África; a sua utilização pressupõe, acima de tudo, uma vigilância e atenção constantes quando se aborda passagens e conceitos provenientes de outras culturas e epistemologias.

Ainda neste enquadramento, quando aborda a temática de “quão africanos são os chamados estudos africanos”, seja no âmbito histórico, antropológico, sociológico, cultural ou filosófico, Paulin Hountondji recorda-nos que, normalmente, prevalece um discurso destes saberes (entre outros) sobre África (normalmente discursos ocidentais), e não um discurso “proveniente de África ou produzido por Africanos”³⁴⁶. Segundo o autor, tem-se registado uma tendência, nos chamados estudos africanos, para o desenvolvimento de estudos que são realizados por autores e investigadores não-africanos sobre determinados saberes em África que, normalmente, não contemplam a produção interna de autores africanos³⁴⁷.

Há um outro aspeto muito importante na intervenção de Hountondji que importa assinalar: é que o seu discurso procura estimular o desenvolvimento de uma produção intelectual em África, não somente como um diálogo que vise responder às inquietações ocidentais, descurando as suas próprias questões internas, mas que vise ir ao encontro dos principais problemas que assolam

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ HOUNTONDJI, Paulin, “Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos”, in *Epistemologias do Sul, Op. Cit.*, pp. 118-119.

³⁴⁷ *Ibidem*, p.119. É importante realçar que esta posição, de certa forma radical em pleno século XXI, poderá ser incompleta. Atualmente, no caso de Portugal, é significativo o número de alunos africanos que se encontram a desenvolver os seus estudos em muitas áreas de saber, inclusive, na área de estudos africanos, antropologia e filosofia. Muitos dos temas das suas dissertações abordam temáticas relacionadas com África, com problemas reais que se localizam em África, englobando autores africanos. Existem, portanto, posições e pontos de vista não ocidentais nestes estudos que seguem os parâmetros e moldes académicos ocidentais, situação que é ligeiramente diferente do que o autor propõe. No entanto, de um ponto de vista histórico, considera-se válida a posição do autor.

o continente africano. Afinal, a África não deve ser reduzida a uma “matéria de estudo” para outras civilizações. É imperial que África desenvolva “o seu próprio processo de questionamento e de acumulação de conhecimento, não só no campo dos estudos africanos, mas em todas as disciplinas académicas”. Para que isto aconteça, será necessário criar “todas as condições para que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas e a agenda da pesquisa por elas direta ou indiretamente determinada”³⁴⁸. Consequentemente, defende o autor, também é necessário envolver e partilhar o conhecimento com todas as pessoas, sobretudo, com os africanos. Assim, Hountondji considera que o papel dos académicos não-africanos será o de contribuir “para a resolução dessas questões e para a implementação dessa agenda de pesquisa a partir da sua perspectiva e contexto histórico”³⁴⁹.

Na mesma senda de ideias, Amina Mama defende que a maior parte do “conhecimento acerca de África é produzido no Ocidente”³⁵⁰. É necessário, tendo em conta este cenário, prestar mais atenção à produção intelectual africana, nos variados campos do conhecimento, sobretudo no que diz respeito ao desenvolvimento de estudos de autores africanos em relação aos desafios da globalização. Na sua perceção, deve-se a estudiosos africanos “algumas das mais fortes críticas à globalização, que, no entanto, são, em grande parte, ignoradas nas principais obras editadas sobre o tema”³⁵¹. A autora critica o facto de “não ser dada uma atenção séria” ao continente africano no que concerne a novas epistemologias que não se limitam a ser uma mera “literatura de protesto”, mas que se constituem como “uma clara tradição de questionamento não só da definição de ciência, como também do controlo do acesso exercido pela indústria global da edição”³⁵².

2.4. A Crise do Valor da Voz Contemporânea

Todas estas posições enaltecem a importância e a problemática da voz do outro, ou seja, as vozes que continuam a ser marginalizadas pelos efeitos da globalização capitalista neoliberal. Torna-se igualmente evidente a problemática do sujeito do ocidente que continua a emprestar a sua voz àqueles que não têm voz, muitas das vezes com a melhor das intenções, posição que tem sido criticada por inúmeros intelectuais não ocidentais, uma vez que estes observam, neste movimento, a reprodução de um discurso que continua a obedecer aos cânones ocidentais e que

³⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p.127.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ MAMA, Amina, “Será Ético Estudar África? Considerações Preliminares Sobre Pesquisa Académica e Liberdade”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009, p. 532.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *Ibidem*, p. 533.

se constitui como um obstáculo para o florescimento e visibilidade das tradições de conhecimento não ocidentais genuínas. Prevalece aqui uma suspeição, como Gayatri Spivak afirma, de que a “produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses económicos internacionais do Ocidente”³⁵³ e que, por isso, qualquer discurso ocidental que tente representar ou falar pelo “subalterno”³⁵⁴ incorre numa lógica que reproduz as estruturas de poder e opressão que exclui a voz que se tenta representar, pois, “muitas vezes proporciona apenas uma camuflagem para esse sujeito do conhecimento”³⁵⁵.

Como refere Sandra Almeida, “Spivak alerta, portanto, para o perigo de se constituir o outro e o subalterno como objetos de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro”³⁵⁶. O que está aqui em causa é a “ilusão e a cumplicidade” do intelectual que acredita poder intermediar a voz do outro, que crê que pode falar pelo “subalterno” e pelo “colonizado”, não se apercebendo, porém, da “ausência” do carácter dialógico nesse processo, onde o ato da fala e da escuta efetivamente não ocorre³⁵⁷.

Neste caso, Spivak diagnostica uma ausência de processos de autorrepresentação do subalterno nos discursos produzidos por autores ocidentais. Por forma a superar esta obscuridade da voz, a filósofa considera que “a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido (a)”. Desta maneira, uma vez que não se pode nem se deve falar pelo subalterno, “pode-se trabalhar ‘contra’ a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido”³⁵⁸.

Esta posição crítica vai ao encontro de uma das mais recentes teorias ocidentais que apelam para a importância da “valorização” da voz. Segundo Nick Couldry, um dos aspetos que caracterizam os seres humanos é a sua capacidade da fala, de narrativa, de contar histórias. Se tratarmos os indivíduos como se eles não tivessem essa capacidade, nós estaremos a tratá-los como se eles não fossem humanos. Afinal, ter voz nunca é suficiente. O que é realmente importante

³⁵³ SPIVAK, Gayatri, *Pode o Subalterno Falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010, p. 20.

³⁵⁴ Susana Almeida descreve o subalterno como “as 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”. Cf. ALMEIDA, Sandra, “Prefácio – Apresentando Spivak”, in SPIVAK, Gayatri, *Pode o Subalterno Falar? Op. Cit.*, p. 12.

³⁵⁵ SPIVAK, Gayatri, *Pode o Subalterno Falar? Op. Cit.*, p. 21.

³⁵⁶ ALMEIDA, Sandra, “Prefácio – Apresentando Spivak”, *Op. Cit.*, pp. 5-6.

³⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 14.

³⁵⁸ *Ibidem*.

é sabermos que a nossa voz importa. Segundo o autor, os seres humanos estão a experienciar uma crise contemporânea da voz no domínio político, económico e cultural, fator que se tem exponenciado cada vez mais num mundo global. Uma das causas para esta absoluta desconsideração da voz prende-se com a atual configuração política neoliberalista, que nega a importância da voz, porque assume que a voz não interessa³⁵⁹.

Atualmente, o discurso particular neoliberalista tem dominado o mundo contemporâneo em termos “formais, práticos, culturais e imaginativos”, impondo uma perspectiva da vida económica e financeira que, de uma forma geral, não valoriza a voz, bloqueando qualquer tipo de narrativas que não operem enquadrados numa lógica do “funcionamento dos mercados”³⁶⁰. Ao impor um determinado tipo de ideologia na política e nas sociedades atuais, o discurso neoliberalista tem vindo a retirar o lugar “social” dos cidadãos, reduzindo as suas vozes a um mero recetor/conetor de um discurso construído e que ainda se constrói, com base numa propaganda e num léxico reduzido e pré-determinado de fôlego (neo) liberal.

É importante destacar que a “voz”, compreendida “como valor”, é diferente da “voz” entendida “como processo” (o som de uma pessoa a falar; dar atenção; dar significado à vida de alguém). Quando Nick Couldry sublinha que a racionalidade neoliberalista originou uma crise da voz, não pretende com isto dizer que esta silenciou as vozes de resposta aos estímulos de uma doutrina dominante (as vozes do consumidor), ou os mecanismos de representação política (voz política); a “voz como valor” significa o valor da voz que articula os aspetos básicos da vida humana, independentemente da sua perspectiva de democracia, de política ou de justiça; significa não apenas o “ato de valorização” da voz, mas também e, sobretudo, “à forma como se vai decidir como operar essa valorização nos quadros de organização da vida humana”³⁶¹. Como refere Maria João Silveirinha, o termo voz “constitui a ligação que interrompe a perspectiva neoliberal da vida económica, desafia a visão neoliberal da política como mercado e que nos permite construir uma perspectiva alternativa de política”, que deve ser “orientada para valorizar os processos da voz”³⁶².

Existem inúmeras vozes que, por não aparecerem, por não terem um lugar no espaço público, continuam completamente excluídas e relegadas à inexistência. No que respeita à lusofonia, e tudo aquilo que este conceito representa ou pode invocar, é importante ter em consideração este ponto. Existem vozes que têm algo a dizer, vozes que têm sido excluídas ou marginalizadas, vozes que

³⁵⁹ Cf. COULDRY, Nick, *Why Voice Matters – Culture and Politics after Neoliberalism*, Sage publications, London, 2010, p. 1.

³⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p.2.

³⁶¹ Cf. *Ibidem*.

³⁶² SILVEIRINHA, Maria João, “O som do Silêncio: a questão da voz nas sociedades neoliberais em crise”, in *Aprofundar a Crise – Olhares Multidisciplinares*, Alexandre Sá, Ana Teresa Peixinho, Carlos Camponez (Org.), Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 142.

têm sido, quanto muito, colocadas na periferia dos circuitos de comunicação e que não têm tido, por isso, a oportunidade para se expressarem devidamente.

A desigualdade da voz constitui-se, seguramente, como um dos principais problemas do mundo contemporâneo, com amplas repercussões nos temas e problemas pós-coloniais. A desigualdade da voz pode condenar pessoas, grupos e países à inexistência. Numa perspectiva intercultural, quando não se atribui importância (reconhecimento) à voz, não se estará a negar a humanidade do outro, tal como refere Charles Taylor? Não se estará a impor, como Frantz Fanon referiu, a propósito do colonialismo, uma “negação sistemática do outro, uma decisão obstinada de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade”³⁶³?

Quando alguém fala e conta as suas histórias, posiciona-se face ao outro, em relação aos outros e perante determinado tema ou problema. A polifonia da vida humana estende-se, desta forma, para além das narrativas neoliberais. Em consonância com Gayatri Spivak, Nick Couldry considera que se afigura fundamental desenvolver canais de comunicação que possam garantir o acesso e o direito à voz, mas isso só acontecerá se se reconhecer, em primeiro lugar, que o outro tem algo para dizer. Como refere Frantz Fanon, “falar é possuir uma existência absoluta para o outro”³⁶⁴. Desta forma, atribuir valor à voz significa o reconhecimento do valor da voz. Implica, necessariamente, não só escutar aquilo que o outro tem para dizer, mas, sobretudo, o ato de reconhecer que tem algo a dizer, e “que tem a capacidade de dar conta da sua vida, que é reflexiva e contínua”³⁶⁵.

2.5. O Diálogo Entre Pensamento Português e Pensamento Africano – A Questão das Filosofias Nacionais

Importa referir que o ato de reconhecimento do outro que tem algo a dizer não é estranho nem representa nada de inédito, tanto para o pensamento português como para o pensamento africano. Com efeito, são muitos os pensadores africanos e portugueses que advogam a abertura incontestável para outras formas de estar, de pensar e de ver o mundo, independentemente das controvérsias que existem em torno das respetivas filosofias “nacionais”³⁶⁶. Com efeito, é sabido

³⁶³ FANON, Frantz, *Os Condenados da Terra*, Editora Letra Livre, Lisboa, 2015, pp. 257-258.

³⁶⁴ FANON *apud* CROW, Brian, BANFIELD, Chris, *An Introduction to post-colonial Theatre*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 4.

³⁶⁵ Cf. COULDRY, Nick, “Rethinking the Politics of Voice”, in *Continuum*, 23:4, 2009, pp. 579-582. Tradução livre.

³⁶⁶ Na questão da “filosofia portuguesa”, conferir artigo de MARTINS, Pedro, “O Problema das Filosofias Nacionais e da Filosofia Como Saber Universal: O Caso Português”, in *Diacrítica*, Filosofia e Cultura, Braga, nº 26/2, 2012, pp. 63-87. Conferir também artigo de GAMA, Manuel, “A Questão da Filosofia Portuguesa (Resposta à Crise do Final do Século XIX e inícios do Século XX)”, in *Filosofia y Literatura en La Península Ibérica. Respuesta a la Crisis Finisecular*, CALAFATE, Pedro, GARCÍA,

a problemática em torno das filosofias ditas “nacionais”, como é o caso da filosofia portuguesa, da filosofia brasileira, da filosofia moçambicana ou angolana ou, de uma forma geral, da filosofia africana.

Na maioria dos casos, os debates sobre a filosofia nacional articulam-se entre um pressuposto particularista e um pressuposto universalista. As posições que sustentam que determinada filosofia é nacional, defendem que existe uma relação complexa entre a filosofia e a idiosincrasia de um determinado povo, que é indissociável dos seus costumes, valores morais e culturais.

Por outro lado, as vozes que sustentam um pressuposto universalista consideram que a filosofia é um saber de âmbito universal e que, por isso, “não há filosofias nacionais ou pátrias, mas sim expressões – culturalmente condicionadas e variáveis historicamente, é certo – de um saber que é eminentemente universal (...)”³⁶⁷.

No caso da filosofia africana, como já foi referido, para muitos pensadores ocidentais e africanos (modernistas), a filosofia africana não existe, uma vez que só existe uma filosofia universal que se desenvolveu no ocidente.

Por outro lado, os filósofos africanos tradicionalistas consideram que existe filosofia africana, mas que é indissociável da cultura africana, tornando-a “incomensurável” e ininteligível com a filosofia ocidental³⁶⁸.

Entre estas posições, como refere Boaventura de Sousa Santos, “há aquelas que defendem que existem muitas filosofias e que é possível o diálogo entre elas e o enriquecimento mútuo”³⁶⁹.

Esta controvérsia significa que, apesar de haver vozes que defendem o carácter exclusivista e identitário de uma filosofia nacional, há outras vozes que se opõem a esta posição. É importante referir que as opiniões variam, nos vários países que falam a língua portuguesa, e as perspetivas são multilaterais e multifacetadas. Não se está a contemplar outras questões importantes, como, por exemplo, se podemos considerar filosofia como uma forma de pensar não sistematizada e não convencional. O que se pretende, tendo em conta a especificidade de cada país e as suas raízes histórico-culturais, políticas e sociais, é atender às suas controvérsias filosóficas que, de uma forma

José, BÚLLON, Xavier (Editores), *Fundación Ignatio Larramendi, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Asociación de Hispanismo Filosófico*, Madrid, 2012, pp. 123-142. A propósito da filosofia africana, conferir artigo de RAMOSE, Mogobe, “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana”, in *Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia*, Volume 4, Rio de Janeiro, 2011, pp. 6-23.

³⁶⁷ MARTINS, Pedro, *Art.Cit.*, p. 64.

³⁶⁸ Ver, por exemplo, a posição de Paulin Hountondji. HOUNTONDJI, Paulin, “Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos”, in *Epistemologias do Sul, Op. Cit.* pp. 120-121.

³⁶⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa, “Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes”, *Op. Cit.*, p. 53.

geral, são uniformes em todos os países que falam a língua portuguesa. O eterno debate que anima esta controvérsia revela-nos, em termos sistémicos, a abertura para o diálogo com outras filosofias e outras formas de estar e ver o mundo.

De uma perspetiva qualitativa, os africanos e não africanos que defendem a particularidade de uma filosofia nacional, tendo em conta a idiossincrasia de um povo ou nação e as suas especificidades locais, culturais, morais e linguísticos, todos eles incomensuráveis, transmitem a ideia de que estão a querer proteger um legado especial, um conjunto de valores, princípios e conceitos que lhes parecem exclusivos no mundo. Prevalece a ideia que determinada filosofia ou determinada forma de pensar possui um conteúdo especial que lhe confere uma auréola original no mundo que merece a todo o custo ser preservada.

Por outro lado, de um ponto de vista ocidental, aqueles que defendem que a filosofia é universal, desconfiam ou desconsideram as filosofias nacionais, mesmo sabendo que a filosofia é tratada localmente. A filosofia, sendo universal, está ao serviço de todos. A filosofia nacional, mesmo que seja “*uma expressão, sempre plural e multifacetada, da filosofia europeia/universal*”³⁷⁰, não deixa de ser uma expressão de valor significativo que importa reconhecer. Somente com este reconhecimento e este “acordo” se poderá ir ao encontro do postulado de muitos pensadores africanos que desconfiam de uma filosofia universal, hegemónica e homogénea, mas que consideram que existem várias filosofias e que é possível o diálogo entre elas. Isto implica considerar que a originalidade de uma filosofia nacional é diretamente proporcional à originalidade e exclusividade de todas as filosofias nacionais e que o saber universal da filosofia poderá ser animado por aqueles que consideram existir uma particularidade nas filosofias. Um exemplo significativo deste aspeto é a posição do filósofo africano Mogobe Ramose:

Isto significa que é legítimo fazer e estudar filosofia a partir de um ponto de vista em particular. Fazer filosofia desta maneira exige disposição para reconhecer outras filosofias e, na verdade, engajar-se no diálogo com elas. O reconhecimento não é uma mera questão de cortesia. Ele é a realização filosófica da pluriversalidade do ser. Deste modo, o diálogo pertence ao mais íntimo significado da palavra filosofia. Ele é a obrigação moral e científica de reconhecer a existência de filosofias que não sejam a nossa própria. Ele é o convite para estudar outras filosofias (...)³⁷¹.

Por outras palavras, numa perspetiva intercultural, antevêm-se dificuldades na promoção de um diálogo entre saberes entre pessoas de diferentes nações com epistemologias diversas, se se considerar que os temas, problemas e conceitos de uma filosofia dita nacional dizem respeito apenas a essa filosofia. Prevalece aqui um fechamento sobre si mesmo, um solipsismo estéril

³⁷⁰ MARTINS, Pedro, *Art.Cit.*, p. 64.

³⁷¹ RAMOSE, Mogobe, “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana”, *Art.Cit.*, p.13.

que pouco contribui para a descoberta da verdade. No entanto, também é errado não reconhecer a originalidade das suas expressões. Por isso mesmo, a universalidade da filosofia não pode descurar aqueles que pensam que não existe uma filosofia universal, mas que existem várias filosofias nacionais que podem dialogar entre elas. Isso implica reconhecer não só o outro, como também que esse outro tem algo a dizer, o que implica a atribuição do valor à sua voz.

Contudo, a polémica alimentada em torno das filosofias nacionais não representa uma desvantagem. Se partirmos da premissa de que existe efetivamente uma controvérsia em torno da existência de uma filosofia em cada um destes países, o mínimo que podemos constatar é que todos estes países são unânimes quanto ao facto de terem dúvidas em relação à existência de uma filosofia em particular. Estamos a falar de todos os países que falam a língua portuguesa. Afinal, o problema português é também um problema africano, como se comprova com o pensador moçambicano Severino Elias Ngoenha:

a etnofilosofia que alguns defendem com toda a energia que têm e que outros atacam com toda a veemência que lhes é possível, tornou-se pedra angular da filosofia africana, em volta do qual gravita todo o processo de reflexão. Qual a razão desta associação? A nossa reflexão que se quer filosófica, isto é, universal e voltada em direção ao futuro, deve embater necessariamente no discurso etnológico, que é particular e voltado para o passado?³⁷².

Por outro lado, é importante compreender que a visão que a maioria destes países têm do mundo não representa uma simples expressão, plural e multifacetada, da filosofia universal; estatuiu-se como uma forma peculiar e absoluta de estar no mundo, de sentir o mundo, e de considerar a filosofia “sistemizada” e “racional” apenas como uma perspetiva parcial e fragmentada do universo. A este propósito, segundo António Quadros,

é impossível ao pensador português conceber o sistema, ou seja, o continente fechado. Diante de si está sempre aberto ao infinito, até ao impossível. Por causa das descobertas, a filosofia, para os portugueses, “é a arte de viajar espiritualmente [...]”. É, pois, estranha ao nosso ideal a filosofia feita e perfeita, a filosofia que se utopiza já chegada, a filosofia sedenta de absoluto e de universal, a filosofia que não é multiplicidade de vias e não suscita o pensador aventureiro e viajero³⁷³.

Diante desta estranheza perante as filosofias acabadas e sistematizadas – as ditas filosofias “autênticas”, são já notórias as vozes provindas do continente africano que também se interligam neste ponto de vista, como refere o filósofo africano Maurice Makumba:

³⁷² NGOENHA, Severino, *Das Independências às Liberdades – Filosofia Africana*, Editora Paulinas, Ins. Miss. Filhas de São Paulo, Moçambique, 2014, p. 12.

³⁷³ QUADROS, António, *O Que é o Ideal Português*, Tempo de Pensar, Lisboa, 1962, pp. 35-37.

A filosofia africana, por isso, tem de reconhecer a sua contribuição essencial, mas parcial, para se atingir a meta humana da própria satisfação. Contribuição essencial, porque a pessoa africana é parte integral da família humana. Parcial, porque a filosofia africana não pode pretender conter toda a verdade acerca do ser humano. Isto aplica-se a qualquer outra filosofia, onde quer e sempre que ela desponte³⁷⁴.

A investigação dos problemas filosóficos a uma escala intercultural e intercontinental, entre os países que falam a língua portuguesa (e não só) poderá ter resultados imprevisíveis que certamente enriquecerá o debate filosófico e a aproximação, na diversidade, entre os mesmos. Neste sentido, Leonardo Coimbra considera que:

A tragédia do homem está na ignorância de si e do universo em que vive, ou antes, convive. A sua vida é uma relação, ou melhor, um sistema de relações com esse universo. A felicidade seria o acordo e a harmonia dessas relações, de modo que ao crescimento do homem em conhecimento e amor correspondesse o alargamento totalizante dessas relações e o seu aprofundamento significativo³⁷⁵.

Não se pode ignorar o facto de todos estes países que falam a língua portuguesa partilharem um conjunto de marcos culturais, sociais e humanos que a história fez encontrar e desencontrar. É inegável que, apesar das divergências radicais nas formas de estar e de pensar entre alguns países de expressão portuguesa, as afinidades linguísticas e históricas constituem-se como elementos preponderantes que permitirão a aproximação e convergência destas nações, para se estudarem mutuamente, para compreenderem os seus anseios mais profundos, para, no fundo, se conhecerem melhor e ultrapassarem em conjunto as angústias de um passado conturbado e confuso, de forma a erradicar e superar qualquer fôlego ou pretensão neocolonialista entre estes países. A este propósito, Kwasi Wiredu afirma que:

o sábio filosófico pode, por conseguinte, envolver-se num diálogo sem qualquer espécie de receio. Isto significa que, embora não tenha sido inicialmente influenciado por outras tendências intelectuais, devido ao seu escrutínio e abertura de mente, o sábio filosófico pode inculcar as influências externas, ou seja, as ideias, na sua corrente de pensamento, assim que estas sejam percebidas como benéficas³⁷⁶.

A justificação da necessidade para a filosofia africana ir ao encontro de toda a verdade acerca do ser humano, aplica-se, igualmente, a todas as filosofias no sentido de abrirem as fronteiras do seu olhar para o outro, para outras formas de estar de sentir, para outras formas de pensar convencional e não convencional, tal como sugere Senghor:

³⁷⁴ MAKUMBA, Maurice, *Introdução à Filosofia Africana – Passado e Presente*, Editora Paulinas, Ins. Miss. Filhas de São Paulo, Angola, 2014, p. 14.

³⁷⁵ COIMBRA, Leonardo, “A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre” in *Obras de Leonardo Coimbra*, Vol. I, Lello e Irmão Editores, Porto, 1983, p. 634.

³⁷⁶ WIREDU apud MAKUMBA, Maurice, *Introdução à Filosofia Africana – Passado e Presente*, Op. Cit., p. 140.

Cada continente, cada raça, possui os traços do Homem. Até a este século XX, não desenvolveu senão alguns, desdenhando os demais e apresentado desta forma um rosto mutilado do Homem: uma civilização. Nesta confluência do século XX, é necessário que intercambiemos os dons recíprocos para edificar a única civilização realmente humana³⁷⁷.

Esta necessidade de “intercambiar” os “dons recíprocos” é uma tese que desde há muito tempo encontra eco na cultura portuguesa. A este propósito, Eduardo Lourenço relembra que “enquanto cultura europeia moderna, uma das originalidades da nossa cultura (a lusa) foi a de ter sido, entre os séculos XV e XVII, expressão singular e multiforme do olhar europeu sobre outras culturas, e o que não é menos importante, reflexo do olhar do outro sobre a Europa”³⁷⁸. Esta sede, porém, do olhar sobre o outro, não se esmoreceu com o nevoeiro do tempo, nem sequer com as independências e liberdades recentemente conquistadas pelos países que falam a língua portuguesa. Se a história fez encontrar e desencontrar homens de culturas e mentalidades tão diversas que, de certa forma, se interpenetraram nas suas formas de estar, não se encontra uma razão para não se continuar a fomentar este encontro. Neste sentido, Maurice Makumba refere que “A história de África fala de uma interação contínua entre África e outras culturas, e a filosofia africana não deve hoje querer reverter essa interação”³⁷⁹.

Como já foi referido, o ponto de encontro de todas estas culturas e formas de pensar distintas reside na sua unanimidade quanto à controvérsia da existência de uma filosofia nacional autêntica. Este poderá ser o ponto de encontro, mas também de partida. A controvérsia universal dos países que falam a língua portuguesa poderá muito bem ser o ponto de convergência entre os países, e a divergência das suas formas de pensar poderão ajudar a encontrar caminhos alternativos e até mesmo confluentes para este e outros problemas filosóficos, culturais e interculturais.

³⁷⁷ SENHOR, Leopold, “Ce que L’Homme Noir Apporte. L’Homme de Couleur”, in *Antologia Lírica*, preparada por Castellaneta. C., Sansoni, Milano, 1969, p. 309.

³⁷⁸ LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 38.

³⁷⁹ MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 15.

Considerações Finais da Segunda Parte

Nesta segunda parte, encontram-se materializadas as premissas fundamentais que se vão utilizar ao longo desta investigação. Se o conceito de lusofonia constitui-se, atualmente, como um conjunto de narrativas e de mitos lusíadas, o que se pretendeu apurar ao longo desta parte é a forma como se poderá negociar este conceito num mundo globalizado, multicultural, intercultural e pós-colonial.

Sem dúvida alguma, a política de reconhecimento de Charles Taylor fornece importantes pistas para este objetivo, quando o autor esclarece que, para além das três maleitas que assolam a modernidade (a perda de sentido, a primazia da razão instrumental e a perda da liberdade), o que verdadeiramente está em jogo é um ideal moral que todos os indivíduos não cessam de procurar, um ideal que tem como missão a autorrealização e a veracidade para consigo mesmo, ou seja, o ideal de autenticidade.

Embora a procura do ideal da autenticidade seja um diagnóstico reservado – sobretudo – para as sociedades ditas desenvolvidas e multiculturais (democracias), o ponto essencial em Taylor é que a procura do ideal da autenticidade não pode ser desenvolvida monologicamente, mas numa perspetiva dialógica, ou seja, na relação com os outros-importantes, sendo que a importância do reconhecimento se afigura fundamental para a formação ou deformação das identidades. Se o reconhecimento é essencial para a formação do indivíduo, o “não reconhecimento” ou o “reconhecimento incorreto” são promovidos, atualmente, ao “estatuto de ofensa”.

A grande questão – num conceito como a lusofonia – que muitos afirmam ser um conceito polissémico, multicultural e sobretudo intercultural (uma vez que abarca um conjunto de pessoas e povos diversificados com uma história e uma língua em comum), é a de saber se os diversos atores que estão hipoteticamente envolvidos se reconhecem ou não em torno do seu ideário e da sua identidade supostamente comum.

Nas sociedades liberais, Taylor sublinha que, por algumas vezes, prevalece um reconhecimento incorreto em relação a alguns segmentos da população porque ainda se acentua a ausência, entre os grupos, de reconhecimento do igual valor das diferentes culturas. Tal situação se deve, por um lado, ao legado do passado colonial das sociedades liberais, onde o colonizador conseguiu projetar no outro uma imagem depreciativa dele mesmo, e por outro lado, à crença da superioridade de algumas culturas sobre outras (etnocentrismo). É muito provável que a falta de reconhecimento do outro num contexto das sociedades liberais multiculturais seja um diagnóstico semelhante ao que se passa num contexto intercultural, sobretudo quando se trata de um conceito híper-identitário como a lusofonia. Contudo, deixaremos este ponto para ser desenvolvido posteriormente.

Outro dos pontos mais relevantes nesta parte é precisamente a importância para se erradicar todos os juízos de valor corrompidos ou deturpados que só têm em conta um conjunto de critérios

pré-definidos da cultura dominante e que, por isso, menosprezam ou excluem tudo o que seja diferente. Se não existirem estes juízos de valor, será mais fácil posicionar todas as culturas, mais ou menos, ao mesmo nível. Isto é, se se considerar, previamente, que todas as culturas têm alguma coisa a dizer de todos os seres humanos e que nenhuma cultura é completa, estes são os pressupostos essenciais para o estudo de outras culturas. É com base nestas premissas que se pretende ir ao encontro da cultura *bantu*, da filosofia africana e do pensamento angolano.

Todavia, diante de culturas que são totalmente diferentes, “a noção do que deve ser valorizado” será desconhecido e, por isso mesmo, Taylor propõe um horizonte fundido de critérios para ultrapassar este problema. A noção de um horizonte fundido de critérios é a principal premissa que se irá incorporar ao longo desta investigação, uma vez que se pretende transformar os nossos critérios valorativos através do estudo do outro, por forma a não se julgar com os nossos critérios pré-estabelecidos. Este é um ponto essencial que está em sintonia com algumas vozes discordantes da lusofonia, sobretudo com Eduardo Lourenço, quando afirma que o problema de fundo da lusofonia é o “lugar que a referência cultural portuguesa representa nesse jogo intercultural”³⁸⁰, que miticamente “abarca” e “inclui” todas as outras culturas como sendo as mesmas. Por outras palavras, considera-se que é através de uma fusão de horizontes que será possível suspender as referências culturais portuguesas para se ir ao encontro de eventuais critérios valorativos de outras culturas.

Este último ponto, aliás, está em perfeita sintonia com a noção de pensamento abissal, pós-abissal e a ecologia de saberes. Se, por um lado, o pensamento abissal define-se como a ostracização das formas de pensamento não-ocidental, ou seja, a marginalização ou a exclusão das formas de pensamento que não respeitam os “cânones” do pensamento hegemónico ocidental, o pensamento pós-abissal, por outro lado, situa as perspetivas epistemológicas a partir do outro lado da linha, aprendendo com o “Sul” e usando uma epistemologia do Sul, apoiando-se numa ecologia de saberes, que visa o reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogéneos. Estas noções, ainda que sejam secundárias nesta investigação, remetem-nos para a importância que se deve atribuir à diversidade epistemológica global. Se o que se pretende é o reconhecimento correto do outro, da sua identidade, da sua cultura e do seu posicionamento epistemológico em relação à lusofonia, é necessário ter em consideração que o outro eventualmente se caracterizará pelas suas diversas formas de estar e diferentes formas de pensar.

Neste sentido, não se pretende falar pelo outro, mas o de auscultar o que o outro tem para dizer em relação à temática em questão. Assim, tendo em consideração o diagnóstico elaborado por Gayatri Spivak em relação à ausência de processos de autorrepresentação do subalterno nos

³⁸⁰ LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Op. Cit., pp. 68 e 176.

discursos produzidos por autores ocidentais, o que se pretende é superar esta obscuridade da voz, criando os espaços para que o outro-periférico possa falar e, conseqüentemente, possa ser ouvido. Este ponto, o da desigualdade da voz, constitui-se, a nosso ver, como um dos principais problemas do mundo contemporâneo, com amplas repercussões nos temas e problemas pós-coloniais, porque a desigualdade da voz pode condenar pessoas, grupos e países à inexistência. Considera-se que a desigualdade da voz é, seguramente, um dos grandes problemas do conceito de lusofonia, uma vez existem vozes que têm algo a dizer sobre a temática em questão e que têm sido constantemente excluídas e marginalizadas. É neste enquadramento que atribuir valor à voz, como refere Nick Couldry, significa reconhecer o valor da voz e também significa reconhecer que o outro tem alguma coisa para dizer.

Resumindo, a proposta de Charles Taylor em relação à fusão de horizontes, as noções de pensamento abissal, pós-abissal e a ecologia de saberes, de Boaventura de Sousa Santos, a conceção da obscuridade da voz do subalterno, de Gayatri Spivak e o diagnóstico da crise da voz enquanto fenómeno global, de Nick Couldry, constituem-se as principais premissas que se irão incorporar ao longo desta investigação.

Contudo, considera-se que a principal premissa desta dissertação – o horizonte fundido de critérios – não está isento de críticas e de algumas dificuldades. Segundo Conceição Moreira, um dos aspetos mais problemáticos em relação ao horizonte fundido de critérios é que este poderá constituir-se um terceiro conjunto de critérios valorativos que se poderá distanciar significativamente dos critérios valorativos da “maioria dominante” e dos critérios valorativos do outro. Ou seja, como refere Moreira, este “terceiro conjunto seria constituído por critérios valorativos resultantes da síntese entre os critérios valorativos da maioria e das minorias, síntese essa que seria operada através do diálogo entre todos os membros da comunidade”³⁸¹. A autora questiona quem poderá definir este terceiro conjunto de critérios valorativos e com que legitimidade se faria essa seleção, diagnosticando um “excesso de otimismo” nesta teoria, uma vez que prevalece alguma presunção em relação aos seguintes pontos: o primeiro, Taylor “presume que todos os indivíduos e grupos são capazes de dialogar e querem conhecer-se”; o segundo ponto, presume “que todos aceitariam transformar-se e partilhar critérios valorativos”; o terceiro ponto, “presume também que o terceiro conjunto de critérios não acusaria o peso excessivo de um dos grupos envolvidos”; por fim, “presume a tolerância mútua e inexistência de comportamentos e de valores intoleráveis”³⁸².

As críticas endereçadas à fusão de horizontes adequam-se plenamente a esta investigação, uma vez que se pretende encetar um diálogo intercultural em relação ao conceito de lusofonia,

³⁸¹ MOREIRA, Conceição, “Multiculturalidade e Multiculturalismo”, *Op. Cit.*, pp. 225-226.

³⁸² *Ibidem*, p. 226.

considerando, *a priori*, que os agentes envolvidos pretendem dialogar e conhecerem-se mutuamente; da mesma forma, presume-se que seja possível partilhar critérios valorativos na temática em questão; por fim, uma hipotética criação de um terceiro conjunto de critérios valorativos da lusofonia poderá correr o risco de acusar o peso e a influência em excesso de uma das partes envolvidas na negociação.

Assume-se, portanto, estas considerações, que poderão representar limitações e dificuldades ao longo desta dissertação. Porém, acredita-se que o outro não só tem alguma coisa a dizer, como também possui uma voz crítica e reflexiva em relação à temática. O outro-periférico tem uma história para contar, ou um conjunto de narrativas para relatar, que certamente darão uma outra perspectiva sobre o conceito em questão.

Com efeito, é possível elencar, com base no critério da fusão de horizontes, alguns dos horizontes perfilados da lusofonia a partir dos quais permitirão, de um ponto de vista de alguns autores da cultura e do pensamento português, encetar o diálogo intercultural. Referimo-nos aos pontos nevrálgicos supostamente comuns da lusofonia e que se constituem como pontes para o outro e as bases a partir das quais poderão sustentar um eventual projeto lusófono. Os horizontes mais evidenciados por notados autores da cultura portuguesa são: a língua, a história e a própria palavra lusofonia.

Assim, em primeiro lugar, a língua portuguesa surge como o primeiro horizonte a partir da qual será possível criar um projeto comum. Fernando Pessoa, Sílvio Romero, Celso Cunha, Agostinho da Silva e Miguel Real são alguns dos autores apologistas de que o futuro da lusofonia dependerá apenas e terá como base a língua portuguesa.

Em segundo lugar, a história. A história comum é um dos argumentos principais para a defesa da lusofonia, pelo menos na perspectiva de autores da cultura portuguesa e brasileira. Trata-se de uma história partilhada – defendida por uma grande maioria de autores portugueses e brasileiros – que perdurou aproximadamente quinhentos anos, de onde sobressai o argumento de que a colonização portuguesa foi uma das mais solidárias e fraternais em comparação com as outras colonizações europeias. A missão divina dos portugueses no mundo, bem como as teses do luso-tropicalismo ilustram muito bem esta visão global.

Por fim, a palavra lusofonia enquanto conceito híper-identitário. Segundo Fernando Cristóvão, este termo deve remontar ao seu aspeto mitológico e simbólico – em detrimento da sua etimologia, constituindo-se, desta forma, como um termo universal que poderá ser sinónimo das identidades das nações que falam a língua portuguesa³⁸³. Nesta sequência, Miguel Real e Renato Epifânio são dois dos autores contemporâneos que partilham esta perspectiva, sendo apologistas da universalidade da

³⁸³ Rever posição do autor na Parte I desta investigação.

lusofonia e da possibilidade de um projeto comum lusófono (lusofonia é sinónimo de um projeto civilizacional comum).

É com base nestes três horizontes da lusofonia que se tentará desenvolver um diálogo intercultural com vista a uma possível fusão de horizontes.

PARTE III

UMA PERSPETIVA SOBRE A FILOSOFIA
AFRICANA E AS TENDÊNCIAS
DA FILOSOFIA NOS PAÍSES AFRICANOS
DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA

CAPÍTULO I – DA CULTURA *BANTU* À FILOSOFIA AFRICANA

1. A Cultura *Bantu* – O *Bantu* e o *Muntu*

Segundo Quibongue Mudiambo, “o povo *bantu* designa o conjunto de populações da África subequatorial que falam línguas da mesma família, embora pertencendo a tipos étnicos muito diversos, designando o ser humano por *muntu*, no singular, e *bantu*, no plural”³⁸⁴. Deste modo, a palavra *bantu* significa, em língua portuguesa, as pessoas: “isto significa que *ba* é o prefixo que indica o plural e corresponde ao morfema da flexão portuguesa *s*; o singular é identificado por *mu*; *ntu* é um radical e designa pessoa”³⁸⁵. Tendo em consideração que a flexão das línguas *bantu* é radicalmente diferente da língua portuguesa, o autor adverte que não se deve utilizar as designações “Banto”, “banta”, “bantos” ou “bantas”, uma vez que se constituem flexões “aportuguesadas que induzem em erro, uma vez que são portadoras de uma dupla flexão”³⁸⁶. Assim, deve-se empregar a palavra *bantu* de acordo com a sua etimologia: *bantu*, que é plural, e *muntu*, singular, “sem ocorrências da flexão em género e número”. Neste caso, ao longo desta investigação empregar-se-á a palavra *bantu* e *muntu*, de acordo com a sua etimologia.

É importante referir que Mudiambo considera que “denominar as línguas *bantu*, significa utilizar as designações das etnias *bantu* para designar as suas línguas; o nome das etnias, em África, é idêntico ao das línguas faladas por essas etnias”. Neste sentido, “os nomes das línguas tem origem no nome das respetivas etnias”³⁸⁷.

As línguas *bantu* são faladas nos seguintes países: África do Sul, Angola, Botswana, Burundi, Camarões, Comores, Congo, Gabão, Guiné Equatorial, Lesoto, Malawi, Moçambique, Namíbia, Quênia, República Centro-Africana, República Democrática do Congo, Ruanda, Swazilândia, Tânzania, Uganda, Zâmbia e Zimbabué.

1.1. A Uniformidade Cultural *Bantu*

Distintos autores africanos apontam para a existência de uma uniformidade cultural *bantu*. Na perceção de Cheikh Anta Diop, o “berço primitivo” de todos os povos negros que “vivem dispersos pelos diferentes pontos do continente” (africano) foi precisamente no “vale do Nilo”³⁸⁸.

³⁸⁴ MUDIAMBO, Quibongue, *Estudos Linguísticos sobre a Lexicologia e a Lexicografia de Aprendizagem (aplicados) ao Ensino da Língua Portuguesa*, Editor Fernando Mão de Ferro, Lisboa, 2014, p. 46.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 41.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 49.

³⁸⁸ DIOP, Cheikh, *L'Afrique Noire pré-coloniale*, Présence Africaine, Paris, 1960, p. 162.

Aqui, assistiu-se à “formação da primeira grande civilização pré-histórica negro-africana³⁸⁹”, a partir da qual se solidificou uma unidade étnico-cultural, sobretudo em torno da corrente vital³⁹⁰. O autor constatou a existência de uma uniformidade nos traços culturais dos grupos *bantu*, apesar das distinções étnicas, linguísticas, sociais e políticas, bem como nos usos e costumes que se diferenciam entre eles. Neste enquadramento, os povos africanos subsarianos possuem uma concepção de vida e do mundo que apresentam características semelhantes. A unidade em torno destes povos é sustentada, portanto, numa origem histórica comum, no modo uniforme de viver e de pensar. Assim, vários autores³⁹¹ defendem que predomina uma unidade dos povos *bantu*, que provém de uma origem histórico-cultural comum, nos modos de pensar e nas raízes etnolinguísticas.

Para Raul Ruiz Altuna, por exemplo, prevalece uma unidade dos grupos *bantu*, porque estes grupos “conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial”³⁹². É precisamente nesta perspectiva que as pessoas mencionam “cultura *bantu*” ou “povo *bantu*”, mesmo quando se sabe previamente que o povo *bantu* subdivide-se “em múltiplos grupos de características e culturas acidentais muito variáveis e com uma história diversa e até antagónica”³⁹³. À semelhança da perspectiva de Diop, Altuna considera que “o impulso mais vigoroso foi dado pelas migrações ao intercomunicarem métodos e formas de vida”. Através das migrações, cada grupo “(...) comunicava e recebia os vários aspetos de uma herança coletiva e as aquisições recentes e mais inovadoras. Esta osmose estende-se por toda a África subsariana, criou semelhanças e impediu a rutura cultural”³⁹⁴. É desta forma que Boubacar Keita também defende que dado “os inúmeros elementos de culturas, de línguas, observados e estudados em diversas zonas, indicam que estes povos partilharam, e ainda compartilham em alguns casos, o mesmo fundo de civilização”³⁹⁵.

³⁸⁹ *Idem*, *Aperçu sur les cultures pré-historiques en Afrique*, Présence Africaine, Paris, 1974, p. 111. A primeira grande civilização pré-histórica negro-africana espalhou-se pelos territórios ao sul do deserto do Saara. A parte do continente africano situado ao norte do deserto do Saara é denominado África setentrional. A parte do continente situado ao sul do deserto do Saara é denominado de África subsariana, comumente designada de “África Negra”.

³⁹⁰ Entende-se por corrente vital, união vital ou participação vital “uma relação de ser e de vida de cada um com os seus descendentes, a sua família, os seus irmãos e irmãs de clã, sua ascendência e com Deus”. Cf. ALTUNA, Raul, *Cultura Tradicional Bantu*, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, Luanda, 2006, p. 57.

³⁹¹ É consensual entre diversos historiadores africanos a constatação “primitiva” de uma unidade africana dos povos *bantu*. A este propósito, Boubacar Keita adverte que “antes da sua desertificação total no neolítico, o Saara teria sido o lugar privilegiado desses processos [de unidade cultural]. Dados paleoantropológicos pré-históricos, como as pinturas e gravuras rupestres do Saara, etc, são provas disto”. KEITA, Boubacar, *História da África Negra*, Texto Editores, Luanda, 2013, p. 76.

³⁹² ALTUNA, Raul, *Op. Cit.*, p. 24.

³⁹³ *Ibidem*.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 34.

³⁹⁵ KEITA, Boubacar, *Op. Cit.*, p. 76.

Na percepção de Raul Altuna, o mesmo fundo de civilização significa, de uma forma geral, que as comunidades *bantu* participam da mesma força vital, que não dissocia a convivência saudável entre mortos (antepassados) e vivos nem distingue um mundo visível de um mundo invisível. Para os *bantu*, tudo é vitalidade, dinamismo e força, logo, o *mntu* “não se situa no mundo afirmando-se, como o ocidental, frente ao que não é ele mesmo nem as suas obras, mas sim sentindo-se como uma parte da natureza, em continuidade com ela”³⁹⁶. Como refere Altuna, “a partir da integração na sua família-comunidade, pelo sangue-vida recebido dos antepassados, os *bantu* sentem-se em comunhão com o universo, envolvidos na corrente vital”³⁹⁷. Esta corrente vital baseia-se numa lei da hierarquia dos seres (pirâmide vital)³⁹⁸, numa lei do dinamismo vital³⁹⁹, na fecundidade⁴⁰⁰, na palavra⁴⁰¹, no nome⁴⁰², na família e na comunidade⁴⁰³, nas religiões tradicionais⁴⁰⁴ e na crença

³⁹⁶ ALTUNA, Raul, *Op. Cit.*, p. 57.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 53.

³⁹⁸ As comunidades *bantu*, de uma forma geral (existem exceções), caracterizam-se por uma estrutura hierárquica que envolve o mundo invisível e o mundo visível, os mortos e os vivos. Assim, no centro do mundo visível está a pessoa humana. Abaixo da pessoa humana estão os animais, os vegetais e os minerais, exatamente por esta ordem. Acima da pessoa humana, estão, por ordem crescente, a comunidade, os anciãos, os especialistas da magia e, por fim, os chefes de reino, tribo, clã e de família. O mundo invisível situa-se num plano hierarquicamente superior em relação ao mundo visível. Por ordem crescente, os antepassados da comunidade ocupam a hierarquia mais baixa no mundo invisível; acima deles estão os antepassados qualificados, como os antigos chefes, caçadores, guerreiros e especialistas da magia. De seguida, os espíritos – génios; os heróis civilizadores, os fundadores de grupos primitivos e o fundador do primeiro clã humano ocupam a hierarquia mais elevada antes de Deus, que é a fonte de vida e princípio vital. O Deus único, considerado pela maioria dos africanos como distante e inacessível, é intermediado por todos estes seres ancestrais a quem a pessoa humana, do mundo visível, recorre. Nesta intermediação, prevalece muitas vezes o recurso a práticas e rituais diversificadas provenientes das variadíssimas religiões tradicionais africanas. Cf. *Ibidem*, p. 65. Os vivos vivem com os mortos e os mortos com os vivos. A física e a metafísica diluem-se numa só realidade, assim como a filosofia e a teologia.

³⁹⁹ A lei do dinamismo vital consiste na crença *bantu* de que “a vida de todos os seres criados é suscetível de crescimento e de diminuição”. A vida, considerada como sinónimo de potência e força, deverá ser encarada nesta perspetiva: a de que o *mntu* deve aumentar a sua força e nunca deverá diminuí-la ou perdê-la. O universo é dinamismo vital, é um conjunto de forças. Todo aquele que diminuir a sua força perde o seu equilíbrio físico e psicológico e a sua participação vital, assim como aquele que diminui a força do outro viola as leis de ética natural. Cf. *Ibidem*, pp. 67-68. A lei do dinamismo vital constitui-se como uma interpretação das leis do universo, que se refletem numa ética *bantu*, a participação vital.

⁴⁰⁰ Tendo em consideração que o *mntu* deseja, acima de tudo, viver e “viver sem fim”, ele mantém-se vivo pela sua descendência. A descendência pressupõe a continuidade na “corrente vital”. Como refere Altuna, “os filhos perpetuam a pessoa que, assim, sobrevive com os seus antepassados”. A esterilidade é encarada como sinónimo de morte e aniquilação. Desta forma, cada *mntu* tem a obrigação moral de procriar, uma vez que “a vida, por ser dom de Deus transmitido pelos antepassados, está sacralizada”. *Ibidem*, pp. 71-72. Desta forma, tendo em consideração a lei do dinamismo vital e da pirâmide vital, a fecundidade africana inscreve-se como a perpetuação do *mntu* no mundo físico e o “nexo vital” entre vivos e antepassados que, de outro modo (com a morte da descendência), se perderia.

⁴⁰¹ Segundo Raul Altuna, “a cultura *bantu* e a negro-africana brotam, expandem-se e permanecem pela palavra. Fundamentam-se na oralidade. A palavra tem a primazia e nada se mantém nem vive sem ela”. Neste sentido, “o *bantu* é oral, é o que fala. Falando realiza-se e realiza. A palavra é a sua plena manifestação porque exterioriza a sua realidade íntima”. Assim, a fala “sempre vai acompanhada do gesto, de atitudes e movimentos corporais adequados, de mímica, dança ou ritmo, de canto ou de flexões da voz. A palavra “exige que o corpo acompanhe a sua vitalidade. O negro fala com a voz e com o corpo”. Neste caso, a palavra “expressa, como nenhum outro meio, a energia vital interior”. A palavra, tal “como os seres [pirâmide vital], está hierarquizada. A palavra da tradição, legada pelos antepassados, é mais poderosa do que a dos vivos e, entre estes, a de um chefe, um ancião ou um especialista da magia é mais eficaz que a de um homem normal”. *Ibidem*, pp. 88-91.

⁴⁰² Como refere Altuna, “o nome, como parte constitutiva, completa a pessoa, pois explica a natureza própria do ser individual, mostra a sua realidade e descobre a sua interioridade. É um distintivo, segue a alma espiritual como a sombra segue a alma sensitiva”. Desta forma, o nome “faz parte da personalidade e revela o ser da pessoa”. Assim, o nome situa o homem no grupo; é a denominação que permite reconhecê-lo, o sinal da sua situação, da sua origem, da sua atividade, da sua relação com os outros”. O nome, carregado de dinamismo vital, é muito importante para os *bantu*. De certa forma, como nos lembra Altuna, “dar o nome a uma coisa ou pessoa, ou conhecer o seu nome secreto equivale a descobrir a sua natureza”. Por isso, a atribuição do nome está intimamente ligado a fenómenos naturais que possam estar a ocorrer no momento do nascimento ou a quaisquer outras circunstâncias externas ou internas: “uma morte, um visitante ilustre, ou um parto em circunstâncias invulgares” podem determinar o nome, assim como, por exemplo, se a criança tiver alguma semelhança com um antepassado, ou se a sua concepção foi atribuída a seu favor”. Cf. *Ibidem*, p. 268-270.

⁴⁰³ A comunidade, como refere Altuna, confere a “existência, formação, sentido e valoriza o indivíduo que, desde o nascimento até à morte, se subordina ao grupo, o único que estabelece as diretrizes da vida social. Somente no seu interior são eficazes os usos e costumes. A solidariedade funda-se num sentimento de igualdade. É certo que existem a hierarquia e as castas sociais, mas a autoridade deve estar ao serviço da comunidade, que é, sem dúvida, a protagonista da vida. A sociedade estrutura-se à base das comunidades e dos meios de vida”. Considera-se que é este sentido de vida comunitária, de solidariedade e de reciprocidade que constitui a riqueza fundamental da raça negra, ao contrário, por exemplo, do individualismo que marca as sociedades ocidentais. Por outro lado, como nos recorda Altuna, “a ausência de individualismo impediu a expressão livre e foi, sem dúvida, uma das causas da lentidão no progresso material e da inércia rotineira destas sociedades. A comunidade paralisa a iniciativa inovadora. Enquanto o Europeu luta, empreende e transforma, o *bantu* sente, participa, comunga, emociona-se e abandona-se ao prazer de viver”. Cf. *Ibidem*, pp. 215-217. Neste sentido, “os verdadeiros protagonistas da existência individual e social *bantu* são os grupos, as comunidades: família, clã, tribo e antigamente também o reino, o império e a confederação de reinos. O *bantu* não pode viver sem família nem clã, os dois grupos primários, fundamentais e vitais que dão sentido e consistência à sua vida”. O *bantu*, neste caso, apoia-se na família nuclear ou extensa. Várias famílias formam um clã. Vários clãs formam a tribo. Várias tribos podem inaugurar um reino. Cf. *Ibidem*, p. 113.

⁴⁰⁴ Como refere Altuna, “a cultura africana é uma cultura religiosa. A religião tradicional é considerada como a “criadora da civilização”, como tal, é o “elemento primordial da cultura”. A religião “vivencia, exterioriza, e ritualiza a participação vital, ‘representa um fenómeno ontológico, faz parte do problema de existir ou do ser...O indivíduo tradicional está absorvido numa participação religiosa que começa antes do seu nascimento e continua depois da sua morte. Para ele e para a comunidade a que pertence, viver é participar num drama religioso. Este ponto é essencial, porque significa que o homem vive no seio de um universo religioso’”. Cf. *Ibidem*, pp. 378-381. Por outro lado, Altuna também refere que, devido às religiões tradicionais Africanas, “a criatividade do homem fica paralisada e qualquer dinamismo social inovador anatematizado. O sistema sócio religioso explica tudo: ‘a África rural recorre à religião para superar as servidões e os temores que pesam sobre a sua vida quotidiana’”. *Ibidem*, p. 382.

generalizada de um Deus único⁴⁰⁵. No fundo, estes pontos (a que se podem acrescentar outros⁴⁰⁶), embora com alguns desvios ou variações, estatuem-se como os elementos fundamentais que melhor caracterizam a cultura *bantu*.

A partir da constatação desta matriz cultural *bantu*, Diop lançará o repto que será fundamental para o desenvolvimento da consciência cultural e filosófica das nações africanas subsarianas, com evidentes repercussões políticas e que terá impacto – inclusive – no desenvolvimento da própria filosofia africana: “A criação de uma consciência coletiva nacional (...) e a renovação da cultura nacional, eis o principal objetivo de toda a ação progressista em África. É a melhor maneira de evitar as diversas formas de agressão cultural”⁴⁰⁷.

O repto para o progresso de África, após séculos de colonização europeia, será a renovação da cultura nacional *bantu* e, através dela, a criação de uma consciência coletiva nacional. É através da crença generalizada em torno de uma matriz comum *bantu* que impedirá o choque cultural entre etnias e que impulsionará o progresso africano. É precisamente através dos valores imbuídos na cultura *bantu* que se impulsionará as ideologias políticas africanas, bem como a própria filosofia africana. Neste último ponto, a consideração unânime em torno da uniformidade cultural *bantu* será decisivo para a formação do Pan-africanismo, da negritude e, sobretudo, da etnofilosofia, sem esquecer a importância que a mesma terá para a filosofia profissional e para a filosofia hermenêutica africana.

1.2. Uma Perspetiva Sobre a Filosofia Africana

De acordo com a visão de Victor Kajibanga, a reflexão filosófica africana sistematizada remonta da década de quarenta, com a publicação da obra *A Filosofia Bantu* (1945) de Placide Tempels e também com a obra *La Philosophie Bantu-Rwandaise de L'être* (1956), do filósofo Alexis Kagame⁴⁰⁸. Estas obras são consideradas fundamentais para o debate em torno da “problemática

⁴⁰⁵ Segundo Altuna, o negro-africano sempre foi monoteísta. Assim, a “crença em Deus, único e pessoal, é unânime, com variedade de nomes e matizes em seus atributos e soberania. ‘A ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida africana, como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso’”. *Ibidem*, p. 385.

⁴⁰⁶ Há outros pontos em comum na cultura *bantu*, como, por exemplo, a solidariedade vertical e horizontal, a mulher *bantu*, o nascimento, as mutilações sexuais, entre outros.

⁴⁰⁷ DIOP, Cheikh, *Anteriorité des civilisations négres: mythe ou vérité historique?*, Présence Africaine, Paris, 1967, p. 283.

⁴⁰⁸ O autor também destaca uma terceira obra, raramente divulgada, que também é de enorme importância para a filosofia africana. Trata-se da obra Vincent Mulago, *L'Union Vitale Bantu Chez Les Bashi, les Bannyarwanda, et les Barundi face à L'unité Vitale Ecclésiastique*, de 1955. Cf. KAJIBANGA, Victor, “Notas Sobre a Problemática da Filosofia Africana”, in *O que é Filosofia Africana?* KAJIBANGA, Victor, *et al*, Escolar Editora, Lisboa, 2015, p. 15.

da filosofia africana”. Desde esta época, o debate sobre a existência ou não existência de uma filosofia africana tem merecido particular atenção entre os pensadores africanos, destacando-se a escola congoleza de filosofia como “uma referência incontornável no desenvolvimento da reflexão sobre a filosofia africana”⁴⁰⁹.

As reações a estas obras têm sido multifacetadas, sobretudo a obra *A Filosofia Bantu*, que tanto recolheu elogios como críticas rigorosas, como se irá aprofundar posteriormente. A apreciação endereçada a estas obras em nada lhes retira a importância e originalidade para a reflexão crítica. É inegável o impacto que estas obras tiveram no seu tempo, que se refletem de forma atemporal. Alioune Diop, por exemplo, considerou o livro de Tempels como “essencial” para o africano e para a sua tomada de “consciência”⁴¹⁰. O filósofo e teólogo angolano Muanamosi Matumona aponta a obra do Belga de “leitura obrigatória tendo em conta a sua coerência e frontalidade”⁴¹¹.

Também se destaca que é com e através das obras de Tempels e Kagame, sobretudo a partir da década de 70, que proliferou a discussão em torno da existência ou não existência da filosofia africana, desenvolvendo-se, nesta sequência, uma “reflexão filosófica africana que se materializa através de um enriquecimento constante e progressivo de uma bibliografia correspondente”⁴¹², que se internacionaliza e transforma-se, como refere Kajibanga, em *corpus* teórico⁴¹³. É neste debate, intenso e apaixonado, entre filosofia e etnofilosofia, que a expressão “filosofia africana” se vai solidificando, apoiado num conjunto significativo de textos de grande reflexividade e originalidade filosófica, demarcando-se, assim, de outras expressões que até então estavam em voga nos círculos académicos, culturais, sociais e políticos, como “filosofia *bantu*”, “filosofia congoleza”, ou “filosofia primitiva”, entre outras designações. Neste enquadramento, Victor Kajibanga não terá dúvidas em afirmar que esta controvérsia se trata de um “debate histórico”, decerto com algumas “conotações políticas e ideológicas próprias do período colonial e dos

⁴⁰⁹ *Ibidem*. As “Semanas Filosóficas de Kinshasa”, no Congo, a par das “Semanas Teológicas de Kinshasa”, sobretudo nas décadas de 70, 80 e 90, têm sido “espaços de debate fluido e estimulante de ideias, onde são propostas visões alternativas e de alteridade (com o[s] outro[s]) acerca do mundo circundante, bem com sobre o nexa da filosofia com as diversas esferas da vida social e com os outros ramos das ciências sociais e humanas”. A escola congoleza tem demonstrado “o vigor do pensamento filosófico africano”, tendo apontado “algumas linhas de pesquisa no campo das ciências sociais e humanas”.

⁴¹⁰ DIOP, Alioune, Prefácio da obra *A Filosofia Bantu*, de TEMPELS, Placide, Edições Kuwindula, Luanda, 2013.

⁴¹¹ MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, Edições Sedipu, Uíge, p. 25.

⁴¹² Cf. NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 92.

⁴¹³ Nesta polémica entre filosofia africana e etnofilosofia africana estão pensadores como: Paulin Hountondji; Marcien Towa; Niamkey Koffi; Olabiyi Babalola Yai; Alassane Ndaw; Pathé Diagne; Eboussi-Boulaga; Youssouph Mbargane Guisse; M. P. Hebga; I. P. Laleye. Cf. KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, pp. 21-22.

processos de descolonização política e cultural do continente”, e que se encontra ligado, também, à “consequente reação radical dos saberes e racionalidades locais, através de estratégias cognitivas de desconstrução, contra os autodenominados saberes e racionalidades universais e de pretensão hegemónica⁴¹⁴.

Este debate, desde o início, foi composto, maioritariamente, por pensadores e intelectuais de língua oficial francesa e inglesa. Os africanos de língua oficial portuguesa só entraram na “discussão” nos finais dos anos oitenta e inícios dos anos noventa. O discurso filosófico “tardio” produzido pelos intelectuais africanos dos países de expressão portuguesa apontam para quatro tendências: a primeira, prende-se com a apropriação dos saberes do debate histórico (Luís Kandjimbo); a segunda, dá-se com a inovação deste debate, com a introdução de “elementos culturais, políticos e ideológicos das respetivas realidades nacionais”⁴¹⁵ (Severino Elias Ngoenha; José Castiano e Brazão Mazula); a terceira, consiste na divulgação do debate histórico, procurando “introduzir elementos da Teologia da Reconstrução Africana na reflexão filosófica dos países de língua portuguesa”⁴¹⁶ (Muanamosi Matumona). Por último, a quarta, desenvolve-se com a reinvenção e reinterpretação da filosofia africana (José Castiano; Adelino Torres).

É unânime a consideração de que a escola moçambicana de filosofia se tem pautado como sendo a mais “original”, “inovadora” e “ousada” entre os PALOP. Como refere Kajibanga, “as linhas de pesquisa que abraça em torno da ‘liberdade como paradigma’ (paradigma libertário) e da ‘intersubjetivação’ enquanto ‘processo de desconstrução’ e de construção epistémica da ideia de África, faz dela uma escola de vanguarda”⁴¹⁷, empenhada, portanto, na procura de soluções para os problemas comuns do continente africano e do homem africano.

Assim, a apropriação, a inovação, a divulgação, a reinvenção e reinterpretação, constituem-se como fases distintas que permitem ter uma ideia clara sobre o entrosamento, o envolvimento, e a evolução de pensadores africanos nos países africanos de expressão portuguesa, que, embora tenham entrado posteriormente na discussão em torno de problemática da filosofia africana, em nada lhes retira o enorme impacto, contributo e originalidade filosófica que têm tido em relação à temática em causa.

Pese embora o facto da controvérsia da filosofia africana (que questiona se existe ou não existe uma filosofia africana) tenha sido recolocada mais tarde por pensadores africanos de países de língua portuguesa, é certo que esta problemática tem vindo a diminuir, tendo em conta as apologias em relação à consolidação da filosofia africana. Com efeito, se no início do século

414 *Ibidem*, p. 24.

415 *Ibidem*, p. 25.

416 *Ibidem*.

417 *Ibidem*, p. 26.

vinte o debate girava em torno do questionamento da existência da filosofia africana e da sua identidade, atualmente, pode-se dizer que é consensual, entre a maior parte dos filósofos africanos, sustentar que ela existe, e que essa pergunta “inocente” já não tem qualquer sentido⁴¹⁸. Como refere Hountondji, a filosofia africana existe, “pelo mesmo direito e do mesmo modo que todas as filosofias do mundo; na forma de uma literatura”⁴¹⁹.

Considerando todos os debates fervorosos desde o início do século XX, todos os textos desenvolvidos e obras que foram produzidas, a filosofia africana desenvolveu a sua própria autonomia, tendo alcançado um estatuto e direito a “cidadania epistemológica”, como nos relembra Kajibanga⁴²⁰. Tendo em apreciação a “vasta bibliografia publicada sobre esta matéria”, por um lado, e considerando que a filosofia africana já faz parte dos “currículos de muitas universidades africanas (e não só)”, não esquecendo, igualmente, a “existência de revistas e agremiações que se identificam com a filosofia africana”⁴²¹, por outro lado, faz com que a filosofia africana não seja só uma mera “possibilidade”, pegando nas palavras de Muanamosi Matumona, “mas sim, uma realidade, fruto da reflexão de tudo o que marca a vida e a mentalidade do homem africano”⁴²².

Esta reflexão em torno da filosofia africana refere-se, como nos diz Mudimbe, “à contribuição de africanos que praticam filosofia segundo os parâmetros definidos pela disciplina e pela sua tradição histórica”⁴²³. Por outro lado, como observa Ergimino Pedro Mucale, aqueles que defendem que a filosofia africana não existe, não podem evitar recorrer à filosofia para justificar essa posição. A questão de fundo, para este autor, quando se aborda a existência ou não existência da filosofia africana, está-se a colocar em questão a própria racionalidade africana. No caso dos africanos e tendo em conta o seu historial, negar que existe uma filosofia africana é o mesmo que negar a racionalidade africana, o que implica negar a sua humanidade e a sua dignidade⁴²⁴.

⁴¹⁸ Conferir, por exemplo, as respetivas posições de KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 28, e de MUCALE, Pedro Ergimino, *Afrocentricidade – Complexidade e Liberdade*, Editora Paulinas, Ins. Miss. Filhas de São Paulo, Moçambique, 2013, p. 20, e também BODUNRIN, Peter, “The Question of African Philosophy”, in *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, ORUKA, Henry Odera (Coord.), African Centre For Technologies Studies Press, 1991, p. 163.

⁴¹⁹ HOUNTONDI, Paulin, *African Philosophy: Mith and Reality*, Hutchinson University Library for Africa, London, 1983, p. 54.

⁴²⁰ KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 24.

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, Prefácio de Francisco de Mata Mourisca, Esfera do Caos Editores, Lisboa, 2011, p. 131. Ver também: *Idem*, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, *Op. Cit.*, p. 90.

⁴²³ MUDIMBE, Valentin-Yves, *A Invenção de África, Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, Edições Pedagogia, Luanda, 2013.

⁴²⁴ MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, p. 71.

De uma forma resumida, tendo em consideração todos estes elementos, não restam dúvidas que a querela em torno da filosofia africana forneceu um valioso “contributo para o desenvolvimento, a sistematização, a afirmação e a emancipação da filosofia africana”⁴²⁵ que, por seu turno, continua a percorrer o seu próprio caminho e a construir a sua própria história.

Em relação à designação “filosofia africana”, no entender de muitos pensadores africanos, também não merece ser contestada, uma vez que em muitos currículos académicos e manuais de filosofia as designações de “filosofia chinesa”, “filosofia alemã”, “filosofia portuguesa”, “filosofia europeia”, “filosofia ocidental”, entre outras, também não têm sido objeto de discussão. Da mesma forma que estas designações, como refere Kajibanga, “que denotam a origem geográfica e cultural de determinadas orientações filosóficas e algumas matrizes de pensamento e racionalidade” não têm sido questionadas, não se compreende como por vezes existem reações “destiladas contra a expressão filosofia africana”⁴²⁶. Para o pensador, são os “paladinos” da “racionalidade científica e da filosofia universal”, que colocam mais problemas de “ordem política e ideológica”, do que propriamente “no plano teórico e da reflexão filosófica”⁴²⁷. Neste sentido, não existe uma razão plausível para não se utilizar a designação filosofia africana, que se apoia em diversas epistemologias e numa “pluralidade dos processos de conhecimento” e que procura, por isso, ajudar a resolver os problemas específicos do continente africano e do homem africano. Contudo, isto não pressupõe que a filosofia africana “se feche em si mesma, numa trincheira firme afrofilosófica, sem dialogar com outros sistemas filosóficos”⁴²⁸. Como já foi referido, muitos pensadores africanos consideram que a defesa exclusiva da identidade da filosofia africana, de uma forma solipsista, pode originar consequências graves para os próprios africanos.

A este propósito, Makumba refere que “A filosofia africana não pode preocupar-se a tal ponto com a defesa da sua identidade africana que acabe por menosprezar o espírito universal constitutivo da filosofia”⁴²⁹. É normal, porém, que a própria filosofia se volte para temas e problemas de carácter nacional e que forje a sua própria identidade na resolução (ou tentativa de resolução) das mesmas, no entanto, “ela deve ser uma filosofia que não se isole a si mesma, encerrando-se insensivelmente num casulo africano”⁴³⁰. Sem dúvida alguma, a possibilidade de a filosofia africana encerrar-se sobre si mesmo, voltando as costas ao “outro”, constitui-se como um dos grandes receios entre os pensadores africanos que tentam, a todo o custo, evitar.

425 KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 29.

426 *Ibidem*, p. 27.

427 *Ibidem*, pp. 27-28.

428 *Ibidem*, p. 28.

429 MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 41.

430 *Ibidem*, p. 42.

1.3. A Filosofia Africana e a Experiência Colonial

Segundo Maurice Makumba, a experiência colonial africana fomentou “o desejo de desenvolver um discurso filosófico distintamente africano”. O colonialismo representou, assim, um estímulo importante para o desenvolvimento do pensamento africano, em que a “busca da identidade africana, imaginada no desenvolvimento do pensamento africano, é um rebento do projeto ideológico da autodeterminação, e de um nacionalismo cultural afirmativo, no confronto com a desvalorização ideológica da raça negra”⁴³¹.

Esta afirmação converge com a posição de Severino Elias Ngoenha, para quem a “ideia de filosofia surge e desenvolve-se como afirmação de uma ‘ipseidade’ e pela reivindicação da liberdade negadas pela cultura ocidental”⁴³². A origem, portanto, da reflexão filosófica africana assenta na necessidade “de afirmar uma humanidade negada”, de forma a reabilitar a história africana e o homem africano. Todas as correntes de pensamento africano têm como objetivo de “libertar o negro do papel de ‘objeto’ da história”⁴³³. Assim, o pensamento africano surge, nas palavras de Muanamosi Matumona, como um projeto concreto, em que assinala um “verdadeiro despertar filosófico e uma tomada de consciência”⁴³⁴. A filosofia africana é, nesta senda, uma filosofia da liberdade, uma filosofia que se empenha por libertar o homem africano das prisões físicas e mentais em que se viu enclausurado desde os tempos amargos da escravatura e do colonialismo.

1.4. Uma Interpretação Africana sobre a História e Filosofia Ocidentais

O esforço, a dedicação e a hermenêutica levada a cabo por filósofos africanos em relação à história da filosofia ocidental, tem-se revestido, nas últimas décadas, de enorme importância para a própria filosofia em geral. A contribuição de diversos filósofos africanos para a leitura que os filósofos ocidentais têm tido do “outro”, ao longo da história, tem vindo a despertar o interesse de um largo espectro de intelectuais, ocidentais e não-ocidentais.

Muito mais do que um conjunto de vozes críticas de determinadas posições filosóficas de autores diversos que se estendem desde a antiguidade clássica à contemporaneidade, o pensamento africano tem apontado um conjunto de lacunas, de falhas, de erros a uma filosofia que, desde a sua origem, se autoproclama como universal. O pensamento africano, de uma forma geral, empossado pela suspeita de que a Europa sempre permaneceu fechada em si mesma, de forma solipsista, tem vindo a canalizar as suas forças e a sua atenção para os feitos e factos da história europeia,

⁴³¹ *Ibidem*, p. 155.

⁴³² NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 83.

⁴³³ *Ibidem*, p. 121.

⁴³⁴ MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, *Op. Cit.*, p. 101.

que tem sido alvo de um escrutínio minucioso. A literatura que tem sido desenvolvida a este propósito, por autores africanos, não esconde o que Europa representa para estes, não negligencia o facto de não concordarem com as pretensões ocidentais universalistas da verdade, mas também não se matricula somente como um movimento (ou um conjunto de movimentos) de reacção, de resposta à filosofia ocidental, como uma espécie de antítese às teses proclamadas pelo ocidente, à maneira de Hegel. Inscreve-se, antes de mais, como uma reinterpretação da história que, devidamente comprovada, merece ser reivindicada.

Uma das reivindicações de uma grande parte dos filósofos africanos é que a civilização nasceu em África, particularmente no Egipto, posição que entra em colisão com a interpretação que o ocidente possui sobre o nascimento da “civilização”, que, de acordo com os seus cânones e manuais de história, se deu com o “milagre” Grego e que se prolongou com os romanos. Para os africanos, não negando as especificidades, a importância e as características da civilização grega⁴³⁵, consideram que esta não é mais do que um reflexo do legado da sabedoria (com tipologias distintas) da civilização egípcia⁴³⁶. O nascimento da filosofia, no entendimento do pensamento africano, não se deu na Grécia, mas no Egipto⁴³⁷, tal como comprovam os estudos de Cheikh Anta Diop e Martin Bernal⁴³⁸. Na percepção de diversos pensadores africanos, o Egipto foi claramente o “berço” da filosofia, tal como é descrito por um conjunto de sábios, desde Heródoto, Tales, Pitágoras, Platão, Aristóteles, Proclo, Santo Agostinho, entre outros⁴³⁹. Nos escritos destes autores, são comuns as referências à sabedoria do antigo Egipto, e à forma como estes foram influenciados pelo saber egípcio. Quase todas as obras de filosofia africana abordam criticamente este aspeto, transcrevendo as passagens mais evidentes de filósofos que estiveram no Egipto, tecendo inúmeros comentários em relação às influências que estes receberam pela elite egípcia. Todos eles reclamam

⁴³⁵ A propósito da Grécia Antiga, como refere Ferreira, “estava dividida num número considerável de pequenos Estados independentes, alguns de reduzido espaço territorial e de escasso volume populacional”. FERREIRA, José Ribeiro, *A Grécia Antiga – Sociedade e Política*, Edições 70, Lisboa, 1992, p. 13. A *Pólis*, ou Cidade-Estado, “estava baseada na aceitação absoluta das leis no sentido lato – incluindo nelas o que nós chamamos a constituição, o conjunto de regulamentações e normas que informam a vida da cidade – e de uma administração despensalizada”. *Ibidem*, p. 18.

⁴³⁶ Cf. MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, pp. 116-117. Para Mucale, “a história reporta que muito antes da civilização grega havia no Egipto antigo muitos centros de estudo e conhecimento, como os templos de Bast e Bubastis, de Ptah e Mênphis, de Hatheru em Dendera, etc, onde se ensinava filosofia, se faziam comentários sobre ética social e sobre metafísica”.

⁴³⁷ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 109.

⁴³⁸ Cheikh Anta Diop e Martin Bernal são as grandes referências africanas que defendem o antigo Egipto como a origem da civilização e do “milagre Grego”. Diop também tenta provar a origem dos antigos Egípcios. Cf. DIOP, Cheikh, *Anteriorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, *Op. Cit.*, e também BERNAL, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. I – The Fabrication Of Ancient Greece, 1785-1985, Rutgers University Press, 1987.

⁴³⁹ Cf. MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 60.

o reconhecimento de África como patrono do saber europeu (e de outros continentes), apoiando-se em factos que sustentam a origem africana da filosofia grega, alegando que esta “não é tão pura nas suas origens como tem sido tão dogmaticamente propagado nos círculos académicos”⁴⁴⁰, exigindo, perante as evidências, a alteração dos cânones europeus e a respetiva correção da história⁴⁴¹.

Neste sentido, grande parte dos filósofos africanos, como Henry Olela, afirmam que “o fundamento histórico da moderna visão do mundo africano, bem como dos gregos e dos romanos, proveio dos africanos antigos”⁴⁴², facto que altera radicalmente a visão da história da humanidade, que deve ter em consideração a valiosa contribuição dos africanos para o mundo em geral.

A reinterpretção da história, na filosofia africana, também se encontra no olhar filosófico ocidental que este foi tendo sobre o outro-africano ao longo da sua história. Para os filósofos africanos, afigurou-se fundamental, numa primeira etapa, reapropriarem-se das imagens que o ocidente recolheu e elaborou sobre o outro-africano. Não quer dizer que pretendiam, exclusivamente, com essa reapropriação, saberem mais sobre si próprios. Pretendiam, igualmente, não só compreender melhor o homem branco, bem como as suas motivações mais profundas, como também apontar as lacunas, os erros e os paradoxos de uma história escrita unilateralmente e sem o consentimento do outro. Como refere Ngoenha, “as imagens que o ocidente fabrica da alteridade, por um efeito de retorno, reenviam-no às imagens que o ocidente faz dele mesmo em relação às outras culturas”⁴⁴³.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁴¹ Makumba relembra alguns marcos fundamentais na história da filosofia ocidental que apontam a sabedoria da civilização egípcia. Por exemplo, nas *Leis* de Platão, “no diálogo entre o Ateniense e Clínius, ouvimos o primeiro reconhecer que os egípcios tinham, já há muito, identificado o princípio que os gregos apenas então começavam a admitir, ou seja, o princípio da importância da virtude na educação das crianças”. No *Timeu*, “Crítias narra como Sólon, um grego, estava maravilhado pelo imenso conhecimento dos Sacerdotes egípcios. E, mais ainda, continua Crítias, Sólon descobriu que tanto ele como qualquer outro grego não sabiam, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto”. Da mesma forma, encontram-se mais exemplos deste tipo na *República* de Platão. As mesmas referências podem ser encontradas em Aristóteles, quando este afirma: “As artes matemáticas foram fundadas no Egípcio; pois, ali, à classe sacerdotal era permitido dedicar-se ao lazer”. No século III, Tertuliano refere que “Platão seguiu de perto os ensinamentos do egípcio Mercúrio (Hermes)”. Santo Agostinho também fez várias referências de Platão a as influências que este recebeu no Egípcio: “Dando-se conta, porém, de que nem o seu próprio génio nem a formação socrática eram adequados para desenvolver um sistema perfeito de filosofia, ele atravessou longas distâncias até onde quer que houvesse alguma esperança de encontrar algum acréscimo válido ao conhecimento. Assim, no Egípcio, ele dominou a sabedoria que ali era tida em estima”. Os egípcios tinham um “determinado corpo de conhecimento que pode ser chamado a sua sabedoria”. E também: “Falando da Filosofia, a função essencial desta disciplina é a de ensinar os homens a atingirem a felicidade. Não havia nada deste género no Egípcio até ao tempo de Mercúrio ou Trismegisto...isto foi, reconhecidamente, muito antes de aparecerem na Grécia os sábios e filósofos”. Cf. *Ibidem*, pp. 61-63.

⁴⁴² OLELA, Henry, “The African Foundations of Greek Philosophy”, in *African Philosophy: An Anthology*, p. 43.

⁴⁴³ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 19.

1.5. Uma Visão Ocidental Sobre o Outro

Se Heródoto é considerado como o “pai” da história, numa perspectiva ocidental, ele também deve ser considerado, segundo Severino Elias Ngoenha, como o pai da etnografia. Com efeito, Heródoto é um dos primeiros autores em que as descrições de viagens pormenorizadas, os seus relatos de pessoas, etnias, mitos e contos de outras tradições atestam a sua curiosidade sobre outras culturas e formas de viver. Para Ngoenha, o que é de salientar em Heródoto, quando fala de outros povos estrangeiros, é que este descreve-os em “função e em oposição aos costumes gregos”⁴⁴⁴, atribuindo maior valor aos “factos que saíam do ordinário, que aos hábitos e aos factos normais que compunham o tecido da vida quotidiana dos povos”⁴⁴⁵. Na perceção de Ngoenha, os seus relatos sobre os “bárbaros”, permitem “afirmar e valorizar implicitamente a superioridade dos valores gregos”⁴⁴⁶ sobre outras culturas e civilizações, fator que demonstra, na antiguidade clássica, uma ligeira tendência etnocêntrica.

Da mesma forma, Aristóteles não escapa às críticas de diversos filósofos africanos, tendo em conta que o estagirita considerava que “a natureza, tendo em conta a necessidade da conservação, criou uns seres para mandar e outros para obedecer”⁴⁴⁷. Foi a própria natureza, segundo Aristóteles, que dotando alguns seres de “razão” e de “previsão”, fez com que pudessem “mandar” como donos, enquanto outros a própria natureza fez com que obedecessem como escravos. A leitura de Mucale em relação a esta passagem de Aristóteles não deixa dúvidas: “se para Aristóteles a natureza criou homens superiores (...), e outros inferiores (...), a escravatura será vista como uma forma de integrar o ser humano na ordem social e, portanto, justificável”⁴⁴⁸. Só os cidadãos capazes de raciocinar tinham o direito de participar na *Pólis*, enquanto que as mulheres, as crianças e os escravos, completamente desprovidos de razão e direitos, eram relegados para segundo plano.

Com o advento do cristianismo, “o homem é chamado a colaborar com a iniciativa transcendental e a empenhar-se ética e religiosamente no tempo”⁴⁴⁹. A historiografia cristã, revela Ngoenha, conota-se com uma vocação universal que deveria oferecer a todos os povos um “acolhimento” universal, uma “vocação para entrar na história”, e que, por isso, deveria ter guiado o “homem medieval na apreensão e na interpretação das outras civilizações”⁴⁵⁰. Porém, nada disso se concretizou. Ao contrário dos cristãos, que tiveram o “direito à história”, os pagãos

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁴⁷ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1552a.

⁴⁴⁸ MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, p. 101.

⁴⁴⁹ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 23.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 24.

e os infiéis foram excluídos da mesma, foram deserdados da salvação. Os negros, segundo as autoridades eclesiásticas, não constavam na Bíblia, ou faziam parte da descendência de Caim, sendo considerados, por isso, os malditos por Deus.

Mais tarde, o acolhimento dos escritos de Aristóteles por parte de São Tomás de Aquino perpetuou, de certa forma, a escravatura⁴⁵¹. Constata-se, igualmente, na época medieval, na altura das cruzadas, que o outro representava uma “figura de exclusão”, como o “monstro” ou o “Sarraceno”.

Nem mesmo na época do renascentismo, considerado como o renascimento de uma consciência histórica humanista que rompeu progressivamente com a mentalidade “metafísico-contemplativa” da época medieval, permitiu uma “tomada de consciência positiva da diversidade humana, nem para a constituição de um saber objetivo da variedade do homem no mundo”⁴⁵².

É interessante salientar que Ngoenha pretende reforçar a ideia de que os discursos sobre o outro, de um ponto de vista ocidental, “são pretextos para falar da própria sociedade, para defender as próprias ideias. Para tal, não se hesitava em inventar sobre o outro”⁴⁵³.

A obra de Thomas Hobbes, o *Leviatã*, revela precisamente esta ideia. Ao proclamar que “o homem é o lobo do outro homem”, apenas diz ao outro que não merece “nenhuma ligação com o ‘eu’ senão a relação de predação”. Para Hobbes, refere Mucale, “o rosto do outro não é uma epifania do ‘eu’, mas antes o símbolo de ameaça para o ‘eu’, o ‘eu’ e o outro estão propensos a guerrear-se”⁴⁵⁴. Esta mentalidade bélica, segundo o autor, “é a mesma que se mascara no capitalismo selvagem propagado pelo ocidente, que vê na competitividade ou concorrência, não na solidariedade e cooperação, o catalisador de desenvolvimento”⁴⁵⁵.

O mito do “bom selvagem”, que irá passar e ser desenvolvida por Rousseau como um conceito que irá questionar a civilização ocidental, irá juntar-se, à “medida que a ideologia do progresso se afirma como a visão legítima do mundo”⁴⁵⁶ a imagem mítica do “selvagem ruim”, “que vai cristalizar-se essencialmente na figura do negro”⁴⁵⁷. A partir do século XVIII e XIX, à medida que o progresso e razão inspirados pelas luzes se vão solidificando, a perceção em relação ao outro-africano, tal como ao outro-ameríndio, se vai cristalizando numa imagem rude e grotesca: o outro é uma natureza não civilizada, o não-humano, que vive num ambiente hostil e selvagem.

⁴⁵¹ Ressalvando que, tal como refere Ngoenha em relação a São Tomás de Aquino, a escravatura não é um ato da natureza, como afirmara Aristóteles, mas de utilidade. É útil tanto para o homem prudente, que governa, que é auxiliado pelo escravo, como para o escravo que é governado por um homem prudente. Cf. *Ibidem*, pp. 25-26.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 27.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁵⁴ MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, p. 101.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁵⁶ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 36.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 28.

Na leitura de Ngoenha, se este outro não civilizado possuía terras não cultivadas, então não podia possuir qualquer terreno. Pelo menos, esta era a convicção de John Locke e David Hume, “que consideravam que o direito à terra derivava do seu cultivo”, justificação que permitiu uma “guerra justa” da Europa Cristã contra os ‘idólatras africanos’ e americanos⁴⁵⁸.

Relativamente a Kant, na sua obra *Das Diferentes Raças Humanas*⁴⁵⁹, defende que, das quatro raças existentes – a branca, amarela, negra e vermelha, a raça branca é aquela que possui uma habilidade mental e geral superior do que as outras raças, sendo que as qualidades vão decrescendo pela ordem das raças indicada. Na opinião de Kant, a espécie humana original é branca, sendo que o negro é o produto das condições climáticas húmidas que afetaram a espécie original⁴⁶⁰. Assim, a raça branca é uma raça espiritualmente superior à raça vermelha ou negra. A inferioridade das raças, para Kant, assenta numa “qualidade biológica” que, na opinião de Oruka, revela ignorância e preconceito⁴⁶¹.

Para Hegel, se o movimento do espírito (razão) absoluto realiza-se através da história num movimento dialético (tese, antítese e síntese) por forma a atingir a sua liberdade, o mesmo não se pode dizer de África e dos africanos, porque se o africano não é possuidor do espírito, então não pode ter história. Esta é umas razões pelas quais Hegel irá considerar que África não tem história, constituindo-se, por isso, como um “espírito não-histórico” e “não-desenvolvido”, ficando excluído deste movimento do espírito absoluto. Neste sentido, o negro é apenas um homem na sua “imediatidade”, o “homem natural” que apenas vive na brutalidade, selvajaria e barbárie⁴⁶².

⁴⁵⁸ Cf. *Ibidem*. p. 32.

⁴⁵⁹ Kant, Immanuel, *Das Diferentes Raças Humanas*, Tradução e notas de Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v.5, n.5, número especial, julho-dezembro, 2010.

⁴⁶⁰ Kant menciona as diferenças entre as raças branca, amarela, negra e vermelha. Quando aborda a raça negra, o filósofo refere o seguinte: “Aliás, o calor húmido é favorecedor do forte crescimento dos animais em geral, e breve, surge o negro, que está bem-adaptado ao seu clima, a saber, é forte, corpulento, ágil; mas, que, ao abrigo do rico suprimento da sua terra natal, é indolente, mole e desocupado”. *Ibidem*, p. 21.

⁴⁶¹ Esta posição é insustentável para alguém com a envergadura filosófica de Kant, pelo que Oruka não pode deixar de comentar o seguinte: “se a pressuposição é racista, nenhuma contradição lógica inerente se pode seguir deste suposto axioma de uma hierarquia racista”. ORUKA, Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Shirikon Publishers, Nairobi, 1992, p. 253. Como conclusão, refere que: “Assim sendo, o kantiano não pode continuar a aceitar a afirmação de Kant sobre o negro, e, além disso, não pode sequer continuar a contar com o apoio do seu mestre. O moderno kantiano conhece os factos empíricos, pelo que é forçado a aceitá-los, se quiser continuar a ser kantiano. *Ibidem*.”

⁴⁶² Hegel refere: “Nos negros, o característico é a sua consciência ainda não chegou à intuição de qualquer objetividade firme como, por exemplo, Deus, lei, na qual o homem estaria com a sua vontade e teria assim a intuição da sua essência. O africano, na sua unidade indiferenciada e compacta, ainda não chegou à distinção entre ele mesmo como indivíduo e a sua universalidade essencial, pelo que falta inteiramente o conhecimento de uma essência absoluta, que é um outro, superior face a si mesmo. Encontramos,

Na perspectiva de Hegel, “os africanos ainda não chegaram ao reconhecimento do universal; a sua natureza é o constrangimento em si: o que chamamos religião, Estado, o ente em si e o para si, o que tem validade absoluta, tudo isto ainda ali não existe”⁴⁶³. Se o negro não é destituído da razão e vive na brutalidade e na barbárie, então não possui um mundo histórico nem uma civilização.

Por outro lado, o pensador defende que a “filosofia autêntica começa no Ocidente. É aí que o espírito em si mergulha, em si se afunda, se põe como livre, e é livre para si; e só no Ocidente temos constituições livres”⁴⁶⁴. Estas declarações, que condenam o homem africano como um ser sem história, sem consciência objetiva e, portanto, incapaz de filosofar, colocou em causa a dignidade e valor do próprio africano bem como a sua cultura e história, com sérias repercussões globais. Esta perspectiva de Hegel (e não só), permitiu, de acordo com Hountondji, o desenvolvimento de “uma base filosófica de peso às vozes que denegriam as raças não-brancas, e que acompanharam e encorajaram a aventura colonial branca europeia”⁴⁶⁵, durante os séculos XIX e XX.

Para reforçar as teses de Hegel, Lévy-Bruhl, no século XX, propõe, na sua teoria do “pré-lógico”, a existência de duas sociedades: a sociedade civilizada e a sociedade primitiva. Segundo Lévy-Bruhl, a sociedade civilizada é caracterizada pelas instituições científicas, enquanto que a sociedade primitiva é caracterizada pela crença numa ordem sobrenatural e pelas explicações do oculto (a magia, o espírito dos defuntos, feitiçaria, entre outros). Neste sentido, Lévy-Bruhl considera que existe duas perspectivas antagónicas de pensamento: uma a que chamou de lógica e procedimental ou naturalística, própria das sociedades civilizadas ocidentais, que se baseiam na prática da observação, e outra a que chamou de pré-lógica ou pré-científica⁴⁶⁶, uma mentalidade típica das sociedades primitivas, que não tem por base a observação nem a experiência. Estas sociedades primitivas, na sua opinião, permanecem num estado pré-lógico, ou seja, num estado anterior ao lógico, prevalecendo uma mentalidade mística⁴⁶⁷, incapaz de abstração, em vez da científica, em torno das explicações do mundo e de si próprio.

Naturalmente, estas considerações acerca do negro associados a uma mentalidade que é destituída de lógica, de “razão científica”, originou um conjunto de críticas a nível mundial à delimitação etnocentrista de Lévy-Bruhl. É evidente que estas posições não podiam ficar em “branco” e mereciam uma resposta adequada.

pois, aqui, apenas o homem na sua imediatidade; tal é o homem em África [...] É na brutalidade e na selvajaria que vemos o homem africano, na medida em que o podemos observar; e assim permanece hoje. O negro representa o homem natural em toda a sua selvajaria e barbárie”. Cf. HEGEL, Georg, *A Razão na História, Introdução à Filosofia da História do Universal*, Edições 70, Lisboa, 1995, p. 177.

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ *Idem*, *Introdução à História da Filosofia*, Edições 70, Lisboa, 1991, p. 190.

⁴⁶⁵ HOUNTONDI, Paulin, *African Philosophy: Myth and Reality, Op. Cit.*, pp. 11-12.

⁴⁶⁶ Cf. LÉVI-BRUHL, Lucien, *Primitive Mentality*, Unwin Brothers, The Gresham Press, London, 1923, p. 402.

⁴⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 35.

A escravatura, a colonização e a posição etnocêntrica radical do pensamento ocidental abriu caminho para o desenvolvimento de uma posição de protesto do pensamento negro, que se materializou, posteriormente, numa literatura negra. Se, por um lado, este ocidentalismo extremista, aliado a uma “supervalorização” da civilização ocidental europeia, denegriu o homem africano, por outro lado, como refere Matumona, “forçou o surgimento de uma corrente que enfrentou, também em termos de reflexão, o poderio do homem branco”⁴⁶⁸. O pan-africanismo, a negritude, a etnofilosofia, as filosofias político-ideológicas, entre outras, constituem-se como as correntes filosóficas que irão defender e valorizar a defesa da consciência e da personalidade negra, e que se irão opor a este eurocentrismo exacerbado, condenando todas as formas de etnocentrismo, racismo e xenofonia presentes na filosofia ocidental.

1.6. O Pan-africanismo

O pan-africanismo surgiu nos Estados Unidos, entre os séculos XVIII e XIX⁴⁶⁹, tendo sido desenvolvido pelos descendentes de africanos. Para muitos historiadores, Edward Wilmot Blyden, é considerado como a primeira voz que defende, oficialmente, o “orgulho racial” e a “consciência negra”, tanto dos negros que foram deportados para as Américas como dos negros africanos, tendo contribuído decisivamente para o nascimento do pan-africanismo⁴⁷⁰.

Como refere Amzat Boukari, se se quiser escrever a história de África, tem de se partir do pan-africanismo⁴⁷¹. O pan-africanismo caracteriza-se por um “sentimento de solidariedade entre os negros deportados para as Américas no quadro do tráfico transatlântico”, que “conserva uma identidade africana na sua evolução, na sua relação com o outro e na sua relação com a ideia de emancipação”⁴⁷². O pan-africanismo define-se como a elevação moral da consciência negra, no seu desejo de emancipação, que promove a defesa dos direitos da raça negra na diáspora e na terra-mãe, em resposta aos ataques violentos desferidos ao longo da história pela civilização ocidental.

Segundo Fernando Amorim, existem três etapas distintas no pan-africanismo: o orgulho rácico; o pan-africanismo político e o mito da unificação continental⁴⁷³.

⁴⁶⁸ MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, Op. Cit., p. 53.

⁴⁶⁹ Amzat Boukari, por exemplo, considera que o pan-africanismo nasceu em fins do século XVIII. Cf. BOUKARI, Amzat, “A História Contemporânea de África é o Pan-africanismo”, in *Cultura, Jornal Angolano de Artes e Letras*, 31 de março de 2015.

⁴⁷⁰ KI-ZERBO, Joseph, *et al*, “Construção da Nação e Evolução dos Valores Políticos”, in MAZRUI, Ali, WONDJI, Christophe, (Ed.) *História Geral de África, VIII: África Desde 1935*, UNESCO, Brasília, 2010, p. 576.

⁴⁷¹ BOUKARI, Amzat, “A História Contemporânea de África é o Pan-africanismo”, in *Cultura, Jornal Angolano de Artes e Letras*, 31 de março de 2015.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ AMORIM, Fernando, “O Mito do(s) Pan-africanismo(s)” in *Janus 2010, Meio Século de Independências Africanas*, 2010, p. 104. Asante também faz referência a três fases distintas do pan-africanismo: a fase colonial, de 1935 a 1957; a fase da

A primeira etapa, o orgulho rácico, é caraterizado pela influência de dois lederes com visões distintas que procuraram a elevaao moral dos negros da diáspora e de África. Um deles é Marcus Mosiah Garvey, um precursor do ativismo negro e do *Black Power*⁴⁷⁴, que, convencido que a escravatura iria acabar, preconizou idilicamente um regresso a África de todos os africanos (*Back to Africa Movement*)⁴⁷⁵. Na leitura de Matumona, Garvey lutou para que fosse possível uma “redenao da África”, que vislumbrava a construao do continente africano com base no modelo político e estrutural dos Estados Unidos da America⁴⁷⁶. Advogando uma unidade e orgulho racial dos negros, as teses garveyistas iriam influenciar posteriormente muitos pensadores africanos, entre os quais Kwame Nkrumah.

Uma outra perspetiva era defendida por William Edward Burghardt Du Bois. Du Bois, considerado como o “pai” do pan-africanismo, reivindicou a liberdade de direitos civis para os negros de ascendência africana e os negros africanos, tendo como objetivo a igualdade racial. Matumona refere, a este propósito, que tendo em conta a originalidade do “povo negro, a referência aos povos africanos como um todo e a sua contribuiao para o avano da humanidade”, Du Bois não postulava uma “oposiao violenta” à sociedade branca, considerando que seria essencial que a “unidade forjada pelos negros deveria ser expressa e vivida na sua capacidade de se relacionar com o novo mundo”⁴⁷⁷. Preocupado com a integraao dos negros de ascendência africana nas

independência, como movimento de libertaao; a terceira fase, iniciada nos anos 70. Cf. ASANTE, S.K.B., CHANAIWA, David, “O Pan-africanismo e a Integraao Regional”, in MAZRUI, Ali, WONDJI, Christophe, (Ed.) *História Geral de África, VIII: África Desde 1935*, UNESCO, Brasília, 2010, p. 873.

⁴⁷⁴ Embora o termo *Black Power* tenha sido usado por Stokely Carmichael em 1966 para designar “a resposta apropriada ao racismo branco” é, porém, atribuido a Marcus Garvey o pioneirismo deste movimento. Existe alguma complexidade para a definiao de “Poder Negro”. Para Cone, *Black Power* significa a completa emancipaao das pessoas negras da opressão branca, pelos meios que as pessoas negras considerem necessários. *Black Power* significa, assim, “liberdade negra”, “autodeterminaao negra”, em que as pessoas negras não se vislumbram desprovidas de dignidade humana, mas como seres humanos com a habilidade para criar o seu próprio destino. O *Black Power* é uma atitude, é uma afirmaao do significado essencial do negro, que diz “não” a tudo quanto seja uma afronta para a dignidade da pessoa humana. Cf. CONE, James, *Black Theology and Black Power*, Orbis Books, Maryknoll, New York, June, 2008, pp. 6-8. Por seu lado, Mucale defende que a expressão *Black Power* foi proferida por Adam Clay Powell, num discurso, em *Howard University*, nos anos 1960 e 1970. Cf. MUCALE, Pedro, *Op. Cit.*, p. 47.

⁴⁷⁵ Segundo Amorim, Garvey “chegou a formar um governo provisório de África e um exército constituído pela Legião Universal Africana, as Enfermeiras da Cruz Negra Universal, o Corpo Motorizado Pan-Africano, o Corpo Juvenil e o Corpo Volante da África Negra. O movimento de Marcus Garvey defendeu, sem sucesso, a ideia de fazer ‘retornar’ a África, concretamente para a Libéria, trinta mil famílias negras. Contudo, a falência financeira do movimento e a sua prisão por fraude nos EUA estiolaram o projeto, bem como o movimento”. AMORIM, Fernando, “O Mito do(s) Pan-africanismo(s)”, *Art. Cit.*, p. 104.

⁴⁷⁶ MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstruao de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, *Op. Cit.*, p. 47.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 46.

sociedades americanas e também com o colonialismo que se fazia sentir em África, Du Bois considerava o pan-africanismo como uma filosofia que exortava a união entre todos os africanos, a unidade ideológica e a unidade de pensamento em África.

Este sentimento de unidade nacional, expressa na primeira etapa, foi fundamental para a evolução da segunda etapa, o pan-africanismo político, que “ficou marcada pelo movimento pela independência nacional dos territórios coloniais como antecâmara de processos de unificação política de vários Estados”⁴⁷⁸. O pan-africanismo político, representado por Sylvester-Williams, George Padmore e W.E.B. Du Bois, caracteriza-se por um conjunto de reivindicações sociais e políticas que visavam as independências das colónias, com base nos valores estabelecidos na primeira fase que augurava uma “África para os africanos”. Através de uma série de congressos pan-africanistas que foram realizados em vários países⁴⁷⁹ e que contou com personalidades de relevo, materializou-se a passagem da utopia de um “sionismo negro”, defendido por Du Bois, para o “desenvolvimento de planos práticos e exequíveis de obtenção de autonomia política, através do recurso a movimentos de resistência pacífica e pela organização de partidos políticos de massas”⁴⁸⁰. Entre estes congressos, evidencia-se o que foi realizado em Manchester, em 1945, onde esteve presente Kwame Nkrumah e Jomo Kenyatta, que, com base naqueles princípios⁴⁸¹,

⁴⁷⁸ AMORIM, Fernando, “O Mito do(s) Pan-africanismo(s)”, *Art. Cit.*, p. 105.

⁴⁷⁹ Os Congressos foram: “1900: Londres, convocada por Henry Sylvester Williams e liderado por W.E.B Du Bois, que não conta com a presença de nenhum africano. Aqui, propõe-se a criação de um Estado negro no Congo. 1919: Paris, com a participação de africanos, pela primeira vez. A ideia de África para os africanos impõe-se aí como estribilho. 1921: Londres, com influência de marxistas e de Du Bois, o movimento abre-se ao princípio da solidariedade entre os povos e as classes em luta, qualquer que seja a cor. 1923: Lisboa, onde se debate o problema do desarmamento mundial, o fim da guerra e a necessidade de igualdade entre bancos e negros. 1929: Tunis, em que se faz o balanço do grau de cumprimento das questões abordadas nos congressos anteriores. 1945: Manchester, secretariado por Nkrumah e auxiliado por Kenyatta. Tem um aspeto mais significativo em relação aos precedentes por causa do seu carácter popular, isto é, os camponeses; as organizações políticas e sindicais estão nele representados. Os africanos começam a falar pela primeira vez da sua independência. 1946: Bamako, falou-se em consolidar e salvaguardar as liberdades e independências das nações africanas contra qualquer restauração do imperialismo ocidental e também contra o perigo do comunismo. 1963: Adis Abeba, onde se criou a Organização de Unidade Africana (OUA)”. Cf. MUANZA, Mambu Teresa, *Manual Didático de Filosofia –12ª Classe – à Luz da Reforma Educativa Angolana*, Ministério da Educação da República de Angola, Luanda, 2012, pp. 194-195.

⁴⁸⁰ AMORIM, Fernando, “O Mito do(s) Pan-africanismo(s)”, *Art. Cit.*, p. 105.

⁴⁸¹ As exigências foram: “a emancipação e a total independência dos africanos e de outros grupos raciais submetidos à dominação das potências europeias, as quais pretendiam exercer, sobre eles, um poder soberano ou um direito de tutela; a revogação imediata de todas as leis raciais e outras leis discriminatórias; a liberdade de expressão, de associação e de reunião, bem como a liberdade de imprensa; a abolição do trabalho forçado e a igualdade de salários para um trabalho equivalente; o direito ao voto e à elegibilidade para todo os homem ou mulher com idade a partir de vinte e um anos; o acesso de todos os cidadãos à assistência médica, à segurança social e à educação”. KODJO, Edem, CHANAIWA, David, “Pan-africanismo e Libertação”, in MAZRUI, Ali, WONDJI, Christophe, (Ed.) *História Geral de África, VIII: África Desde 1935*, UNESCO, Brasília, 2010, p. 873.

se tornarão os primeiros fundadores de “novos” países independentes, como foi o caso do Gana (tendo como primeiro presidente independente Kwame Nkrumah) e do Quênia (cujo primeiro presidente seria Jomo Kenyatta). É neste congresso que se irá operar “a passagem da direção do movimento dos negros das Américas para os negros de África”⁴⁸², ou seja, uma “reafricanização do pan-africanismo”, onde se concretiza a “passagem da tocha das mãos dos negros da diáspora, descendentes dos africanos no estrangeiro, para as mãos dos cidadãos dos países africanos”⁴⁸³, que, por sua vez, irão conduzir os países africanos para a libertação total da dominação colonial europeia.

Por fim, a terceira etapa, caracterizada pelo “mito da unificação continental”, trata-se da evolução da teoria pan-africanista para uma *práxis* política pan-africanista, que se tenta efetivar após a independência do primeiro país africano do jugo imperial europeu, (o Gana, com Kwame Nkrumah) que irá alentar a construção de um “superestado africano que pudesse afirmar-se como potência continental e interlocutor mundial”⁴⁸⁴. Como refere Amorim, a agenda do pan-africanismo, no continente africano, pode-se caracterizar por três pontos fundamentais: o primeiro ponto, visou as independências para todos os povos africanos no continente africano; o segundo, o desenvolvimento de uma “política africana comum nas relações com as potências mundiais e restantes Estados”; por fim, a “promoção da unidade intracontinental”⁴⁸⁵. Esta fase também ficará marcada pelo desenvolvimento de uma corrente de pensamento, o consciencismo, desenvolvido por Kwame Nkrumah, ponto que se abordará posteriormente.

O pan-africanismo continua a ser um tema atual, de grande dimensão, evolução e complexidade, que tem contribuído para o desenvolvimento de muitas teorias sociais, filosóficas e políticas em África. Há quem se oponha à ideia de construção dos “Estados Unidos de África”, ou de um desenvolvimento em relação a uma “União Política Africana”, com base nos valores pan-africanistas, isto é, de uma “África para os africanos”. Por outro lado, há quem advogue, com base na experiência social e política africana, que “não se pode utilizar uma ideologia estrangeira para lutar contra outra ideologia estrangeira”⁴⁸⁶ (socialismo *versus* liberalismo). Na relação que existe com o “ultraliberalismo”, é necessário o regresso ao pan-africanismo. A este respeito, sublinha-se a criação da Organização da Unidade Africana (1963), que tinha como base os valores pan-africanistas e que, mais tarde, no século XX (2002), foi sucedida pela União Africana (UA). No entanto, como refere Mawere, esta organização internacional ainda retém a “constituição

⁴⁸² KI-ZERBO, Joseph, *et al*, “Construção da Nação e Evolução dos Valores Políticos”, *Op. Cit.*, p. 576-577.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 577.

⁴⁸⁴ AMORIM, Fernando, “O Mito do(s) Pan-africanismo(s)”, *Art. Cit.*, p. 105.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ BOUKARI, Amzat, “A História Contemporânea de África é o Pan-africanismo”, *Art. Cit.*

dos ideais do pan-africanismo”, embora, até agora, se tenha revelado ineficaz face às pressões da ocidentalização e globalização⁴⁸⁷.

1.7. A Filosofia *Bantu*

Como já foi referido, a filosofia *bantu*, de Placide Tempels, marca o início da produção filosófica africana escrita⁴⁸⁸. Esta opinião é partilhada por distintos autores africanos, como Severino Elias Ngoenha e Muanamosi Matumona⁴⁸⁹, embora não seja consensual, para os filósofos africanos, que esta obra deva figurar na história da filosofia africana.

Para Maurice Makumba, Tempels nem sequer é referenciado na sua cronologia da filosofia africana. Para Hountondji, o missionário Belga não deve figurar na história da filosofia africana porque não é um autor africano, tendo em conta a sua origem geográfica. Como tal, a sua obra não pertence à literatura africana, mas à literatura europeia. Segundo a perspetiva de Ergimino Mucale, apoiado na afrocentricidade de Asante, Tempels não é um filósofo africano devido ao seu discurso “eurocêntrico” e “etnocêntrico” ou pseudo-africanista. Estas questões sobre a origem geográfica do autor e a autenticidade do discurso pró-africanista (ou se a designação filosofia africana diz respeito apenas a questões e problemas específicos no continente africano) constituem-se como um dos temas de grande debate atual na filosofia africana. Porém, tendo em consideração que esta obra ainda exerce uma notável influência no rumo da filosofia africana, e tendo em conta a quantidade de textos africanos produzidos desde o lançamento da obra *A Filosofia Bantu*, seria imprudente não incluir as linhas gerais desta obra nesta investigação.

Esta obra parte da análise dos usos e costumes dos povos africanos, com base nos métodos das ciências etnográficas e etnológicas, e aproveita, igualmente, a contribuição dos estudos etnográficos e antropológicos ocidentais, que, na época, estavam muito em voga através dos “estudos africanos”⁴⁹⁰ ou “ciências coloniais”. Nesta ótica, a obra de Tempels é considerado,

⁴⁸⁷ MAWERE, Munyaradzi, MUBAYA, Tapuwa, *African Philosophy and Thought Systems – A Search for a Culture and Philosophy of Belonging*, Langa Research & Publishing CIG, Bamenda, Cameroon, 2016, p. 90.

⁴⁸⁸ Cf. KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 15.

⁴⁸⁹ Cf. MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, *Op. Cit.*, p. 25 e também MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, *Op. Cit.*, pp. 44-45. Para este autor, “seria injusto não reconhecer o seu alcance filosófico e o lugar que ocupa na história da filosofia negro-africana”. Cf. também NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p.87.

⁴⁹⁰ Por exemplo, no caso de Angola, temos o padre católico das Missões Diocesanas Vascongadas (proveniente da Espanha) Raul Ruiz de Asúa Altuna, que se tornou missionário em Angola na década de 50 (tendo permanecido em Angola cerca de trinta anos) e que escreveu a obra já analisada neste capítulo, *Cultura Tradicional Bantu*.

na filosofia africana, como uma “realização etnológica por excelência”, ainda que, como refere Ngoenha, “com tudo o que tal compreensão pressupõe de penetração filosófica”⁴⁹¹.

É importante referir que esta obra surge para alertar a civilização ocidental, sobretudo os colonizadores e missionários, da perversão e opressão física, intelectual e espiritual que ainda continuavam a exercer sobre os povos africanos. Tempels almejava combater um conjunto de preconceitos raciais que cada vez mais eram fomentadas nas relações entre os países ocidentais e África, onde prevalecia, sobretudo, a crença da superioridade do homem branco em todas as suas dimensões, sobretudo, a intelectual. O africano era visto como um ser inferior, um “selvagem” incapaz de conceber qualquer pensamento abstrato, cabendo aos brancos a missão de “civilizá-lo”. É neste sentido que Tempels irá alertar os “brancos” com a missão de civilizar e educar os primitivos de que “alguém que afirma que as pessoas primitivas não possuem um sistema de pensamento, exclui-os da categoria dos homens”⁴⁹². Pretendia, assim, defender a dignidade da cultura negro-africana e reabilitar o homem negro através da originalidade da sua filosofia que, até então, tinha passado despercebida ou não era compreendida pelo universalismo da filosofia ocidental.

Contra as pretensões hegemónicas da cultura ocidental e a arrogância da filosofia continental, Tempels defendeu a dignidade da cultura e pensamento africano, advogando que os *bantu* não só possuem uma filosofia, como também um esquema de pensamento distinto do pensamento Europeu e Norte-americano.

Contra o etnocentrismo ocidental, e em particular o de Lévy-Bruhl, que defende uma mentalidade “pré-científica” e “pré-lógica” nos “povos primitivos”, Tempels irá postular que existe nos povos *bantu* “um sistema lógico de pensamento, uma filosofia completa do universo, do homem e das coisas que o rodeiam, da existência, da vida e para além da vida”⁴⁹³. Os povos *bantu* possuem uma ontologia que penetra, domina e orienta todo o seu comportamento⁴⁹⁴. Ou seja, tudo aquilo, por exemplo, que é considerado, na perspetiva ocidental, como rituais mágicos, certas formas de paganismo e animismo, a adoração dos ancestrais, a relação que têm com a vida e com a morte, a forma como falam, são ações que obedecem a um único princípio de conhecimento metafísico, que se constitui como uma ontologia.

⁴⁹¹ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p.88. Numa visão muito semelhante, Matumona irá considerar a obra de Tempels como “um tratado de etnofilosofia com uma veia filosófica”. MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, *Op. Cit.*, p. 47.

⁴⁹² TEMPELS, Placide, *Bantu Philosophy*, Présence Africaine, Paris, 1959, p. 16.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 14. Tempels também refere que “um conhecimento profundo da sua linguagem, um estudo profundo da sua etnologia, uma investigação crítica das suas leis (...)” tudo isto pode ser revelado.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 15.

O supremo valor, para os *bantu*, é a “força vital”⁴⁹⁵. Todas as práticas do povo *bantu* – que aos olhos do ocidental sejam interpretadas como sem sentido ou desprovidas de razão – são, na realidade, orientadas para adquirir “vida, força, ou força vital”. Todas as ações são para tornar a “vida mais forte”. Na linguagem *bantu*, segundo Tempels, as palavras e frases denotam a “força” pela qual o *bantu* interpreta o universo. A força vital, não deve ser encarada, desta forma, relacionada apenas com o corpo, mas com o ser⁴⁹⁶. Neste sentido, a força vital está presente em todas as coisas: desde Deus, considerado como Aquele que tem a Força em Si Mesmo, é “A Força” ou “O Forte”, Aquele que ocupa a hierarquia mais elevada dos seres, Aquele que dá a existência às outras forças; no segundo escalão, permanecem os espíritos dos primeiros ancestrais, que possuem uma “força extraordinária, na medida em que eles são os fundadores da raça humana e propagadores da divina herança da força humana vital”⁴⁹⁷; os outros mortos, sobretudo da família, são muito “estimados”, na medida em que eles “perpetuam a sua força vital na descendência”, ocupando a posição central da hierarquia sobrenatural; ainda na posição central, na sua forma natural, é ocupado pelo homem que vive em inteira comunhão com este sistema de forças, incluindo com os animais, vegetais e inanimados, que, por esta ordem, ocupam as restantes posições hierárquicas. Deus concedeu a cada ser uma determinada força vital, incluindo o homem. A extrema felicidade para o homem é quando ele está em posse da sua força vital plena. O seu infortúnio, é quando há uma “diminuição do seu poder”⁴⁹⁸.

O conceito de “força” está necessariamente ligado ao ser. Ou seja, “o conceito de força é inseparável da definição de ser”⁴⁹⁹. Enquanto que os ocidentais possuem uma concepção estática de “ser”, os *bantu* possuem uma concepção “dinâmica”. Para eles, o ser não aparece nunca “divorciado da ideia de força”⁵⁰⁰. Desta forma, “a força é a natureza do ser, a força é o ser, o ser é a força”⁵⁰¹. Assim, para os *bantu*, “tornar-se mais forte” não significa um aumento da energia ou dos poderes do seu corpo, mas uma revelação de que “a sua natureza o está a fazer mais forte”, que pode ser compreendido da mesma forma que, na linguagem da teologia Cristã, o “eu” pode ser fortalecido e reconfortado pela Graça Divina⁵⁰².

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 30. “This supreme value is life, force, to live strongly, or vital force”.

⁴⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 31.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibidem*.

⁴⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 32. Tempels indica, a este propósito, que não pode ser com surpresa que os *bantu* aludem a esta força vital na forma como se cumprimentam. Quando dizem “tu és forte”, ou “tu tens vida em ti”, ou “tu tens vida forte em ti”, indicam a forma como estes vêem e sentem a vida. A mesma ideia pode ser encontrada quando os *bantu* dizem “tu estás a morrer”. Na sua forma de ver, eles apenas estão a indicar a diminuição de força vital, não podendo ser traduzido à letra.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁰⁰ Cf. *Ibidem*.

⁵⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 35.

⁵⁰² Cf. *Ibidem*, p. 38.

No pensamento *bantu*, a ideia de existirem seres separados, independentes uns dos outros, é-lhe desconhecido. Todos os seres preservam uma ligação com os outros, numa “íntima relação ontológica” que “transcende as interações mecânicas, químicas e psicológicas”⁵⁰³. Assim, de acordo com Tempels, o que os “europeus chamam de magia primitiva, significa, para os olhos primitivos, nenhuma operação do sobrenatural ou de forças indeterminadas, mas simplesmente uma interação entre forças naturais, tal como foram criados por Deus e por Ele colocados à disposição dos homens”⁵⁰⁴.

Este princípio ontológico também se observa na família, em que as crianças, e mesmo os adultos são encarados como forças vitais com uma subordinação ontológica a forças mais velhas como o pai ou a mãe, por exemplo. Neste sentido, “a força mais velha domina sempre a mais nova”, que exerce a sua influência mesmo para além da vida⁵⁰⁵. Assim, todas as forças influenciam outras forças pelo seu movimento e este universo das forças é “organicamente construído” naquilo a que se pode chamar uma “hierarquia ontológica”⁵⁰⁶. Neste cenário, como refere Tempels, a “filosofia das forças é uma teoria da vida”, cuja força suprema é Deus, que empossou o universo de um conjunto de forças, entre os quais, o *muntu*⁵⁰⁷, cuja noção do bem e do mal se alimenta precisamente desta teoria das forças vitais: qualquer atitude ou ação que advogue estar contra a força vital é “má”, da mesma forma que a “destruição da vida é vista como uma conspiração contra o plano Divino”⁵⁰⁸.

Com a constatação de uma filosofia *bantu* tão evidente, Tempels não terá dúvidas em afirmar que, ao contrário da noção geralmente concebida entre a maioria dos ocidentais de que os primitivos ainda estariam numa fase rudimentar da existência humana, isto é, numa fase pré-lógica, rudimentar ou “selvagem”, afinal os “primitivos possuem uma lógica radicalmente distinta dos ocidentais” e que as “suas noções são baseadas na razão, e o seu critério e a sua sabedoria pertencem ao conhecimento racional”⁵⁰⁹. Os princípios gerais da sua sabedoria das forças e as suas relações entre elas fazem parte do “conhecimento empírico dos *muntu*”, o que se constitui como uma prova infalível de que estes são perfeitamente capazes de possuir pensamento próprio

⁵⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 40.

⁵⁰⁴ Cf. *Ibidem*.

⁵⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 41.

⁵⁰⁶ Cf. *Ibidem*.

⁵⁰⁷ *Muntu* não significa só o “homem”. O *muntu* certamente possui um corpo visível, mas o corpo não é o *muntu*. O *muntu* assemelha-se mais com o que os ocidentais chamam de “pessoa”, e não tanto como “o homem”. *Muntu* significa, assim, “força vital, empossado com inteligência e vontade”. Cf. *Ibidem*, p. 37.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 51.

e original, que, por sua vez, se enquadra numa metafísica e uma ontologia de difícil compreensão para o mundo ocidental.

1.8. A Negritude

O movimento da negritude inspirou-se nos feitos dos movimentos pan-africanistas que ocorriam nos Estados Unidos da América e também no contacto com o legado de obras de etnologia e de antropologia europeia/africana⁵¹⁰. Se o pan-africanismo, compreendida enquanto “descoberta dos valores negros, e a tomada de consciência, por parte do negro, da sua situação, nasceu nos Estados Unidos da América, a palavra negritude nasceu em França, criada por Aimé Césaire⁵¹¹ que, juntamente com Léon Damas e Léopold Sédar Senghor⁵¹², fundaram, neste país, a primeira revista francesa para estudantes negros, *L'Étudiant Noir*. Juntos, iniciaram o movimento da negritude⁵¹³.

A negritude consistiu numa demanda social, cultural, artística, literária, filosófica e política pela identidade negra e pela defesa e afirmação da cultura negra contra a prepotência do eurocentrismo. Pautou-se, em comunhão com os ideais pan-africanistas dos Estados Unidos da América, como uma “celebração do legado negro e um incentivo para a restauração da dignidade da raça negra, que sofrera uma desvalorização ideológica sob a chantagem colonial”⁵¹⁴. É possível afirmar que a negritude se estatui como uma “reabilitação da identidade cultural e da personalidade própria dos povos negros”⁵¹⁵.

Constituiu-se por três vetores principais: o primeiro, a invocação e consolidação da identidade negra; o segundo, o protesto contra a opressão colonial e a luta pela emancipação dos povos

⁵¹⁰ Cf. NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 59 e 63.

⁵¹¹ Aimé Césaire nasceu na Martinica, Antilhas, em 1913. Foi um poeta e dramaturgo. A palavra negritude apareceu no poema *Cahier d'un retour au pays natal*, em 1939. Cf. CÉSAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Edition Présence Africaine, Paris, 1995, p. 24.

⁵¹² Léopold Sédar Senghor nasceu no Senegal em 1906. Foi através de uma bolsa de estudos que lhe permitiu estudar em França, onde conheceu Damas e Césaire. Viria a ser o primeiro presidente do Senegal, em 1960.

⁵¹³ O fenómeno da negritude também teve os seus representantes no Império Português. Entre eles, destacam-se o santomense Francisco Tenreiro, os angolanos Mário Pinto de Andrade e Agostinho Neto; os moçambicanos Marcelino dos Santos e Castro Soromenho. De acordo com Fernando Amorim, Francisco Tenreiro terá sido o “precursor” do movimento da negritude em Portugal, em 1942, através do livro *Ilha do Nome Santo*. Destaque também para Alfredo Margarido, considerado como um autor da negritude, que nasceu em Portugal, mas emigrou para São Tomé e Príncipe e, em seguida, para Angola. Foi neste país, como refere Amorim, “que cedo captou a hostilidade do Governo Geral de Angola, que determinou a sua expulsão, acabando por se fixar em Paris, onde se integraria nos movimentos de extrema esquerda, dedicando-se aos problemas africanos e da sociologia da literatura. Cf. AMORIM, Fernando, “Pan-africanismo Intelectual: a utopia possível?” in *Janus 2010, Meio Século de Independências Africanas*, 2010, p. 107.

⁵¹⁴ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p.161.

⁵¹⁵ MUNANGA, Kabengele, *Negritude – Usos e Sentidos*, Editora Autêntica, Belo Horizonte, 2012, p. 27.

oprimidos; por último, o apelo para a criação de uma civilização do universal⁵¹⁶, que visava, não a imposição de civilizações a outras civilizações, mas o encontro entre iguais.

A identidade negra está diretamente relacionada com a pretensão de restituir o passado esplendoroso de África⁵¹⁷, bem como a afirmação das suas culturas, perante a hegemonia das culturas ocidentais. Está ligado a uma rejeição, por parte da personalidade negra, à assimilação dos valores brancos e a uma denúncia do enunciado colonialista, interpretado genericamente por “coisificação”⁵¹⁸. Para Césaire, a negritude define-se em três palavras: identidade; fidelidade; solidariedade⁵¹⁹. Recorrendo à leitura de Munanga, a identidade define-se “em assumir, plenamente, com orgulho, a condição de negro”; a fidelidade, “repousa numa ligação com a terra-mãe, cuja herança deve, custe o que custar, demandar prioridade”. Por fim, a solidariedade é o “sentimento” que “liga secretamente todos os irmãos negros no mundo” e que leva a rejeitar “todas as máscaras brancas que o negro usava e faziam dele uma personalidade emprestada”⁵²⁰.

Se Césaire e Damas proclamavam a revolta da consciência negra através de um cunho poético, Senghor irá articular este movimento da negritude para uma dimensão filosófica, na premissa de que seria através da cultura que se encontraria a “constituição psíquica” de cada povo, isto é, “uma maneira específica de cada povo sentir ou pensar, de se exprimir e de agir”⁵²¹. Convencido que nenhuma cultura pode desenvolver todos os aspetos da dimensão humana, porque

⁵¹⁶ Cf. *Ibidem*.

⁵¹⁷ Os intelectuais da negritude consideravam que o berço da humanidade e origem do pensamento filosófico foi em África, nomeadamente no Egipto e não na Grécia, como a história da filosofia ocidental defende. Estes intelectuais procuraram restaurar o passado esplendoroso de África e a autenticidade do homem africano antes do contato com outras civilizações.

⁵¹⁸ CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre o Colonialismo*, Prefácio de Mário de Andrade, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1978, p. 25. A coisificação é compreendida por Césaire pelo tratamento que os colonizados sofreram por parte dos colonizadores, que os tratavam como “coisas”, mercadoria, ou simples objetos. Esta obra versa uma crítica incisiva aos valores da civilização ocidental, que é considerada, numa palavra, vergonhosa. A análise que Césaire elabora em relação às atitudes e comportamentos do colonizador, ao longo da história, que se encontram mascarados com belos discursos e argumentos subtis, não conseguem camuflar o significado da colonização, que seria, aos seus olhos, uma pilhagem de enormes dimensões, a nível material, social, cultural, físico e psicológico. É célebre a expressão de Césaire em relação aos efeitos psíquicos da colonização: “O meu nome: ofendido; [o meu] Apelido: humilhado; [o meu] Estado: revoltado; Idade: a idade da pedra”. Cf. *Idem, E os Cães Deixaram de Ladrar*, Tradução de Armando da Silva Carvalho, Diabril Editora, Lisboa, 1975, p. 72. É também importante referir, nesta obra, a natureza deste ressentimento, que de maneira alguma incita uma resposta violenta do oprimido em relação ao opressor: “Ressentimento? Não. Eu denuncio a injustiça. E de forma alguma quero trocar o lugar pelo do carrasco e retribuir-lhe com a mesma moeda do seu comércio sangrento”. *Ibidem*, p. 59.

⁵¹⁹ Cf. CÉSAIRE *apud* MUNANGA, *Op. Cit.*, p. 28.

⁵²⁰ MUNANGA, Kabengele, *Op. Cit.*, p. 28.

⁵²¹ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 65.

senão seria uma cultura perfeita ou uma “civilização ideal”⁵²², a negritude preconiza que os negros são tão humanos como qualquer outro ser humano e “que haviam igualmente realizado obras culturais de valor universal a partir das suas civilizações originárias”⁵²³. Reivindica, desta forma, a “importância do legado negro para a humanidade”, considerando que o negro possui uma “certa forma de se relacionar consigo mesmo, com o mundo e com os outros”⁵²⁴, e que esta forma de estar é fundamental para o mundo, porque representa um novo “humanismo”.

De facto, o humanismo de Senghor, inspirando-se na ontologia de Tempels, preconizará que o africano possui uma conceção do mundo que é “diametralmente oposta à filosofia tradicional da Europa”. Enquanto que esta última é, essencialmente, “estática”, “objetiva”, “dicotómica” e “dualística”, uma vez que estabelece uma nítida distinção entre corpo e alma, matéria e espírito, fundadas na “separação” e “oposição”, na “análise” e “conflito”, a filosofia africana concebe o mundo para além da “diversidade das suas formas”, numa realidade que procura a “síntese” total.

O africano é sensível ao mundo exterior e, tal como todos os outros, ele distingue “a pedra da planta, a planta do animal, o animal do homem”, mas as aparências e acidentes que diferenciam estes reinos ilustram, para o africano, diferentes “aspetos da mesma realidade”⁵²⁵. Assim, para o africano, a matéria consiste exclusivamente num “sistema de sinais” que traduzem uma “realidade singular do universo: o ser, que é espírito, que é força vital”⁵²⁶. O universo revela-se como uma rede de forças vivas, de forças vitais que emanam de Deus e acabam em Deus, que é a fonte de todas as forças vitais. Desta forma, tudo é força vital, desde os ancestrais a uma pedra ou um grão de areia, uma flor, uma árvore, um inseto ou uma árvore. Tudo o que aparece como contraditório ao olhar europeu, é, na realidade, complementar para o olhar africano.

É desta forma que Senghor irá considerar que, na visão africana, se tudo está interligado no universo, se nele não existe contradição, mas apenas complementaridade, se tudo é uno e singular, então o “negro é um ser sensual, um ser para os sentidos abertos, sem intermediários entre o sujeito e objeto”, porque tudo é “sujeito e objeto ao mesmo tempo”⁵²⁷. Através da via da emoção

⁵²² Refere Senghor que “Cada continente, cada raça, possui os traços do Homem. Até a este século XX, não desenvolveu senão alguns, desdenhando os demais e apresentado desta forma um rosto mutilado do Homem: uma civilização. Nesta confluência do século XX é necessário que intercambiemos os dons recíprocos para edificar a única civilização realmente humana”. Cf. SENGHOR, Leopold, “Ce que L’Homme Noir Apporte. L’Homme de Couleur”, *Op. Cit.*, p. 309.

⁵²³ MANÇE, Euclides, *Filosofia Africana – Autenticidade e Libertação*, in *O que é Filosofia Africana?* KAJIBANGA, Victor, et al, Escolar Editora, Lisboa, 2015, p. 40.

⁵²⁴ SENGHOR, Leopold, “Negritude: A Humanism of the Twentieth Century”, in HORD, Fred, LEE, Jonathan (Ed.), *I’am Because We Are, Readings in Africana Philosophy*, The University of Massachusetts Press, 1995, p. 46.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁵²⁷ SENGHOR, Leopold, *Liberté I: Négritude et Humanism*, Éditions du Seuil, 1964, p. 202.

e do conhecimento intuitivo, o negro consegue penetrar no âmago das coisas, “no coração vivo do real”, de forma não instrumental. É neste quadro que Senghor não terá dúvidas em afirmar que a “emoção é negra, assim como a razão é helénica”⁵²⁸. Com esta asserção, Senghor não pretende dizer que o africano é desprovido de razão, tal como os europeus não cessaram de enaltecer ao longo da história. A “razão” africana é antagónica à “razão” ocidental, pelo facto de ela ser “sintética”, “simpática” e “integradora”, distanciando-se, assim, da razão “discursiva”, “analítica” e “antagonista” europeia. Como refere Senghor, “A razão europeia é analítica por utilização, a razão negra é intuitiva por participação”⁵²⁹. Isto significa que o africano não só contempla o objeto, como também o sente, sendo completamente afetado por ele. Através deste movimento simpático e intuitivo, o africano “morre para si” para “renascer no outro”; e vivendo com o outro, ele conhece o outro, “ele não assimila, ele se assimila”⁵³⁰. Ao contrário da expressão “Eu penso, logo existo”, de Descartes, o negro-africano consideraria mais adequada a expressão: “Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou”⁵³¹.

Para o autor senegalês, o africano possui o melhor modo de conhecimento, uma vez que o que preside na relação dialética entre o eu e o outro é precisamente o amor. É através do amor que permite a fusão entre o eu e o outro, isto é, “o acolhimento do outro em si e da transformação de si mesmo no outro”⁵³², que se desenvolve numa dança contínua interdita a quaisquer dualismos. Assim, conclui Senghor, o negro, não se rege pela “visão”, tal como é característico no “branco” europeu, mas pelo “tato”. Regendo-se pelo tato, o negro “sente mais do que vê: ele se sente”⁵³³. Esta forma peculiar de ser do africano caracteriza-se pela emoção. De novo, isto não significa, porém, que ele seja desprovido de razão. Como refere Maurice Makumba, “esta capacidade é outra forma de razão, que substitui a intelecção pura no processo do conhecimento”⁵³⁴. Assim, a pessoa negra não é impelida “pelos aspetos exteriores da realidade, mas pelo carácter surrealista da natureza, pela sua essência”⁵³⁵. Desta forma, prevalece um misticismo e um sensualismo na pessoa negra que abarca todas as dimensões da vida, desde a sua relação com o outro, mas também na relação com Deus, com os seus antepassados e o mundo em geral. Assim, a partir de uma ontologia da força vital, Senghor preconizará que “a aproximação humana à realidade não tem forçosamente

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 259.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 259.

⁵³² MANCE, Euclides, *Op. Cit.*, p. 49.

⁵³³ SENGHOR, Leopold, *Liberté I: Négritude et Humanism*, *Op. Cit.*, p. 202.

⁵³⁴ MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 163.

⁵³⁵ *Ibidem*. Pode-se dizer que a forma de pensar realista e objetiva dizem respeito aos aspetos exteriores da realidade.

de ser racionalista”, e que há, por isso, “uma outra forma de aceder à realidade, oferecido pela opção africana, a qual permite que a pessoa negra tenha um contato místico imediato com a realidade”⁵³⁶.

O objetivo de Senghor não consiste em fabricar uma visão romântica ou idílica da pessoa negra; propõe, com base na cultura negra, um quadro para a sua compreensão, numa perspetiva ontológica e antropológica. Incentiva a pessoa negra a ter orgulho de ser quem é e como é, convidando-o a proclamar e a celebrar os valores culturais africanos em todas as suas dimensões.

O segundo vetor da negritude está ligado ao protesto contra a opressão colonial e a luta pela emancipação dos povos oprimidos. É uma fase em que o movimento da negritude, nas palavras de Munanga, “ultrapassa os limites da literatura” para aspirar ao poder, à ação política e às lutas pela independência⁵³⁷. O fôlego poético e filosófico “torna-se um ato político, uma revolta contra a ordem colonial, o imperialismo e o racismo”⁵³⁸. Os princípios da negritude estiveram ao serviço da luta pela independência dos povos africanos, nas organizações políticas, nos sindicatos, até à conquista das soberanias. Uma vez conquistadas as soberanias, a negritude iria oferecer “um quadro ideológico” a partir do qual os seus representantes poderiam pensar o sistema económico, social e cultural dos seus países⁵³⁹. Entre vários representantes, destacam-se Kwame Nkrumah, que se tornaria no primeiro presidente do Gana em 1960, que se apoiaria numa visão política nacionalista africana que apelidou de conscientismo⁵⁴⁰; Julius Nyerere, que se tornaria no primeiro presidente

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 164.

⁵³⁷ Segundo Munanga, esta fase aconteceu durante a segunda guerra mundial (1943) e depois dela. Cf. MUNANGA, Kabengele, *Op. Cit.*, p. 29.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁵³⁹ Cf. *Ibidem*, 29.

⁵⁴⁰ Considerada uma das mais importantes doutrinas de descolonização e de desenvolvimento para África” Cf. KI-ZERBO, *et al*, “A Construção da Nação e Evolução dos Valores Políticos”, *Op. Cit.*, p. 581, o consciencismo de Kwaeme Kkrumah consiste na reconciliação dos ideais socialistas, inspirado no marxismo, com o pan-africanismo e a personalidade africana. Cf. NKRUMAH, Kwaeme, *Africa Must Unite*, Panaf Books, London, 1970, p. 132. Convencido que África não poderia ser economicamente livre do capitalismo, Kwaeme Kkrumah abraçou um marxismo teísta adaptado à realidade africana, que por sua vez se apoiava num comunalismo africano. Nkrumah estava convencido que este marxismo não ortodoxo seria o mais apropriado para o desenvolvimento de povos que viviam com base numa estrutura comunalista. Mas este socialismo não seria consistente se os povos africanos não tiverem consciência da experiência (histórica e atual) muçulmana, eurocristã e da sociedade tradicional africana. Cf. *Ibidem*, pp. 132-133. O consciencismo visa promover um desenvolvimento harmonioso de cada indivíduo das diferentes forças que operaram e operam em África. Na sua opinião, o marxismo permite a realização desta “síntese” de valores com vista ao desenvolvimento harmonioso do indivíduo na vida moderna. Esta ideologia, que pressupõe o desenvolvimento do homem africano autêntico, será tanto mais difícil de ser batido se todos os povos africanos se unirem numa causa comum. Inspirado, sobretudo, pelos ideais pan-africanistas de Blyden, mas também de Marcus Garvey, William Du Bois e George Padmore, Nkrumah irá propor a unificação continental africana como a única forma de frente ao capitalismo. À maneira de Blyden e de Garvey, Nkrumah irá advogar a criação de um superestado africano semelhante ao modelo Norte-Americano, mas de caráter socialista, que se pudesse afirmar como potência continental. Kwame Nkrumah retoma então o ideário pan-africanista e os valores da negritude para solidificar uma ideologia de caráter socialista que, na sua opinião, se deveria alastrar no continente africano a favor de uma união continental

da Tanzânia, em 1962, promulgaria um socialismo com base no *Ujamma*⁵⁴¹; Kenneth Kaunda, que se tornaria no primeiro presidente da Zâmbia, em 1964, defendeu um humanismo africano⁵⁴². É através destes autores, entre outros, apologistas dos princípios pan-africanistas e da negritude, que se tornariam nos primeiros representantes do Estado dos seus respectivos países, os primeiros “filósofos-reis”, que iriam desenvolver um conjunto de filosofias nacionalistas-ideológicas.

É nesta fileira que se inscreve Léopold Senghor, que se tornaria o primeiro presidente da República do Senegal⁵⁴³. Não foi fácil, porém, uma vez chegado ao poder, convencer a todos o tipo de orientação política e desenvolvimento económico e social que almejava implementar no seu país, sobretudo, no que diz respeito à forma como deveria ser a relação a ter com os ex-colonizadores e as grandes metrópoles, em particular, a França. Segundo a percepção de Senghor, os países africanos não deveriam fecharem-se em si mesmos, erguendo muros entre si, nem muito menos deveriam voltar as costas a outros continentes e antigas metrópoles.

africana. O consciencismo retoma os valores tradicionais africanos que se inscrevem no pan-africanismo e na negritude, não negligenciando, porém, as influências muçulmanas e eurocristãs na sua história e no legado da personalidade africana. Nkrumah representa, assim, o culminar “quase” perfeito dos ideais pan-africanistas, que visavam o retorno de todos os ex-escravos a África, ou seja, um retorno à terra-mãe que representa, pela sua cultura e humanidade, a antítese de todos os valores ocidentais. No sentido de preservar estes valores genuínos da cultura africana das ameaças do individualismo, competitividade e materialismo da civilização ocidental, seria necessário que a África se unisse num só. Contudo, tal união política nunca se veio a concretizar.

⁵⁴¹ *Ujamaa* significa família/fraternidade. Tal como Nkrumah, Nyerere também é favor de um socialismo inspirado no comunismo africano que tem como base a família alargada. NYERERE, Julius, *Ujamaa*, Oxford University Press, Nairobi, 1970, p. 170. Contra a exploração das pessoas por pessoas que o capitalismo incita e contra a luta entre classes que o marxismo promulga, Nyerere é a favor de um socialismo que tenha como base a irmandade entre os homens. Esta irmandade só é possível graças a uma responsabilização individual dos homens e mulheres em relação ao grupo onde se encontram. Segundo Nyerere, “a sociedade ideal baseia-se na igualdade humana e numa combinação de liberdade e unidade dos seus membros” NYERERE, Julius, *Freedom and Unity: a selection from writings and Speeches*, Oxford University Press, Nairobi, 1965, p. 8, pelo que a solidariedade, o trabalho e o amor são valores fundamentais para esta concretização. Nyerere também considerava, a par de Nkrumah, que o socialismo africano possui uma missão a cumprir no mundo: em primeiro lugar, a do pan-africanismo – a união de todos os países africanos num só; em segundo lugar, o pan-africanismo dar lugar a um pan-humanismo, visando abraçar toda a humanidade. Na sua opinião, o único socialismo possível visa toda a humanidade. Cf. *Ibidem*, p. 171.

⁵⁴² Kenneth Kaunda, também considera, em comunhão com Nkrumah e Nyerere, que um dos objetivos do socialismo é o desenvolvimento de uma “comunidade universal”. A base desta comunidade universal assenta num humanismo africano que tem a pessoa humana no centro, ao contrário do colonialismo, que tem como referência o poder. KAUNDA, Kenneth, *A Humanist in Africa: Letters to Colin M. Morris*, Longman, London, 1966, p. 136. Foi mesmo a posição moral superior do africano que triunfou sobre o colonialismo. Segundo Kaunda, o humano só consegue autorrealizar-se e ser autêntico consigo mesmo se considerar o exemplo perfeito que foi Jesus Cristo, o guia e luz da humanidade. Convencido que “a dimensão espiritual é parte integral da personalidade humana” KAUNDA, Kenneth, *Letter to my children*, Longman, London, 1973, p.20, o humanismo africano resume aquilo que o próprio africano é ou deseja ser: compaixão e amor, num mundo em que se encontra, a maior parte das vezes, desprovido destes valores.

⁵⁴³ Léopold Senghor foi o primeiro presidente da República do Senegal entre 1961 a 1980.

Não pretendia, portanto, promover uma “oposição entre culturas”, nem o distanciamento entre elas, mas “sim realizar a superação da negação da cultura negra”⁵⁴⁴, de acordo com os ideais da negritude. Para ser possível concretizar tal feito, seria necessário promover um “diálogo intercultural a partir do oprimido, em direção a um humanismo que integrava, na própria poesia escrita em francês, diferentes racionalidades da cultura branca e negra, por meio de uma linguagem comum”⁵⁴⁵. A língua francesa seria a língua perfeita para este empreendimento, para um diálogo intercultural entre países com diferentes racionalidades que aspiravam, portanto, ao desenvolvimento de uma “civilização universal”. Se, como defende Senghor, da mesma forma que uma determinada cultura não contém toda a verdade, seria um erro incrementar um conjunto de políticas solipsistas que não atendessem ao desenvolvimento de um humanismo universal. Desta forma, Léopold Senghor irá acalentar o desenvolvimento da francofonia, isto é, de uma aliança, nas mais variadas vertentes, entre países ricos e pobres, entre ex-colonizados e ex-colonizadores que partilhariam uma língua comum, a língua francesa.

No que respeita à francofonia, é importante referir que um dos principais objetivos do sistema colonial francês consistiu na implementação de políticas de difusão da língua e da cultura francesas nas colónias africanas. Considerando as línguas africanas como inferiores ou “dialetos”, o sistema colonial francês considerava que só a língua francesa permitiria aos africanos ter acesso “a uma cultura e a uma civilização superiores e que lhes permitia ultrapassar as limitações dos seus dialetos”. Se os teóricos da negritude advogavam a reabilitação do homem negro e da personalidade africana, e com ela a reabilitação da cultura africana e das respetivas línguas autóctones, por outro lado, também não pretendiam abdicar do acesso à língua francesa e de todas as vantagens que a sua utilização oferecia, nem da possibilidade de conseguir provar que também eram capazes de a dominar de forma criativa e crítica. Neste sentido, Léopold Senghor, de acordo com os seus ideais da negritude, não concordava com a visão unilateral da França em relação à aplicação daquelas políticas linguísticas nas ex-colónias, tendo optado pela introdução de uma matriz bicéfala no sistema educativo senegalês. Assim, no ensino primário seria lecionado a língua materna africana, e só depois seria lecionada a língua francesa. Pretendia-se, com este bilinguismo, “obter um equilíbrio harmonioso entre o enraizamento na cultura africana e a assimilação das influências provenientes do exterior”⁵⁴⁶. O político defenderia uma “conversão” à língua e cultura francesa, mas apenas considerada numa relação com as línguas nacionais.

⁵⁴⁴ MANCE, Euclides, *Op. Cit.*, p. 51.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

⁵⁴⁶ Cf. RIEZS, János, “Negritude, Francofonia e Cultura Africana – Léopold Sédar Senghor como Paradigma”, in *Africana Studia*, nº 4, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 157. O estabelecimento desta tipologia linguística no Senegal permitia a defesa das línguas nacionais e o desenvolvimento da personalidade africana, no entender de Senghor. As línguas indígenas ficariam mais vocacionadas para a poesia, o teatro e a narração. A língua francesa ficaria como “língua científica”. Cf. *Ibidem*.

Para Senghor, a francofonia deveria fortalecer-se enquanto “estrutura global” oposta ao domínio anglo-americano. A francofonia não se definiria somente como o conjunto de países, povos e pessoas que falam a língua francesa; é também a ligação histórica que une diferentes povos com diferentes culturas num só. A francofonia não é só a cultura francesa, ela também é negritude, é arabismo, é uma “simbiose” de energias de todos os continentes e de todas as raças, “és tu e sou eu”⁵⁴⁷. O africano e o árabe fazem parte da cultura e literatura francesa, da mesma forma que a França faz parte de África; “África é também Paris”⁵⁴⁸.

É através desta posição que é possível abordar um terceiro vetor presente na negritude e que se acentua com Senghor, nomeadamente o repúdio do ódio e o favorecimento do diálogo entre culturas, com vista à edificação da civilização do universal. Um dos princípios da negritude consistia, para além do orgulho da personalidade e da cultura negra, a procura pela “libertação total”. Esta libertação total só poderia concretizar-se em cada indivíduo se lhe fosse assegurado democraticamente todas as condições económicas, sociais e culturais, por forma a ter uma vida plena, de acordo com a “sua própria força vital”. Na perceção de Senghor, só a fusão entre socialismo e democracia permitiria “o avanço da emancipação e da liberdade das populações africanas”⁵⁴⁹. Inspirado por Karl Marx, mas sobretudo por Teilhard de Chardin, Senghor considerava que “os conflitos de classes e de raças, de nações e de continentes, são as etapas necessárias do processo de socialização”⁵⁵⁰, que “não é mais que um aspeto moderno e localizado de um fenómeno muito mais geral”⁵⁵¹.

É possível, pelos meios disponíveis e compreensão humana, superar todos os antagonismos de uma história confusa e conturbada em direção a “um movimento de convergência pan-humana”, a partir da qual se pode edificar a “civilização do universal”, que Senghor define como a “simbiose de todas as civilizações diferentes”⁵⁵². Como enaltece Euclides Mance, apologista de que os valores das civilizações africanas são fundamentais para a construção de uma civilização do universal, Senghor considerava, no entanto, que só o diálogo intercultural, a diversidade e a miscigenação cultural “traria consigo a esperança de um mundo de paz, uma convergência das culturas, que ele denominava como humanismo do século XX”⁵⁵³. A civilização do universal é uma utopia que pode

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁴⁹ MANCE, Euclides, *Op. Cit.*, p. 52.

⁵⁵⁰ SENGHOR, Leopold, *Liberté III: Négritude et Civilization de L’Universel*, Éditions du Seuil, 1977, p. 12.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ MANCE, Euclides, *Op. Cit.*, pp. 52-53. É importante destacar a posição de Senghor em relação ao papel das religiões e ao apelo de um diálogo entre religiões, nomeadamente o apelo à cooperação entre a religião islâmica e cristã, uma vez que tinham uma

ser construída dia após dia, em que visa a construção plena do ser humano, sem subjugações nem dominações de outras nações. Tem como base a justiça, o diálogo e a solidariedade entre os homens, bem como o princípio antropológico de que o homem é, acima de tudo, um criador. Desenvolvendo críticas severas ao marxismo soviético, Senghor aponta o socialismo democrático africano como o modelo político que mais se aproxima à essência da personalidade africana, modelo este que “tenderia progressivamente a reconciliar todos os povos entre si e a abolir mecanismos e processos económicos políticos e culturais de dominação no interior das nações e entre elas”⁵⁵⁴.

Foram inúmeras as críticas às políticas de Léopold Senghor, como se verificará posteriormente. É importante também referir que o desenvolvimento da francofonia vai ao encontro das aspirações da civilização do universal, estatuidando-se, para o poeta-presidente, como uma ferramenta valiosa para o diálogo intercultural. Contudo, é inegável que a francofonia, considerada no seu contexto e no desenvolvimento da sua história, irá ter repercussões no conceito de lusofonia, ponto que se irá abordar posteriormente.

1.9. Crítica da Negritude e Etnofilosofia – A Filosofia Profissional

É incontestável que o ideário da negritude e da sua extensão, a etnofilosofia, teve e continua a ter os seus críticos. Entre eles, destacam-se Franz Fanon, Marcien Towa, Eboussi – Boulaga e Hountondji, entre outros pensadores.

Inicialmente inspirado pelo movimento da negritude, cedo Franz Fanon⁵⁵⁵ se tornou um crítico acérrimo deste ideário. A negritude, aos olhos de Fanon, ancorou-se demasiado num passado esplendoroso de África, que em nada beneficia os povos africanos, em especial a sua libertação. Convencido que ainda “é o colonizador quem tem feito e continua a fazer o colonizado”⁵⁵⁶, Fanon advoga que o oprimido ainda se encontra “alienado” da sua verdadeira identidade, uma vez que ainda se ressent de um complexo de inferioridade em relação ao “branco”. Na percepção do

forte presença nas comunidades. A convergência religiosa seria uma etapa valiosa para a edificação nacional e para a convergência pan-humana.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁵⁵ Franz Fanon (1925-1961), natural da ilha de Martinica, território Francês situado na América Central. Foi soldado na segunda guerra mundial, tendo sido destacado para países da África do Norte. Regressou a Martinica onde participou da campanha eleitoral de Aimé Césaire. Em 1946, partiu para a França, onde se inscreveu na Faculdade de Medicina de Lyon, aproveitando também para adquirir formação em filosofia e literatura. Após a conclusão do curso de medicina, em 1951, regressa a Martinica e logo depois a França, onde se casa. Segue para África, para a Argélia, onde exercerá funções de médico. Adquire cidadania argelina, envolvendo-se com os argelinos na luta pela independência do país que continuava sob domínio francês. Participou em vários congressos Pan-africanistas. Faleceu em 1961, com 36 anos, alguns meses antes da independência da Argélia. Cf. *Ibidem*, p. 60 e FANON, Frantz, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Editora Paisagem, Porto, 1975, p.21.

⁵⁵⁶ *Idem*, *Os Condenados da Terra*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979, p. 6.

pensador, prevalece uma “neurose” no homem negro, porque este deseja ser como o branco: “Desde há muito tempo, o negro admitiu a superioridade indiscutível dos brancos, e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca”⁵⁵⁷. Ao pretender equiparar-se ao ex-colonizador, ao seu antigo “mestre”, o negro africano tem concentrado todos os seus esforços nesse empreendimento, descurando a sua negrura, a sua terra, a sua cultura e o diálogo com o seu povo. Esta “neurose” tem impedido a libertação total do homem negro.

Por outro lado, o movimento da negritude, considerada enquanto demanda pelas tradições seculares, pelos valores africanos e a exaltação do orgulho e personalidade negra, conduziu a uma profunda “alienação” do homem africano, porque a sua identidade ancorou-se a um passado de opressão e miséria, que se encapsulou numa “identidade negra”, conduzindo-o, desta forma, a uma “existência inautêntica”. Ao tentar proclamar ao homem branco que o negro também sabe e que é tão bom como ele, acabou por reproduzir os mesmos erros do colonizador e, em simultâneo, revelou ao mundo os recalcamientos que ainda acorrentam o negro africano.

A premissa fundamental do autor é que, mais importante do que ser negro, o negro africano é um homem. Isto é, não é necessário, segundo Fanon, que “negros e brancos” permaneçam encerrados “na torre substancializada do passado”, porque é esta enclausura a fonte da sua alienação. É fundamental uma libertação radical do passado para levar a cabo, no presente e no futuro, a construção da identidade e da vocação individual⁵⁵⁸. Para levar a cabo estas aspirações, é necessário ultrapassar as formas de dominação e o racismo entre brancos e negros. Convencido que o homem africano não tem de vingar os negros oprimidos dos séculos anteriores, nem de desejar a “cristalização” da culpa no homem branco sobre o passado da sua raça, Fanon conclui afirmando que “não existe uma missão negra; não existe um fardo branco”⁵⁵⁹. O peso da vocação original do homem encontra-se na liberdade do que cada indivíduo pode fazer de si mesmo, sendo irrelevante invocar uma demanda histórica, ou uma máscara negra ou branca.

No caso do africano, que foi alvo de uma opressão violenta exercida sobre ele, como foi o caso da colonização, será ele próprio que terá de recorrer à “violência” para recuperar a sua própria humanidade. Não se trata de violência no sentido literal do termo, nem Fanon pretende com esta palavra “acender o fervor” geral. Da mesma forma que o processo de colonização foi

⁵⁵⁷ *Idem, Pele Negra, Máscaras Brancas, Op. Cit.*, p. 34.

⁵⁵⁸ Refere Fanon o seguinte: “Todas as vezes que algum homem faz triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes que algum homem diz não a uma tentativa de sujeição do seu semelhante, eu sinto-me solidário com o seu ato. De nenhuma forma eu devo tirar do passado dos povos negros a minha vocação original. De nenhuma maneira eu devo prender-me a fazer reviver uma civilização negra injustamente negligenciada. Eu não me faço homem de algum passado. Eu não vou cantar o passado às custas do meu presente e do meu futuro”. Cf. *Ibidem*, p. 203.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 205.

um fenómeno violento, o processo de descolonização também terá de ser um processo violento. Não se trata, então, de responder à violência com violência, mas a de exercer esta violência em si, centrada no eu, para se “descolonizar” (ou auto descolonizar-se; alguns autores até mencionam uma descolonização mental). É no ato desta descolonização – cuja operação se realiza em si mesmo de forma violenta – que se criará uma pessoa nova, autêntica, liberta da sua condição de pessoa de cor, um indivíduo livre⁵⁶⁰. A resposta à violência exterior exercida sobre o indivíduo, quer tomem as formas de racismo, colonização ou de qualquer tipo de imposição, a resposta de Fanon não deixa margem para dúvidas: “a humanidade reter este fogo pela via da autocombustão”⁵⁶¹.

Não é necessário, para o negro africano, pretender equiparar-se ao seu antigo mestre, nem de reivindicar uma inscrição da verdadeira história negra nos cânones europeus, nem muito menos de lutar o racismo com racismo, ou de combater a violência com violência. Não é do passado que o indivíduo vive, mas do presente e do futuro. Não existe uma missão negra a cumprir no mundo, nem uma culpabilidade *ad eternum* do homem branco. Só o eu pode ultrapassar a violência que foi exercida sobre si próprio, só o eu pode ultrapassar as máscaras do racismo e da xenofonia, só o eu, encontrado no presente e no futuro, pode ser autêntico. Esta via para a libertação radical do homem africano, anunciada por Franz Fanon, irá ter repercussões profundas na filosofia e na literatura africanas.

Se Franz Fanon critica o movimento da negritude por esta se aportar exclusivamente a um passado negro que está intimamente relacionado com as complexidades da identidade negra, os “filósofos profissionais”⁵⁶², muitos deles inspirados nas premissas de Fanon, irão desenvolver outros pontos de vista sobre a negritude e a etnofilosofia.

Numa palavra, a etnofilosofia⁵⁶³, como refere Makumba, pode ser “considerada com a tentativa filosófica de definir as aspirações da negritude”⁵⁶⁴, que se encontram expressas sobretudo nas obras de Tempels e Senghor⁵⁶⁵. A etnofilosofia pressupõe a existência de uma filosofia *bantu* unificada que “se expressa por meio de elementos linguísticos e culturais”⁵⁶⁶. Uma das críticas

⁵⁶⁰ *Idem, Os Condenados da Terra, Civilização Brasileira, Op. Cit.*, p. 15.

⁵⁶¹ *Idem, Pele Negra, Máscaras Brancas, Op. Cit.*, p. 9.

⁵⁶² Os filósofos profissionais são filósofos académicos, isto é, são aqueles que seguiram uma carreira académica universitária no âmbito da filosofia. A denominada “filosofia profissional” é considerada como um dos capítulos mais importantes da história da filosofia africana.

⁵⁶³ Segundo Ivan Karp e Dismas Masolo, etnofilosofia significa o “conjunto de crenças e conhecimentos que são manifestados pelos pensamentos e ações de pessoas que partilham uma cultura comum”. Cf. KARP, Ivan, MASOLO, Dismas, “African Ethnophilosophy”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 1998, p. 446.

⁵⁶⁴ MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 164.

⁵⁶⁵ Alexis Kagame, John Mbiti e Valentin Mudimbe também apresentaram obras de etnofilosofia.

⁵⁶⁶ MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 164.

mais comuns à etnofilosofia é que, ao proclamar a existência de uma filosofia *bantu*, que é comum a todos os povos e etnias da cultura *bantu*, está-se a universalizar um conjunto de culturas que são diferentes entre si, ainda que possam manter traços de uma mesma identidade. Este é um dos pontos mais vulneráveis da etnofilosofia, em particular as obras de Tempels, Kagame e Senghor, que estatuem a cultura africana como um essencialismo.

Um dos grandes opositores à proposta de uma filosofia *bantu* de Tempels, Paulin Hountondji, qualificou-a como um exercício de etnofilosofia⁵⁶⁷, e não de filosofia. Segundo Hountondji, a tarefa dos filósofos africanos não é a de “descrever ou reconstituir a mundivisão dos seus antepassados ou os pressupostos coletivos das suas comunidades”, nem a “de escrever um capítulo específico da etnologia que visava estudar os sistemas de pensamento das sociedades habitualmente estudadas pela etnologia”⁵⁶⁸. Na percepção deste pensador, a etnofilosofia é uma “disciplina ideológica híbrida”, sem qualquer “estatuto no mundo das ideias”, revelando-se como “a procura imaginária de uma filosofia imutável e coletiva, comum a todos os africanos, embora de forma inconsciente”⁵⁶⁹. Esta opinião é partilhada por Muanamosi Matumona, para quem a filosofia *bantu*, de Tempels, é considerada como uma “espécie de propedêutica à filosofia africana, que permanecia ao nível da observação e da compreensão etnológica”⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ O termo “etnofilosofia”, foi usada por Hountondji e, em simultâneo, pelo camaronês Marcien Towa, no início da década de 70, “num sentido depreciativo e controverso”. Contudo, como refere Hountondji, a palavra etnofilosofia já tinha sido usada por Nkrumah na década de 40, “num sentido bastante positivo para descrever uma disciplina para o qual ele próprio se propunha contribuir”. Cf. HOUNTONDJI, Paulin, “Conhecimento de África, Conhecimento dos Africanos, Duas perspetivas sobre os Estudos Africanos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, p. 153. Para compreendermos melhor os objetivos da etnologia, segundo Pierre Jaccard, “limita o seu estudo às sociedades ‘frias’, ou pouco desenvolvidas”, JACCARD, Pierre, *Introdução às Ciências Sociais*, Livros Horizonte, Lisboa, 1981, p. 63, em oposição à sociografia e sociologia, que é “o estudo descritivo da realidade social”, mas preocupando-se principalmente com as sociedades ‘quentes’, economicamente desenvolvidas. As sociedades “frias” caracterizam-se, “através das instituições que criam, anular de maneira quase automática, os efeitos que os fatores históricos poderiam ter sobre o seu equilíbrio e continuidade: as sociedades ‘quentes’ “interiorizam decididamente o desenvolvimento histórico, de maneira a fazerem dele o motor do seu próprio desenvolvimento”. *Ibidem*, p. 35. Ou seja, a etnologia, sendo a ciência que estuda os usos e costumes de uma raça ou de um povo, estuda as sociedades ditas primitivas ou arcaicas, as sociedades “frias”. A etnologia é fortemente criticada por diversos autores africanos e não-africanos, em que se inclui Hountondji, por ser uma “ciência fortemente eurocêntrica” e, neste sentido, tendenciosa e “ideológica”. Para os africanos em geral, expressões como “sociedades primitivas”, “arcaicas”, sociedades “tradicionais” ou “frias”, povos “indígenas”, ou “iletrados”, constituem-se como um conjunto de ofensas graves que não vão ao encontro da verdadeira forma de estar e ser dos povos africanos. Hountondji considera muito mais assertivo a designação “civilizações da oralidade”. Cf. HOUNTONDJI, Paulin, “Conhecimento de África, Conhecimento dos Africanos, Duas perspetivas sobre os Estudos Africanos, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, p. 153.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, pp. 152-153.

⁵⁶⁹ *Idem*, *African Philosophy: Mith and Reality*, *Op. Cit.*, p. 45.

⁵⁷⁰ MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, *Op. Cit.*, p. 48. É importante referir outras opiniões das obras supracitadas. Segundo Eboussi-Boulanga,

Na mesma linha de pensamento, Marcien Towa considera estas obras, sobretudo a de Senghor, como um “essencialismo cultural”⁵⁷¹ onde se pode encontrar termos dúbios como “alma negra”, “gênio branco”, “germanidade”, “francidade”, entre outros. Para este pensador, estas obras acentuam um sentido “universal e estável, o idêntico, para além do múltiplo e o móvel”⁵⁷².

A etnofilosofia é considerada uma filosofia de “todos e aceite por todos”, caracterizando-se, por isso, como “impessoal”, uma vez que não remete para nenhum “indivíduo particular”. Trata-se, na percepção de Oruka, de uma “filosofia” que tem como alvo “uma audiência não africana”, quando deveria ser uma filosofia para os africanos e não uma mera “ferramenta de relações públicas” que pretende afirmar, perante o público europeu, que os africanos também sabem fazer filosofia⁵⁷³. Esta posição, encabeçada por Hountondji, diagnostica um elitismo por parte do intelectual africano que, “sobre a cabeça do seu próprio povo”, envolveu-se “num diálogo mítico com os seus colegas europeus, para a constituição de uma ‘civilização do universal’⁵⁷⁴”.

Esta “civilização do universal” teria como fundamento da sua cultura a língua francesa, ou seja, a francofonia, ideal sobre o qual Towa irá tecer fortes reprimendas, uma vez que a compreende enquanto “ideologia quase oficial do neocolonialismo, o cimento da prisão onde quer deixar-nos trincados e que devemos quebrar”⁵⁷⁵.

Na opinião de René Mênil, Senghor, “o herói da francofonia colonial”, desenvolveu uma negritude que “aparece como um discurso imaginado em volta de um silêncio, um cheio em volta de um vazio” que “tagarela num outro terreno”⁵⁷⁶, o da francofonia colonial. A negritude

a obra de Tempels não passa de “uma aliança surpreendente de palavras”; Cf. EBOUSSI-BOULAGA *apud* KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 19; para Césaire, a filosofia *bantu* “lodoso e mefítica”, condenou os *bantu* a uma letargia sem precedentes com necessidades de dependência CÉSAIRE, Aimé, *Discurso Sobre o Colonialismo*, *Op. Cit.*, pp. 40-46. Para Soubesberg, citado por Kajibanga, considera o livro “cheio de equívocos profundos, por não traçar os limites e as diferenças entre a noção pré-lógica (empregue por Lévy-Bruhl) e pré-científica e os limites entre uma doutrina religiosa e a sagesa”. Cf. SOUBESBERG *apud* KAJIBANGA, Victor, *Op. Cit.*, p. 19. O mesmo se pode dizer de Kagame, cuja obra é, como refere Ngoenha, “pobre em categorias lógicas”. Empenhado em desvendar o sistema ontológico *bantu* através de uma “análise gramatical rigorosa das estruturas linguísticas” (da língua *Kinyarwanda*), Kagame acabou por cair novamente na armadilha da etnofilosofia, faltando-lhe, essencialmente, um verdadeiro projeto filosófico. NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 92.

⁵⁷¹ TOWA *apud* FOÉ, Nkolo, “África em Diálogo, África em Autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? Acomodação de Atlanta ou Iniciativa Histórica?”, in *Educar em Revista*, nº 47, Editora UFPR, Curitiba, Brasil, 2013, p. 204.

⁵⁷² *Ibidem*.

⁵⁷³ ORUKA, Henry Odera, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, *Op. Cit.*, p. 46.

⁵⁷⁴ HOUNTONDJ, Paulin, *African Philosophy: Mith and Reality*, *Op. Cit.*, p. 45.

⁵⁷⁵ TOWA *apud* Munanga, Kabengele, *Op. Cit.*, p. 29. Cf. TOWA, Marcien, *Léopold Sedar Senghor, Negritude ou Servitude*, Yaoundé, Ed. Clé, 1971, p. 99-115.

⁵⁷⁶ MÉNIL, René, *Tracées: Identité, Négritude e Esthétique aux Antilles*, Ed. Robert Laffont, Paris, 1981, p. 95.

de Senghor terá, na opinião destes pensadores, uma ideologia subversiva e neocolonialista, porque através da francofonia “poder-se-ia manter e consolidar a influência da língua e da cultura francesa nos novos países, as antigas colónias, consolidação que se realizaria com o consentimento dos líderes africanos”⁵⁷⁷.

O primeiro presidente da República do Senegal, Léopold Senghor, não conseguiu escapar a um conjunto de críticas inflamadas a este respeito, à francofonia e ao neocolonialismo linguístico a ela associada, que consiste na vertente cultural da dominação económica. A negritude de Senghor ficou marcada num sentido pejorativo devido à sua relação de “assimilação” com a francofonia, isto é, a um neocolonialismo que descredibilizou por completo o próprio projeto da negritude e da edificação de uma civilização do universal. Mas não foi tudo.

Estes tratados de etnofilosofia abriram caminho para um ambiente de disputa entre europeus e africanos, porque “nasceu do conflito com uma hegemonia colonial de tonalidade racista, com a intenção de enfrentá-la, provando os seus erros e a sua subjetividade”⁵⁷⁸. No desejo de se pretender afirmar a identidade da pessoa negra perante a suposta superioridade intelectual europeia, a etnofilosofia desenvolveu-se com um “caráter de oposição” à filosofia europeia, “uma espécie de filosofia africana que se opunha à filosofia branca”⁵⁷⁹, totalmente acrítica e essencialista, dirigida exclusivamente para um auditório europeu, nutrindo-se, por isso, da “mesma lógica da cultura colonial que pretendia confrontar”⁵⁸⁰.

Esta opinião também é partilhada por Fabien Eboussi-Boulaga, que considera que o desejo de filosofia do africano é apenas uma tentativa de aceder à “humanidade do patrão”, tentando imitá-lo, negando assim o seu ser originário e sua dignidade⁵⁸¹. Através da etnofilosofia, o africano aceitou as premissas do saber filosófico do “dominador racista”, e através de métodos empíricos e de testemunhos – que demonstra a falta de um cunho filosófico – deduziu todo um sistema de valores e uma “civilização unitária africana”. A etnofilosofia é uma “invenção”, um puro exercício de “retórica”, que procura demonstrar a humanidade e a educabilidade do africano ao seu patrão, que coloca em risco e em crise o próprio *muntu*⁵⁸². Segundo este pensador, esta crise do

⁵⁷⁷ MUNANGA, Kabengele, *Op. Cit.*, pp. 29-30.

⁵⁷⁸ Cf. MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, *Op. Cit.*, p. 29.

⁵⁷⁹ MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 169.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ Cf. EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *Autenticità Africana e Filosofia. La Crisi del Muntu: Intelligenza, Responsabilità, Liberazione*, Traduzione de Lidia Procesi, Marinotti Edizioni, 2007, p.60.

⁵⁸² Cf. *Ibidem*, p. 71.

untu torna urgente uma análise crítica sobre o próprio *untu*, que não o aprisione em esquemas rígidos, nem condene todas as suas diferenças a uma igualdade fictícia⁵⁸³.

O tom acrítico e não reflexivo presente nestes tratados etnofilosóficos foi duramente criticado por Hountondji, uma vez não podia aceitar que “algumas” filosofias não ocidentais podiam ser desprovidas da “consciência de si mesmas”, tal como é apresentado na obra de Tempels, para quem a filosofia africana existe, embora considere que predomine uma “ausência” da sua consciência⁵⁸⁴. Muitos outros autores africanos também contestaram a afirmação de Senghor quando este define a emoção como sendo negra, e a razão helénica⁵⁸⁵, dando origem a inúmeras interpretações.

Longe de pretender considerar a filosofia africana como desprovida de consciência de si mesmo, tal como fizeram os etnofilósofos, Hountondji lembra-nos que a filosofia africana existe, na “forma de uma literatura”. Isto é, Hountondji compreende a filosofia africana por um “conjunto de textos”⁵⁸⁶ filosóficos africanos e na análise que se pode fazer a partir destes textos. Desta forma, a filosofia deixa de ser, na opinião deste autor, etnofilosófica, mas literária. A filosofia

⁵⁸³ Segundo o estudo de Ezio Bono, Eboussi-Boulaga propõe que o desejo de autenticidade deve ser procurado em si mesmo, sem estereótipos nem sentimentalismos, de forma racional. A filosofia africana, segundo este pensador, terá de equacionar o homem de forma diferente da filosofia ocidental, que contempla o mesmo de forma niilista, egoísta e totalitária. Fortalecido por esta crítica, a filosofia permitirá ao *untu* desmistificar esta “ontologia de domínio” para meditar sobre a crise do ser, do *untu*, do vazio do ser provocado pela própria filosofia ocidental, para tornar a ser livre. Cf. BONO, Ezio, *Muntuísmo – A Ideia de Pessoa na Filosofia Africana Contemporânea*, Paulinas, Angola, 2015, pp. 98-99. O *Muntu* não pode, por isso, refugiar-se numa “essência mendigada”, nem numa filosofia emprestada, mantendo, assim, uma alienação constante. É fundamental que o *untu* habite, como refere Eboussi-Boulaga, “na sua diversidade e na do mundo, com e no projeto de ser para si mesmo e em virtude de si mesmo, com a mediação do haver e do fazer”. EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *Autenticità Africana e Filosofia. La Crisi del Muntu: Intelligenza, Responsabilità, Liberazione, Op. Cit.*, p. 241.

⁵⁸⁴ Tempels refere o seguinte: “Não pretendemos que os *bantu* sejam capazes de nos presentear com um tratado filosófico acabado, já com todo o vocabulário próprio. É graças à nossa própria preparação intelectual, que ele irá sendo desenvolvido de uma forma sistemática. Cabe-nos fornecer-lhes um quadro preciso da sua conceção das entidades, para que eles se reconheçam nas nossas palavras e concordem, dizendo: vós percebestes-nos, agora conheceis-nos completamente, conheceis da mesma forma que nós conhecemos”. TEMPELS, Placide, *A Filosofia Bantu*, Edições Kuwindula, Luanda, 2013, p. 14.

O autor também refere o seguinte: “Não esperemos que o primeiro negro com quem nos cruzemos na rua nos dê um quadro sistemático do seu sistema ontológico. Não obstante, esta ontologia existe; ela penetra e conforma todo o pensamento do primitivo e domina-lhe todo o comportamento. Recorrendo aos métodos de análise e síntese das nossas disciplinas intelectuais, podemos e, portanto, temos de auxiliar o primitivo a procurar, classificar e sistematizar os elementos do seu sistema ontológico”. *Ibidem*, p. 15. Como já foi referido, esta posição foi duramente criticada por diversos filósofos africanos.

⁵⁸⁵ Cf. SENGHOR, Leopold, *Liberté I: Négritude et Humanism, Op. Cit.*, p. 24.

⁵⁸⁶ HOUNTONDJI, Paulin, *African Philosophy: Mith and Reality, Op. Cit.*, p. 77.

deixa de se apoiar em mitos e superstições, ou num “sistema de crenças à qual aderem consciente ou inconscientemente todos os africanos”⁵⁸⁷, para passar a ser um conjunto de textos escritos⁵⁸⁸ que tenham como finalidade a promoção do pensamento crítico e do debate plural em torno do que é verdadeiramente fundamental: o homem africano, a mulher africana e os problemas integralmente africanos ou que dizem respeito às sociedades africanas. O discurso filosófico africano tem de ser produzido por filósofos africanos⁵⁸⁹ que versem sobre situações africanas para um público essencialmente africano.

O autor pretendeu com isto encorajar o desenvolvimento de um discurso “proveniente de África ou produzido por africanos”⁵⁹⁰ que respondam às necessidades e anseios do povo africano, em oposição aos vários discursos ocidentais sobre África, que, na sua maioria, ignoram os principais problemas que assolam as sociedades africanas. Opera-se aqui uma mudança metodológica, que visa a passagem de uma filosofia que tinha como base a etnologia (ou vice-versa), para uma filosofia

⁵⁸⁷ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 96.

⁵⁸⁸ A questão fundamental é se a palavra não escrita, a tradição oral, se inclui ou não na literatura filosófica africana. Hountondji tem muitas reservas a este respeito. Aliás, inicialmente, Hountondji defendia que a tradição oral não é literatura filosófica. Anos mais tarde reviu a sua posição, aceitando a palavra não escrita na literatura filosófica, com determinadas condições. A análise de Severino Ngoenha sobre esta questão levantada por Hountondji é bastante elucidativa: “a tradição oral tem tendência a favorecer a consolidação do saber num registo dogmático intangível; enquanto o registo através do arquivo tem a vantagem de possibilitar a transmissão de um indivíduo ao outro, de uma geração a outra, a crítica do saber”. Na tradição oral, “o espírito está de tal maneira preocupado em preservar, que é incapaz de uma atitude crítica. Ao contrário, na tradição escrita, graças ao recurso do suporte material, pode-se libertar a memória, à qual finalmente pode permitir-se esquecer, excluir provisoriamente, pôr em causa, interrogar, estando certa de poder encontrar, caso necessite, as suas aquisições anteriores. Garante de uma memória sempre possível, o arquivo torna supérflua a memória atual e liberta, portanto, o espírito”. No entanto, tal não significa que a “filosofia, enquanto atividade intelectual, não seja possível numa sociedade de tradição oral. Só que a filosofia não pode ser reduzida a um puro resultado, a uma simples conclusão”. Esta advertência de Hountondji permite compreender que os contos morais, as fábulas, as lendas, os aforismo e provérbios “não são o resultado de uma investigação, não são uma filosofia, mas sim uma sabedoria. Transcrevendo-as, podemos conferir-lhes o valor de documentos filosóficos, isto é, podem servir de suporte para uma reflexão crítica e livre, e marcar com isso o início de uma revolução no interior do problema da filosofia africana: uma nova estrutura teórica para a história da nossa filosofia”. *Ibidem*, pp. 97-98.

⁵⁸⁹ É importante sublinhar o que Hountondji refere a propósito da produção de discursos desenvolvidos por pensadores africanos. O autor não recusa a participação de autores não africanos no debate sobre assuntos/problemas filosóficos africanos. Mas é essencial, antes de mais, que “os investigadores africanos desenvolvam uma tradição em que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas e a agenda da investigação por elas direta ou indiretamente determinada. Então, será de esperar que os académicos não-africanos contribuam para a resolução dessas questões e para a implementação dessa agenda de investigação a partir da sua própria perspetiva e contexto histórico”. Cf. HOUNTONDJI, Paulin, “Conhecimento de África, Conhecimento dos Africanos, Duas perspetivas sobre os Estudos Africanos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais, Op. Cit.*, p. 158.

⁵⁹⁰ *Idem*, “Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos”, in *Epistemologias do Sul, Op. Cit.*, pp. 118-119.

crítica ou “profissional” que tem como suporte a história e o próprio texto filosófico, bem como uma “reapropriação crítica” dos conhecimentos endógenos de África.

Se Hountondji propõe uma mudança de paradigma em relação ao próprio conceito de filosofia, Marcien Towa reivindica o direito para o africano se dispor de si mesmo, após o ato jurídico da sua independência, que se deu com o acesso à soberania política africana. A negritude e a etnofilosofia desaguarão em ideologias políticas e, como tal, a suas ações já não se inscrevem num “processo de devir e emancipação histórica”⁵⁹¹. Neste sentido, Towa lança um apelo para que todos os africanos exerçam o seu direito de serem livres para refletirem sobre a sua situação histórica, tendo em conta os problemas contemporâneos. Espera-se que, na condição de cidadãos livres, os africanos encontrem respostas para os problemas atuais que assolam as sociedades africanas, sem se deixarem influenciar pelos essencialismos proclamados dos seus antecessores.

1.10. Crítica da Crítica e a Filosofia Hermenêutica

A condenação endereçada à negritude e à etnofilosofia, bem como o apelo às elites intelectuais africanas sobre a necessidade da revitalização da própria filosofia africana continua, atualmente, a ter repercussões profundas no debate sobre a natureza da filosofia africana. Os argumentos apresentados pelos críticos influenciaram o rumo da filosofia africana para novas direções e novos desafios. Contudo, muitos pensadores não podiam simplesmente aceitar algumas das premissas contra os etnofilósofos, entre as quais, a negligência das culturas africanas e do pensamento africano genuíno, o significado filosófico da tradição oral, as teses eurocêntricas da filosofia, bem como o vazio filosófico em que ficou a filosofia africana.

Esta é a perspectiva de Olabiyi Babalola Yai, para quem a proposta de Hountondji permanece como uma visão eurocêntrica da filosofia, negando, assim, a filosofia africana. Na opinião deste autor, Hountondji, em primeiro lugar, apesar de ter criticado a etnofilosofia, nada apontou ao etnocentrismo filosófico ocidental que esteve na sua formação⁵⁹². Com a sua proposta, alimentou um “vazio” filosófico na filosofia africana, que é próprio de quem teve uma formação académica em universidades ocidentais. Em segundo lugar, quando afirma que a filosofia africana existe na forma de uma literatura, que demonstre “intenção filosófica”, autenticada por autores africanos, está a reduzir a filosofia africana a uma “epistemologia”. Esta é a razão pela qual Maurice Makumba, na sua leitura da história da filosofia africana, considerou a filosofia profissional como metafilosófica, isto é, “demasiado preocupada com aquilo que constitui a filosofia em geral, e a filosofia africana,

⁵⁹¹ TOWA, Marcien, *L'idée D'une Philosophie Negro-Africaine*, Clé, Yaoundé, 1979, p. 32.

⁵⁹² Cf. YAI, Olabiyi, “Theory and Practice in African Philosophy: The Poverty of Speculative Philosophy”, in *Second Order: An African Journal of Philosophy* 6, julho de 1997, p. 12.

em particular, ao ponto de nada ter a oferecer ao continente africano”⁵⁹³. Por outro lado, considerando a filosofia africana apenas como uma “literatura” que obedece a determinados critérios, condenou a filosofia africana a um padrão formatado, a um discurso já feito e com critérios pré-estabelecidos, sujeito, por isso, a formas de vigilância e de controlo.

Para Amady Aly Dieng, o emprego do termo “etnofilosofia” revela a falta de uma atitude verdadeiramente crítica da filosofia, que segue os parâmetros da filosofia ocidental⁵⁹⁴. O facto de terem desenvolvido uma crítica avassaladora à etnofilosofia e de terem apontado os parâmetros da filosofia ocidental como meta a atingir, negaram, com esta atitude, a própria originalidade da filosofia africana.

O facto de Hountondji e Towa proclamarem a inautenticidade da cultura e da filosofia *bantu*, não significa, porém, que não exista um conjunto de traços comuns na cultura e filosofia *bantu* que não sejam relevantes, sem correr o risco de se cair em essências ou universalismos. Negar as especificidades da cultura, dos ritos e das tradições é também negar o comportamento e pensamento africano, em todas as suas dimensões.

Estas críticas construtivas (a crítica à crítica da filosofia profissional), que se revestem de enorme importância para a filosofia africana, deram origem a uma corrente de pensamento africano que se denomina por filosofia hermenêutica. A filosofia hermenêutica consiste na investigação filosófica de conceitos numa determinada língua africana, por forma a apurar o seu significado num contexto contemporâneo. Os apologistas da filosofia hermenêutica, por um lado, acusam a corrente crítica de não ter em consideração o “património da sabedoria africana”, como as “tradições”, os “provérbios”, “símbolos”, “instituições” comportamentos, entre outros. Por outro lado, tal como os críticos, também não concordam com a ideia de que a filosofia seja elaborada pela etnofilosofia, que se prende demasiado num passado que não consegue resgatar. Consideram, assim, que a sabedoria africana se constitui a raiz pela qual se deve interpretar “a tradição à luz do presente”: sendo a filosofia africana “um projeto de futuro” e não do passado, a filosofia hermenêutica é uma releitura pessoal da tradição (...) para reatualizá-lo dentro do contexto dos novos sistemas de maneira a torná-lo presente de uma maneira eficaz”⁵⁹⁵. Não se trata, portanto, de pretender inaugurar uma filosofia coletiva à maneira dos etnofilósofos, mas de se “reapropriarem” das tradições africanas por forma a projetá-las no presente e no futuro⁵⁹⁶.

⁵⁹³ Cf. MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, p. 132.

⁵⁹⁴ Cf. DIENG *apud* NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 110.

⁵⁹⁵ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 113. A filosofia hermenêutica trata de reanalisar os símbolos, as instituições, a linguagem, mas também as obras da cultura africana, bem como a releitura de obras como a de Tempels, por exemplo.

⁵⁹⁶ Segundo Ngoenha, não se pode criticar a falta de originalidade, espírito crítico e metodologia à filosofia hermenêutica. Contudo, a filosofia hermenêutica, na sua opinião, perde-se nos mesmos limites da etnografia por considerar exclusivamente que só

1.11. A Sagacidade Filosófica

Uma das tendências do pensamento da filosofia africana contemporânea é desenvolvido por Henry Oruka, com o que designa por sagacidade filosófica⁵⁹⁷ ou a filosofia dos sábios. A filosofia dos sábios designa-se pelo conjunto de ideias filosóficas de alguns indivíduos que estão presentes nas comunidades africanas e que ainda não sofreram influências das sociedades ocidentais. Consiste, como refere Oruka, nos pensamentos de homens e mulheres sábios de uma dada comunidade que possuem uma forma de pensar que varia entre a sabedoria popular e a sabedoria filosófica. Pode-se distinguir dois diferentes tipos de sábios: o sábio popular e o sábio filosófico.

O sábio popular permanece mais preso à sabedoria popular e às suas crenças, preferindo refugiar-se na autoridade da sagacidade popular do que se envolver criticamente nos problemas e incongruências existentes na própria sabedoria popular ou em outras matérias⁵⁹⁸. O sábio popular confia demasiado nas “crenças consagradas do consenso” e nas “explicações comunitárias”⁵⁹⁹, atuando como protetor dos princípios e valores básicos de determinada cultura. O sábio popular, segundo Oruka, ocupa um nível de primeira ordem da filosofia, uma vez que possui uma visão abrangente da cultura, dos comportamentos, provérbios, rituais, costumes e crenças de um determinado povo.

Mas a sua posição acrítica, dogmática, absoluta e defensora da sabedoria popular coloca-o fechado em si mesmo, nos limites da sua cultura, incapaz de dialogar com outras representações culturais ou de ser influenciado por quaisquer ideias externas. Na perspetiva de Oruka, este tipo de sabedoria confronta-se com uma “ameaça de extinção”, não se devendo atribuir grande valor a um sistema de pensamento ou cultura que se fecha em si mesmo e sobre si mesmo.

O sábio filosófico pertence ao nível de segunda ordem da filosofia. Ele parte de uma visão abrangente da cultura, tal como o sábio popular, e como este ainda não é influenciado pelas

é necessário “retomar” e “redizer”. Se tudo já está dito e nada mais há a dizer, a própria criatividade e espírito crítico filosófico ficam subordinados a estes preceitos. Da mesma forma, várias vozes da corrente da filosofia hermenêutica alegam que é necessário contrariar a tendência de se falar e escrever nas línguas dos ex-colonos, e que se deve, portanto, falar e escrever através das línguas nacionais. Há mesmo quem defenda a necessidade de se criar uma língua que seja válida para todo o continente africano, por forma a se desenvolver um “pensamento sólido”. Este argumento, porém, foi duramente criticado por Lalêye. Cf. *Ibidem*, p. 116.

⁵⁹⁷ Henry Oruka considera seis tendências na filosofia africana: etnofilosofia, filosofia nacionalista-ideológica, filosofia profissional, sagacidade filosófica (onde se inclui), filosofia hermenêutica e filosofia artístico-literária. Ao longo desta investigação, contudo, procurou-se mais a leitura da cronologia da filosofia africana compreendida por autores dos países africanos de língua portuguesa, sem esquecer as etapas consideradas fundamentais na filosofia africana. Cf. ORUKA, Henry Odera, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Op. Cit., p. 5.

⁵⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 36.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 49.

sociedades ocidentais, mas transcende a primeira ordem da filosofia⁶⁰⁰ através de uma “reflexão filosófica crítica e original”⁶⁰¹, por oposição às ideias comuns e pré-estabelecidas no meio em que se insere. O sábio filosófico é capaz de submeter os saberes populares a um escrutínio racional e crítico, sendo, por isso, capaz de se “envolver num diálogo sem qualquer espécie de receio”⁶⁰². Ao contrário do sábio tradicional, o sábio filosófico não se fecha em si mesmo; ele compreende que a realidade é dinâmica e que o pensamento tem de acompanhar a sua evolução.

O sábio filosófico não pode ser equiparado a qualquer forma de etnofilosofia. Enquanto que os etnofilósofos apresentam um sistema de pensamento unificado de uma dada comunidade cuja base são os valores de determinada cultura, o sábio filosófico, não deixando de ter conhecimento do pensamento tradicional e uma visão alargada da cultura, não se submete de forma amorfa à sua sabedoria, apresentando um pensamento crítico e personalizado que muitas vezes se opõe à sagacidade popular. Portanto, as posições dos sábios filosóficos não são as de uma comunidade, são inteiramente pessoais, racionais e conscientes. Como observa Kaphagawani, sendo a sagacidade filosófica pertencente à segunda ordem da filosofia, e na primeira ordem, o da sagacidade popular, segue-se que esta ordem é correspondente à etnofilosofia, e que a segunda ordem é mais complementar do que antagonístico à própria etnofilosofia⁶⁰³. Daqui se segue que a sagacidade filosófica se alimenta de dados culturais da filosofia da primeira ordem, sem a qual não poderá existir.

Neste sentido, Oruka considera que, através da filosofia dos sábios, é possível resgatar a sabedoria que se encontra oculta em África e, através dela, contribuir para o desenvolvimento de um pensamento filosófico genuinamente africano. Em simultâneo, será também através da sagacidade filosófica que é possível demonstrar às formas canónicas do pensamento ocidental que em África também se faz filosofia e que os africanos não são desprovidos de capacidade filosófica.

A filosofia dos sábios é, certamente, uma das contribuições mais originais e inovadoras para o desenvolvimento da filosofia africana contemporânea, que não deixa, porém, de estar permeado com algumas ambiguidades. As críticas endereçadas à sagacidade filosófica dos filósofos Nkemnkia e Bodunrin são revestidas de grande relevância e profundidade⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 34.

⁶⁰¹ WIREDU, Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 37.

⁶⁰² Cf. ORUKA, Henry Odera, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, *Op. Cit.*, p. 36.

⁶⁰³ KAPHAGAWANI, “Bantu Nomenclature and African Philosophy”, in ORUKA, Henry Odera, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, *Op. Cit.*, p. 36.

⁶⁰⁴ Nkemnkia critica a filosofia dos sábios tendo em conta os seus métodos e os resultados que se podem alcançar. Apoiado em entrevistas que se irão formular aos sábios, Nkemnkia é da opinião que nem sempre se consegue desenvolver uma investigação completa por forma a se conseguir configurar um pensamento africano genuíno. Cf. NKEMNKIA *apud* MAKUMBA, Maurice,

CAPÍTULO II – TENDÊNCIAS FILOSÓFICAS DOS PAÍSES AFRICANOS DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA

2. À Procura da Subjetivação

Para Severino Elias Ngoenha, filósofo moçambicano, a preocupação que a filosofia africana deverá ter é em relação ao futuro, não ao passado. A África e os africanos sempre foram alvos de uma distorção por parte do ocidente, pois nunca houve um verdadeiro reconhecimento do outro-africano, da sua humanidade e dignidade. Na história ocidental, o africano sempre foi reduzido a um selvagem, a um maldito, a um não-humano. Esta leitura que o ocidente fez do outro-africano não é um mero exercício de retórica, são factos reais, comprovados pela história e pelas ciências sociais e humanas ocidentais. Se os africanos aparecem como “seres irracionais”, “primitivos”, “atrasados”, estas imagens estão sempre relacionadas à “racionalidade”, à “civilização” e à “modernidade do ocidente”⁶⁰⁵. No entanto, como sublinha Ngoenha, “as imagens que o ocidente fabrica da alteridade, por um efeito de retorno, reenviam-no às imagens que o ocidente faz dele mesmo em relação às outras culturas”⁶⁰⁶. Mesmo tendo em conta todos os males causados pelo mundo ocidental ao longo da história, o pensador considera que ainda hoje “tudo é feito para aprisionar povos e culturas em posições de atrasados, sem que eles possam modificar o *status quo*, por causa das leis internacionais decididas pelo centro”⁶⁰⁷.

Se os africanos considerarem existir uma única história, a história ocidental, bem como uma única ideologia, a ideologia ocidental, os africanos terão sempre uma posição de eternos

Op. Cit., p.143. Por outro lado, Peter Bodunrin chama a atenção para o facto de, numa entrevista, surgir uma “nova criação”, porque, nas suas palavras, “o que o filósofo está aqui a fazer é talvez ajudar as pessoas a darem à luz as ideias filosóficas que já existem nelas”. BODUNRIN, Peter, “The Question of African Philosophy”, in ORUKA, Henry Odera, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, *Op. Cit.*, p. 168. Esta nova criação não seria nem do filósofo entrevistador nem do sábio filosófico, situação que levanta alguns problemas. Em resposta a Bodunrin, Oruka relembra que “a maioria dos filósofos acabou por criar novas ideias ou estilos filosóficos apenas como resultado de terem respondido às ideias ou obras de alguns outros filósofos ou pessoas”. ORUKA, Henry Odera, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, *Op. Cit.*, p. 51. O mesmo se passa na relação professor e aluno. Apesar de ser o professor a preparar o aluno, os resultados que este obtém pertence exclusivamente a si próprio, não ao professor. Oruka defende que “não há nenhuma objeção filosófica legítima a que um filósofo ajude ou instigue um outro a produzir um novo pensamento ou sistema filosófico. O filósofo especializado, ao entrevistar o sábio, desempenha o papel da provocação filosófica. O resultado não pertence menos ao sábio do que os pensamentos dos filósofos especializados, ao reagirem a outros, lhes pertencem também”. *Ibidem*.

⁶⁰⁵ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p.19.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

subalternos, de eternos atrasados, serão sempre alvo de um olhar perverso e distorcido que os coisifica, tornando-os objetos⁶⁰⁸. Por isso mesmo, segundo Ngoenha, torna-se necessário para a filosofia africana interrogar-se sobre o significado do próprio conceito de história e, sobretudo, sobre a centralização da história. Torna-se assim imprescindível, para todos os africanos, para se fazerem reconhecer como “sujeitos da história”, deverem aceitar e “valorizar a sua diferença de posição em relação à história”⁶⁰⁹. A história africana não é uma história ocidental. Neste sentido, refere Ngoenha, que o “problema principal com que nos confrontamos, hoje, é a tomada de consciência da nossa própria identidade e, conseqüentemente, a reivindicação do papel de sujeitos históricos que nos compete de direito”⁶¹⁰. Se, por um lado, Ngoenha critica a etnofilosofia e a filosofia profissional por serem uma mera extensão do legado filosófico ocidental em África, uma vez que se inscrevem nos seus esquemas filosóficos sem produzirem nada de original, por outro lado, Ngoenha acentua o caráter libertador da filosofia africana, que desaguou na “reivindicação da soberania política do continente”⁶¹¹. Falta, apenas, após as conquistas das soberanias políticas, voltarem-se para si próprios para se libertarem dos constrangimentos da centralização ocidental⁶¹² (não querendo com isto dizer o fechamento sobre si próprio) e, através da filosofia, descobrir o que são ou o que devem ser.

O projeto da filosofia africana propõe a emancipação do homem africano e, como tal, tal emancipação deve ter em conta o futuro. O homem africano tem de libertar-se das garras da história ocidental, para passar a ser o sujeito da sua história; para tal, é necessário passar da “objetivação” à “subjetivação”. Os africanos não pretendem ser mais os “objetos” da história dos outros, sobretudo da história ocidental, mas ao assumir a sua própria dimensão histórica, estarão a assumir-se como sujeitos da sua própria história, os responsáveis pelo seu destino. É na utopia que se pode encontrar um modelo de futuro, não só da sociedade como do homem, desde que este não seja um modelo acabado e totalitário (à maneira de Platão ou Thomas More, por exemplo), mas indeterminado. Deve-se retomar o discurso sobre o homem, sobre o homem que são, mas, sobretudo, do homem que desejam e deverão ser, face às contingências do presente e do futuro⁶¹³. Na opinião de Ngoenha, “os pensadores devem procurar esta nova filosofia, filosofando em equipa; entre africanos, mas também com os filósofos de outras raças e continentes”⁶¹⁴.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁶¹⁰ *Ibidem*.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 85.

⁶¹² Diz Ngoenha a este respeito: “impõe-se-nos mudar de perspetiva e deixar de olhar unilateralmente para o ocidente”. *Ibidem*, p. 116.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 189.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 117.

A proposta de Ngoenha para uma descentralização da história e da filosofia ocidental tem algumas afinidades com a obra produzida pelo filósofo guineense Filomeno Lopes. Não deixa de ser relevante analisar a sua proposta que, de certa forma, pode ser complementar à obra de Severino Ngoenha e vice-versa.

Segundo Filomeno Lopes, o continente africano encontra-se com dois grandes problemas, que se perpetuam na dicotomia tradição/modernidade. Se o *mntu*, por um lado, não pretende divorciar-se da tradição, por outro lado, a modernidade ocidental continua a invadir o continente e, conseqüentemente, a vida de todos os africanos. Este confronto continua a provocar um desenraizamento dos “ritmos da vida tradicional”. Convencido de que é a modernidade ocidental a fonte da subversão dos valores africanos e da alienação do *mntu*, Filomeno Lopes considera que será necessário que os africanos reinventem os seus próprios costumes “para ganhar de novo a alegria de viver e de esperar, no pleno respeito dos valores inalienáveis da vida, e inclusive a possibilidade de morrer pobre dignamente”⁶¹⁵.

2.1. A Cultura da Terceira-mundialidade e a Comunicação Interperiférica

A proposta de Filomeno Lopes visa superar esta profunda dicotomia e os impasses da etnografia, por forma a que o *mntu* recupere a sua historicidade e liberdade. A questão está no problema da comunicação. Para Lopes, um dos grandes problemas dos países periféricos reside no facto de estes não comunicarem entre si, ou pelo menos não comunicarem mais entre si. As relações dos países periféricos são sempre “unidireccionais”, tendo exclusivamente o ocidente como referência e paradigma. A influência do ocidente em África ainda é demasiado evidente, uma vez que África ainda se vende a si própria, ainda necessita da aprovação do “centro”, porque os países africanos não possuem uma relação entre si⁶¹⁶, nem com outros países periféricos. Na convicção de que é possível contrariar esta visão de sentido único que o ocidente tem para oferecer aos países de terceiro mundo, Lopes reivindica uma era da terceira-mundialidade apoiada numa comunicação interperiférica⁶¹⁷.

Numa palavra, Lopes propõe para os países periféricos (e para a própria filosofia africana) uma pedagogia de libertação do centro, da referência, para levarem a cabo uma comunicação interperiférica e uma cultura da terceira-mundialidade, que teria como objetivo a promoção e realização da dignidade do ser humano.

⁶¹⁵ LOPES, Filomeno, *Terzomondialità. Riflessioni Sulla Comunicazione Interperiferica*, Ed. Harmattan Itália, Turim, 1997, pp. 24-25. Tradução de Ezio Bono.

⁶¹⁶ Filomeno Lopes lamenta a fragilidade da União Africana e a desconfiança exacerbada que ainda existe entre africanos de países diferentes. No caso de África, embora não refira o conceito, é possível que Lopes tenha retomado alguns ideais pan-africanistas.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 25.

No caso particular do *muntu*⁶¹⁸, sendo um ser de relação, de diálogo, deve procurar o outro para se definir a si próprio, por forma a se tornar num “nós-juntos” histórico⁶¹⁹. É através da comunicação que o *muntu* se manifesta e reconhece o outro; é através da comunicação que se pode alcançar a verdade que liberta; é através da comunicação e relação que se pode resolver os conflitos comuns das sociedades tradicionais. É com base neste possível encontro “cara-a-cara”, estabelecido num “nós-juntos” – termos africanos muito peculiares que só podem ser relacionados com o *muntu* –, que será possível desenvolver uma cultura da terceira-mundialidade, de onde se espera um encontro entre iguais e a consequente resolução de problemas que assolam as sociedades de terceiro-mundo.

Esta comunicação interperiférica não assenta apenas numa mera transmissão de informações, mas deverá ter como base uma ética da comunicação cristã (que visa o outro não como um objeto, mas como um irmão), a única comunicação autêntica que visa uma relação autêntica, longe do discurso economicista das sociedades seculares. O pensador guineense apela ao papel da igreja e a necessidade de se desenvolver profundamente um diálogo inter-religioso com base numa “espiritualidade comunicativa”, capaz de colocar permanentemente os homens em comunicação entre si⁶²⁰.

Convencido que a “África e a humanidade hodierna atravessam uma crise profunda que deve ser superada, para não ficarem anulados como africanos, como comunidade mundial e como homens”⁶²¹, só uma comunicação interperiférica entre países da terceira-mundialidade será capaz de separar a África do centro ocidental que tem conduzido os povos africanos a um rumo sem saída, sem diálogo intercultural e, através dela, encontrar o valor do *muntu* de acordo com a sua diversidade e dignidade humana.

2.2. A Intersubjetivação

As ideias de subjetivação e de comunicação interperiférica, propostas por Severino Ngoenha e Filomeno Lopes, respetivamente, ganham um novo alento com a proposta de intersubjetivação do filósofo moçambicano José Castiano. Na sua obra *Referenciais da Filosofia Africana. Em Busca*

⁶¹⁸ Como refere Bono, “na palavra *muntu*, reside exatamente a relação e a comunicação”. Cf. BONO, Ezio, *Op. Cit.*, p. 107.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 44.

⁶²⁰ Filomeno Lopes lamenta o facto de os filósofos ainda trabalharem isoladamente, enquanto, por exemplo, os teólogos já formaram a União dos Teólogos do Terceiro Mundo (EATTW). No entanto, critica esta união como vaga e demasiado intelectual. Por forma a promover melhor o diálogo intercultural nos países de terceiro mundo, Lopes considera fundamental a criação de uma Associação dos Filósofos da Periferia. *Ibidem*, p. 104.

⁶²¹ LOPES, Filomeno, *E se L’Africa Scomparisse dam Mappamondo? Una Rifessione Filosofica*, *Op. Cit.*, p. 421. Tradução de Ezio Bono.

da *Intersubjetivação*, José Castiano alude a momentos fundamentais da história do pensamento africano que permitem vislumbrar a passagem dos processos de objetivação aos processos de subjetivação.

Desde os tempos de escravo, o homem negro sempre foi objetivado. A escravidão e a colonização⁶²² sempre trataram o homem africano como um objeto, coisificando-o. Mesmo os estudos africanos, guiado pelas ciências antropológicas e etnológicas, de que menciona Hountondji, foram geralmente elaborados por estrangeiros que abordaram o africano como objeto de estudo, onde é tratado de forma anónima. Esta perspectiva manteve-se nos movimentos da etnofilosofia em que continuaram vinculados a esta abordagem antropológica e a uma posição eurocêntrica de cariz positivista. É desta forma que se encontra, na etnofilosofia, uma filosofia sem filósofos ou uma ciência sem cientistas que não se preocupam com a questão da verdade filosófica. O anonimato e a coisificação mantiveram-se neste movimento. O autor opõe-se a esta forma de etnofilosofia que permanece no anonimato, sem autores ou pensadores, defendendo as práticas da etnofilosofia a partir de uma construção crítica e construtiva, na “posição epistémica de um dialogador, num esforço, para a intersubjetivação”⁶²³. Contudo, à semelhança de Severino Ngoenha, desferiu duras críticas à etnofilosofia por se ter ancorado no passado, não permitindo qualquer projeção no futuro.

Da mesma forma, teceu duras reprimendas ao esforço dos críticos, em especial a Hountondji, por não terem levado a cabo uma discussão radical com a etnofilosofia, negando, por isso, a existência de uma filosofia africana. Os críticos, como refere Castiano, “tornam-se presos em procurar fundamentar uma filosofia africana na base de cânones da racionalidade e não das racionalidades”⁶²⁴. Por isso mesmo, os críticos, ao negarem qualquer valor filosófico à oralidade, descriminaram a filosofia das culturas endógenas, preferindo dialogar exclusivamente com o centro ocidental, escolhendo filosofar “pela vertical e não pela horizontal”⁶²⁵. Assim, ficou suspensa a possibilidade de uma filosofia africana baseada nas culturas africanas, “devido à emergência de libertar a filosofia da sua colonização. Autocolonizou-se!”⁶²⁶.

⁶²² CASTIANO, José, *Referenciais da Filosofia Africana. Em Busca da Intersubjetivação*, Editora Ndijira, Maputo, 2010, p. 40.

⁶²³ *Ibidem*, p. 65.

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 117.

⁶²⁵ *Ibidem*. Torna-se claro, neste ponto, uma certa familiaridade de Castiano com a preocupação de Filomeno Lopes, quando este notou uma preocupação excessiva da filosofia africana em pretender comunicar unilateralmente com a filosofia ocidental, negligenciando os seus pares periféricos, sugerindo, por isso, um descentramento da filosofia africana.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 118.

Destes processos de objetivação, presentes na escravidão, colonização, estudos africanos e etnofilosofia, Castiano passa aos referenciais de subjetivação, identificando-os nos movimentos de Afrocentricidade e Ubuntuísmo.

O autor começa por identificar episódios de subjetivação, que se deu, por exemplo, com os ideais pan-africanistas, isto é, através das vozes dos ex-escravos na América que, pela primeira vez, expressaram os seus pontos de vista. Todavia, na opinião de Castiano, será com Molefi Asante e a sua proposta de Afrocentricidade que centrará em África um referencial de subjetivação.

A Afrocentricidade, compreendida por Asante, “é um modo de pensamento e ação no qual predomina a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanos. Em consideração à teoria, é a colocação do povo africano no centro de qualquer análise de fenómenos africanos (...)”⁶²⁷. O termo “Afro” é referente a África e “centricidade” diz respeito ao centro. Portanto, afrocentricidade significa “colocar os ideais africanos no centro de toda e qualquer análise que envolva a cultura e o comportamento africanos”⁶²⁸. Fundamenta-se no ideário pan-africanista e também na convicção de que a “mãe” da civilização ocidental foi o Antigo Egipto⁶²⁹, povoado pelos negros, e não a Grécia, tal como é defendido veementemente pelos ocidentais. Caracteriza-se, por um lado, pela desconstrução dos “mitos eurocentristas”, de que é necessário abandonar, e pela crítica que é necessário levar a cabo ao eurocentrismo de índole científica e positivista, que se recusa a reconhecer qualquer discurso que se lhe oponha (de carácter metafísico ou teológico, por exemplo) e, por outro lado, por uma intervenção ou ação, representado por um pensamento e atitude focado na centralidade africana⁶³⁰.

⁶²⁷ ASANTE, Molefi, *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, African American Images, Illinois, 2003, p. 2. A afrocentricidade “é um modo de pensamento e ação no qual predomina a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanos. Em consideração à teoria, é a colocação do povo africano no centro de qualquer análise de fenómenos africanos. Portanto, é possível a qualquer um dominar a disciplina de descobrir a localização dos africanos em um dado fenómeno. Em termos de ação e comportamento, é uma devoção à ideia de que o que está no melhor interesse da consciência africana está no coração do comportamento ético. Finalmente, a afrocentricidade procura sacralizar a ideia de que a própria negrura é um tipo de ética. Portanto, ser negro é estar contra todas as formas de opressão, racismo, homofobia, patriarquia, abuso de crianças, pedofilia e dominação racial branca”. Convém referir que a afrocentricidade constitui-se como uma das grandes teorias filosóficas africanas contemporâneas e que Molefi Asante foi considerado, nos EUA, como um dos “100 leading thinkers” da atualidade. Com efeito, é notório o acolhimento desta teoria na “escola moçambicana de filosofia” e também em alguns PALOP, onde se pode constar o seu acolhimento em autores como José Castiano, Ergimimo Mucale e até mesmo em Filomeno Lopes.

⁶²⁸ *Idem*, *The Afrocentric Idea*, Temple University Press, Philadelphia, 1998, p. 2.

⁶²⁹ Como já foi referido, segundo alguns pensadores africanos, o antigo Egipto é a mãe da civilização mundial e da filosofia e não a Grécia. Asante apoia-se nas posições defendidas por Cheikh Anta Diop e Martin Bernal, a propósito da filosofia do Antigo Egipto.

⁶³⁰ De notar as diferenças entre africanidade e afrocentricidade. A Africanidade, segundo Mucale, transmite identidade e ser; refere-se na sua generalidade a todos os costumes, tradições e traços de carácter do povo africano, tanto no continente como na

Um outro referencial de subjetivação é o ubuntuísmo⁶³¹, que, para Castiano “aparece com um horizonte teórico que dá uma certa consistência na justificação ontológica, epistemológica e ética para a subjetivação, ou melhor, para o movimento da subjetivação”⁶³². De uma forma resumida, o ubuntuísmo aparece associado a um conjunto de valores humanistas tradicionais, tais como o afeto, o respeito, o altruísmo, a compaixão e o amor ao próximo. Castiano reconhece o ubuntuísmo como uma proposta louvável para uma epistemologia endógena, embora considere que ainda esteja demasiado presa às tradições e num estado filosoficamente prematuro.

Antes de partir para os referenciais da intersubjetivação, Castiano aborda a necessidade para a filosofia africana de descolonizar a sua forma de filosofar para se impor no panorama internacional. É importante referir que a descolonização filosófica ou conceptual corresponde a um termo desenvolvido por Kwasi Wiredu e que se constitui como uma terminologia importante no pensamento africano contemporâneo. A descolonização concetual, significa, para Wiredu, o “desinvestimento do pensamento filosófico africano de todas as influências indevidas provenientes do nosso passado colonial”⁶³³. Isto significa, para Wiredu, que questões como a língua estrangeira, por exemplo, que é agora falada na maioria dos países africanos, representa uma “ocidentalização” na filosofia africana, portanto, uma “desafricanização” dos modos de pensar africanos⁶³⁴.

diáspora. A afrocentricidade implica uma atitude que centra em “África e no seu povo todas as formas de existência, teoria e ação”. A africanidade não implica necessariamente a afrocentricidade. Cf. MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, pp. 27-28.

⁶³¹ Segundo Ezio Bono, “o ubuntuísmo teve origem na África do Sul, na luta contra o *apartheid*. Foi inspirado pelo movimento da *Black Consciousness* de Steve Biko, famoso mártir do *apartheid*, e alguns contatos tidos com a diáspora, em particular com a *Black Theology* e a Pedagogia do Oprimido, de Paulo Freire. Segundo o seu fundador, a missão da *Black Consciousness* era levar os negros a tomarem consciência da sua condição de vítimas da opressão dos brancos e adquirirem o orgulho de serem negros, combatendo o complexo de inferioridade disseminado também pelos missionários, no seu intento de ‘civilizar e educar’ os negros”. Cf. BONO, Ezio, *Op. Cit.*, p. 134. Confirmar igualmente a proposta original de Mogobe Ramose em relação ao ubuntuísmo: RAMOSE, Magobe, “Globalização e Ubuntu”, in *Epistemologias do Sul*, *Op. Cit.*, pp. 159-196.

⁶³² CASTIANO, José, *Op. Cit.*, p. 147.

⁶³³ Segundo Wiredu, “By decolonization, I mean divesting African philosophical thinking of all undue influences emanating from our colonial past”. WIREDU, Kwasi, *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington, 1996, p. 324.

⁶³⁴ A descolonização conceptual ou mental é um termo muito utilizado na filosofia africana. Parte do pressuposto, como refere Mucale, de que “muitos povos outrora colonizados política, económica, ideológica, cultural e socialmente pelo ocidente sofreram, hoje, uma neocolonização, principalmente da mente e das mais distintas áreas da sua manifestação”. Este autor considera que os “africanos ainda não são efetivamente livres” enquanto “não desmantelarem as ruínas da mentalidade colonial que ainda jaz nas suas mentes”. Cf. MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, pp. 21-22. Por sua vez, o ensaísta angolano Jorge Macedo lamenta que “o tão falado neocolonialismo vem-se instalando década após década nas mentes estrangeiradas dos ex-colonizados distraídos e, por isso, adiando a conquista da independência mental perdida”. MACEDO, Jorge, *A Dimensão Africana da Cultura Angolana*, Mercado de Letras Editores, Luanda, 2014, p. 110. Makumba refere-se “ao facto de uma grande percentagem da sua população

Embora Castiano aprecie o fenômeno da descolonização, não concorda com os termos de Wiredu em relação à linguagem. O ponto essencial, para este autor, é que a filosofia africana é um projeto para libertar o homem africano. Considerando que é a própria cultura que alimenta a originalidade da filosofia africana, Castiano irá sugerir para se “pensar os mecanismos de libertar a própria filosofia do passado”⁶³⁵. Ou seja, Castiano propõe que não se abandone as tradições, tendo por base os erros da etnofilosofia ou os radicalismos da descolonização mental, pois libertar-se do passado não significa abandonar a cultura ou as tradições. O que é necessário, na sua opinião, não é apenas operar uma descolonização mental extremista, mas a de desenvolver uma “abertura conceptual” que aproveite as riquezas da cultura e a da tradição.

É no enquadramento da proposta de uma abertura conceptual que Castiano irá propor dois referenciais de intersubjetivação, a liberdade e a interculturalidade.

A liberdade não é apenas independência e autonomia, segundo Castiano. Ela é “liberdade epistémica”, ou seja, “a liberdade do sujeito africano de falar por si, de construir o seu próprio discurso sobre a sua condição de existência”. É ser “sujeito da sua própria história e do pensamento sobre si mesmo”, condição que Castiano percebe como sendo “o primeiro passo para o referencial da intersubjetivação”⁶³⁶.

Por outro lado, liberdade é também reconhecer o outro e a liberdade do outro, independentemente da sua raça, género e religião. No último processo de intersubjetivação, a interculturalidade, Castiano propõe, à semelhança de Hountondji, Severino Ngoenha e Filomeno Lopes, que há uma necessidade real de se falar entre africanos, isto é, de envolver mais sujeitos num diálogo intercultural. Considera fundamental a partilha de experiências entre sujeitos do mesmo hemisfério (hemisfério sul), para posteriormente dialogar com o outro hemisfério.

Para Castiano, deve-se dar mais atenção à sabedoria dos homens sábios africanos de forma crítica, bem como uma apropriação e legitimação dos seus conhecimentos nas universidades,

não ter atingido mais do que uma libertação mental parcial”, considerando, no entanto, que “a descolonização mental deve ser realista e ter uma atitude progressista, e não uma rejeição simplista de tudo o que é percebido como estrangeiro”. Cf. MAKUMBA, Maurice, *Op. Cit.*, pp. 133-134. Recorde-se, igualmente, a sugestão de Franz Fanon sobre a violência necessária para descolonizar o eu – através de um processo de autocombustão. Para este autor, se a colonização foi um processo violento, então a descolonização (mental) sobre o “eu” também será um processo violento. A descolonização do eu, ou a descolonização mental aparece associado na filosofia africana como o processo de desalienar as consciências com vista à sua total libertação. É importante relembrar a importância de Franz Fanon para a filosofia africana, tendo em consideração a importância que a descolonização mental assume atualmente nas epistemologias do sul.

⁶³⁵ CASTIANO, José, *Op. Cit.*, p. 191. Neste ponto de vista, Castiano, tal como Ngoenha, inserem-se na matriz da filosofia africana hermenêutica.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 200.

retirando-os, assim, do anonimato⁶³⁷. Afigura-se essencial que estes saberes circulem num espaço intercultural, onde se possa desencadear um relacionamento intersubjetivo e um enriquecimento comum a nível concetual.

2.3. A Filosofia da Reconstrução

Preocupado com o progresso e desenvolvimento da sociedade africana, a proposta do filósofo angolano Muanamosi Matumona incide na necessidade de uma racionalidade prática que possibilite uma filosofia da reconstrução que vise a passagem do subdesenvolvimento para o desenvolvimento. A filosofia da reconstrução, tal como o nome indica, tem como objetivo a reconstrução de África em todas as suas dimensões, éticas, sociais, culturais, educativas e políticas, apostando por isso, numa forte componente pragmática ou instrumentalista⁶³⁸.

O autor considera, tendo em conta as fragilidades humanas e materiais em África, que o pragmatismo “surge como uma corrente ideal” para se refletir o humano à luz da crise em que está inserido, uma vez que “foge da abstração das soluções verbais”, permitindo, pelo contrário, que o pensamento consista em produzir “hábitos de ação”⁶³⁹. A filosofia de Reconstrução apoia-se nesta corrente filosófica, por forma a produzir resultados concretos, tanto no indivíduo, como na sociedade.

Como tal, para levar a cabo o desenvolvimento de uma filosofia africana que aspira encontrar soluções na modernidade, é necessário levar a cabo uma rutura com tudo aquilo que represente um obstáculo para o desenvolvimento integral do ser humano, como os mitos de uma “África tradicional”, o fanatismo exacerbado ou as crenças na feitiçaria. Isto é, o autor propõe para que se abandone o mundo mítico, bem como a “esfera do sonho e da fuga”, por forma a se “mergulhar numa reflexão lúcida sobre o seu modo de estar no mundo de hoje”⁶⁴⁰. O autor concebe a filosofia da reconstrução alicerçada num pragmatismo que vise uma antropologia libertadora, isto é, o desenvolvimento integral do homem que permanece sempre numa relação com o exterior. Neste sentido, é necessário repensar e reajustar os valores éticos que permitam a criação de uma sociedade mais justa, mais organizada e mais solidária⁶⁴¹.

⁶³⁷ Refere Castiano a este propósito: “You are left with African Philosophers”. *Ibidem*, p. 248.

⁶³⁸ MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de Uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, *Op. Cit.*, p. 113.

⁶³⁹ *Ibidem*.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 110. À semelhança dos autores anteriores, Matumona considere que não se deve abandonar as tradições, deve-se renovar as tradições e enriquecê-las. Porém, deve-se abandonar tudo aquilo que seja um contravalor para o desenvolvimento humano.

⁶⁴¹ Como, por exemplo, combater a corrupção que existe em todos os setores da sociedade, bem como a desigualdade económica abissal entre os homens.

A filosofia africana⁶⁴², segundo Matumona, tem o dever, perante as sociedades africanas, de apontar resoluções para os problemas reais que assolam as mesmas. Para isso, é necessária uma nova racionalidade, uma “ordem cultural positiva”, uma filosofia da reconstrução que irá sugerir as soluções que mais contribuirão para o bem-estar e evolução do homem africano. Esta linha pragmática do pensamento angolano constitui-se como uma das tendências de pensamento mais importantes para o país.

2.4. A Crise Cultural e a Necessidade de Uma Nova Cultura

Na perspectiva de José Manuel Imbamba, prevalece na atual cultura angolana uma degradação sem precedentes que “afetou todos os indivíduos e todos os setores da vida social”⁶⁴³. Esta deterioração cultural provém de uma crise antropológica profunda que se tem vindo a constituir desde os tempos de colonização portuguesa até aos dias de hoje. Considerando que o “critério válido para julgar as culturas e os projetos culturais é a verdade sobre o homem”⁶⁴⁴, Imbamba percorre todo um itinerário histórico para radiografar as possíveis causas da degradação cultural angolana e da crise do *muntu*. Tal como Raúl Tati e, posteriormente, Muanamosi Matumona, Imbamba considera fundamental o desenvolvimento de um trabalho de reconstrução e renovação da sociedade e da cultura angolana, que só será possível através de uma regeneração integral do homem angolano.

O filósofo faz uma incursão “no quadro histórico angolano para encontrar alguns elementos negativos e deploráveis” que contribuíram para a decadência da cultura angolana e do homem angolano. Na sua perspectiva, são três os “marcos históricos” que ainda penetram no âmago cultural e social do povo angolano.

⁶⁴² Matumona considera que se deve valorizar a filosofia ocidental, de forma moderada e crítica, e evitar posições extremistas. Não se pode, na sua opinião, valorizar a filosofia ocidental de forma radical, tal como não se deve considerar exclusivamente a filosofia africana. Os dois polos extremistas não permitem “qualquer diálogo entre a reflexão ocidental e o pensamento africano”. *Ibidem*, p. 119. Não nega, por isso, que a filosofia africana centre a sua reflexão em África, que é um dos seus deveres, porém não nega uma apropriação crítica dos conhecimentos ocidentais que possam ser benéficos para a filosofia africana. Só desta forma, refere Matumona, “o próprio africano, conhecedor da cultura ocidental, equipado e familiarizado com os métodos e técnicas das ciências do ocidente, deve renovar o sistema tradicional de acordo com as necessidades africanas, pondo-os em confronto com a bagagem ocidental, equilibrando a visão eurocentrista que domina a ciência e a cultura”. *Ibidem*, p. 120. O autor, na relação que desenvolve entre história da filosofia e filosofia africana, considera “que a história da filosofia africana deve articular-se com a filosofia africana, para complementar e enriquecer o património filosófico. Nesta dinâmica, será oportuno não só incluir a filosofia africana na história da filosofia, mas elaborar e reconhecer também uma história da filosofia africana, como um tratado autónomo”. *Ibidem*, p. 122.

⁶⁴³ IMBAMBA, José Manuel, *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos – Um Projeto Filosófico para Angola do 3º Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*, Instituto Missionário Filhas de São Paulo, Editora Paulinas, Luanda, 2010, p. 159.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 56.

O primeiro marco histórico está associado aos contatos com os portugueses, em que “a sociedade angolana viveu sempre num clima de violência, guerras, ganâncias, perseguições, traições, etc”⁶⁴⁵. Através da “instituição do comércio de escravos”, refere Imbamba, “nasceu, conseqüentemente, uma sociedade escravocrata”, um país, portanto, de “guerra e de comércio”, de “quinhões e de despojos” pessoais, um país sem escrúpulos e sem lei, com sérias repercussões físicas e mentais no povo angolano.

A segunda, uma vez abolida a escravatura “formal”, mas com a colonização assumida por parte de Portugal, “as tensões sociais subiram de tonalidade, e a repressão, os massacres, a exploração e a discriminação passaram a ser o pão de cada dia dos angolanos”⁶⁴⁶. Como se isso não bastasse, sublinha Imbamba, “Angola, reduzida a uma penitenciária por excelência, recolhia todos os malfeitores que a Metrópole considerava altamente perigosos para a sociedade, mas que na colónia se transformassem em civilizadores”⁶⁴⁷.

A terceira, com a independência nacional, surgiu a guerra civil, “telecomandada pelas superpotências, e com a imposição do marxismo-leninismo com todos os horrores que o nutriam”⁶⁴⁸. A independência política não melhorou a condição do país. Pelo contrário, piorou a sua situação que já era extremamente debilitada, imperando, desta forma, “a confusão, a instabilidade, a insegurança, a intolerância e a corrupção, a mentira e os desmandos instalaram-se no dia a dia da vida angolana”⁶⁴⁹.

Foi através destes três marcos históricos fundamentais que “os interesses nacionais passaram a ser condicionados e confundidos com os interesses partidários, para não dizermos pessoais”. Neste sentido, refere Imbamba, a “ambição do poder, elevado a fim, passou a ser a lei suprema em detrimento do bem do povo, reduzido a mero meio, fazendo prevalecer, desta feita, a vontade de guerra sobre a vontade de paz e progresso sócio-político-económico”⁶⁵⁰.

Adverte o autor que a crise do *mntu* não se deve somente a estes três marcos históricos que muito influenciaram os rumos do povo angolano, uma vez que uma das causas para esta

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

⁶⁴⁸ *Ibidem*.

⁶⁴⁹ *Ibidem*.

⁶⁵⁰ *Ibidem*. José Manuel Imbamba converge com a opinião sobre o balanço histórico elaborado pelos Bispos de Angola, que escreveram: “a sociedade do nosso tempo envergonha-se do comércio de escravos negros, entre os quais muitos angolanos, praticado nos séculos do passado colonialismo. Hoje os angolanos não são vendidos como escravos pelos negreiros, mas são condenados pela guerra a uma condição de vida semelhante, senão mais dolorosa que a deles. Apenas há uma diferença: os que submetiam os angolanos àquela situação eram estrangeiros; os que hoje submetem os angolanos a tormentos semelhantes são irmãos seus, na raça e na pátria”. *Ibidem*, p. 109.

crise antropológica foi originado pelo próprio homem. Nesta senda, convencido que o homem é simultaneamente produto e produtor da cultura, não é possível, segundo o autor, depositar todas as culpas nas “instituições e nas estruturas que não funcionam”⁶⁵¹, mas também no próprio homem. A “base de todas as crises”, refere o autor, “que se abatem sobre a nossa sociedade está, principalmente, a crise antropológica”⁶⁵², isto é,

a crise do homem que já não confia em si mesmo, nas suas capacidades, que se arraigou demasiado à terra, ao apego, ao ter, que intoxicou a sua mente com ideologias e princípios desumanos e perversos, enfim, que idolatrizou, ou melhor, divinizou o poder, o dinheiro, a violência, o prazer, a fraude e esvaziou de valor a sua própria dignidade⁶⁵³.

O filósofo não esconde que os três marcos históricos desencadearam uma crise cultural sem precedentes, mas assume que a crise do *muntu* se deve, para além destes fatores, ao próprio homem. Diagnosticando na cultura angolana uma crise estrutural profunda, o autor considera que a fonte de todos os males é precisamente uma crise antropológica, uma crise do homem que ainda não se emancipou e que vive continuamente alienado.

O resultado é que, sendo o homem um produto da cultura, é também neste cenário trágico que surge e é influenciado o homem angolano, “reduzido a mercadoria, traficada, coisificada, mantido na ignorância, pisado, esvaziado de dignidade, e condenado a mendigar apesar de calçar ‘sandálias de d’ouro’”⁶⁵⁴, bem como é através desta cultura estéril que surgem as gerações mais novas, que passam a fazer parte de uma sociedade desagregada, violenta e desfigurada, sem valores éticos e morais, “sem uma linguagem coerente” e sem qualquer “segurança científica e tecnológica”⁶⁵⁵, abandonados, portanto, à arte de matar e de roubar, à prostituição e à droga. Muitos jovens angolanos, segundo o autor, são mantidos na ignorância “para servirem os interesses alheios”, vivendo no ceticismo e no vazio existencial, ou, quanto muito, num superficial “hedonismo do *carpe diem*”⁶⁵⁶.

O autor considera que a cultura atual angolana “só sabe criar miragens”, mantendo uma rubrica nas necessidades individuais, no ter, no poder e no prazer, hipotecando, com esta forma de estar, as qualidades morais, a verdade e a virtude. Neste sentido, chegou-se a um ponto na sociedade angolana onde se confunde “o direito com o delito”, “a liberdade com a tolerância e a

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 154.

⁶⁵² *Ibidem*.

⁶⁵³ *Ibidem*.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 109.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

prepotência”, “o trabalho com a ociosidade”, “a virtude com o vício”, imperando, em torno desta confusão, a “mentalidade do mais esperto, do mais astuto, do mais forte”, que faz da corrupção um modo de vida e “o cargo que ocupam uma autopromoção”⁶⁵⁷. Este modo de vida peculiar das elites e do cidadão da classe média alastrou-se, com o decorrer do tempo, ao simples cidadão⁶⁵⁸, que entrou nesta “engrenagem danificadora”.

Com isto, a cultura foi arrasada nos seus fundamentos, nas suas línguas, nos valores, no trabalho e nos seus costumes, empossado pelo “vandalismo generalizado, pela falta de consciência social e política, pela falta de solidariedade, pela contínua e impune violação dos direitos fundamentais do homem, principalmente, o direito à vida, à alimentação, à habitação condigna, à saúde, à educação, à paz”⁶⁵⁹. A conclusão a reter é que a cultura tanto pode elevar a sociedade como a pode rebaixar. No caso de Angola, a cultura, “em vez de cultivar, embrutece, de humanizar, animaliza, de socializar, isola, de realizar, frustra, de elevar, abaixa, de aproximar, repele”, predominando, desta forma, uma “cultura da incultura”, da “selvajaria, em que o instinto se sobrepõe à razão e o animal ao humano”⁶⁶⁰. É este o estado da cultura em Angola que é aceite de forma pacífica e acriticamente pelos seus constituintes, situação que, por si, revela uma crise antropológica sem precedentes.

Tendo em conta a caracterização da cultura e do homem angolano, Imbamba é apologista da necessidade de “uma autêntica” antropologia filosófica que seja capaz de reconstruir o próprio homem e os valores autênticos e, através dela, renovar o tecido cultural angolano. Isto é, cabe ao homem, uma vez que também é um produtor de cultura, tomar consciência do estado cultural decadente em que vive e de se tornar um exemplo para os outros, de tal forma que vise

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁶⁵⁸ O autor esclarece que a noção de pessoa “foi posta fora de circulação”: recorrendo à noção de pessoa com base em Mondin, é apologista de que ‘desapareceu aquele conceito fundamental de pessoa que a define como um ser dotado de razão e de liberdade, e, portanto, de espiritualidade, que vê na pessoa um espírito encarnado e, mais precisamente, um subsistente na ordem do espírito’. Hoje em dia, procura-se, a todo o custo, reduzir a pessoa a uma convenção social, isto é, ‘o seu ser ou não ser pessoa vem decidido por outros e não pelo próprio valor intrínseco, pela própria dignidade, sagrada e inviolável’. São os outros que dispõem da sua vida e do seu destino. Por isso, podem matá-la indiscriminadamente, podem escravizá-la, explorá-la, coisificá-la, instrumentalizá-la, podem neutralizá-la do seu poder decisional para melhor servir os caprichos de outrem, podem mantê-la na ignorância por toda a vida, porque assim não saberá reivindicar os seus direitos, enfim, podem dispor dela a bel-prazer e a tempo completo, porque a sua vontade são os outros, a sua inteligência são os outros, a sua humanidade são os outros: são os outros que sabem porque é que ela vive, como deve viver, se é pessoa ou não, e, por conseguinte, se tem direitos ou não...a ela não resta nada mais senão submeter-se e carregar resignada e passivamente o fardo pesado que os outros lhe impõem. Só nesta chave de interpretação é que podemos compreender o espetáculo que fez de Angola o seu palco privilegiado”. *Ibidem*, pp. 157-158.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 159.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 249.

“injetar na sociedade modelos de cultura autêntica”⁶⁶¹. Neste sentido, a renovação cultural da sociedade passa pela “mudança interior” de cada angolano, sobretudo a partir daqueles que possuem uma preparação académica e que ocupam cargos de responsabilidade. Na perceção de Imbamba, a reconstrução interior do homem só é possível se se apoiar nas premissas do ideário cristão, que se estatui, na sua perceção, como o modelo mais perfeito da realização humana.

Considerando o homem como o produto da fusão entre matéria e espírito, mortalidade e imortalidade, isto é, um ser dotado de “corpo e alma, mas também de espírito”, é em virtude da “sua participação na vida do espírito” que se pode abrir ao “mundo da transcendência, superando continuamente a si próprio e o mundo que o circunscreve num tempo e num espaço determinados, numa busca permanente de realizações sempre mais perfeitas”⁶⁶². A abertura do homem ao mundo do espírito desagua inevitavelmente no “Absoluto”, no “Reino do Amor”, que é a chave para a “regulação das relações interpessoais”⁶⁶³. Tendo como ideal o dogma cristão de que Deus é o verdadeiro amparo do homem e o “garante da sua liberdade e fonte da sua felicidade”⁶⁶⁴, José Manuel Imbamba preconiza que é através da educação que será possível educar o cidadão para o “cultivo da verdade, da liberdade, da justiça, da bondade, da unidade, da beleza, do amor, da solidariedade, da vida, do desenvolvimento, da paz, enfim, ao cultivo do homem e da mulher no seu todo”.

O autor é apologista que só através de uma educação nacional séria e comprometida é que será possível um “rejuvenescimento da mentalidade” angolana⁶⁶⁵. Portanto, a educação constitui-se como a derradeira solução para erradicar a podridão cultural e a crise antropológica generalizada. Contudo, embora considere que seja necessária “uma escolarização de base séria”, com “conteúdos novos”, “metodologia atualizada” e “professores dignos com remuneração justa”, a forma como Imbamba propõe reflorescer o *muntu* com base nos valores cristãos em articulação com um mundo globalizado, altamente competitivo, tecnicista e mercantilizado levanta algumas dúvidas.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 250.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 251.

⁶⁶³ *Ibidem*. Refere Imbamba que o homem enquanto ser social, precisa dos outros para se realizar. Neste caso, “a relação ‘eu-tu’, não se deve converter em relação ‘eu-coisa’, isto é, ver no outro não um sujeito com quem dialogar na amizade, liberdade e respeito, mas um objeto para possuir, instrumentalizar, usar arbitrariamente e, quando não serve mais, deitar fora. A pessoa é uma entidade sagrada que sempre deve ser vista como fim e nunca como meio, sempre como sujeito (diálogo), e nunca como objeto (monopólio)”.

⁶⁶⁴ Tal como João Paulo II referiu, a propósito de Deus, que “não é um rival do homem, mas o garante da sua liberdade e a fonte da sua felicidade. Deus faz crescer o homem, dando-lhe a alegria da fé, o ardor da esperança e o fervor do amor”. Cf. *Ibidem*.

⁶⁶⁵ Refere Imbamba que “a escola, por conseguinte, deve ser um viveiro de qualidade donde brotam os cidadãos autênticos, um espaço vital onde cada indivíduo deve ser cultivado para os valores e ideais mais nobres, forjando, desta feita, cidadãos de qualidade, porque munidos não só de instrução, mas também e sobretudo, de educação, não só de meios, mas também de fins, não só de ideias, mas também de ideais. *Ibidem*, p. 252.

Mas esta não é só uma tarefa para a educação e as escolas, segundo o autor. É também para as famílias, o Estado, as igrejas, os meios de comunicação social, os professores e também os intelectuais. Neste cenário, Imbamba apela ao desenvolvimento de um projeto holístico, isto é, que vise a participação de todos os cidadãos, cuja primeira e principal prioridade deverá incidir numa educação que vise a maximização do valor humano, enquadrado numa ética e *práxis* cristã⁶⁶⁶.

Não há dúvidas de que a educação, enquanto projeto a longo prazo, constitui-se como uma das grandes soluções da humanidade. Angola, atualmente, atravessa uma das crises económicas e humanas mais profundas da sua história. A radiografia que José Manuel Imbamba fez da cultura angolana e da crise antropológica generalizada, bem como as suas premissas educativas em torno do ideário cristão, constituem-se como temas de debate atual no pensamento angolano, que muito tem influenciado, por sua vez, o pensamento de novas gerações em Angola.

666 De novo, a proposta de Imbamba não visa um modelo educativo específico para Angola, nem se trata de uma proposta para a renovação da estrutura curricular nacional. O autor não especifica, por exemplo, como a formação de carácter dos alunos se articula com o desenvolvimento de competências dos mesmos. A sua proposta tem mais como finalidade a de ilustrar a realidade cultural e antropológica e de propor uma educação de vertente cristã, na sua generalidade, como resposta a estas crises.

Considerações Finais da Terceira Parte

Considera-se que, para melhor compreender o pensamento angolano em torno da lusofonia, é necessário, em primeiro lugar, compreender a cultura *bantu* e as próprias nuances da filosofia africana. Com efeito, se não se determinar os contornos da cultura negro-africana e das suas implicações em torno da formação da filosofia *bantu*, será difícil obter uma noção clara em relação ao desenvolvimento da filosofia africana e, conseqüentemente, a influência destes fatores no pensamento angolano.

Os países da África subsariana não permanecem isolados no continente africano, pelo contrário: desde a sua gênese histórica, os países africanos subsarianos não só partilham aspetos do mesmo fundo civilizacional, como também têm em comum certas afinidades culturais que os definem, mantendo, obviamente, as suas diferenças essenciais; sem pretender retirar o brilho da história peculiar de cada país africano, a história dos povos *bantu* é uma longa narrativa de mútuas influências, de interpenetrações culturais, de migrações, de refúgios, guerras e amizades, que ainda se repercutem na contemporaneidade. Esta história partilhada tem repercussões no campo da filosofia africana.

Assim, a história da filosofia africana desenvolveu-se e construiu o seu próprio caminho em torno de uma dicotomia importante: não só se constituiu com base numa interpretação africana sobre a história e a filosofia ocidental, que deve ser considerada como uma releitura africana (de superação) e não como uma antítese às teses da filosofia ocidental, como também, simultaneamente, se solidificou através da procura incansável da sua identidade primordial, que só podia ser obtida através da inspiração axiológica das suas raízes culturais mais profundas. Deste empreendimento resultou a criação original do pan-africanismo, da negritude e da etnofilosofia, que se estatuem como as três grandes referências base a partir das quais se irá desenvolver toda a filosofia africana até à atualidade, dando origem à filosofia profissional africana, à filosofia crítica e à filosofia hermenêutica. Neste sentido, a filosofia africana existe e é uma realidade e, como tal, ela deve ser respeitada no contexto internacional e intercultural.

Neste cenário, os países africanos de expressão portuguesa não se inscrevem divorciados deste legado filosófico, histórico e cultural. Pelo contrário, ainda que surjam anos mais tarde no debate filosófico africano, fruto da descolonização e das guerras civis devastadoras, a materialização das suas contribuições filosóficas, distintas e peculiares, merecem uma análise profunda e dedicada. Num momento mais avançado desta parte, procurou-se auscultar algumas das tendências filosóficas contemporâneas dos países africanos de expressão portuguesa, onde se procurou sublinhar conceitos relevantes para esta investigação, como os de subjetivação, comunicação interperiférica, intersubjetivação e a filosofia da reconstrução.

De salientar que não se apresentou o pensamento de todos os filósofos africanos de expressão portuguesa; em primeiro lugar, porque não é o principal objetivo desta investigação; em segundo

lugar, esta tarefa pressuporia uma logística inteiramente diferente. Pretendeu-se apenas expor as principais tendências do pensamento nos países africanos de expressão portuguesa, através dos seus autores mais referenciados⁶⁶⁷. Da mesma forma que os países africanos de expressão portuguesa estão inseridos numa tradição filosófica africana, rica e pluriforme, proveniente de uma matriz cultural comum, é interessante constatar que as suas propostas filosóficas visam um conjunto de estratégias que apontam para o entrosamento intercultural multilateral, com vista à solidificação de uma união intelectual entre os PALOP. Embora Angola seja o país africano de expressão portuguesa que mais se distancia das propostas de uma comunicação interperiférica, por exemplo, as sugestões para o desenvolvimento de uma filosofia da reconstrução e de uma cultura nova são claros indícios que permitem situar estas tendências do pensamento angolano no campo da subjetivação, que se constitui como a primeira condição para os processos de intersubjetivação.

Assim, por um lado, seria um erro situar o pensamento angolano em torno da lusofonia de forma isolada, sem ter em consideração o seu enquadramento histórico, cultural e filosófico desde a criação do pan-africanismo. Por outro lado, embora seja possível caracterizar as principais tendências do seu pensamento endógeno de forma separada ou independente, seria um erro não ter em consideração as mútuas influências que os países africanos vão exercendo entre si, na componente filosófica, sobretudo nos últimos anos.

Da mesma forma, os países africanos de expressão portuguesa inscrevem-se num legado filosófico que se formou e solidificou através de uma cultura que também é sua (*bantu*). Neste caso, a filosofia africana não surge num horizonte longínquo e inacessível para a maioria dos seus intérpretes, apresentando-se, pelo contrário, revestido de um sentido de identidade e de copropriedade. Os temas e problemas tratados pela filosofia africana em geral também são, afinal, objetos de grande interesse para os filósofos destes países, não sendo, por isso, de admirar a notável apropriação e domínio da sua terminologia e conceitos-chave, bem como a originalidade das suas mais recentes contribuições filosóficas. Neste sentido, a filosofia africana, compreendida enquanto contestação e reinterpretação da filosofia ocidental e a procura da originalidade negro-africana, tem influenciado inúmeras áreas do saber nos países africanos de expressão portuguesa, que aqui se inspiram, entre as quais, saberes como a língua portuguesa em África e a lusofonia. Desta forma, como se irá analisar na quarta parte desta investigação, a leitura do conceito de lusofonia – numa perspetiva angolana – não aparece divorciada da evolução da filosofia africana, nomeadamente, dos ideais de pan-africanismo, negritude, etnofilosofia e francofonia, bem como dos conceitos de afrocentricidade, descolonização mental e concetual, entre muitos outros.

⁶⁶⁷ A este propósito, teve-se em grande consideração os temas e problemas filosóficos ministrados na disciplina de Filosofia Africana da Secção de Filosofia do Instituto Superior de Ciências da Educação do Uíge e da Universidade Agostinho Neto. Foi possível determinar uma grande influência não só dos autores consagrados da Filosofia Africana, mas também uma clara influência de filósofos originários dos PALOP, cuja bibliografia correspondente é apresentada ao longo desta investigação.

PARTE IV

LUSOFONIA: UMA PERSPETIVA DO PENSAMENTO ANGOLANO

CAPÍTULO I – UMA VISÃO SOBRE A EXPERIÊNCIA HISTÓRICO-FILOSÓFICA DA LUSOFONIA EM ANGOLA ATÉ À ATUALIDADE

1. Enquadramento

A compreensão do desenvolvimento da filosofia africana em todas as suas dimensões permite a esta investigação situar com mais precisão o conceito de lusofonia à luz de algumas correntes do pensamento africano. A relação entre o conceito de lusofonia com alguns desdobramentos da filosofia africana permitir-nos-á elaborar um diagnóstico mais profundo sobre o próprio conceito de lusofonia numa perspetiva angolana. Por isso mesmo, ao longo desta parte, articular-se-á o discurso sobre o conceito de lusofonia com as especificidades do pensamento filosófico africano.

O que se pretende não é de fazer o discurso dos outros, mas o de saber qual é o discurso dos outros e qual é a imagem que o outro possui sobre a temática em causa. Não se pretende, portanto, intermediar a voz do outro, secundarizando, neste caso, a sua voz, nem de colocar o outro como objeto de conhecimento. O que é fundamental é o reconhecimento de que o outro tem uma voz, tem algo a dizer, e que só conseguirá ter acesso à voz se se desenvolverem canais de comunicação adequados.

Nesta quarta parte, procurou-se auscultar algumas vozes de Angola, que recentemente começaram a debruçar-se sobre este tema. É importante sublinhar que desenvolver-se-á exclusivamente “uma perspetiva angolana” e não uma visão essencialista sobre “a perspetiva angolana”. Neste sentido, procurou-se compreender algumas tendências do pensamento angolano em relação à visão que possuem da sua própria história, que, entroncada em alguns aspetos com a história e cultura de Portugal, não aparece divorciada de noções como o luso-tropicalismo, lusofonia e francofonia. Será a partir da interpretação da história angolana que se irá compreender que o conceito de lusofonia se inscreve não só como um problema exclusivamente português ou brasileiro, mas também angolano, tendo em conta as suas especificidades num contexto político, social e cultural. Desta forma, procurou-se abordar algumas leituras sobre o enquadramento do Acordo Ortográfico e da CPLP à luz da perspetiva histórica e cultural, bem como a noção da lusofonia numa perspetiva cultural, linguística e etnológica, numa primeira fase, procurando abordar e definir, numa segunda fase, os contornos complexos em torno do conceito de lusofonia numa perspetiva política e intercultural.

1.1. Caracterização dos grupos etnolinguísticos em Angola

A sociedade africana, de uma forma geral, caracteriza-se por um pluralismo étnico. Deste pluralismo étnico, não se constata nenhum grupo etnolinguístico dominante⁶⁶⁸. Angola não é exceção. É possível afirmar que quase todos os povos de Angola são *bantu*. Como refere Cardoso, “o fenómeno *bantu* assenta numa característica eminentemente linguística, pelo que os designados povos *bantu* têm em comum a afinidade linguística, significando apenas esta designação que são bantufones”⁶⁶⁹.

Apesar de existir estudos que apontam a existência de dezenas de línguas e dialetos em Angola (línguas não-*bantu*), é consensual que Angola possui cerca de nove línguas *bantu*. As nuances e variações linguísticas não serão tratadas neste trabalho. Tratam-se de línguas aparentadas, como refere Márcio Undolo, pelo menos a nível lexical, morfológico e fonético-fonológico⁶⁷⁰.

As línguas *bantu* faladas em Angola são: Língua *Cokwe*, falada pelo povo *Tucokwe*; língua *Kimbundu*, falada pelo povo *Ambundu*; língua *Kikongo*, falada pelo povo *Bakongo*; língua *Ngangela*, falada pelo povo *Vangagela*; língua *Nyaneka*, falada pelo povo *Vanyaneca-Nkhumbi*; língua *Helelo*, falada pelo povo *Ovachelelo*; língua *Kwanyama*, falada pelo povo *Ovakwanyama*; língua *Oxindonga*, falada pelo povo *Ovandong*; Língua *Umbundu*, falada pelo povo *Ovimbundu*⁶⁷¹.

⁶⁶⁸ CARDOSO, Pedro, *et al*, *Atlas da Lusofonia – Angola*, Editora Prefácio e Instituto Português da Conjuntura Estratégica, Lisboa, 2004, pp. 74.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 75. De salientar que os autores desta obra designam os povos *bantu* por bantufones. Por outro lado, como se irá analisar posteriormente, vários autores africanos designam os povos *bantu* por bantuófonos. Há muitos casos de designações angolanas que foram aportuguesadas e que não traduzem de forma fidedigna o real significado da palavra. De qualquer maneira, como prevalece alguma confusão em torno da palavra que significa etimologicamente “a fala dos *bantu*”, e como a palavra bantuófono é um neologismo, preferimos optar pelo critério português, assumindo que esta designação poderá estar incorreta. Doravante, ao longo desta investigação, empregar-se-á a designação “bantufone” para nos referirmos à “fala dos *bantu*” e também para nos referirmos à identidade cultural, por uma questão de coerência e uniformidade.

⁶⁷⁰ UNDOLO, Márcio, *A Norma do Português em Angola – Subsídios para o Seu Estudo*, Escola Superior Pedagógica do Bengo, Caxito, 2016, p. 47.

⁶⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 49. Apresenta-se de seguida uma breve descrição das características dos principais grupos etnolinguísticos em Angola, numa versão mais “oportuguesada” de Pedro Cardoso: “os *Kikongos* que estão em Cabinda, entre o mar e o rio Cuango, são de tradição agrícola e cultivam essencialmente a mandioca. O comércio também desempenha um papel primordial, constituído o mercado ou “quitandas” um dos elementos mais importantes na vida dos *Kikongos*, servindo inclusivamente de ponto de referência para a contagem do tempo. Caracterizam-se por serem um povo muito supersticioso e inclinado para a criação de místicas religiosas.

Os *kimbundos* dominam uma vasta zona entre o mar e o rio Cuango. Este povo cultiva sobretudo café, sendo também exímios pescadores; esta atividade artesanal não é apenas um modo de vida material, é também espiritual. A população *Kimbundo* do litoral é a mais ocidentalizada, tendo uma presença significativa e ativa nos diversos setores da vida nacional.

Como já foi referido na parte anterior, a grande maioria dos grupos etnolinguísticos em Angola pertencem à cultura *bantu* e, como tal, partilham muitos pontos culturais com outros grupos de outras nações, sobretudo, na lei da hierarquia dos seres e na lei do dinamismo vital, considerando a fecundidade, a palavra, o nome, a família, a comunidade, as religiões tradicionais e a crença de um Deus único como pilares insubstituíveis no seu modo de vida.

Embora com evidentes variações, estes povos *bantu* comungam, de uma forma geral, “a noção de um Deus único, supremo e criador”⁶⁷², que é transcendental e inacessível aos homens, “pelo que o seu culto é orientado para divindades secundárias, que são verdadeiros intermediários entre Ele e os homens”⁶⁷³. Neste enquadramento, como já foi referido⁶⁷⁴, a noção de força vital constitui-se o “valor supremo da vida”, uma vez que os espíritos dos mortos ocupam um lugar de

Os *Umbundos* são o grupo mais numeroso. Foram viajantes infatigáveis, conservando uma forte tendência migratória. Do ponto de vista sociopolítico, possuem uma notável organização. São propensos às atividades agrícolas e de pastorícia, sendo considerados como o povo que melhor aceita os modelos culturais ocidentais. Até à afirmação da soberania portuguesa no território desempenhavam um importante papel como intermediários no comércio de escravos e de marfim, com o declínio deste negócio dedicaram-se ao comércio de borracha.

Os *Lunda-Kioko* estendem-se da fronteira nordeste até ao sul, sendo considerados como artesãos polivalentes. Neste grupo predominam as instituições e o culto relacionados com a caça.

O grupo dos *Ganguelas* está repartido por dois territórios, um junto à fronteira e o outro na parte superior do rio Cubango. As principais atividades económicas são a agricultura, a pastorícia, a pesca e a apicultura.

Os *Nhaneca-Humbe* predominam ao longo do curso médio do rio Cunene, dedicando-se essencialmente à pastorícia e à agricultura, não sendo, no entanto, proprietários. A atividade do pastoreio é para este grupo uma manifestação única e muito solene do culto dos antepassados através dos bovinos, destacando-se o cortejo anual do boi sagrado do soba.

Os *Herero* são agricultores, mas sobretudo criadores de gado bovino, possuindo os melhores pastos do país. Empregam três termos para designar o Ente Supremo: *Ndyambi*, *Kalunga* e *Huku*; a sua religião traduz-se, porém, sobretudo em atos de ancestratria.

Os *Xindongas* têm como manifestação artística e técnica o ferro forjado e os instrumentos musicais. Dedicam-se à pastorícia e à agricultura em pequena escala.

Os *Ovambos* (*Ambós*) ocupam a região delimitada pelos rios Cunene e Cubango, isto no espaço angolano, (...) estendendo-se até perto do lado Etocha, pelo que é um grupo transfronteiriço com a Namíbia. Fora deste limite, a expressão dos *Ambós* não é significativa. São um povo de índole guerreira e temido pelos vizinhos, com marcas de um passado de organização aristocrática, fortemente hierarquizada. A agricultura é generalizada, sendo a pastorícia uma atividade complementar; o gado bovino constitui uma fonte de riqueza e prestígio, que se torna relevante para a definição do estatuto social”. CARDOSO, Pedro, *et al*, *Op. Cit.*, pp. 77-79.

⁶⁷² A noção generalizada de um Deus único não está dissociada de práticas recorrentes de diversas religiões tradicionais africanas.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 83.

⁶⁷⁴ Consultar *A Cultura Bantu*, na Parte III. A caracterização dos grupos etnolinguísticos em Angola não dispensa a consulta do capítulo I da Parte III em relação à cultura *bantu*, uma vez que se constitui uma referência para se compreender de forma mais clara a uniformidade cultural *bantu*.

relevo no quotidiano destes povos. Como refere Pedro Cardoso, “Os espíritos dos antepassados são considerados relevantes para a vida e bem-estar dos descendentes, e os espíritos naturais para o bem-estar comunitário”⁶⁷⁵.

Um outro traço comum nos diversos grupos etnolinguísticos em Angola é a família extensa, que se baseia na descendência, “composta no mínimo por duas gerações que vivem sob o mesmo teto ou em residências contíguas”. A família, neste caso, faz parte da população da aldeia, sendo que a chefia pertence ao “elemento mais velho ou preponderante, responsável também pela ancestrolatria”⁶⁷⁶. Uma das características destes grupos etnolinguísticos é não só a estrutura hierárquica que é movida por um invulgar espírito de solidariedade e fraternidade, como também se destaca a subordinação do individual ao grupo, privilegiando-se um sentido forte de comunidade (“viver é conviver”⁶⁷⁷).

Em relação ao nome, como refere Macedo, a onomástica dos *bantu* “envolve não só a perpetuação do ramo familiar, mas também dados sobre as circunstâncias do nascimento, se chovia, se fazia mau tempo, se trovejava”⁶⁷⁸. A atribuição do nome do *muntu*, neste caso, poderá estar ligado ao ramo familiar, às condições da parturiente, às condições do meio ambiente, às circunstâncias biológicas ou a qualquer fenómeno natural ou sobrenatural que caracterize o nascimento da criança. Por outras palavras, desde o nascimento, a criança é envolvida no vitalismo *bantu*, que, como refere Macedo, “insere-se na filosofia da comunidade cultural, que procura manter informado cada um dos seus membros da sua origem biológica, histórica, dos vínculos da sua pessoa aos progenitores, do seu lugar na sociedade, do espaço cósmico e das suas relações com as forças da natureza, totens, divindades, *sekulos* (antepassados) (...)”⁶⁷⁹.

1.2. Cultura Angolana e Língua Portuguesa

Segundo Macedo, “com a implementação quinquessécular dos portugueses em Angola desde o século XV, a sua cultura dominante deu lugar à modernidade chamada de titularidade de identidades múltiplas”. As identidades múltiplas originaram-se a partir do momento em que muitos cidadãos decidiram deixar as suas terras e aldeias e, neste caso, o seu *ethos* cultural, para fixarem-se nas grandes zonas urbanas de Angola, à procura de melhores condições de vida, oportunidades de

⁶⁷⁵ CARDOSO, Pedro, *et al*, *Op. Cit.*, p. 83. Prevalece, nos vários grupos etnolinguísticos em Angola, a ancestrolatria: “o culto dos antepassados deve ser honrado com um ritual, por forma a que possam interceder a favor dos seus descendentes. Estes ritos são praticados na maioria das vezes individualmente, embora por vezes o sejam coletivamente”.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁶⁷⁷ MACEDO, Jorge, *Op. Cit.*, p. 33.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 33. Neste caso, para os *bantu*, “viver é conviver, é partilhar dinamismo ontológico comum, de carácter antropológico, cósmico, visível e invisível, natural e sobrenatural”.

emprego e melhor nível de escolaridade. Muitos destes cidadãos, como refere Macedo, por terem abraçado outro *modus vivendi e pensandi*, exigido pelo assimilacionismo, passaram a assumir um *ethos* bicultural⁶⁸⁰.

Porém, foram muitos destes assimilados e euro-descendentes que abraçaram a Renascença Cultural Angolana, que “convidava estes africanos de cultura de berço lusa a Redescobrirem Angola”⁶⁸¹. Um deles, considerado o grande porta-voz deste movimento e de *ethos* bicultural, Agostinho Neto, tinha como pilar essencial desta renascença cultural angolana a célebre expressão que “a nossa cultura angolana é africana e sobretudo angolana”⁶⁸². Para Macedo, o Movimento Vamos Descobrir Angola⁶⁸³, “inspirou sobremaneira as aspirações da literatura anticolonial, opondo a cultura nacional à cultura dominante”. O ponto central do autor é que estes reformistas “sendo possuidores de cultura europeia assumiram a Renascença Africana, certos que lutavam por uma identidade cultural nacionalista, inequívoca”⁶⁸⁴. Desta forma, os pioneiros deste movimento inspiravam-se nos ideais pan-africanistas de W.E.B. Dubois, no conscientismo de Kwame Nkrumah e na negritude de Léopold Senghor.

À semelhança destas figuras, também o *Movimento Vamos Descobrir Angola* almejava a redenção de Angola, o orgulho da consciência e da cultura angolana, a reabilitação da identidade cultural e da personalidade angolana, que é africana.

Contudo, a partir da independência política de Angola, apesar de ter sido este movimento que inspirou ideologicamente diversos partidos políticos, o reconhecimento da heterogeneidade cultural e o mosaico multilingue em Angola fez com que a língua portuguesa fosse adotada como a língua oficial da República de Angola, uma vez que se considerava mais fácil a efetivação da língua portuguesa como língua de unidade nacional⁶⁸⁵.

⁶⁸⁰ Neste caso, africano e europeu. Como refere o autor, “em troca da frequência escolar de base, de ensino médio e académico e da outorga da cidadania, estatuto negado aos indígenas, aos autóctones iletrados. Cf. *Ibidem*, pp. 13-14.

⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 14. O Movimento *Vamos Descobrir Angola* da Renascença Cultural Africana incentivava “o estudo das modernas correntes culturais estrangeiras, mas com o fim de repensar e nacionalizar as suas criações positivas válidas; exigia a expressão dos interesses populares e da autêntica natureza africana, sem que se fizesse nenhuma concessão à sede do exotismo colonialista. Tudo deveria basear-se no sentido estético, na inteligência, na vontade e na razão africana”.

⁶⁸² *Ibidem*.

⁶⁸³ Em fins de 1950. Algumas das figuras que fizeram parte desde movimento foram: Agostinho Neto, Tomaz Vieira da Cruz, António Jacinto, António Cardoso, Mário António, Manuel Lima, Viriato da Cruz, Alexandre Dáskalos, entre outros.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 17. Como refere Macedo, “Os paladinos do Movimento Vamos Descobrir Angola era na sua maioria académicos formados em universidades europeias. Sentindo-se europeizados no espírito e na alma, procuravam mobilizar-se e mobilizar os desenraizados, rumo à irreversível identidade cultural africana, baseada na *bantuidade* positiva, despejada de exotismo e nada semelhante que se constituísse num entrave ao progresso afro-angolano.

⁶⁸⁵ Segundo Panzo, citado por Márcio Undolo, “pesou na escolha do português como língua oficial após a independência o facto de as demais línguas angolanas possuírem uma zona de difusão circunscrita, limitando-se cada uma delas a um determinado ponto

1.3. Luso-tropicalismo e Lusofonia

Para o filósofo angolano Muanamosi Matumona, é necessário compreender que o luso-tropicalismo, ideologia defendida por Gilberto Freyre e que foi o porta-estandarte do Estado Novo, deve ser considerado no contexto da filosofia africana, tendo em conta o impacto profundo que teve no “esquema de pensamento” dos “cidadãos lusófonos” ao longo da história. A teoria do luso-tropicalismo, recorde-se, preconiza uma aptidão especial dos portugueses em adaptarem-se a ambientes adversos e tropicais, que se singulariza por uma capacidade de inter-relação e interpenetração cultural e biológica, caracterizada pela ausência de preconceitos rácicos e pelo tratamento igualitário em relação a outros povos e etnias.

O que é particularmente interessante na posição de Muanamosi Matumona é a relação que este estabelece entre luso-tropicalismo e lusofonia.

Para Matumona, o primeiro dado relevante da filosofia do luso-tropicalismo, tendo em conta a sua definição, é a convicção da superioridade dos portugueses em relação a outros povos, sobretudo daqueles que falam a língua portuguesa⁶⁸⁶.

O segundo dado relevante do luso-tropicalismo é que se constituiu como um “ideal romântico” que nem os próprios portugueses acreditavam⁶⁸⁷. O luso-tropicalismo representou uma máscara para disfarçar as verdadeiras intenções dos portugueses, que partilhavam sub-repticiamente a visão de Hegel sobre África e os africanos⁶⁸⁸, que os rotulavam como “coisas”, objetos e não-humanos, desprovidos de história e afastados da história. Longe do tratamento humanista e igualitário em relação ao outro-africano, o que continuou a prevalecer, no auge da ideologia luso-tropicalista, foram os mesmos abusos de poder, o trabalho forçado, e uma forte imposição cultural, social e linguística sobre os povos africanos.

Para Matumona, estes “atos brutais” para com o outro-africano representavam a materialização das “ideias da corrente cultural e filosófica chamada luso-tropicalismo” que, no fundo, mais não eram do que “esforços da lusofonia, que tinha uma preocupação para com a expansão da língua

do território nacional – o que, por si só, constituiria um obstáculo à unidade nacional. Assim, a solução passou pela escolha de uma língua que não rivalizasse com os valores de cada uma das etnias em contexto, sendo, no caso, a Língua Portuguesa. Sendo língua de ninguém, a língua portuguesa podia ser a língua de todos”. PANZO *apud* UNDOLO, Márcio, *Op. Cit.*, p. 58. Também Márcio Undolo refere que, “a este facto acresciam-se o prestígio e o estatuto como uma das línguas mais faladas no mundo. Assim, dada a realidade sociolinguística do país, e visando o interesse e/ou projeto político de unidade nacional, essas características, únicas no contexto linguístico, são os principais fatores da escolha da língua portuguesa como língua oficial”. *Ibidem*.

⁶⁸⁶ Cf. MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, *Op. Cit.*, p. 58.

⁶⁸⁷ Quanto muito, como refere o autor, somente alguns portugueses em Portugal é que acreditavam na teoria luso-tropicalista.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 59. É importante compreender a perspectiva de Hegel sobre África e os africanos no capítulo I da Parte III.

sem qualquer sinal de valorização dos africanos”⁶⁸⁹. Segundo Matumona, os princípios do luso-tropicalismo eram utilizados para explicar a presença lusitana em África, que se intensificou com o Estado Novo de Salazar. A convicção etnocêntrica do luso-tropicalismo traduziu-se numa “missão civilizadora”, que os portugueses tinham de cumprir, para educar e civilizar os africanos grotescos e selvagens à sua imagem⁶⁹⁰ e semelhança.

As ações segregacionistas dos portugueses impediram qualquer desenvolvimento da vida intelectual dos africanos, que se revelavam, por isso, atrasados, primitivos e incapazes de se tornarem civilizados. Para além de se ter obrigado o africano a trabalhar como mão-de-obra escrava, a estratégia do “luso-tropicalismo” consistiu “em mudar completamente todos os aspetos da vida dos africanos, incluindo a filosofia, para os afastar das suas próprias culturas e os aproximar do estilo de vida português”⁶⁹¹. Era esta a sua perspetiva de “civilização”, que visava a eliminação das culturas e tradições autóctones e a erradicação do uso das línguas endógenas, para transformar o indígena à imagem do colono, através da língua portuguesa, da religião católica e dos costumes portugueses. No decorrer desta transformação, os africanos ainda seriam os escravos que recolheriam e transportariam os minerais, as especiarias, o marfim, que seriam os grandes objetivos das expedições portuguesas.

Por outras palavras, a armadura do luso-tropicalismo camuflou os verdadeiros interesses dos portugueses que, longe de um tratamento justo e igualitário para com o outro-africano, prevaleceu, de uma forma geral, o tratamento físico e psicológico violento, o não reconhecimento das suas línguas e culturas, a conversão forçada à língua portuguesa e a apropriação de bens materiais.

É neste sentido que o ideário luso-tropicalista influenciou negativamente os rumos da filosofia africana nos países de língua oficial portuguesa, na perceção de Muanamosi Matumona. Os governos coloniais portugueses sempre tiveram um receio da promoção e da oposição intelectual dos africanos, por isso, o acesso à educação era quase inexistente⁶⁹², com exceção de uma minoria privilegiada e “assimilada”. Ao contrário do que aconteceu em outros países colonizados,

⁶⁸⁹ *Ibidem*. É importante referir que a nomenclatura lusofonia não foi utilizada na promoção do luso-tropicalismo. É um conceito relativamente recente que o autor insere na cronologia luso-tropicalista para demonstrar o seu ponto de vista.

⁶⁹⁰ Veja-se a publicidade do *Mundo Português* para atestar a importância da missão civilizadora de Portugal e dos Portugueses em África: “Precisamos [...] de manter sempre vivo na gente portuguesa o sonho do além-mar, a consciência e o orgulho do império. A África é mais do que a terra que se explora mecanicamente e é capaz de produzir aquilo de que a Metrópole precisa. A África é, para nós, uma justificação moral e uma razão de ser como potência. Sem ela, seríamos uma pequena nação; com ela somos um grande país”. “Mundo Português, Primeiro Cruzeiro de Férias às Colónias” (Editorial), in *O Mundo Português*, nº 19-20, 1935, 217-218.

⁶⁹¹ Cf. MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, *Op. Cit.*, p. 62.

⁶⁹² Cf. *Ibidem*, p.62.

os governos coloniais dos países “lusófonos” recusaram-se à criação de universidades até 1961, privilegiando um acesso académico restritivo⁶⁹³. A ignorância, o medo, a repressão, a inexistência de uma educação básica, média e superior, bem como o afastamento do africano das suas culturas, foram, na opinião do filósofo, as consequências diretas da ideologia luso-tropicalista.

A filosofia luso-tropicalista alimentou o forte colonialismo que se fez sentir em Angola durante mais de quatrocentos anos, conduziu à guerra do Ultramar⁶⁹⁴, bem como as lutas pela independência⁶⁹⁵. Todos estes fatores, a que se acrescenta a guerra civil travada em Angola⁶⁹⁶, impediram por completo a emancipação do povo angolano, condenando-o a um estado de ignorância profunda, sem identidade, “desafricanizado”. Os impactos foram e ainda continuam a ser profundos no homem angolano e na sociedade.

O tratamento desumano e as políticas de exclusão, em todas as dimensões, levadas a cabo pelos portugueses, definiram por completo a vida intelectual dos angolanos, que se repercutiu na sua “filosofia”. Com efeito, era difícil, neste ambiente, os portugueses promoverem “correntes que pudessem defender a identidade dos africanos da língua portuguesa”, como também era uma tarefa árdua “criar condições materiais, psicológicas e intelectuais para que os próprios nativos instituíssem a sua filosofia, avançando com as suas investigações científicas”⁶⁹⁷. Só recentemente, num período relativamente curto⁶⁹⁸, é que começaram a ser desenvolvidas as primeiras reflexões

⁶⁹³ Segundo o site da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), “o processo de criação e desenvolvimento do ensino superior em Angola começou a 21 de abril de 1962, com a aprovação do projeto de Diploma Legislativo nº 3 235, pelo Conselho Legislativo de Angola, que instituiu os Centros de Estudos Universitários, junto dos Institutos de Investigação e do Laboratório de Engenharia de Angola”. Em 1962, foi apresentado o Plano Deslandes, que propunha a “criação urgente do ensino superior em Angola. Como refere Amadeu Castilho Soares, então Secretário Provincial da Educação: ‘visava-se, com a criação do ensino superior, a formação e a atualização de técnicos de agropecuária, médicos, engenheiros e professores do ensino secundário, no sentido de Angola passar a dispor de condições que lhe permitissem formar os técnicos e agentes qualificados das atividades básicas, indispensáveis para promover o desenvolvimento económico e social do território e que as Universidades da Metrópole não se mostravam capazes de fornecer, em tempo útil nem na qualidade desejada’”. A 21 de agosto de 1962, “o Ministério do Ultramar, através do Decreto-Lei nº 44 530, criava nas Províncias de Angola e de Moçambique, os Estudos Gerais Universitários, integrados na Universidade Portuguesa. As cadeiras e os cursos teriam equivalência em todo o território português”. Mas só em dezembro de 1968, através da promulgação do Decreto-Lei nº 48 790 que a “designação Estudos Gerais Universitários desaparece dando lugar finalmente à Universidade de Luanda. Cf. www.cplp.org., acessado a 22 de julho de 2017.

⁶⁹⁴ De 1961 a 1969.

⁶⁹⁵ Que durariam até 1974.

⁶⁹⁶ A guerra civil angolana durou até ao ano de 2002.

⁶⁹⁷ MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, Op. Cit., pp. 62-63.

⁶⁹⁸ Praticamente no século XXI.

filosóficas e as primeiras investigações em torno da filosofia africana⁶⁹⁹ por investigadores angolanos.

O filósofo e teólogo angolano Muanamosi Matumona evidencia que a filosofia luso-tropicalista se afigura como a principal causa deste atraso, e é por esse motivo, na sua opinião, que se deve enquadrar esta ideologia no contexto da filosofia africana nos países africanos de expressão portuguesa. O luso-tropicalismo atuou em terras africanas com base na crença da superioridade dos portugueses em relação ao outro-africano e que, através da sua insígnia, a língua portuguesa (lusofonia), excluiu o outro africano da sua cultura e línguas autóctones, para o modelar à sua própria imagem. Aqueles que foram adaptados ou aculturados, uma minoria, passaram a ser “assimilados” e, portanto, portadores de alguns direitos à luz das convenções colonialistas. Aqueles que não foram aculturados e assimilados, por inúmeras razões, e que não conseguiam falar a língua portuguesa, eram considerados como animais ou sub-humanos sendo, por isso, excluídos ou marginalizados.

Está aqui subjacente uma relação entre luso-tropicalismo e língua portuguesa ao longo da história da colonização em Angola (a lusofonia é um termo que não existia na época do Estado Novo, embora o autor a mencione relacionada com o luso-tropicalismo), que não aparecem dissociados um do outro e que se complementam, tendo como resultado, na história do oprimido, não um tratamento rático igualitário para com outras povos e etnias, mas uma atitude de superioridade e desdém pelo outro-africano. Sob o disfarce do luso-tropicalismo, cometeu-se toda a espécie de atrocidades psicológicas, físicas e culturais para com o outro-africano, impedindo a sua emancipação intelectual. Sob o signo da filosofia do luso-tropicalismo, pretendeu-se civilizar o outro-africano através da língua portuguesa, cujas repercussões ainda hoje se fazem sentir no africano, a nível ontológico e antropológico.

Para além de diagnosticar a existência evidente de uma relação entre o luso-tropicalismo e lusofonia ao longo da história da colonização dos povos africanos de expressão portuguesa, mas sobretudo em Angola, Muanamosi Matumona considera que “o luso-tropicalismo tem a língua de Camões como elemento principal que serve de referência, desdobrando-se, assim, noutra fenómeno

⁶⁹⁹ Como são os casos de duas obras de referência filosófica angolana: a de Raúl Tati, *Crise Africana e Processo de Democratização em África. Pertinência e Implicações Ético-antropológicas*, Edição de Autor, Leiria, 1999, e a de José Manuel Imbamba, *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos. Um Projeto Filosófico para Angola do III Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*, Edições Paulinas/Universidade Católica Portuguesa, Luanda, 2003. Note-se que as datas de publicação destas primeiras edições convergem com o final da guerra civil em Angola. A obra de Raúl Tati foi publicada em Portugal, em 1999, três anos antes do final da guerra civil de Angola e a obra de Imbamba foi publicada em Luanda no primeiro ano de paz nacional. Para além destes autores, Muanamosi Matumona ocupa um lugar de destaque na filosofia em Angola, como também se pode destacar recentemente o filósofo angolano Artur Pina, ambos da Província do Uíge.

denominado ‘lusofonia’⁷⁰⁰. O pensador não desenvolve nenhuma reflexão sobre a lusofonia num contexto pós-independência ou pós-colonial, deixando apenas entrever com esta afirmação que a ideologia do luso-tropicalismo desaguou num fenómeno que na contemporaneidade se dá pelo nome de lusofonia. Se o luso-tropicalismo representou uma máscara para dissimular as verdadeiras intenções dos portugueses, que se traduziu numa colonização com base na língua portuguesa, o fenómeno da lusofonia herdou os genes do luso-tropicalismo, agora de cariz neocolonialista, tendo também como base a língua portuguesa. Se, ao longo da história, luso-tropicalismo era sinónimo da língua de Camões, a lusofonia, atualmente, é sinónimo de luso-tropicalismo. Se o luso-tropicalismo tinha como missão a civilização do outro, a lusofonia, presume-se, também contém uma agenda oculta “civilizacional”. Se prevaleceu uma deformação no conceito de luso-tropicalismo, é provável que o conceito de lusofonia também seja, no mínimo, obscuro.

Este olhar de Muanamosi Matumona sobre as ações dos portugueses em terras africanas ao longo da história não pressupõe apenas uma crítica feroz às políticas colonialistas e à ação dos portugueses em África e Angola. É também, segundo o nosso ponto de vista, uma apreciação à filosofia luso-brasileira e à sua principal criação, a filosofia luso-tropicalista. É certo que o conceito de luso-tropicalismo só apareceu a meio do século vinte, através de Gilberto Freyre, mas Matumona estende esta ideologia às ações dos portugueses desde a sua ocupação histórica e territorial em África. Se a ideologia luso-tropicalista, em si mesma, já é condenável, porque pressupõe a crença de uma capacidade peculiar de um determinado povo em relação a alguém ou alguma coisa, e que se caracteriza por um tratamento justo e igualitário que se estendia a outros povos e etnias, o que prevalece na história do “colonizado”, porém, é a ideia de superioridade de alguém em relação a outrem, o outro-africano, e a ausência inequívoca de um tratamento justo e igualitário (é evidente que existiram exceções). Portanto, numa perspetiva holística, o comportamento dos portugueses em relação aos angolanos, ao longo da história do oprimido, sempre se traduziu por uma perversão luso-tropicalista, que se deve compreender, não como uma crença dos portugueses na sua capacidade notável de adaptação a meios tropicais e a uma singular plasticidade intercultural e antropológica, mas como simplesmente a crença da sua superioridade ontológica, antropológica e civilizacional em relação ao outro-africano. Pode-se afirmar, com tudo isto, que o luso-tropicalismo representa a materialização do pensamento português em terras africanas, constituindo-se como a filosofia do Português, a filosofia, por excelência, do “colono”, tema que se irá abordar posteriormente.

⁷⁰⁰ MATUMONA, Muanamosi, *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico – Contributo Lusófono Num Mundo em Mutação*, Roma Editora, Lisboa, 2008, p. 157. Note-se que para Matumona a definição de Lusofonia é semelhante à proposta por Bender: é “um conceito que engloba realidades sociais e culturais unidas pela língua e as trajetórias históricas marcadas pelas dinâmicas sociais, políticas e religiosas”. BENDER, Gerald, *Angola sob o Domínio Português – Mito e Realidade*, Mayamba Editora, Luanda, 2013, p. 34 e 201.

Estas teses defendidas pelo filósofo e teólogo Muanamosi Matumona também encontram eco nas ideias de António Filipe Augusto. Para António Augusto, o luso-tropicalismo era uma teoria que sustentava que os portugueses não eram racistas e que, por isso, os africanos não precisavam de independência. Era uma teoria com uma base racial, que defendia que Deus criou o branco e o preto e o português criou o mulato⁷⁰¹. Um dos elementos mais importantes, senão a mais importante, na ideologia luso-tropicalista, consistiu em pretender assimilar o outro-africano em si mesmo, através da língua portuguesa. A ideologia do luso-tropicalismo tinha como base a língua, a língua portuguesa, e fora através dela que o “colono” português criou o “estatuto de assimilado”.

O assimilado⁷⁰² (e/ou o mulato) seria aquele, como refere Mucale, que “continuava a ser outro, um pouco acima do outro comum, mas ainda não elevado ao ‘eu’ ou ‘nós’ europeu; era um ‘quase-eu’ ou ‘quase-nós’ e ‘quase-outro’”⁷⁰³. Os mulatos e assimilados foram aqueles *quase-nós* que sofreram um processo intensivo de aculturação, foram aqueles a quem foram inculcados os hábitos e costumes do colono, que falavam a sua língua e que tinham acesso, por isso, a alguns privilégios, inacessíveis à negrura “selvagem”⁷⁰⁴.

Por outro lado, na leitura de António Augusto, o colonizador português considerava que as línguas endógenas eram “tidas como línguas de cães ou línguas de macacos” e, como tal, estas línguas foram profundamente estigmatizadas e proibidas nos países colonizados. Os africanos que não falassem a língua portuguesa eram totalmente segregados daqueles que a falavam⁷⁰⁵.

⁷⁰¹ Ou então, como refere Bender, “Deus criou os portugueses e os portugueses criaram o mestiço”. Cf. BENDER, Gerald, *Op. Cit.*, p. 34.

⁷⁰² A que os franceses chamam *Evolué*.

⁷⁰³ MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, p. 55.

⁷⁰⁴ Filipe Zau fornece algumas informações a este respeito: “Em Angola e Moçambique, por força da política de assimilacionismo (que também houve na Guiné-Bissau), há um maior número de falantes de português. Entre 1933 e 1961, no regime do Estado Novo, o assimilacionismo constituía a única forma de promoção social em Angola, na Guiné-Bissau e em Moçambique. Diferentes grupos etnolinguísticos foram sujeitos a um violento processo de transculturação, para que os seus naturais passassem a adotar um modelo de vida semelhante ou próximo da vida cultural europeia. Em Angola, em 1961, só 30.089 negros foram considerados assimilados, o que correspondia a 0,7% da população da colónia. Em 1952, Angola tinha, apenas 14.898 alunos no ensino primário, onde mais de dois terços eram descendentes de europeus. A título comparativo com outras colónias não portuguesas, o Gana, de colonização inglesa e com o dobro da população de Angola, tinha, nesse mesmo ano, 418.898 alunos matriculados neste nível de ensino e o ex-Zaire (atual República Democrática do Congo), de colonização belga, três vezes mais populoso que Angola, tinha 943.494 alunos”. ZAU, Filipe, “Lusofonia, Lusografia e Lusotopia na perspetiva Comunitária atual e futura, face aos desafios da endogeneidade em África”. Comunicação apresentada na UNIPIAGET, Angola, tema VIII, no dia 19 de setembro de 2014.

⁷⁰⁵ Refere António Augusto que viu “indivíduos da raça negra que não eram assimilados, e que, na cédula pessoal, aparecia um ícone de um homem com cauda, como se fosse um macaco. E esses indivíduos não tinham acesso às instituições onde ia o assimilado”. Cf. AUGUSTO, António, anexo V.

Numa clara convergência de ideias entre Muanamosi Matumona e António Filipe Augusto, o luso-tropicalismo inscreve-se na história de Angola como a verdadeira ideologia do colonizador, onde nunca aparece divorciada da língua portuguesa. É uma ideologia que visava perpetuar o controlo e o poder recorrendo à cultura e língua portuguesa para distinguir os *quase-nós* do outro africano selvagem e sub-humano, que possuíam línguas de animais. Estas ideias, que aparecem muito claras na literatura e pensamento angolanos, remetem-nos para a teoria desenvolvida por Bender, que se irá aprofundar posteriormente.

Segundo o investigador, a lusofonia, como é encarada hoje, “é um modelo de reprodução da ideologia luso-tropicalista”⁷⁰⁶. Isto é, a lusofonia estatui-se como um conceito que reproduz e reformata a ideologia luso-tropicalista. O investigador é apologista que “se a ideologia luso-tropicalista se assentava num sustentáculo racial, a lusofonia assenta-se sobre uma base política sob um invólucro linguístico”⁷⁰⁷. O que é importante assinalar, neste contexto, é a relação estabelecida entre luso-tropicalismo e lusofonia e a forma como o conceito luso-tropicalista constituiu-se e ainda continua a exercer uma notável influência na literatura e no pensamento angolanos, ao ponto de, historicamente, para diversos investigadores angolanos, o luso-tropicalismo “pervertido” ter representado a verdadeira filosofia do colonizador português (e não só nos anos cinquenta do século XX), filosofia ou ideologia esta que ainda se repercute na contemporaneidade do cidadão angolano e que ainda continua a ser alvo de análise e reflexão nas academias e universidades do país. Porém, esta conexão entre o conceito de lusofonia e a filosofia luso-tropicalista também aparece historicamente relacionada com a francofonia, situação que complexifica o próprio tema a tratar.

1.4. O Luso-tropicalismo, a Francofonia e a Lusofonia

Segundo António Augusto, a lusofonia é também “uma reprodução ou uma cópia da francofonia”⁷⁰⁸. A nomenclatura lusofonia, para o investigador angolano, é uma “‘cábula’ da palavra *francophonie* (francofonia), que é um conceito político e não linguístico”⁷⁰⁹. Segundo o investigador, a francofonia foi idealizada e introduzida por Charles de Gaulle e os colonizadores franceses nas antigas ex-colónias para preservar o antigo “império colonial” em África num contexto pós-colonial, com o objetivo de “perpetuar a dominação no que denominou como seu

⁷⁰⁶ *Ibidem*.

⁷⁰⁷ Informação disponível no blogue do autor: <http://criticaemangola.blogspot.com/>. Último acesso: 04 de setembro de 2017.

⁷⁰⁸ AUGUSTO, António, anexo V.

⁷⁰⁹ Informação disponível no blogue do autor: <http://criticaemangola.blogspot.com/>. Informação acedida a 05 de setembro de 2017. A este propósito, o autor também menciona o termo “cábula” no Jornal *O País*. Cf. AUGUSTO, António, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (Fim)”, in *Jornal O País*, quarta-feira, 18 de novembro de 2015.

território ultramarino”⁷¹⁰. A francofonia vem da ideologia “France-Afrique”, que consiste num conjunto de estratégias que visam manter a “extensão de França em África”⁷¹¹. Neste sentido, a ideologia “France-Afrique” representou uma mudança de paradigma na forma de operar em África, “onde o processo de colonização passou a ser gerida de uma maneira oculta, sob capa de independência”, recorrendo a uma mera “substituição da cor do colonizador, que nunca descolonizou”⁷¹². Assim, o objetivo da ideologia “France-Afrique” consistiu em utilizar indivíduos de raça negra, os assimilados, introduzindo-os nos movimentos de libertação e independência das ex-colónias, para “descomandarem” estes mesmos processos, por forma a validar e manter as influências francesas em África. Desta forma, como refere António Augusto, “com as próteses identitárias das lideranças forjadas cujo único elemento partilhado é a cor da pele”, passou “o real colonizador [a] manipular o exercício da gestão da colónia de forma invisível”⁷¹³. O investigador defende que a francofonia, sustentada pela ideologia “France-Afrique”, assimilou e ainda continua a assimilar as ex-colónias francesas⁷¹⁴. Neste caso, através da francofonia, a França perdeu as suas colónias, mas mantém o seu império.

É por este motivo que António Filipe Augusto é um acérrimo defensor de que a lusofonia é um modelo de reprodução da ideologia luso-tropicalista e uma reprodução ou uma cópia da francofonia. Foi através das vestes do luso-tropicalismo que o império colonial português “criou uma elite constituída por mestiços e cabo-verdianos, com baixa qualificação profissional e baixo nível de escolaridade, a quem pensava que era a melhor raça intermédia para continuar a sua ideologia”⁷¹⁵. Esta foi uma das formas mais subtis que o colono descobriu para perpetuar o seu poder em África. A lusofonia, por outro lado, reproduz as ações do luso-tropicalismo e copia as estratégias da francofonia, promovendo, através da língua portuguesa, a assimilação e a conversão das elites políticas africanas. A perceção de António Augusto é que muitos “herdeiros do poder” apenas reproduzem e reformatam os ideais dos seus “mestres”, sobretudo em relação à língua, não compreendendo as consequências perversas destas ações nos respetivos povos.

⁷¹⁰ Informação disponível no blogue do autor: <http://criticaemangola.blogspot.com/>. Último acesso: 05 de setembro de 2017.

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ *Ibidem*.

⁷¹⁴ António Filipe Augusto considera que a francofonia continua, atualmente, a exercer o seu poder em terras africanas. A este propósito, refere que “É só verificar como é que a França faz intervenções nos países africanos. Há bem pouco tempo foi no ocidente africano: não precisa de permissão de ninguém. Há meses, acompanhei pela *Al-Jazeera* um espião francês, um agente da Inteligência, em primeira pessoa, a dizer que foi enviado como jornalista, com um microfone envenenado, para matar o primeiro presidente do Gabão, Leon M’Bá, porque não correspondia com a ideologia “France-Afrique”, quer dizer, não servia os interesses de França”. AUGUSTO, António, anexo V.

⁷¹⁵ Informação disponível no blogue do autor: <http://criticaemangola.blogspot.com/>. Último acesso: 16 de setembro de 2017.

A questão central na teoria de António Filipe Augusto é que, ao reclamarem a copertença da língua portuguesa, “os herdeiros do poder no pós-colonialismo” não acomodaram devidamente a língua portuguesa, “adaptando-a às culturas hospedeiras”; pelo contrário, a língua portuguesa tem sido um “instrumento manipulativo para uma implícita e progressiva aculturação do homem africano, sob capas de comunidade e cultura lusófonas”⁷¹⁶. Na sua opinião, este é um dos motivos pela qual a África “lusófona” é uma mera ilusão, “um mero cego conceito político”, que tem profanado a vida dos africanos.

A independência política dos países africanos de língua oficial portuguesa tem manipulado as “mentes africanas” por se considerar realmente que são independentes. Porém, na leitura de António Augusto, a independência não é sinónimo de uma “mera ausência do colonizador europeu”: os africanos também podem ser colonizadores “(...) com efeitos mais nefastos por não serem facilmente identificáveis, pois, temos uma fisionomia semelhante”⁷¹⁷. Permanece, ao nível dos herdeiros do poder de língua oficial portuguesa, um consentimento de uma “prótese identitária lusófona” que, por sua vez, tem eliminado as “identidades multi-etnolinguísticas e culturais” do povo angolano, tem eliminado a sua voz, transformando-os num “instrumento de manipulação com uma identidade prótese”⁷¹⁸. Esta identidade prótese lusófona é um resultado de um “processo de assimilação” que continua, atualmente, a neocolonizar “as mentes de muitos herdeiros do poder, que se tornaram em autênticos instrumentos de implementação de ambos, o imperialismo linguístico e o imperialismo cultural, sacrificando o seu próprio povo”⁷¹⁹.

Os efeitos desta prótese identitária lusófona são visíveis no povo angolano: através dela, muitos cidadãos não têm voz, e sem voz não é possível ser independente, nem possuir uma identidade e estatuto social. O investigador propõe, desta forma, que a “íconização” luso “é resultante de um processo de aglutinação de várias etnias, línguas e culturas, atribuindo aos seus povos um só rótulo: luso (eliminação)”⁷²⁰. O ícone “luso”, significa, para este investigador, eliminação e fragmentação do tecido social angolano que se concretiza através da manipulação, segregação e exclusão social. A lusofonia é uma neocolonização com base na língua e “quem resiste à assimilação é socialmente excluído”, porque “quem não tem voz, não tem poder”⁷²¹.

⁷¹⁶ *Ibidem.*

⁷¹⁷ *Ibidem.*

⁷¹⁸ AUGUSTO, António, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (I)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 6 de novembro de 2015.

⁷¹⁹ *Ibidem.*

⁷²⁰ *Ibidem.*

⁷²¹ *Ibidem.*

A leitura do investigador angolano Mona Mpanzu vai ao encontro da posição de António Augusto, quando refere que “os conflitos e ressentimentos decorrentes da violenta colonização portuguesa em África” ficaram “diluídos numa suposta fraternidade alicerçada sobre o conceito de lusofonia”, de tal forma que, “já não há espaço para se reconhecer e discutir o facto de que a língua portuguesa funciona também como forte fator de discriminação e exclusão nas sociedades em que é falada”⁷²². Este ponto é fundamental para estes investigadores angolanos, uma vez que a língua é poder, e quem não tem o domínio sobre a língua, não tem acesso ao poder, nem se consegue integrar harmonicamente na sociedade.

Considerando que a “língua é o mais valioso recurso que o homem tem, depois da vida”, António Filipe Augusto procura evidenciar que em Angola não tem existido “uma distribuição equitativa dos recursos linguísticos”⁷²³, tendo em conta a riqueza multilinguística e multicultural presentes neste país. Esta é uma das razões pelas quais muitos angolanos não são reconhecidos e não possuem uma voz no seu próprio país. A prótese identitária lusófona levada a cabo pelas elites está a fazer com que muitos cidadãos angolanos sejam uns estranhos na sua própria terra. Este “estrangeiro” angolano no seu próprio país tem sido alvo de um tratamento discriminatório por parte das instituições do Estado (como os hospitais, bancos e todos os serviços públicos) devido à “total ausência ou mau domínio do hegemónico português no seu repertório linguístico”⁷²⁴. O cidadão angolano tem sido maltratado, segregado e excluído no seu próprio país porque não tem voz. É por este motivo que o autor não acredita numa hipotética “cultura lusófona”, tendo em conta os malefícios que tem causado ao povo angolano, sobretudo nas áreas mais rurais.

Esta posição em relação às políticas levadas a cabo pelas elites africanas também é sustentada por António Quino, que defende categoricamente que os africanos dos Países de Língua Oficial Portuguesa “não se revêm na lusofonia, a não ser os políticos, embora esses não sejam a tal comunidade que se pretenda”⁷²⁵. Da mesma forma, o investigador angolano Chionga Bali Nunes, tendo dúvidas de “que um espaço lusófono venha, de facto, a existir”, lamenta que alguns políticos, “fazendo jus às suas origens”, ainda não tenham percebido “essa tendência”. Com efeito, Chionga Bali Nunes considera que prevalece, na “classe económica e política dominante”, uma imposição da língua portuguesa à maioria dos angolanos”, que “procuram convencer-nos da existência da lusofonia e apresentam-na como a única forma de melhorarmos a nossa posição entre as nações

⁷²² MPANZU, Mona, anexo III.

⁷²³ AUGUSTO, António, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (I)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 6 de novembro de 2015.

⁷²⁴ *Ibidem*.

⁷²⁵ NUNES, Chionga Bali, Anexo X.

do mundo”⁷²⁶. O investigador lamenta que as elites políticas tenham recusado a proposta da UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*) “em reconhecer a necessidade de implementar um ensino baseado em outras línguas, para além da portuguesa”⁷²⁷, posição esta que é reveladora das suas intenções.

Todos estes autores são apologistas de que prevalece, atualmente, uma imposição da língua portuguesa por parte da classe dirigente africana ao povo angolano, situação que se constitui como um problema nacional, revestido de complexidades e condicionalismos que se repercutem no dia a dia dos cidadãos angolanos.

É importante esclarecer que a lusofonia, sendo alegadamente uma cópia e uma reprodução da francofonia, está intrinsecamente ligada a todas complexidades, problemas e críticas de que a francofonia foi e continua a ser alvo no seio da filosofia africana. Não obstante a lusofonia possuir as suas próprias particularidades, também é certo que é difícil a lusofonia não aparecer associada à francofonia, pelo menos num contexto da história da filosofia africana, que por sua vez remonta à negritude de Senghor, bem como a sua proposta para a criação de uma *Civilização do Universal*.

Após a independência política do Senegal, bem como a de outros países africanos, Léopold Senghor considerava que os novos Estados-Nação africanos não poderiam permanecer encerrados em si mesmos, como uma espécie de ilhas, sendo contraproducente eliminar as relações com as antigas metrópoles. Com o objetivo de superar a “negação” da cultura negra, de acordo com os ideais da negritude, seria possível desenvolver um diálogo intercultural em direção a um humanismo que integrasse “diferentes racionalidades da cultura negra e branca”, através da língua francesa. Considerando que cada continente e cada raça possui os “traços do Homem”⁷²⁸, seria paradoxal não se promover uma simbiose de energias proveniente de todas as culturas, canalizando-as para um movimento de convergência pan-humana, da qual se edificaria uma “civilização do universal”. Tendo em consideração os axiomas humanistas presentes na cultura e filosofia *bantu*, Senghor compreendia que só através da interculturalidade, diversidade e miscigenação cultural é que se poderia levar avante um mundo de paz e de convergência cultural, rumo a humanismo integral do século XX.

Para atingir este patamar da “civilização do universal”, seria necessário apostar, num “repúdio ao ódio”, sentimento que possivelmente não estaria totalmente ausente nos desenvolvimentos de restauração da dignidade negra que se deu no movimento pan-africanista e na valorização ideológica da dignidade negra, que seria um dos grandes objetivos da negritude. O repúdio ao ódio seria fundamental para o desenvolvimento do diálogo com as ex-metrópoles, neste caso com

⁷²⁶ *Ibidem*.

⁷²⁷ *Ibidem*.

⁷²⁸ SENGHOR, L., S., “Ce que L’Homme Noir Apporte. L’Homme de Couleur”, *Op. Cit.*, p. 309.

a França, e para a revitalização da francofonia, uma vez que não se podia ignorar, segundo Senghor, que a francofonia não seria somente a cultura e língua francesa, mas também seria negritude e arabismo que fariam parte de um todo histórico que transcendia cada uma das partes. A língua francesa seria o instrumento ideal para levar a cabo a comunicação entre iguais, sem subjugações ou paternalismos intoleráveis, rumo à construção de um espaço francófono que deveria opor-se ao domínio anglo-americano. No pensamento de Senghor, os homens não são iguais e, individualmente, estão longe de serem perfeitos. Se o negro é emoção e o europeu é razão, uma radical separação, política, cultural e social, que se daria com a independência política dos países africanos, não faria os homens progredirem, mas regredirem. Tal como afirmou Senghor, se todas as culturas são incompletas, tal como os homens, somente uma simbiose intercultural global poderá permitir o desenvolvimento de um novo humanismo, que poderá ser realizado através de uma língua que já encontra pré-estabelecida e que é comum aos povos⁷²⁹.

É claro que este ponto de vista do primeiro “rei-filósofo” do Senegal correspondia às pretensões políticas de França em África, que vislumbrou na filosofia nacionalista-ideológica de Senghor a abertura desejada para continuar a enveredar esforços no sentido de se desenvolver a francofonia nas suas antigas colónias.

Esta posição de Senghor, contudo, foi alvo de críticas internas dos seus colegas do movimento da negritude no que concerne às suas aspirações em relação à francofonia, bem como dos filósofos da “filosofia profissional”, em que se destacam Paulin Hountondji e Marcien Towa⁷³⁰, que apelidaram a sua pretensão francófona de elitista e neocolonialista. Com estas pretensões de Senghor, os filósofos profissionais receavam que se iria manter e até mesmo consolidar a influência da língua francesa e da cultura francesa nos recentíssimos países africanos livres, com a agravante que teria o consentimento e a tolerância por parte das elites políticas africanas “assimiladas”.

A francofonia tratava-se, pois, de uma iniciativa que iria contra os ideais pan-africanistas e contra o movimento da negritude, cujas premissas se apoiavam num retorno às origens e a exaltação do passado glorioso de África, a promoção da unidade intracontinental africana, a defesa da identidade negra e a afirmação da cultura negra contra o despotismo eurocêntrico. Neste sentido, o ideário da negritude e do pan-africanismo ficaram comprometidos com a agenda cultural e política defendida por Léopold Senghor, porque, sendo ele o inaugurador da negritude filosófica, descredibilizou o próprio projeto, associando-a a um neocolonialismo que ainda se repercute na história da filosofia africana. Mais ainda, a francofonia, nas indagações filosóficas senghorianas, ficou conotada como a ferramenta indispensável para o desenvolvimento da

⁷²⁹ Confirmar posição filosófica de Léopold Senghor na Parte III.

⁷³⁰ Os argumentos de Hountondji e Marcien Towa a propósito da francofonia estão disponíveis na Parte III desta investigação.

“Civilização do Universal”, que tratar-se-ia da construção de uma civilização para a qual África, num período pós-colonial, ainda não estava preparada, porque pressupunha um desejo de junção de diferentes racionalidades, a branca e a negra, num período de pleno despertar independentista africano.

Este favorecimento “francófono” inscreveu-se numa época em que muitos países africanos ainda não eram politicamente independentes, como foram os casos dos países africanos de expressão portuguesa e não só. Até mesmo o Senegal acolhia o seu primeiro homem de Estado, após séculos de colonização francesa. Embora o ideário da negritude privilegiasse o contato e a troca de experiências e saberes com outras racionalidades e outras culturas, o desenvolvimento de um diálogo intercultural com as ex-metrópoles afigurou-se demasiado prematuro para um conjunto de países que tinham acabado de “(re)nascido” e que almejavam (re)descobrir as suas identidades, num contexto nacional e internacional.

Desta forma, a francofonia que se efetivou num momento pós-independentista constituiu-se como um dos mais importantes marcos da história africana e da história da filosofia africana, porque inscreveu-se num momento de transição dos poderes políticos, tendo as elites políticas africanas senegalesas favorecido, não deixando de exercer uma influência noutros países africanos⁷³¹, pelo menos na aparência, uma política de continuidade da francofonia. As elites políticas “assimilacionistas” não operaram um corte radical com o ex-colonizador, conservando as ligações com os ex-colonos, ao mesmo tempo que preservaram a língua dos antigos mestres, estatuidando-as como línguas oficiais do Estado. Numa palavra, o momento vital em que todos os africanos ansiavam verem-se livres, finalmente, das amarras do colonizador, coincidiu com o surgimento da visão romântica, edílica e holística de Léopold Senghor em relação à francofonia e à civilização do universal, ideologia que os filósofos africanos, na generalidade, consideraram ingénuo, subversivo e demasiado perigoso para os destinos de África.

Estes contra-ataques às pretensões francófonas ainda se fazem sentir na contemporaneidade, continuando a francofonia sendo alvo de suspeição e de controvérsia no panorama africano e europeu.

Neste ponto de vista, encontramos um paralelismo entre a francofonia e a lusofonia, no que diz respeito à sua relação com os assimilados. No caso do Senegal, a francofonia ficou marcada pelo vínculo assinalado entre as pretensões francesas em África e o acolhimento de algumas dessas políticas pelas elites africanas. No caso da lusofonia, embora possua particularidades que a distinguem do conceito de francofonia, também ficou marcada pelo facto de as elites africanas a terem acolhido, pelos menos no que toca à manutenção de algumas políticas governativas,

⁷³¹ Por exemplo, a República Democrática do Congo, nação vizinha de Angola, cuja língua oficial é o francês, e que acolheu muitos exilados angolanos durante a guerra civil de Angola.

tornando-se ainda mais evidente no que respeita à adoção da língua portuguesa enquanto língua oficial do Estado. Este é o motivo pelo qual alguns investigadores angolanos argumentam que a lusofonia se constitui como uma “cábula” ou reprodução da francofonia, uma vez que os “assimilados” que estão no poder ainda mantêm uma “identidade prótese” que, ora favorece os interesses alheios, ora “apadrinha” os interesses pessoais, diagnosticando-se uma hibridez em torno deste conceito que o torna imprevisível, subversivo e manipulador.

Por sua vez, o argumento de que a lusofonia deriva do luso-tropicalismo tem como base a mesma lógica da correspondência entre francofonia e lusofonia. É necessário ter em conta a interpretação, na história do oprimido, sobre o estatuto que se concedeu ao assimilado ou ao mestiço em relação aos negros embrutecidos e selvagens. Seria o assimilado o “quase-outro” que possuiu alguns privilégios e algumas vantagens sobre os negros, e foi necessariamente a este “quase-outro” a quem foi depositada a confiança dos antigos mestres para perpetuar o seu poder em terras africanas, que mais tarde, após as independências políticas, seriam os primeiros homens de Estado. Como refere António Filipe Augusto, do luso-tropicalismo à lusofonia, alterou-se apenas a “cor” do colonizador e, de um colonialismo físico passou-se a um neocolonialismo com base na língua, que, na prática, se desagua num neocolonialismo político.

É contra este mal-estar generalizado do povo angolano que estes investigadores se insurgem, apelando para à urgência de uma distribuição equitativa dos recursos linguísticos em Angola, com base nas raízes linguísticas e identitárias dos cidadãos angolanos.

Por outro lado, a ausência de uma identidade linguística, protelada por uma prótese identitária lusófona, vem acompanhada por uma “agenda oculta”, se se tiver em conta a expressão: “a ausência de uma política é uma política”. Segundo António Filipe Augusto, o consentimento de uma prótese identitária lusófona não é uma obra do acaso “ou uma simples ignorância dos atores políticos herdeiros do poder”⁷³². Refere o investigador que ao “abastardar as suas próprias línguas e adotar a língua do colonizador, e transformá-la numa língua hegemónica, as elites políticas herdeiras do poder estão a (re)produzir e a (re)formatar a ideologia e as políticas assimilacionistas dos seus mestres colonizadores”⁷³³. Estas práticas sociais têm como consequência direta a perpetuação do poder através da supressão da voz do povo angolano, que continuam vítimas de um processo oculto de “exclusão social endossada pelo Estado e um adiamento permanente de um processo de construção da nação no seu conceito e sentido reais”⁷³⁴.

⁷³² AUGUSTO, António, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (I)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 6 de novembro de 2015.

⁷³³ *Idem*, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (II)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 16 de novembro de 2015.

⁷³⁴ *Ibidem*.

Contudo, se existe um consentimento por parte dos herdeiros do poder em relação à lusofonia e a uma identidade prótese lusófona, para fins exclusivamente políticos, por outro lado, prevalece também um aproveitamento por parte da comunidade internacional em relação a situações que lhe são mais favoráveis e que se constituem, desta forma, como os grandes pilares da “sustentação destes demoditadores”⁷³⁵.

1.5. O Consentimento, o Silêncio Generalizado e a Tolerância Oficial em Torno da Lusofonia

É importante realçar que António Filipe Augusto não é contra a língua portuguesa nem contra a cooperação bilateral entre Portugal e Angola⁷³⁶. O investigador apenas assume que a “pós-colonização não constitui necessariamente o sinónimo de independência” insurgindo-se contra o conjunto de políticas que estão a ser levadas a cabo no seu país que “beneficiam as minorias dominantes e reduzem cada vez mais em miseráveis as populações mais vulneráveis”⁷³⁷. O autor suspeita os motivos ocultos que levam os herdeiros do poder a enveredarem por uma identidade atribuída, uma identidade emprestada, que entra em contradição com as autênticas “identidades inatas e adquiridas” dos angolanos. A razão pela qual prevalece um consentimento em torno da lusofonia e por uma prótese identitária lusófona nas elites africanas constitui-se como o cerne da questão. Neste sentido, mergulhando a fundo neste consentimento generalizado, António Filipe Augusto constata a existência de um conjunto de interesses e de influências “lusófonas”⁷³⁸ por parte da comunidade internacional em relação a Angola, que se mantêm desde a ideologia luso-tropicalista, predominando, em simultâneo, um consentimento silencioso por parte das elites políticas em relação à lusofonia, que a utiliza como um instrumento de poder, para fins meramente políticos.

A constatação deste consentimento em relação à lusofonia também é partilhada por Frank-Ulrich Seiler, para quem os africanos estão, por um lado, “entre um silêncio generalizado em redor da sua história, da língua, do seu pensamento filosófico e político, da cultura, dos modos de comunicação” e, por outro lado, por uma “tolerância oficial em aspetos culturais selecionados

⁷³⁵ Cf. *Idem*, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (fim)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 18 de novembro de 2015.

⁷³⁶ Cf. *Idem*, anexo V. Refere António Augusto: “Deixe-me só abrir um parêntesis para reforçar que, muitas vezes, as pessoas pensam que sou contra a língua portuguesa ou contra os portugueses. Nada disso. Muitas vezes, os conceitos políticos criam constrangimentos de pensamento aos académicos. Não tenho nada contra a língua, aliás, foi a minha primeira língua: nasci numa família assimilada”.

⁷³⁷ *Idem*, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (fim)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 18 de novembro de 2015.

⁷³⁸ O mesmo se passa em relação às influências e interesses francófonos.

e periodicamente autorizados na esfera pública, somados sob os conceitos de multiculturalismo ou de lusofonia”⁷³⁹. Constatam-se, por parte destes investigadores, em relação a Angola, a existência de uma tolerância oficial em torno da lusofonia, diagnosticando-se, igualmente, um silêncio generalizado em torno deste conceito.

A tolerância oficial de Angola em relação à “lusofonia” pode ser comprovada na sua participação em organismos internacionais de língua portuguesa, bem como no favorecimento da língua portuguesa como língua oficial do Estado, em detrimento, até ao momento, das línguas autóctones angolanas e estrangeiras. Relembrando as palavras do investigador António Filipe Augusto, Angola poderia “tendo em conta o multilinguismo presente no país”, seguir o exemplo da África do Sul, em que “tem onze línguas oficiais, das quais dez têm estatuto duplo: oficial e nacional”. O inglês só possui estatuto de língua oficial, porque é a “língua do ex-colonizador” e, por isso, nunca irá ser uma língua nacional⁷⁴⁰. Angola também poderia seguir os mesmos princípios políticos e linguísticos, tendo em conta a sua realidade social, mas, até à presente data, preferiu não o fazer.

Por um lado, prevalece um consentimento oficial “silencioso” em relação a todas as manifestações da “lusofonia”, incluindo a sua participação na Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), e outros organismos internacionais, como o Instituto Internacional de Língua Portuguesa (IILP) e Associação de Universidades de Língua Portuguesa (AULP), entre outras.

Por outro lado, salienta-se o facto de não existir qualquer parecer oficial do Estado Angolano em relação à marca “lusofonia”, nem qualquer conhecimento internacional de uma estratégia nacional política e linguística a ela associada. Como refere o investigador angolano Afonso Miguel, “o referido termo não é aceite oficialmente e nem sequer é usado em documentos de instituições do Estado. É quase desaconselhável falar-se em ‘países lusófonos’, mas sim em países de língua oficial portuguesa”⁷⁴¹. O investigador considera que “o termo não é bem aceite e restringe-se a domínios sociais específicos, encontrando pouco eco na comunidade em geral”⁷⁴².

Predomina, desta forma, a ausência de uma posição oficial do Estado Angolano em relação à lusofonia na paisagem internacional e nacional. No panorama internacional, para além de não existir qualquer esclarecimento oficial em relação às políticas linguísticas, assiste-se, igualmente,

⁷³⁹ SEILER Frank-Ulrich, *A Comunicação e o Saber Filosófico Contemporâneo Africanos – Estudo exploratório de uma epistemologia comunicacional africana*, mestrado em Ciências da Educação, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009, p. 3.

⁷⁴⁰ AUGUSTO, António, anexo V. O investigador defende que é necessário promover um referendo nacional para se apurar quantos angolanos iriam aceitar o termo “lusofonia”, ou, pelo menos, a origem do termo.

⁷⁴¹ MIGUEL, Afonso João, anexo VI.

⁷⁴² *Ibidem*.

a uma posição indefinida em torno do Acordo Ortográfico (AO). Raramente se diagnostica uma posição a favor ou contra em qualquer convenção internacional, preferindo-se as posições neutrais e omissivas.

Numa perspetiva nacional, todas as ações a nível de Estado incentivam a administração da língua portuguesa em todos os domínios da vida social, sendo escassa a abertura para debater o papel das línguas endógenas de um ponto de vista político, educativo e cultural, o que tem originado, segundo alguns investigadores angolanos, uma forte divisão entre o povo e uma profunda alienação de muitos cidadãos angolanos.

A ser verdade ou não que a língua portuguesa é utilizada como instrumento de poder, para fins meramente políticos, pelas elites angolanas, o que se pode depreender desta “neutralidade”, “consentimento” e “tolerância oficial” é a forma como este conceito, aparentemente inócuo, parece ter sobrevivido, ao longo dos anos, sem forma nem conteúdo, tornando-se uma ideia híbrida, volátil e sujeita, por isso, a inúmeras interpretações aos olhos de muitos críticos angolanos. Pode-se afirmar, por todas estas razões, que o conceito de lusofonia deixou de ser uma questão meramente lusitana ou brasileira para passar a ser também angolana, revestida de particularidades muito específicas.

1.6. O Acordo Ortográfico

Como já foi referido, a hibridez em torno do conceito de lusofonia também se revela através das várias nuances que se têm sucedido em relação ao Acordo Ortográfico. A elite política angolana tem revelado uma tendência de contenção, de regressão e de impasse em relação às bases do acordo ortográfico da língua portuguesa de 1990⁷⁴³. Esta indefinição tem sido reverberada por diversos elementos do Governo Angolano ao longo dos últimos anos, situação que não tem passado despercebida nos meios de comunicação social⁷⁴⁴. Esta incongruência tem sido alvo

⁷⁴³ De acordo com o Portal da Língua Portuguesa, a procura de um modelo ortográfico comum teve início no século XX, tendo Portugal procurado estabelecer um modelo ortográfico de referência comum. Desde 1931, houve várias tentativas e vários documentos assinados, sobretudo entre Portugal e Brasil, para se levar avante um modelo de referência ortográfica comum, como comprova o acordo assinado em 1945, que não teve qualquer aplicação prática para ambos os países. Ao fim de um longo trabalho realizado pela Academia Brasileira de Letras e pela Academia de Ciências de Lisboa, foi assinado, em 1990, o Acordo Ortográfico de Língua Portuguesa, na altura, pelos setes países de Língua Oficial Portuguesa (Brasil, Portugal, Angola, Moçambique, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, e São Tomé e Príncipe) e, mais tarde, em 2004, por Timor-Leste. Como refere o portal oficial de língua portuguesa, “em ambos os países foi estabelecido um período de transição em que tanto as normas anteriormente em vigor como a introduzida por esta nova reforma são válidas: esse período é de três anos no Brasil e de seis anos em Portugal. Com exceção de Angola e Moçambique, todos os restantes países da CPLP já ratificaram todos os documentos conducentes à aplicação desta reforma”. Cf. www.portaldalinguaportuguesa.org. Último acesso: 10 de dezembro de 2017.

⁷⁴⁴ Há vários exemplos desta indefinição em relação ao AO na comunicação social angolana e portuguesa. No Jornal de Angola, de 11 de abril de 2015, na página 2, notícia que o *País defende alteração das bases: Acordo Ortográfico está em discussão*. No

de críticas severas à ação governativa angolana, que não tem demonstrado uma posição clara e firme sobre o acordo ortográfico, tal como as línguas endógenas consideradas nacionais, tanto a nível interno, denotando-se um aparente divórcio entre as elites políticas angolanas e a produção de conhecimento académico do país, e a nível externo, onde se vão repercutindo algumas contradições em virtude dos discursos oficiais proferidos.

Uma das críticas ao Acordo Ortográfico prende-se com a sua conceção primordial e o processo de planificação e negociação que se levou a cabo, desde o início do século XX, entre duas vezes, Portugal e o Brasil, com o objetivo de “pôr fim à existência de duas normas ortográficas oficiais divergentes”⁷⁴⁵. Através do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, estes protagonistas pretendem “instituir uma ortografia oficial unificada da língua portuguesa”, por forma a atualizar o acordo que data de 1945.

A questão central é que se passou de um acordo de duas vezes para uma “exigência” global que se estendeu a todos os países de língua portuguesa, onde acabaram todos, parcialmente, por aderir. Por este motivo, tem-se questionado a legitimidade com que Portugal e Brasil concebem e impõem esta norma a todos os países africanos de língua oficial portuguesa. Precisamente por esta situação, o denominado Acordo Ortográfico Unificado da Língua Portuguesa constitui-se, para António Filipe Augusto, como uma “reforma ortográfica” e não um ‘Acordo Ortográfico’, pois, “um acordo é um produto consensual derivado de um processo negocial, com o equilíbrio de poder negocial entre as partes nele envolvidas”⁷⁴⁶. Até à presente data, não se verificou nenhum “acordo”, entre as partes envolvidas, pelo contrário. Na perceção do investigador António Quino, o Acordo Ortográfico trata-se, atualmente, da “edificação” de uma imposição ao outro, que se constitui como “uma prova do sentido unidirecional desse ‘programa civilizacional comum’”⁷⁴⁷. A liderança de Portugal, neste procedimento, pode ser considerada “como o ex-colono à procura de recuperar o espaço do ex-colonizado”⁷⁴⁸, enquanto não se promover um espaço de diálogo intercultural com base no respeito mútuo e sensível aos vários interesses nesta matéria.

Este diálogo intercultural ainda não se verificou, segundo António Filipe Augusto, devido à assimetria da “composição dos atores sociais envolvidos no processo”, onde tem prevalecido uma

jornal Observador, de 01 de janeiro de 2016, noticia que *Angola não autorizou Acordo Ortográfico a nenhum nível governamental*. A Lusa noticia, a 23 de março de 2016, que *Angola avalia Novo Acordo Ortográfico antes de decidir ratificação*. Ainda pelo mesmo canal de comunicação, a Lusa, a 12 de maio de 2017, noticia que *Angola mantém dúvidas sobre Acordo Ortográfico após diagnóstico*.

⁷⁴⁵ AUGUSTO, António Filipe, “O (Des) Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa: uma agenda oculta”, in *Jornal O País*, sexta-feira, 1 de maio de 2015, p. 45.

⁷⁴⁶ *Ibidem*.

⁷⁴⁷ QUINO, António, Anexo IX.

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

“relação de desigualdade do poder negocial”⁷⁴⁹. Em questão está a participação de Brasil e Portugal com academias especializadas (o Brasil com a Academia de Línguas ou Núcleo Internacional de Linguística Computacional e Portugal com a Academia de Ciências de Lisboa ou Instituto de Linguística Teórica Computacional), enquanto a participação dos países africanos tem-se vindo a resumir através de delegações não especializadas, inseridas no Instituto Internacional de Língua Portuguesa (IILP).

O ponto nevrálgico do acordo ortográfico reside, nas palavras de António Filipe Augusto, “no total desequilíbrio de poder intelectual” que se tem vindo a assistir desde o início de todo este processo, “que automaticamente gera assimetrias no poder negocial, que se pode traduzir em submissão dos países africanos, e de Angola, em particular”⁷⁵⁰. O autor enfatiza que os poderes exercidos pelos países com mais recursos têm vindo a impor um modelo unilateral do Acordo Ortográfico, fruto também da incapacidade das contribuições académicas e científicas africanas ao longo de todo o processo. Por isso mesmo, na perceção deste investigador, o Acordo Ortográfico possui uma “agenda oculta” entre os seus protagonistas, Portugal e Brasil, que consiste precisamente num “acordo político” com vista à perpetuação do controlo e da dominação sobre os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa. Portugal e Brasil têm demonstrado que toda a literatura desenvolvida sobre os “coproprietários da língua portuguesa” não é coextensível ao acordo ortográfico, que procura, mais do que nunca, “aculturar a chamada ‘África lusófona’”⁷⁵¹.

A este respeito, o investigador Angolano Filipe Zau considera que, a nível do acordo ortográfico, “ainda se joga muito com as questões do proprietário de língua portuguesa, dado o seu carácter neolatino, a sua origem europeia e a sua postura mais eurocêntrica”. Assim, argumenta que “nenhuma nação se pode arrogar ao direito de ser dona de uma língua. Por essa ordem de ideias, nem os portugueses nem os brasileiros são donos da língua portuguesa, mas sim todos aqueles que a falam”⁷⁵². O investigador considera que, em termos técnicos, o Acordo Ortográfico, almejando “a existência de uma única grafia para a língua portuguesa”, constitui-se como uma “perspetiva utópica”.

Da mesma forma, enumera alguns constrangimentos que perpetuam a sua indefinição, tais como “o elevado número de exceções à regra; a falta de consenso para a elaboração de um

⁷⁴⁹ AUGUSTO, António Filipe, “O (Des) Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa: uma agenda oculta(I)”, in *Jornal O País*, sexta-feira, 1 de maio de 2015, p. 45.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² NOGUEIRA, Nok, “Filipe Zau e o Acordo Ortográfico”, in *Jornal de Angola*, 24 de janeiro de 2010, disponível em: http://jornaldeangola.sapo.ao/cultura/filipe_zau_e_o_acordo_ortografico. Último acesso: 15 de dezembro de 2017.

Vocabulário Ortográfico Comum e o elevado número de palavras com dupla grafia”⁷⁵³. Existem também falhas em relação à omissão de “palavras de origem *bantu* e malaio-polinésias em uso na língua portuguesa”⁷⁵⁴. O autor insiste que existe um número considerável de palavras de origem *bantu* que fazem parte do acervo da língua portuguesa e que, oficialmente, ainda não foram reconhecidas⁷⁵⁵. Neste cenário, ainda será prematuro falar-se em um Acordo Ortográfico unificado quando, numa perspetiva académica angolana, ainda há tudo por clarificar, negociar e unificar.

Para além destas considerações, o investigador considera que existem interesses de carácter político e económico dos países envolvidos, “que podem criar embaraços à execução do próprio acordo”, que está ligada à indústria livreira e aos editores. Precisamente por isso, tem existido

⁷⁵³ ZAU, Filipe, “Na Esteira de um Parecer Sobre o Acordo Ortográfico”, in *Jornal de Angola*, 15 de abril de 2017.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

⁷⁵⁵ *Idem*, “Lusofonia, Lusografia e Lusotopia na perspetiva comunitária atual e futura, face aos desafios da endogeneidade em África”. Comunicação apresentada no III Congresso Internacional de Língua Portuguesa, UNIPIAGET, Angola, 19 de setembro de 2014, Tema VIII. Passamos a citar parte do texto em que aborda algumas palavras de origem *Kimbundu*: “para não ser exaustivo, de uma longa lista, passo a referir-me apenas a alguns vocábulos de origem no *kimbundu*. Mas há também apropriações de outras línguas africanas:

‘Andas’ de ‘uanda’, que é uma tipoia presa a duas varas longas, e que se conduz apoiada aos ombros no transporte de pessoas ou cargas pesadas;

‘Banjo’: de ‘mbanza’ (assim registado em 1894 pelo folclorista e filólogo americano Heli Chatelain em *Folk-Tales of Angola*), instrumento musical, desde pelo menos meados do século XVI, conhecido em Portugal pelo nome de banza e que aparece na xilogravura que ilustra a capa do folheto do ‘Auto da Natural Invenção’, de Ribeiro do Chiado, anterior a 1549;

‘Bunda’: nádegas, de ‘mbunda’;

‘Cabaço’: no sentido popular de virgindade, hímen, de ‘kbasu’;

‘Cachimbo’: de ‘kixima’, escavação aberta numa superfície formando um oco ou buraco e que deu origem ao verbo cachimbar.

‘Cambada’: de dikamba, amigo, parceiro, camarada;

‘Careca’: de ‘makorica’, calvície;

‘Carimbar’, ‘carimbo’: palavras classificadas, em 1873, pelo bispo D. Francisco de São Luís, no seu glossário, citado como “vocábulos muito modernamente introduzidos em nossa língua em papéis do governo, para significar a marca pública que se punha ou se põe na moeda papel, ou na metálica, de ‘kirimbu’, marca, donde formam [correção nossa] os povos [os povos de Angola] as vozes verbais ‘kuta-kirimbu’ e ‘kubaka-kirimbu’, marcar;

‘Cochilar’: de ‘kochila’, dormir, o que originou também ‘cochilo’, modorra, da forma ‘acucochila’;

‘Dengue’: de ‘ndengue’, o mais novo, criança, o que motivou o emprego do mesmo nome, por extensão, em Portugal, aos grados e carinhos com que as escravas procuravam acalmar as crianças choronas; ‘Encafuado’: metido em lugar ermo e escuro, de ‘ka-nfundu’, moradia em lugar distante e ermo;

‘Minhoca’: de ‘nhoca’, cobra, tendo aglutinado o prefixo locativo um, em dentro de, o que configura a ideia de anelídeo encontrado no interior da terra...”.

avanços e recuos no dito Acordo Ortográfico, conforme os vários interesses instalados nesta matéria. Qualquer que seja o resultado obtido no AO, Filipe Zau relembra que, só do ponto de vista da educação, haveria necessidade de se proceder à capacitação de professores e estudantes em relação ao AO, para não mencionar o investimento financeiro significativo em materiais e manuais escolares⁷⁵⁶. Esta é uma das razões pela qual António Filipe Augusto considera que o AO não se deve constituir como uma das prioridades para Angola, tendo em conta os seus problemas sociais de base. Para este investigador, Angola deverá investir “os seus recursos financeiros na resolução de problemas prioritários que beneficiem as suas comunidades” em vez de “gastar milhões de dólares para comprar Batista sem P para substituir Batista com P”⁷⁵⁷. Fornecendo como exemplo a ausência de qualquer acordo ortográfico entre os ingleses e os americanos, tece duras críticas ao “produto” que está a ser criado por aqueles que ainda se consideram os proprietários da língua portuguesa⁷⁵⁸, e as grandes implicações económicas que esta “mercadoria” traria aos países africanos, para enriquecimento de outros⁷⁵⁹. Desta forma, quando se aborda o AO nos países africanos, é impossível não falar da dimensão económica do Acordo Ortográfico, e dos prejuízos massivos que este acordo acarretaria nos mesmos. Como tal, António Filipe Augusto, em comunhão com outros investigadores angolanos, consideram que Angola deveria abster-se do acordo ortográfico, lembrando, porém, que a elites políticas não podem continuar a refugiar-se “num silêncio fúnebre perante a realidade”, tal como o faz com a lusofonia, mas “assumindo um posicionamento claro e firme”⁷⁶⁰ sobre a matéria.

Num contexto pós-modernista, o autor considera que “o purismo linguístico é cada vez mais combatido”, sendo que a diversidade linguística se constitui como um fator de riqueza cultural e um

⁷⁵⁶ *Idem*, “Na Esteira de um Parecer Sobre o Acordo Ortográfico”, in *Jornal de Angola*, 15 de abril de 2017.

⁷⁵⁷ AUGUSTO, António Filipe, “O (Des) Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa: uma agenda oculta (II)”, in *Jornal O País*, sexta-feira, 8 de maio de 2015, p. 14.

⁷⁵⁸ Segundo António Filipe Augusto, “o acordo, por detrás desta política e/ou planificação linguística é, de facto, uma agenda oculta: a debilitada ex-potência colonizadora (Portugal) atrela-se à fortalecida ex-colónia (Brasil) para perpetuar o controlo e a dominação sobre as ex-colónias em África (PALOP), com base na hegemonia atribuída à língua portuguesa. *Ibidem*.”

⁷⁵⁹ *Ibidem*. Este é um ponto extremamente sensível no debate do AO. A implementação do Acordo Ortográfico, tal como está estruturado, teria um impacto económico de grandes dimensões em Angola, nomeadamente, a nível de infraestruturas informáticas no setor público e privado, nos documentos oficiais do Estado, na preparação e capacitação de quadros, professores e estudantes. Angola, por exemplo, como nos lembra António Filipe Augusto, não tem capacidades para “produzir textos de grande qualidade”, uma vez que não possui gráficas de qualidade no país. Como tal, tudo teria de ser importado: recursos humanos, técnicos qualificados, textos, manuais escolares, livros, dicionários, *software*, entre outros. Quando se está “na moda” estudos que projetam a dimensão económica da língua portuguesa, numa perspetiva macroeconómica, não se tem em conta os graves prejuízos, para os PALOP, que teriam na implementação do AO.

⁷⁶⁰ *Ibidem*.

património a ser defendido. Neste sentido, a preocupação com a “fixação de normas ortográficas parece ser um bode expiatório para as elites políticas se escaparem e distrair a opinião pública das questões mais profundas e sérias que a ‘comunidade da pretérita fonia’ vive e que carecem de respostas imediatas”⁷⁶¹.

É neste sentido que se desenvolvem críticas ao Estado Angolano, tendo em conta a sua indefinição em relação ao Acordo Ortográfico, da mesma forma que se tenta, cada vez mais, pela voz de alguns académicos, evidenciar a problemática deste acordo para os destinos do país, que procura denunciar, em simultâneo, os vários interesses económicos instalados em torno do AO, sobretudo pelos países que, desde o início, “comandam” todo este processo. À semelhança do conceito de lusofonia, o Acordo Ortográfico permanece numa total indefinição, inscrevendo-se, de um ponto de vista oficial, quer num “consentimento” ou “tolerância oficial”, quer em omissões ou recuos políticos diversos, com repercussões transversais muito graves em todos os setores da vida dos angolanos.

⁷⁶¹ *Ibidem.*

CAPÍTULO II – A LUSOFONIA E A IDENTIDADE CULTURAL ANGOLANA

2. Em Torno da Palavra Lusofonia

Como já foi referido, para alguns autores angolanos a indefinição em relação ao Acordo Ortográfico encontra-se intrinsecamente ligado a incongruências observadas na lusofonia e tudo o que este conceito possa representar para alguns países que compõem a CPLP. O acordo ortográfico constitui-se como um reflexo do conceito de lusofonia, onde palavras como imposição, inflexibilidade, unilateralidade, neocolonização, são denominadores em comum. No entanto, apesar de prevalecer uma indefinição em torno do enquadramento oficial angolano em relação ao AO, não se pode negligenciar, contudo, o registo escrito das suas intenções, numa perspetiva geral. O mesmo não se pode afirmar em relação ao conceito de lusofonia.

Na opinião do investigador angolano Márcio Undolo, a lusofonia não é um conceito formado, mas sim uma ideia. Para Undolo, a lusofonia não é um conceito porque não existe, até ao momento, uma definição clara, inequívoca e inquestionável. A prova desta indefinição, segundo o autor, é que as pessoas não se entendem sobre o que é a lusofonia. O que existe é apenas uma ideia definida de “um só ângulo” que se posiciona exclusivamente de “lá para cá” (do ocidente para África). No conceito de lusofonia, o que verdadeiramente prevalece é uma ideia de um ou dois países sem qualquer consentimento dos restantes agentes. Assim, “essa lusofonia que conhecemos”, refere o investigador angolano António Quino, “transporta uma ideia de sentido unidirecional do ‘programa civilizacional’, o que vai parecer um novo modelo de ‘colonização’”⁷⁶². A questão fundamental, é que a lusofonia é idealizada unilateralmente, sendo um ou dois países (Portugal e Brasil) “que procuram materializar um ‘programa civilizacional comum’”, embora talvez com o consentimento político dos nove países⁷⁶³.

Sendo a lusofonia uma “ideia”, é possível que esta ideia no futuro possa evoluir a um conceito se forem criadas todas as condições para se realizar um trabalho de base “que deve ter em conta a multiculturalidade que existe e que reuniria as diferentes culturas, diferentes povos e diferentes nações”⁷⁶⁴. Assim, falar da lusofonia, tendo em conta a unidade que se poderia promover através da língua, ter-se-ia de falar, não de lusofonia, mas de uma “pluralidade de lusofonias”⁷⁶⁵.

⁷⁶² QUINO, António, Anexo IX.

⁷⁶³ Cf. *Ibidem*.

⁷⁶⁴ UNDOLO, Márcio, Anexo II.

⁷⁶⁵ Nota-se nesta expressão uma relação com a afirmação do escritor moçambicano Mia Couto, apologista de que “não existe lusofonia. Existem lusofonias”. Cf. “Lusofonia inflama discussão”, *O Estado de São Paulo*, 10 de agosto de 2010. Disponível online: <http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,lusofonia-inflama-a-discussao,592905>. Último acesso: 23 de fevereiro de 2017.

Apesar de Márcio Undolo ter presente que o conceito de lusofonia seja “sinónimo de Portugal”, considera que este conceito não aporta a um conteúdo exclusivo de “Portugal mais a língua”, se for enquadrada de um ponto de vista de estrutura mórfica da forma linguística. Porém, é impossível descurar que este conceito “afeta a compreensão das pessoas”. A nomenclatura lusofonia significa “o que é do outro”, o que difere da “bantufonia, que confere um sentimento de propriedade”.

A mesma opinião é comungada pelo investigador angolano Paulo Soma. Na visão deste investigador, o termo lusofonia “encerra todos os povos, todas as comunidades e instituições que se servem da língua portuguesa para as suas interações verbais, aproximando-as. Designa as pessoas e instituições que partilham a mesma língua”. Desta forma, “a lusofonia é um termo que terá sofrido uma evolução semântica, uma vez que, inicialmente, remetia para os lusos, os portugueses e Portugal”⁷⁶⁶. Apesar de concordar com os “objetivos e ideais da lusofonia”, Paulo Soma considera, no entanto, que este termo deveria ser discutido “no sentido de abarcar, atualmente, as várias e diferentes sensibilidades socioculturais e identitárias necessariamente ligadas aos genuinamente lusos”⁷⁶⁷.

Portanto, de uma forma geral, o sentimento das pessoas é que não se identificam com a lusofonia, situação que se verifica igualmente nos meios académicos. Por isso mesmo, Márcio Undolo considera que o termo lusofonia “não é o mais acertado”⁷⁶⁸, recomendando, por isso, a necessidade para se trabalhar em conjunto para se encontrar uma designação mais adequada e que reúna consenso. O conceito de lusofonia não reúne uma anuência geral porque parece “mais virado para uma política de língua externa portuguesa, do que do resto dos países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa”⁷⁶⁹. A lusofonia é “sinónimo de Portugal” e da língua portuguesa.

Este ponto de vista é partilhado pelo investigador Angolano Ima Panzo. Em termos etimológicos, a palavra lusofonia está dividido em dois elementos: *Luso*, que quer dizer lusitano ou Lusitânia, português ou Portugal, e *fonía*, que significa fala, língua, falar. Ou seja, a língua do Luso. Para este investigador angolano, o termo lusofonia está longe de ser um termo consensual devido à sua forte conotação com os antigos imperialismos. Na perceção de Ima Panzo, o conceito de lusofonia aparece associada à ideia de Lusitânia e, por isso, prevalece uma “associação etnocêntrica

⁷⁶⁶ SOMA, Paulo Adriano, anexo VII.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

⁷⁶⁸ Esta perspectiva de Márcio Undolo vai ao encontro das nossas posições defendidas em: *Lusofonia – Da Utopia Civilizacional à Realidade Política*, Mestrado em Filosofia Política, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, junho de 2016. Conferir, igualmente, o seguinte artigo sobre este tema: COUTO, Filipe, “Lusofonia: um conceito ainda incipiente?” in *Kulambela, Revista Moçambicana de Ciências e Estudos da Educação*, Universidade Pedagógica de Montepuez, Vol. IV, nº12, agosto, 2017, pp. 21-33.

⁷⁶⁹ UNDOLO, Márcio, anexo II.

à palavra⁷⁷⁰. A divergência está na palavra lusofonia em si e em toda a carga pejorativa que a mesma comporta. Por outras palavras, para este investigador, “não há grandes divergências no conteúdo que encerra o termo ‘lusofonia’, é a palavra lusofonia em si⁷⁷¹. Tendo em conta a carga negativa que o termo revela, bem como o conjunto de interpretações possíveis que esta palavra pode representar, torna-se mais prudente “expressar a ideia lusofonia sem a citar, sem usar a palavra lusofonia. A questão está na palavra⁷⁷².

É importante referir que o autor não vê qualquer contradição entre ser falante de língua portuguesa e ser falante de outras línguas nacionais. Ao contrário de muitas outras vozes africanas, Ima Panzo esclarece que assumir-se enquanto falante da língua portuguesa “não anula outras identidades que venha a ter”, não compreendendo, neste caso, qualquer “curso cultural entre lusofonia e bantufonia”. A questão do multiculturalismo em Angola deve ser interpretada “numa perspectiva de complementaridade, nunca numa relação de antagonismo ou de confronto entre uma cultura ou outra⁷⁷³. A função da língua e da cultura é a do “diálogo, da comunicação, da partilha”, e não do conflito. Todavia, tendo em conta que a nomenclatura lusofonia está pejorativamente ligada a um passado etnocêntrico, Ima Panzo defende que a lusofonia poderia ser substituída “por um outro termo que venha a ser acompanhado por medidas políticas para assegurar a construção ou a consolidação desse espaço⁷⁷⁴.

Inserido na mesma lógica de pensamento de Ima Panzo, António Quino considera que “a lusofonia é um termo que vem responder aos anseios de Portugal, que pretende ser um ‘porta-voz’ dos outros falantes da língua, sobrepondo-se ao Brasil⁷⁷⁵. O autor defende categoricamente que os Africanos dos Países de Língua Oficial Portuguesa “não se revêm na lusofonia”. Embora considere que a nomenclatura lusofonia “até tem ritmo e soa bem como marca”, António Quino repudia completamente esta designação, porque a “experiência que ela transporta desde a sua ‘eleição’ como porta-estandarte da comunidade faliu faz tempo⁷⁷⁶. A ideia de comunidade não pressupõe exclusivamente a inauguração e implementação de instrumentos jurídicos, mas o “intercâmbio cultural, as trocas e o diálogo constante e recíproco⁷⁷⁷. O investigador considera que existem fronteiras culturais dentro da lusofonia, quando deveriam existir apenas diferenças.

⁷⁷⁰ PANZO, Ima, anexo I.

⁷⁷¹ *Ibidem*.

⁷⁷² *Ibidem*.

⁷⁷³ *Ibidem*.

⁷⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁷⁵ QUINO, António, Anexo IX.

⁷⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷⁷ *Ibidem*.

A noção de “fronteira” é muito nítida na lusofonia, tornando-se “um mecanismo pesado para existir dentro de uma mesma comunidade, porque implica “o espaço do outro”⁷⁷⁸. Para este investigador, não existe nenhum projeto a nível cultural no que respeita à lusofonia, enquanto não se olhar para “a especificidade do outro”, etapa que se constitui como fundamental para a construção dessa “comunidade”.

Também Agnaldo Tchivinda considera a lusofonia como uma expressão “falida”. A nomenclatura lusofonia é amplamente desajustada porque “não cobre a realidade dos diferentes países, particularmente os africanos, que vêm a lusofonia num sentido depreciativo e controverso, que se resume a “uma submissão do falar à moda portuguesa, longe daquilo que são as particularidades linguísticas de cada um desses países”⁷⁷⁹. Para este investigador, os angolanos “olham o conceito de lusofonia com muita desconfiança” porque, para muitos, a lusofonia diz respeito apenas “aos nativos de Portugal” e à “cultura portuguesa”. No seu entender, ao conceito de lusofonia falta “a valorização e elevação das diferenças acentuadas de cada um desses países, que em muitas situações são ignoradas”⁷⁸⁰. É necessário, pois, “haver a aceitação das diferenças, no meio da diversidade cultural de cada um dos países, para o enriquecimento de ambos”⁷⁸¹. Estes investigadores criticam a carga depreciativa que o termo lusofonia adquiriu, desde o momento em que foi “criado”, não tendo sofrido quaisquer desenvolvimentos que visem o encontro entre os povos e as pessoas, sendo, por isso, um projeto desadequado e atualmente fracassado, porque procura responder aos anseios apenas de um determinado país.

É importante realçar que a etimologia do vocábulo lusofonia também é colocada em causa no âmbito da literatura angolana, palavra esta que está demasiadamente conotada à portugalidade e ao modo de ser português no mundo.

Segundo a apreciação do escritor luso-angolano José Eduardo Agualusa, a lusofonia é um termo redutor, porque diz somente respeito a Portugal. Nas suas palavras, “a expressão lusofonia não faz jus àquilo que a palavra deveria representar, não é como Commonwealth, que é uma expressão bonita e que vai para além da Inglaterra”⁷⁸². Numa rápida leitura, o escritor invoca a dimensão redutora da palavra lusofonia e a sua incapacidade para transcender a portugalidade

⁷⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁷⁹ TCHIVINDA, Agnaldo Jaka, Anexo VIII.

⁷⁸⁰ *Ibidem.*

⁷⁸¹ *Ibidem.*

⁷⁸² AGUALUSA, José Eduardo, citado por GALITO, Maria Sousa, “Conceito de Lusofonia”, in *CI-CPRI* – Centro de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais da Universidade Lusófona do Porto, AI, n.º 18, 2012, p. 13. Disponível *online* em: <http://www.ci-cpri.com/wp-content/uploads/2012/10/Conceito-Lusofonia.pdf>. Último acesso: 21 de fevereiro de 2017.

e de traduzir a riqueza da diversidade cultural e social dos países que compõem a CPLP. Trata-se, portanto, de uma palavra ambígua no imaginário cultural pós-colonial que não retrata nenhum compromisso intercultural ou uma agenda política comum. Como refere o escritor, “muitas das pessoas em Angola, Moçambique ou em Timor, reagem com desconfiança, senão mesmo com violência, à simples menção da palavra lusofonia (...)”⁷⁸³.

Por sua vez, Ondjaki também renova a importância de se discutir o conceito, ou pelo menos, a sua designação:

Existe lusofonia? Quem a faz? Se não existe, quem a quer? É um fantasma político, social? Os povos da comunidade de língua portuguesa sabem dela? Tudo na tal de “lusofonia” são questões. Não há políticas nem intenções comuns. O que é uma pena. Tudo poderá até ser um grande equívoco, a começar pela designação. Ou não⁷⁸⁴.

O escritor moçambicano Mia Couto refere que a ideia de uma comunidade lusófona corresponde a “interesses políticos particulares”. Ou seja, não existe lusofonia. Existem lusofonias. É necessário que os “criadores culturais” sejam capazes de “questionar esse modelo único que nos é proposto”⁷⁸⁵. Por outro lado, Pepetela observa que não sabe o que é a lusofonia, recusando a palavra “lusófono”, afirmando “não saber o que isso é”⁷⁸⁶.

Prevalece, através das palavras destes escritores, uma sintonia perfeita com algumas tendências do pensamento angolano em relação ao conceito de lusofonia. De salientar que existe uma relação de reciprocidade em relação a esta matéria entre muitos escritores de vulto angolanos e moçambicanos⁷⁸⁷.

⁷⁸³ AGUALUSA, José Eduardo, “Deveria ser a base, José, e não um vórtice”, in *Revista dominical do Jornal Público*, 20 de março de 2005.

⁷⁸⁴ “Lusofonia inflama discussão”, *O Estado de São Paulo*, 10 de agosto de 2010. Disponível online: <http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,lusofonia-inflama-a-discussao,592905>. Último acesso: 23 de fevereiro de 2017.

⁷⁸⁵ *Ibidem*. é importante também referir que Mia Couto considera, a propósito da lusofonia, que “necessitamos de uma política da lusofonia, porque não somos lusófonos. Quem é não precisa de proclamar o ser”. COUTO, Mia, *E Se Obama Fosse Americano? E outras interinvenções*, Editorial Caminho, Alfragide, 2009, p. 193.

⁷⁸⁶ Henrique, Guilherme, “O Mundo de Pepetela”, in *Le Monde Diplomatique Brasil*, 14 de março de 2017. Entrevista a Pepetela disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-mundo-de-pepetela/>. Último acesso: 01 de dezembro de 2017.

⁷⁸⁷ Como por exemplo, os escritores moçambicanos Mia Couto, como já vimos, e João Craveirinha, que defende que “Angola e Moçambique não são países lusófonos, mas bantufones (da etnia *bantu*), emoldurados pela lusofonia”. O escritor defende que é necessário haver uma redefinição do conceito de lusofonia e do “mundo lusófono”, uma vez que “a maioria dos angolanos e moçambicanos não falam português”, motivo pela qual “a lusofonia tem de ser formatada”. “João Craveirinha mostra ‘tiroliro’ antigo para redefinir conceito de mundo lusófono”, in *Agência Lusa*, 2 de outubro de 2008, disponível em: <http://noticias.sapo.pt/lusa/artigo/812db1fd2239094e9578d2.html>. Último acesso: 12 de dezembro de 2017.

Segundo o investigador angolano Afonso João Miguel, a “lusofonia pode ser entendida como uma tentativa da revitalização e continuidade da influência portuguesa nas suas ex-colónias, à semelhança de outras organizações dessa natureza, como as comunidades de ‘Commonwealth’, a ‘francófona’ e a ‘Hispânica’”⁷⁸⁸. Segundo o investigador, o termo lusofonia não possui um “grande impacto na comunidade em geral”. Em Angola, a lusofonia “parece ser completamente desconhecido pelos cidadãos comuns”⁷⁸⁹. Nos meios onde o termo é conhecido, Afonso João Miguel não tem dúvidas em reconhecer que nota sempre uma “deturpação” ou “desvirtuação” dos propósitos da lusofonia, “resultando interpretações controversas”.

Por um lado, há aqueles que “consideram a lusofonia como a perpetuação da dominação portuguesa, ainda que de forma encapotada, ou suave, uma espécie de neocolonização, sobretudo linguística e cultural, o que limita a plena emancipação dos povos colonizados por Portugal”.

Por outro lado, “para outros, trata-se apenas de potenciar e perpetuar uma herança de um passado comum, que faz parte da nossa história, e que deve ser preservado para a posteridade”⁷⁹⁰. O investigador considera, contudo, que “o termo não é bem aceite e restringe-se a domínios sociais específicos, encontrando pouco eco na comunidade em geral”⁷⁹¹. É importante aqui ressaltar que o investigador aborda a designação “lusofonia” com uma conotação obscura, empregando palavras como “deturpado”, “desvirtuado”, considerando-a como “uma possível revitalização da influência portuguesa”, tendo como resultado “interpretações controversas”.

Estes investigadores apontam a etimologia da palavra lusofonia circunscrita apenas a Portugal e aos portugueses. Não concordam nem aceitam o termo lusofonia, e descredibilizam o rótulo de lusófonos atribuído pela comunidade internacional, porque o termo não possui uma definição uniforme indiscutível. Não sendo ainda um conceito, tal designação apresenta-se como uma ideia proveniente de um ou dois países que não tem encontrado eco ou uma correspondência alargada em Angola.

Deste modo, a insistência na designação “lusofonia”, por parte dos países criadores de tal denominação, é vista como uma revitalização da influência portuguesa em África, razão pela qual a lusofonia é considerada como um projeto desadequado e atualmente “falido”, começando pela sua simples designação: a palavra lusofonia não consegue traduzir a identidade e a diferença que prevalece nos países africanos de expressão portuguesa, sobretudo em Angola; esta é a primeira prova de que a lusofonia responde aos anseios apenas de um determinado país, que não tem demonstrado qualquer consideração pela voz dos países africanos, em particular a de Angola.

⁷⁸⁸ MIGUEL, Afonso João, anexo VI.

⁷⁸⁹ *Ibidem.*

⁷⁹⁰ *Ibidem.*

⁷⁹¹ *Ibidem.*

Para além destes aspetos fundamentais, a palavra lusofonia encontra-se demasiadamente ancorada a um passado amargo de colonização, prevalecendo desta forma uma associação etnocêntrica à palavra, o que tem vindo a afetar a compreensão das pessoas. Sob o olhar angolano, lusofonia significa “o que é do outro”, uma “submissão do falar à moda portuguesa”, ou “uma política de língua externa portuguesa”, que nada tem acrescentado sobre a especificidade do outro africano, traduzindo-se, assim, numa ideia impotente e vaga, sem qualquer correspondência cultural e filosófica com o povo angolano.

Numa dimensão macro, acresce o facto de a palavra lusofonia, ao contrário de outras comunidades como a Commonwealth, por exemplo, não ser capaz de transcender a ideia de portugalidade – devido à sua carga histórica pejorativa –, para uma ideia de comunidade com uma base de interesses comuns. Desta forma, estes autores chamam a atenção que o termo lusofonia não é o mais adequado para os angolanos e africanos em geral, apelando para que se substitua o termo por outro mais adequado e que possa ser reconhecido pelos nove países da CPLP. Como tal, apelam as pessoas e os povos a expressar a lusofonia sem citar esta designação, porque a mesma constitui-se como uma ofensa e uma humilhação para a identidade angolana.

2.1. Lusofonia e a Diversidade Cultural

A ideia de identidade e diferença é bastante clara para António Filipe Augusto. O investigador considera que “a lusofonia seria um termo pacífico se se limitasse a Portugal”⁷⁹². Na mesma linha de pensamento dos investigadores acima referidos, António Filipe Augusto não concorda com a nomenclatura lusofonia porque, na sua perceção, os angolanos não são “lusófonos”. Para o investigador, o simples facto de se falar português não signifique que se seja “lusófono” porque não existe um sentimento de pertença e de identidade em torno deste termo.

Em comunhão com os anteriores investigadores, António Augusto considera que os angolanos se reconhecem enquanto bantufones e não como lusófonos. Estatuir a lusofonia como um conceito que engloba várias culturas, entre as quais, as africanas, é o mesmo que afirmar que estes países ainda não independentes e que ainda permanecem sob tutela de determinada língua e de determinado país.

Para este autor, no conceito de lusofonia, está presente um neocolonialismo que pretende eliminar “várias línguas e várias culturas”. Aliás, para António Augusto, chamar um angolano de lusófono é o mesmo que dizer que ele não é independente. Na sua apreciação, o conceito de

⁷⁹² AUGUSTO, António, anexo V. É importante sublinhar o que o investigador refere a este propósito: “Deixe-me só abrir um parêntesis para reforçar que, muitas vezes, as pessoas pensam que sou contra a língua portuguesa ou contra os portugueses. Nada disso. Muitas vezes, os conceitos políticos criam constrangimentos de pensamento aos académicos. Não tenho nada contra a língua, aliás, foi a minha primeira língua: nasci numa família assimilada”.

lusofonia, para os PALOP, “é uma forma de neocolonização com base na língua”⁷⁹³. O que acontece é que as pessoas não conhecem a fundo “a agenda oculta por detrás do conceito de lusofonia, acham isso normal”. Por outro lado, “os académicos que conhecem o que é a língua, que tipo de poderes a língua tem, e que tipo de elementos estão por detrás da língua, sentem-se ofendidos”⁷⁹⁴.

O investigador questiona o motivo pela qual existe uma África dividida em blocos linguísticos, ou melhor, várias Áfricas em África. Existe a África lusófona, a África francófona, a África anglófona. Por detrás destas Áfricas, existem vários conceitos: o da lusofonia, da francofonia, da anglofonia, que consistem num “novo modelo de colonização. É uma mudança de paradigma de colonização”⁷⁹⁵. Segundo António Augusto, “estas fonias, criadas pelo radical da língua do colonizador, são estratégias manipulativas e privativas” (a cooperação com outros povos, que é bem-vinda, não tem que ter esta designação, na sua opinião). Ou seja, “chamar um angolano de lusófono, é eliminar a sua cultura. Nós temos a *congofonia*; temos a *bantufonia*; a lusofonia; temos várias fonias”⁷⁹⁶. Se Angola possui várias fonias, o rótulo icónico “lusófono” ou lusofonia é completamente descontextualizada, desarticulada e hostil.

No mesmo sentido, Segundo Mona Mpanzu, “o termo lusofonia e a carga semântica que acarreta ainda não reúne consenso, uma vez que há posições discordantes que o encaram como um conceito que abrange territórios ‘não envolvidos’ na CPLP”⁷⁹⁷. Na perceção deste investigador, existem “populações que não falam a língua portuguesa, nem mesmo incarnam nelas a cultura lusófona”⁷⁹⁸. Por isso mesmo, o conceito de lusofonia, enquadrado numa perspetiva linguística e cultural, em Angola, precisa de ser “formatada” e devidamente contextualizada. O investigador angolano considera que Angola, tal como os outros países que compõem a CPLP, possuem uma identidade própria, não necessitando da identidade dos outros “para a sua sobrevivência”. Numa época pós-colonial, tem-se redobrado esforços para o resgate das identidades próprias de cada país africano de língua oficial portuguesa, bem como os seus valores culturais. Angola não é exceção.

Nesta linha de ideias, a convicção do investigador Chionga Bali Nunes é de que começa a crescer, entre os angolanos, o orgulho pelas suas línguas nativas. O investigador considera que “embora incipiente”, prevalece atualmente “uma mobilização intelectual de restaurar a bantufonia

⁷⁹³ *Ibidem*.

⁷⁹⁴ *Ibidem*. Refere António Augusto uma curiosidade: “Eu recorde um dia, um amigo e colega meu, angolano, numa universidade de África do Sul disse, a um moçambicano: “meu irmão lusófono”, e aquilo foi quase uma luta. É melhor tu me dizeres “meu irmão *bantu*” e não “lusófono” (resposta). Partilhamos o *bantu*, mas não a lusofonia”.

⁷⁹⁵ *Ibidem*.

⁷⁹⁶ *Ibidem*.

⁷⁹⁷ MPANZU, Mona, anexo III.

⁷⁹⁸ *Ibidem*.

e não só, porque se compreende, cada vez mais, que a paz africana depende, entre outros fatores, do reconhecimento da nossa diversidade política e cultural”⁷⁹⁹.

Angola possui cerca de quarenta e quatro línguas ancestrais, constituindo-se como “uma realidade pluricultural e multilingue”⁸⁰⁰. Tendo em conta esta dimensão multilingue, afigura-se imprescindível, na opinião do Mona Mpanzu, reconsiderar o conceito de lusofonia com “lentes angolanas e africanas”, uma vez que a língua portuguesa não é falada pela maioria da população angolana⁸⁰¹. Desta forma, Angola é uma “nação essencialmente pluriétnica em que cada grupo tem a sua própria identidade cultural e linguística”⁸⁰². Deste ponto de vista, a língua portuguesa representa uma “ameaça para a conservação e sobrevivência das línguas autóctones”, porque estas “são frágeis porque apenas são transmitidas oralmente, de geração em geração”⁸⁰³.

Os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), bem como Timor-Leste e alguns territórios administrativos onde só uma minoria fala o português, como Goa e Macau, fazem parte desta realidade heterogénea e multilingue. A heterogeneidade cultural e o mosaico linguístico presente nestes países e comunidades “faz com que o conceito de lusofonia não fique dispensado de uma série de críticas legítimas e amplamente justificadas”⁸⁰⁴.

Sem dúvida alguma, Portugal e o Brasil são os países que estão “no centro da difusão da ideia e do projeto de lusofonia”. No entanto, mesmo tendo em conta o processo violento de colonização de que os países africanos foram alvos, surge, através da lusofonia, “uma monumentalização da língua portuguesa, que prega a fraternidade, a solidariedade, a cooperação e tolerância”. Assim, a miséria, os conflitos e os ressentimentos “ficam diluídos numa suposta fraternidade alicerçada sobre o conceito de lusofonia”⁸⁰⁵, de forma que já não há espaço para uma leitura crítica da história que, desta forma, permanece oculta⁸⁰⁶.

⁷⁹⁹ NUNES, Chionga Bali, Anexo X.

⁸⁰⁰ MPANZU, Mona, anexo III.

⁸⁰¹ *Ibidem*. Segundo Mona Mpanzu, os angolanos que têm a língua portuguesa como língua materna “representam apenas 39% da população (Instituto Nacional de Estatística, dados de 2012), e os demais, ou são plurilingues (língua portuguesa mais outra língua africana), ou são monolíngues de línguas ancestrais e vernaculares das suas respetivas terras”.

⁸⁰² *Ibidem*.

⁸⁰³ *Ibidem*.

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

⁸⁰⁵ *Ibidem*.

⁸⁰⁶ *Ibidem*. A lusofonia promove, ou tenta promover, uma mensagem de solidariedade entre povos, de cooperação e de tolerância. No entanto, para Mpanzu, “já não há espaço para uma leitura crítica da exploração colonial; já não há espaço para se discutir o papel central que os luso-brasileiros exerceram no tráfico internacional de escravos africanos durante 3 séculos; já não há espaço para discutir o estado de imensa miséria social, económica e cultural em que foram deixados os africanos (e asiáticos) no momento da independência; já não há espaço para deixar visíveis a ideologia e as práticas racistas do colonialismo português em África; por fim, já não há espaço para se reconhecer e discutir

Segundo estes autores, a mensagem da lusofonia pretende querer apagar os silêncios e a violência de uma história conturbada em torno de uma mensagem que apregoa a fraternidade, a solidariedade e a tolerância. Através dela, elementos como a escravatura, a exploração colonial e a ideologia colonialista são omitidos.

Para estes autores, a lusofonia implica, nos países africanos e concretamente em Angola, uma relação de desequilíbrio, desproporção, assimetria e de desigualdade em relação às línguas e às pessoas “sobre o qual pouco se fala, pouco se divulga e pouco se questiona até à data presente”⁸⁰⁷. Sendo uma constatação evidente de que “o mundo de hoje está em constante evolução”, a tendência natural é a imposição, sobre várias formas, de uma língua dominante a nações multiétnicas, que correm o risco de perderem as suas línguas endógenas.

O investigador António Filipe Augusto dá como exemplo os países que eram colónias de Espanha que não aceitaram a designação “hispanofonia”. Contudo, esta rejeição não significa que não prevaleça a cooperação entre estes países.

Se na Europa prevalece ainda a ideia (que poderá ter a tendência de mudar) de “uma língua, uma nação”, para António Augusto é necessário ter presente o facto de que “o conceito de nação, para os africanos, é um bocado diferente do conceito de nação para os europeus, devido ao multilinguismo”⁸⁰⁸. Nas suas palavras, é necessário assumir que África possui territórios multilingues e línguas transnacionais. O autor dá como exemplo o seguinte:

O reino do Congo, dividido em quatro partes; o reino do *Kwanyama* (Cuanhama), dividido em duas partes; temos o reino de Lunda *Tchokwe*, dividido em três partes. Falando do Congo, parte está em Angola; outras duas partes estão no Congo e outra no sul do Gabão. O reino de Cuanhama está uma parte na Namíbia, outra em Angola. A história é interessante: o que falam cuanhama na Namíbia, são cuanhamas de anglófonos, não é? E os que falam em Angola, são cuanhamas lusófonos. São irmãos divididos por uma questão que não tem nada a ver⁸⁰⁹.

Angola, sendo um país multilingue, tem de abraçar a sua identidade, as suas culturas e as suas línguas. O investigador considera que, à luz dos fenómenos linguísticos que se passam no país, prevalece um sentimento generalizado de não reconhecimento da cultura e língua lusófona na identidade angolana. Neste sentido, defende que a cultura lusófona é um “mito” e que os angolanos não são lusófonos. Na sua opinião, a língua portuguesa poderá manter-se indiscutivelmente como língua oficial do estado; porém, é necessário ter em conta o multilinguismo presente no país.

o facto de que a língua portuguesa funciona socialmente também como forte fator de discriminação e exclusão nas sociedades em que é falada”.

⁸⁰⁷ *Ibidem*.

⁸⁰⁸ AUGUSTO, António, anexo V.

⁸⁰⁹ *Ibidem*.

É neste enquadramento que se insurge o investigador Filipe Zau, criticando aqueles que consideram “que todos os países da CPLP fazem parte da chamada ‘lusofonia’ e, até mesmo, de uma hipotética ‘comunidade lusófona’”⁸¹⁰. O investigador considera que não existe uma cultura lusófona apenas porque, como muitos afirmam, a língua portuguesa é a língua oficial e de escolaridade em África e em Timor-Leste. Refere o autor a este propósito:

Imagino, por vezes, um “mucubal” no seu percurso comunitário de transumância ou uma “mumuíla” nas ruas da serra da Chela a vender óleo de “mumpeke” e “ngundi” para vitaminar o cabelo e alguém a dizer-lhes que, por imperativos ideológicos, são “lusófonos”⁸¹¹.

O autor considera que “o ranking posicional europeu e mundial de falantes da língua portuguesa em África, na Europa, na América do Sul, na Ásia e na Oceânia” é deturpado da realidade, uma vez que “não tem em conta o nível de proficiência linguística e ignora, quase por completo, a existência, nestes locais, de outras línguas maternas, nacionais e oficiais usadas como meios de comunicação”. Na sua leitura, “Basta o somatório populacional dos países membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa e de algumas regiões para que todos contem como ‘lusófonos’”⁸¹².

Para reforçar este ponto de vista, podemos recorrer às palavras do investigador angolano Carlos Pacheco para quem o conceito de lusofonia, tal como é definido atualmente, nada diz aos povos africanos, porque a sua vivência foi e continua a ser outra:

A chamada lusofonia funciona como um espelho quebrado, no qual, em vez de países inteiros, apenas se distinguem fragmentos de geografias, estas localizadas no litoral de Angola e Moçambique, enquanto as comunidades no seu todo, as do interior, permanecem ocultas, pois a língua e a cultura portuguesa nada lhes dizem, os seus processos históricos foram outros⁸¹³.

Serão por estas razões que o investigador não terá dúvidas em afirmar que “a lusofonia não passa de um conceito vago, uma estratégia política e cultural sem qualquer correspondência com a alma e o sentir dos povos africanos. Incluindo o Brasil”⁸¹⁴. É neste sentido que Filipe Zau é apologista que a língua portuguesa continua a “ter um papel glotofágico em relação a outras línguas

⁸¹⁰ ZAU, Filipe, “Lusofonia, Lusografia e Lusotopia na perspetiva Comunitária atual e futura, face aos desafios da endogeneidade em África”. Comunicação apresentada na UNIPIAGET, Angola, tema VIII, no dia 19 de setembro de 2014.

⁸¹¹ *Ibidem*.

⁸¹² *Ibidem*.

⁸¹³ PACHECO, Carlos, “Lusofonia e Regimes Autoritários em África”, in *Jornal Público*, Lisboa, 3 de fevereiro de 2000.

⁸¹⁴ *Ibidem*.

de cultura”, uma vez que ainda prevalece a ideia errada de que os angolanos e moçambicanos são lusófonos, quando, na verdade e em primeira instância, são “bantufones”⁸¹⁵.

Sublinha-se que os argumentos em comum destes autores apontam para a ideia de que as sociedades angolana e moçambicana possuem a mesma origem civilizacional *bantu*, ou seja, ambos possuem uma vertente identitária comum. Embora a língua portuguesa seja a língua oficial e de escolaridade, não se justifica, como refere Filipe Zau, “uma hipotética Palopofonia” em torno da língua portuguesa⁸¹⁶, e é nesta linha de ideias que Carlos Pacheco afirma que “os dirigentes africanos são os primeiros a não ter ilusões: eles sabem que a lusofonia não passa de um projeto historicamente adulterado, sem nenhuma simbiose com o imaginário dos angolanos e moçambicanos”⁸¹⁷.

Todas estas declarações levantam desafios à própria legitimidade do conceito de lusofonia e ao seu estatuto universal na comunidade dos países de língua portuguesa. A lusofonia, para estes autores, é um termo extremamente sensível e que possui em si uma carga pejorativa de dimensões consideráveis. É importante considerar o motivo pela qual todos estes investigadores questionam e criticam o conceito de lusofonia, sendo apologistas de que esta nomenclatura deveria ser eliminada do contexto internacional, devendo, quanto muito, circunscrever-se apenas a Portugal e à cultura portuguesa.

Em primeiro lugar, criticam a etimologia da palavra lusofonia, que embora até tenha “ritmo” e soe bem como “marca”, favorece, no entanto, uma associação etnocêntrica à palavra e uma forte conotação com os antigos imperialismos. Estes investigadores atacam profundamente a palavra lusofonia em si, não só pelo que ela representa etimologicamente, mas também pela experiência que se tem desta nomenclatura desde a sua criação até ao presente, tendo-se revelado como uma experiência “falida” e, como tal, uma ideia impotente e vaga. A lusofonia destaca-se enquanto sinónimo de Portugal e da língua portuguesa, significando, aos olhos de muitos africanos, “o que é do outro”, estatuindo-se, assim, como uma palavra que não confere um sentimento de propriedade nem de identidade dos cidadãos angolanos num contexto pós-colonial.

Ao mencionar-se Angola como um país “lusófono”, está-se praticamente a eliminar todas as culturas e línguas que existem no país. Num contexto macro, a utilização do termo lusofonia confere ao país apenas uma identidade “emprestada” que não corresponde minimamente à realidade da maioria dos cidadãos angolanos nem das suas culturas.

⁸¹⁵ Cf. ZAU, Filipe, “Lusofonia, Lusografia e Lusotopia na perspetiva Comunitária atual e futura, face aos desafios da endogeneidade em África”. Comunicação apresentada na UNUPIAGET, Angola, tema VIII, no dia 19 de setembro de 2014.

⁸¹⁶ ZAU, Filipe, “Lusofonia, Lusografia e Lusotopia na perspetiva Comunitária atual e futura, face aos desafios da endogeneidade em África”. Comunicação apresentada na UNUPIAGET, Angola, tema VIII, no dia 19 de setembro de 2014.

⁸¹⁷ PACHECO, Carlos, “Lusofonia e Regimes Autoritários em África”, in *Jornal Público*, Lisboa, 3 de fevereiro de 2000.

Desde a falência da filosofia luso-tropicalista, que ocupa um lugar desonroso na história angolana, estes investigadores consideram, sem dúvida, que a lusofonia corresponde a uma estratégia que visa responder exclusivamente aos anseios de Portugal, que procura revitalizar a sua influência nas ex-colónias. A prova desta estratégia, que para muitos destes autores não passa de uma agenda oculta, reside no sentido unidirecional da lusofonia, que corresponde exclusivamente a uma ideia unilateral e não a um conceito formado consensualmente. Por um lado, se a lusofonia fosse um conceito formado, então todos saberiam exatamente a sua definição de forma inquestionável. Por outro lado, se existem várias interpretações para esta designação, então é inevitável que a sua denominação seja obscura e discutível. Com efeito, a ideia sub-reptícia que subjaz na lusofonia, segundo estes investigadores, corresponde à tentativa de se forjar uma identidade comum a todos os povos sem se ter em conta a diversidade cultural e linguística dos mesmos.

Estes argumentos, como se irão constatar, não permitem antever um cenário ideal que permita o diálogo intercultural e filosófico entre Portugal e Angola, tendo como suporte deste diálogo a língua portuguesa, os aspetos da cultura em comum e a própria história em conjunto.

2.2. Lusofonia: Um Diálogo Impotente?

De acordo com as vozes destes autores, é impossível desenvolver-se uma possível comunidade lusófona com base na língua portuguesa, tendo em conta o que foi aprofundado em torno da diversidade cultural em Angola. Ao contrário do que muitos entusiastas da língua portuguesa firmemente acreditam, a língua portuguesa ainda não é a língua mais falada em Angola, fator que se constitui como um grande obstáculo para o desenvolvimento de um entendimento comum. Sendo Angola um país multilingue, com cidadãos plurilingues em que a língua nativa não é a língua portuguesa, prevalece atualmente uma leitura errada sobre as aspirações lusófonas ocidentais neste país. A história conjunta também não se constitui como um fator estimulante para se promover um diálogo intercultural, tendo em conta as várias leituras que os investigadores angolanos vão produzindo sobre o “ex-colonizador” (o ex-colono, nas suas palavras), que são radicalmente distintas da versão da história ocidental. De facto, as diversas interpretações que são produzindo em torno da filosofia luso-tropicalista e as suas conseqüentes ações em terras africanas, bem como a sua relação com a francofonia, não se coadunam com a visão mais otimista do luso-tropicalismo português.

A estes dois fatores, que se revelam conclusões preciosas para esta investigação, junta-se um terceiro, que é a impossibilidade de se promover uma negociação intercultural com base num conceito totalmente incipiente, etimologicamente ofensivo e desadequado para a realidade social e cultural de Angola. Sem dúvida alguma, o termo lusofonia, dada a sua carga histórica, cultural e etimológica altamente pejorativa, não se constitui como a base adequada a partir da qual se pode promover o diálogo intercontinental e intercultural.

Sobre estes aspetos, e tomando as palavras do investigador moçambicano Elísio Macamo, ao debruçar-se sobre o termo lusofonia, considera que o que nos une, “não deve ser a História, nem tão pouco a língua ou os interesses comuns. Só um diálogo sem pré-condições – por exemplo, sob a forma de língua comum, história comum, interesses comuns – é que pode permitir pensar uma comunidade feita no entendimento”⁸¹⁸.

Por outras palavras, Macamo considera que pensar uma “comunidade lusófona” vinculada a uma língua comum, que supostamente une todos os países, é uma ideia distorcida porque parte de um princípio epistemológico falso. Afinal, como já foi referido, a língua portuguesa não é a língua mais falada em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau ou em Moçambique, razão pela qual a língua portuguesa não goza, na sua perceção, de um estatuto de língua de entendimento comum, a não ser entre portugueses e brasileiros; pelo contrário, para estas nações, ela desune mais do que une, ela é, para o autor, “ruído, gralha, empecilho, enfim, problema”⁸¹⁹, porque não vai ao encontro das realidades linguísticas dos “países periféricos”, onde só uma percentagem mínima das populações falam a língua portuguesa, prevalecendo antes o crioulo, as línguas locais, o árabe e o inglês. É interessante que este autor vai ao encontro das perspetivas dos vários autores angolanos aqui referidos.

O mesmo se passa em relação à história, que Macamo considera não ser prestigiante para África, uma vez que os africanos foram transformados em “animais” na sua própria terra. A tirania e a infantilização são denominadores comuns numa história entre opressores e oprimidos, razão pela qual não pode haver consensos nem entendimento possível. Por fim, quanto aos interesses estratégicos comuns, Macamo critica o olhar que os portugueses e brasileiros têm sobre o “outro”, sobre as pessoas dos países ditos “pequenos”, que só servem para determinar estatisticamente o número de falantes de língua portuguesa para aumentar o prestígio de Portugal ou do Brasil. Da mesma forma, Macamo tece fortes reprimendas em relação a uma hipotética “cidadania lusófona”, que só serviria os interesses de Portugal e Brasil em África, mas não se aplicaria aos africanos naqueles países, devido às atuais convenções políticas. É por causa de interesses estratégicos unilaterais que os africanos, os “periféricos dos periféricos”, passaram da designação de “outros” para “CPLP”⁸²⁰, enquanto os portugueses continuam portugueses e os brasileiros continuam brasileiros.

Estas são as razões pelas quais a língua, a história e os interesses comuns não são fatores de união entre os povos africanos, Brasil e Portugal. Pelo contrário, são elementos de “desunião”,

⁸¹⁸ MACAMO, Elísio, “A Moral da História: adiar conversa como intervenção epistemológica”, in *REALIS – Revista de Estudos Anti utilitaristas e Pós-coloniais*, Vol. 2, n.º 1, 2012, p. 14.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 13.

de desconcertação, de discussão interminável. Como tal, o diálogo intercultural deverá partir sem interpelar estes conceitos – e é aqui que reside o principal desafio epistemológico: para se falar de “Africanidades e Brasilidades”, segundo o autor, tem de se abordar obrigatoriamente toda a “história por detrás delas”, o que implica a existência de mais histórias e, sobretudo, de novas versões da história.

É por este motivo que Macamo considera que este desafio epistemológico nos remete para uma “conversa que nunca vai ter lugar”⁸²¹ porque irá sempre ser “adiada” para mais tarde. Este diálogo intercultural irá ser sempre protelado, antevendo-se, assim, a continuidade de um cenário de permissividade ou de “tolerância” por parte dos africanos, em relação à lusofonia (de frisar que este argumento nos remete para a questão da permissividade e tolerância em relação ao conceito de lusofonia por parte das elites políticas africanas, como foi abordado anteriormente).

Sobressai, neste campo intercultural, um jogo da lusofonia, onde prevalece, de um lado, quem pretenda negociar a lusofonia através da língua e da história; há outros, porém, que referem que para se negociar pela língua e pela história é necessário existirem novas versões da história e ter em conta a diversidade linguística e cultural.

Por um lado, ao insistir-se com o termo lusofonia no panorama internacional, o diálogo intercultural deverá ter em consideração o acolhimento de novas versões da história, correndo-se o risco, com tudo isto, deste possível diálogo (incomensurável) enredar-se em desfechos imprevisíveis e infecundos.

Por outro lado, ao não se enveredar por um diálogo intercontinental, está-se a protelar uma situação insustentável na relação entre as nações, incentivando a falta de iniciativa de um ponto de vista da concertação social, política e diplomática entre Portugal e Angola. A falta de iniciativa intercultural efetivará um cenário de permissividade e de tolerância oficial em relação à lusofonia, pelo menos na relação de Estados, continuando a dar lugar a um vazio que tem sido preenchida por uma eterna guerrilha cultural, científica e académica, em torno do jogo da lusofonia. Está-se perante uma situação complexa uma vez que, numa primeira análise, se há uma impossibilidade de negociação tendo em conta os elementos em comum, a língua e a história, então o termo lusofonia não tem qualquer efeito.

Por outro lado, há uma abertura em relação à parte político-diplomática que os investigadores estão todos de acordo. Não nos referimos às consequências políticas e económicas que terá, por exemplo, o AO em Angola, mas aquilo que poderá representar uma comunidade de países que falam a língua portuguesa, tendo em conta as possíveis parcerias e protocolos a serem desenvolvidos entre estes países.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 15.

2.3. A Componente Política da Lusofonia

Tendo em conta as várias perspetivas históricas e culturais do conceito de lusofonia, de um ponto de vista angolano, poder-se-á afirmar que a cultura se estatui como o ponto-chave através do qual é possível levar a cabo negociações e concertações a nível filosófico, político e diplomático. Sem dúvida alguma, o conceito de lusofonia, segundo a perspetiva destes investigadores, encontra-se envolvido num enredo histórico, social, linguístico e cultural, de forma que se afigura prioritário a sua discussão e clarificação comum. Por outras palavras, sem uma efetiva discussão em torno da lusofonia, compreendida num sentido cultural, a cooperação bilateral política e diplomática raramente terá os efeitos desejados, correndo-se o risco de todas as possíveis ações em conjunto permanecerem a um nível efémero e superficial.

Neste sentido, a filosofia assume aqui um papel importante, não só a nível da compreensão do outro, da sua cultura e formas de pensar, como também se afigura relevante para desvendar uma possível fusão de horizontes em torno do tema a tratar. O que está em questão não é só um problema a nível cultural, mas a impossibilidade de se levar avante outros desenvolvimentos originados pelo problema cultural que representa a lusofonia. Desta forma, estes investigadores não só apelam para uma discussão em torno da questão cultural, como apresentam premissas de discussão sobre a matéria, apontando caminhos e sugerindo soluções. O que é interessante sublinhar, é que não só apresentam uma solução muito interessante (ou um conjunto de soluções) para este problema cultural, pois não basta só lembrar a impossibilidade de negociação do conceito de lusofonia tendo como base a língua e a história, como também a possibilidade de um novo e radical acordo deverá ser sinónimo de medidas políticas, que visem a concretização e a consolidação de um espaço político intercontinental entre países que falam a língua portuguesa⁸²².

Neste sentido, a lusofonia, para além da componente cultural, que se afigura como a mais importante, a mesma também possui, inevitavelmente, uma componente política para estes investigadores, elemento este que raramente é discutido tendo em consideração os impasses ligados às várias interpretações culturais e interculturais em torno do conceito.

Se a lusofonia de maneira alguma abarca um conjunto de países tendo em conta as diversas interpretações da história do oprimido e “dada a grande diversidade cultural bem patente nesses mesmos países”⁸²³, torna-se evidente que a lusofonia não pode cobrir um programa civilizacional comum entre os países que falam português. Neste sentido, falar da lusofonia enquanto programa civilizacional em comum, é a demonstração clara da procura de um atalho que serve exclusivamente os interesses de um ou de dois países que não estão interessados em discutir realmente a raiz do

⁸²² Cf. MPANZU, Mona, anexo III.

⁸²³ MIGUEL, Afonso João, anexo VI.

problema. Assim, as expressões políticas que estão na ordem do dia, como “comunidade lusófona”, passaporte “lusófono”, “cooperação lusófona”, corresponde, aos olhos de muitos angolanos, a “uma tendência neocolonialista”, não só porque se “salta” sobre o cerne da questão – a lusofonia cultural, como também representa uma extensão do pensamento genuíno ocidental que revela inadvertidamente a sua posição sobre a cultura, a política e o seu comportamento face ao outro-africano, que não parece ter em conta as suas posições, nem o facto de “Angola e tantos outros países outrora colonizados têm estado à busca da sua verdadeira identidade (...) diante da face do mundo”⁸²⁴.

Desta forma, só quando for possível ultrapassar a negociação e clarificação universal sobre o conceito de lusofonia numa perspetiva intercultural e multicultural, talvez seja exequível refletir e discutir a possibilidade política de uma “comunidade lusófona”, ou de um conjunto de políticas benéficas para todos.

2.4. A Descentralização da CPLP

A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) foi criada a 17 de julho de 1996, através da realização da Cimeira de Chefes de Estado e de Governo de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe. A 20 de Maio de 2002, com a conquista da independência, Timor-Leste tornou-se o oitavo país da comunidade. Em 2014, a Guiné Equatorial juntou-se a esta comunidade, formando, atualmente, nove países⁸²⁵.

A CPLP constitui-se como um projeto político “cujo fundamento é a língua portuguesa, vínculo histórico e património comum dos Nove – que constituem um espaço geograficamente descontínuo, mas identificado pelo idioma comum”⁸²⁶. Denominado nos seus estatutos como “o foro multilateral para o aprofundamento da amizade mútua, da concertação político-diplomática e da cooperação entre os seus membros”, a CPLP tem como objetivos gerais a concertação político-diplomática nos domínios social, cultural e económico, e tem como diretivas específicas a saúde, a educação, a segurança alimentar e o ambiente, entre outros.

Os Órgãos da Direção e Executivos da CPLP são: A Conferência de Chefes de Estado e de Governo; O Conselho de Ministros; O Comité de Concertação Permanente; O Secretariado Executivo. A CPLP tem como seu órgão executivo o Secretariado Executivo, que é dirigido pelo Secretário Executivo, eleito para um mandato de dois anos (com possibilidade de se estender por mais dois anos, mediante candidatura do estado membro cujo nacional ocupa o cargo). O Secretário Executivo é o grande motor da CPLP, cuja missão consiste, em linhas gerais, “emprender, sob

⁸²⁴ MPANZU, Mona, anexo III.

⁸²⁵ Ver mais informações em: www.cplp.org.

⁸²⁶ Informação disponível em: <http://www.cplp.org/id-2752.aspx>. Último acesso: 11 de abril de 2017.

orientação da Conferência ou do Conselho de Ministros ou por sua própria iniciativa, medidas destinadas a promover os objetivos da CPLP e a reforçar o seu funcionamento”⁸²⁷. É coadjuvado por um Diretor Geral.

De acordo com a visão de alguns investigadores angolanos, à semelhança do conceito de lusofonia, a sigla CPLP atualmente não representa o conjunto das identidades dos países envolvidos nesta comunidade. Segundo o investigador António Filipe Augusto, a designação CPLP é inapropriada para os países africanos de expressão portuguesa, porque a sigla CPLP representa um “rótulo icónico” da “bandeira da língua portuguesa”. Desta forma, esta designação inscreve-se como uma insígnia que transporta consigo os valores inerentes a Portugal e aos portugueses, negligenciando, portanto, os valores de outras culturas. De acordo com a perspetiva deste autor, “a CPLP não identifica os angolanos”, considerando, por outro lado, que a sigla PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) está bem designada. Para além da sigla em questão, que não é apropriada nem reconhecida pelos países africanos, o autor considera que “falar da CPLP é falar da lusofonia”. O que acontece é que os valores inerentes à CPLP são idênticos à ideia de lusofonia⁸²⁸, o que se constitui como um problema internacional, uma vez que “Angola não é um país de língua portuguesa”⁸²⁹.

O motivo pela qual se defende que a CPLP é sinónimo da lusofonia enquadra-se com o facto de que o projeto da lusofonia tem sido progressivamente substituído pela CPLP⁸³⁰, que se constitui como uma “organização cujo objetivo é o desenvolvimento e a difusão dos valores de uma cultura que se expressa através da língua portuguesa, visando forjar uma identidade comum aos povos que nela se revêm”⁸³¹. Embora Afonso Miguel considere que se procura, através da CPLP, “manter aqueles elementos positivos que Portugal implantou noutros países e que hoje constituem uma herança comum”, observa-se, porém, “que, em muitos casos, se verifica a imposição desses valores sem se ter em conta a diversidade cultural que caracteriza certas comunidades envolvidas”⁸³².

⁸²⁷ Confirmar informação nos *Estatutos da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa* da CPLP.

⁸²⁸ Esta opinião também é partilhada por Márcio Undolo, para quem a “lusofonia não reúne consenso” por parecer “mais virado para uma política de língua externa portuguesa, do que do resto dos países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa “. UNDOLO, Márcio. Anexo II.

⁸²⁹ Cf. AUGUSTO, António, anexo V.

⁸³⁰ Como também refere Afonso João Miguel: “Entretanto, esse projeto [lusofonia], provavelmente, idealizado na sequência da teoria do “luso-tropicalismo, foi perdendo o seu fôlego com a criação da CPLP”. MIGUEL, Afonso João, anexo VI.

⁸³¹ *Ibidem*.

⁸³² *Ibidem*.

Estão são as razões pelas quais muitos investigadores angolanos estão contra esta designação (CPLP) e contra as políticas desta instituição. Os críticos apontam a falta de políticas equitativas que visem “a heterogeneidade cultural” e “o mosaico linguístico” presente nos países africanos e, em particular, Angola. Atualmente, a falta do reconhecimento cultural e linguístico, por parte da CPLP, continua a merecer a desconfiança por parte da generalidade da comunidade académica africana, uma vez que se considera que uma política unilateral da língua “ofende os demais falantes”, porque se está a negligenciar as outras línguas, a eliminar as diversas identidades e a omitir as restantes culturas⁸³³.

Neste sentido, a questão primordial para Mona Mpanzu, é que se existe uma “lógica de atuação veiculada pela CPLP” de uma política linguística, “também é bem verdade que as formas de resistência linguística e a realidade do multilinguismo ou plurilinguismo deveriam ser reconhecidos como parte da complexa configuração de alguns países da CPLP”⁸³⁴, o que, na opinião destes especialistas, não tem acontecido, nem a CPLP tem demonstrado evidências que suportem o desenvolvimento de esforços com vista a este reconhecimento pluralista.

Na verdade, não existe, na opinião destes autores, uma diferença visível entre a CPLP e a lusofonia. Nas palavras de Filipe Zau, “está em jogo um conceito [a lusofonia], que de restrito adaptou-se às circunstâncias políticas do momento e pretende ser o mais alargado possível”⁸³⁵. Na sua opinião, “o conceito de ‘lusofonia’ acabou, aparentemente, por se inserir numa visão prospetiva, fundamentada, exclusivamente, em princípios doutrinários, que, hoje, no âmbito da concertação político-diplomática da CPLP, se consubstancia em um dos seus pilares”⁸³⁶. Embora reconheça que a palavra ‘lusofonia’ seja totalmente omissa na Declaração Constitutiva da CPLP, bem como em qualquer documento oficial desta instituição⁸³⁷, Zau considera urgente a “necessidade de se promover uma discussão académica à volta do termo ‘lusofonia’ e da sua eventual similaridade com a Comunidade de Países de Língua Portuguesa”⁸³⁸. Com efeito, tanto a CPLP como a lusofonia estão intrinsecamente ligados à promoção e difusão da língua portuguesa,

⁸³³ Cf. AUGUSTO, António, anexo V.

⁸³⁴ MPANZU, Mona, anexo III.

⁸³⁵ ZAU, Filipe, “Lusofonia, Lusografia e Lusotopia na perspetiva Comunitária atual e futura, face aos desafios da endogeneidade em África”. Comunicação apresentada na UNIPIAGET, Angola, tema VIII, no dia 19 de setembro de 2014.

⁸³⁶ *Ibidem*.

⁸³⁷ *Ibidem*. Nas palavras de Filipe Zau, “Constata-se, no entanto, que a Declaração Constitutiva da CPLP, de 16 de julho de 1996, é completamente omissa em relação ao termo ‘lusofonia’, bem como qualquer outra declaração oficial saída da Conferência dos Chefes de Estado e de Governo, do Conselho de Ministros (das Relações Exteriores e dos Negócios Estrangeiros), das Reuniões Setoriais de Ministros dos diferentes pelouros, do Comité de Concertação Permanente (constituído por embaixadores) ou do próprio Secretariado Executivo da CPLP”.

⁸³⁸ *Ibidem*.

que se constitui apenas como uma das três vertentes da própria CPLP⁸³⁹, sendo que as duas outras vertentes aparentemente se inscrevem em torno daquela.

Para além deste aspeto fundamental, tendo em conta que o conceito de lusofonia se está a adaptar às circunstâncias políticas do momento, predomina a publicidade de que os países da CPLP são considerados países lusófonos e que todos estes países fazem parte da lusofonia e de uma “hipotética comunidade lusófona”⁸⁴⁰. Todavia, nunca se tem em conta a diversidade cultural e linguística destes países, bem como raramente se tem em atenção o facto de que muitos dos países africanos estarem ligados a outras comunidades⁸⁴¹.

Por estas razões, Zau defende que “o conceito de ‘lusofonia’ não pode ser entendido como sendo o mesmo que CPLP, pois esta é apenas uma organização de Estados e nada mais”. Da mesma forma, a CPLP “não pode ser similar à Commonwealth ou à Francofonia, porque estas regem-se por princípios diferentes dos da CPLP, havendo até um ministro nomeado pelo Presidente da República francesa para liderar as questões da Francofonia”⁸⁴².

Estes investigadores criticam a postura de Portugal e do poder que este considera que ainda possui em relação à língua, ideia esta que também está bem patente na ideia de lusofonia. A prova de que os portugueses ainda se consideram proprietários da língua portuguesa, alerta António Filipe Augusto, está bem patente nas ações promovidas pela CPLP, como, por exemplo, o facto de que Portugal não deveria partilhar um mandato de Secretário-Executivo com São Tomé e Príncipe⁸⁴³.

⁸³⁹ As outras vertentes são a concertação político-diplomática e a cooperação multilateral e multissetorial.

⁸⁴⁰ *Ibidem*.

⁸⁴¹ Como refere Filipe Zau, “Em África, à exceção de Angola e, atualmente, da Guiné Equatorial, todos os outros países africanos da CPLP estão ligados também a outras comunidades análogas: Cabo Verde, Guiné-Bissau e S. Tomé e Príncipe, à Francofonia; Moçambique, à Commonwealth; e atualmente este conjunto de cinco Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, ao FORPALOP”. *Ibidem*.

⁸⁴² *Ibidem*.

⁸⁴³ Refere António Augusto o seguinte: “Portugal, por ter a sede da CPLP, não devia ter Secretário-Geral (Executivo). Mas, neste momento, houve até uma imposição de Portugal partilhar um mandato com São Tomé e Príncipe. Porquê? É o poder da língua. A língua é minha. Os fracos pagam sempre”. AUGUSTO, António, anexo V. A este propósito, a informação de que se dispõe é a seguinte: Na notícia avançada pela *Observatório da Língua Portuguesa*, 14 de março de 2016, o Primeiro-Ministro de Cabo Verde, José Maria Neves, indicou que “há um acordo verbal que estipula que o país que acolhe a sede da CPLP abdicaria de apresentar candidatura para secretariado executivo e apelou à negociação na comunidade para a eleição”. Da mesma forma, o Ministro das Relações Exteriores Angolano, Georges Chikoti, considerou que face ao “acordo de cavalheiros” que existe desde a criação da CPLP, determinou que o país que acolhesse a sede da CPLP não podia apresentar uma candidatura ao órgão executivo da CPLP, tal como outras instituições internacionais, como a *Commonwealth*, as Nações Unidas, a Francofonia, a União Africana. Logo, Portugal não pode apresentar um candidato a Secretário-Executivo. Cf. *Observatório da Língua Portuguesa*, 14 de março de 2016. A solução diplomática encontrada pela CPLP foi a de aceitar a proposta de candidatura para Secretário-

É por esta razão que algumas vozes angolanas mais radicais consideram que a CPLP, tendo em conta a sua designação e a sua política atual, “não tem razão de existir”. Estas vozes não estão contra a instituição, mas contra a sua designação, bem como a prática de políticas obscuras que até agora se tem levado a cabo, propondo, desta forma, a descentralização eurocêntrica da CPLP, a começar pela sua sigla, “utilizando outras formas de denominação como as iniciais dos países que integram a comunidades dos falantes de língua portuguesa”⁸⁴⁴, para, por fim, descentralizar o papel exclusivo que a difusão e promoção da língua portuguesa tem ocupado nesta instituição por forma a enveredar pela “criação de vários mecanismos de cooperação”⁸⁴⁵.

Neste sentido, é possível promover a cooperação política entre os países que compõem a CPLP, se houver uma abertura cultural e epistemológica. Desta forma, uma eventual cooperação deverá ser “benéfica e pacífica para todos”⁸⁴⁶, sem “prejuízo da identidade cultural, típica e inalienável de cada um deles [países]”⁸⁴⁷, e “fora de um quadro de eventual estratégia glotofágica da língua portuguesa”⁸⁴⁸, sendo urgente, neste enquadramento, o reconhecimento da “existência de outras línguas e de se estabelecer uma cooperação efetiva entre outras línguas de cultura”⁸⁴⁹, valorizando-se e sobrepondo-se o bilinguismo “a um passado de imposição monocultural e de tensão doutrinária assimilacionista”⁸⁵⁰.

-Executivo do país que se segue a Portugal por ordem alfabética, São Tomé e Príncipe, que terá um mandato de dois anos, para depois assumir o cargo por um mandato também de dois anos. Cf. *Observatório da Língua Portuguesa*, 19 de março de 2016. Porém, Portugal entendeu nomear um Executivo de acordo com o artigo XVIII dos Estatutos, tendo sido consensualmente aprovado, em sede do CPLP, que nos dois primeiros dois anos (2017-2018) será dada oportunidade a São Tomé e Príncipe, e depois será Portugal, para posteriormente se rever os estatutos da CPLP para acomodar alterações. Cf. “Portugal cede e vai dividir mandato na CPLP”, in *Jornal Observador*, 17 de março de 2016. Disponível em: <http://observador.pt/2016/03/17/portugal-cede-vai-dividir-mandato-na-cplp/>. Último acesso: 07 de dezembro de 2017. Esta decisão unânime pelos respetivos representantes oficiais dos países que compõem a CPLP não deixou de ser alvo de um conjunto de críticas por parte da comunidade internacional.

⁸⁴⁴ AUGUSTO, António, anexo V.

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

⁸⁴⁶ *Ibidem*.

⁸⁴⁷ MOURISCA, Francisco de Mata, anexo IV.

⁸⁴⁸ ZAU, Filipe, “O Conceito de Lusofonia e a Concertação Diplomática”, in *Jornal de Angola*, 28 de agosto de 2011.

⁸⁴⁹ *Ibidem*.

⁸⁵⁰ *Ibidem*.

Considerações Finais da Quarta Parte

Através das diversas vozes de autores angolanos auscultadas ao longo desta parte, é possível afirmar que a possibilidade para se promover uma eventual negociação em torno do conceito de lusofonia afigura-se uma tarefa quase impraticável. Esta conclusão inaugural não se trata de uma mera questão quantitativa (dos vários autores angolanos que demonstraram, por variadíssimos meios, uma perspetiva semelhante), mas sim da qualidade dos argumentos e para onde os seus fundamentos nos conduziram.

Uma vez que se pretende levar a cabo uma fusão de horizontes em relação ao conceito de lusofonia, é importante diagnosticar, nesta fase da investigação, que a missão de se empreender uma negociação intercultural com base nas premissas de uma suposta história conjunta, de uma conjeturada língua comum ou através da designação “lusofonia”, afigura-se extremamente difícil, para não dizer inexecutável. A estas três premissas interculturais, previstas na segunda parte desta investigação, junta-se a premissa referente aos interesses estratégicos partilhados, que diversos autores não cessaram de sublinhar. Estas quatro pontes interculturais⁸⁵¹, como passaremos agora a designar, longe de se estatuírem como pontos em comum, constituem-se, pelo contrário, como armadilhas subtis onde ficam aprisionadas todas as argumentações, que aqui “desvanecem”, sem qualquer glória ou efeito, não encontrando, desta forma, qualquer tipo de correspondência. Em causa estão perspetivas antagónicas em relação à língua, história, interesses estratégicos e a palavra lusofonia, que são precisamente os pilares que definem a ideia lusíada de lusofonia.

Se, por um lado, encontram-se autores portugueses que defendem que a lusofonia se deve concretizar através da língua, uma vez que ela se constituiu como o futuro principal elemento aglutinador de povos e de pessoas, por outro lado, várias versões de autores angolanos apontam que nem todas as pessoas falam a língua, sendo ela a principal responsável pela desigualdade social e pela divisão repressiva do povo angolano entre si e das suas instituições.

Se, por um lado, prevalece o argumento que Portugal e os portugueses concretizaram a mais suave e solidária das colonizações em terras angolanas através do luso-tropicalismo (História), em contraste com a brutalidade e a despotismo de outros colonizadores, outras versões da história (angolana e não só) demonstram que o luso-tropicalismo foi o símbolo da tirania e da opressão para com os povos subjugados, constituindo-se como um disfarce internacional para camuflar as verdadeiras intenções de Portugal e dos portugueses.

Em termos de interesses estratégicos comuns, se por um lado Portugal e Brasil estimulam os países da CPLP a abraçarem esta comunidade por razões políticas, económicas e sociais, por outro

⁸⁵¹ É importante referir que, embora sejam referenciados quatro eixos interculturais no conceito de lusofonia, pretende-se apenas focar em três desses eixos: a história, a língua e a palavra lusofonia. Os interesses estratégicos podem ser determinados pelos três eixos referidos.

lado, outras versões interpretam que estas ações apenas servem para determinar estatisticamente o número de falantes de língua portuguesa, que desta forma contará com mais alguns milhões de falantes de língua portuguesa, embora muitos deles não possuam a mínima proficiência linguística.

Por fim, a palavra lusofonia, em termos etimológicos e culturais. Se esta designação, para alguns autores, se estatui como uma nomenclatura universal porque vai ao encontro das raízes mitológicas e simbólicas, para outros, esta denominação não reflete a verdadeira identidade do povo angolano, por várias razões.

Em primeiro lugar, a palavra lusofonia, de um ponto de vista holístico, não consegue abarcar a identidade angolana, seja por razões culturais, sociais ou mitológicas. É impensável, segundo diversos pontos de vista, que a lusofonia seja sinónimo, no presente ou no futuro, de uma civilização comum. Os angolanos não se sentem lusófonos, porque nunca o foram ao longo da história, nem atualmente o são; por isso mesmo, não precisam nem pretendem emprestada uma identidade prótese, uma vez que são efetivamente e orgulhosamente bantufones. Esta é a sua verdadeira identidade cultural, que sentem que não está a ser respeitada. Simplesmente, o rótulo “lusofonia” ou “lusófono” não consegue nem tem capacidade para ir ao encontro da sua génese identitária nem consegue traduzir aquele que é angolano.

Em segundo lugar, ainda numa perspetiva macro, se bem que não segue necessariamente esta ordem, é possível afirmar que, por um lado, a lusofonia ocupa um lugar desonroso na história das ideias angolana, porque de um ponto de vista histórico-filosófico angolano não é possível escapar dela e muito menos da filosofia luso-tropicalista; considera-se que este ponto, desenvolvido por Muanamosi Matumona, será um tema de grande interesse geral a ser explorado no futuro e que se constitui, atualmente, como um dos eixos de maior complexidade na lusofonia.

Por outro lado, a lusofonia também não consegue escapar à conotação com a francofonia, que é considerada, quase unanimemente, de um ponto de vista da filosofia africana, como uma das grandes fragilidades da negritude. A lusofonia, ainda que revestida de particularidades específicas que a distinguem de outras fonias, é considerada como uma cópia ou reprodução da francofonia devido a ações turbulentas semelhantes que se desenrolaram no passado e que se repetem continuamente no presente.

Em terceiro lugar, porque a lusofonia está ligada, no imaginário cultural e social angolano, a um passado obscuro luso-tropicalista e a uma política opressiva de assimilados; se o luso-tropicalismo está associado à forte colonização que se fez sentir através da língua portuguesa, a lusofonia, atualmente, não pode escapar a um conjunto de críticas inflamadas a este respeito, sendo considerada, legitimamente ou não, como uma neocolonização linguística com aspirações políticas e económicas, embora com intenções camufladas.

É importante sublinhar que a lusofonia não é, tal como foi analisado ao longo desta parte, somente um problema Português e Brasileiro. É também uma questão angolana, que se repercute no quotidiano do cidadão Angolano, com todos os seus problemas e complexidades. A imposição ao cidadão, por parte do Estado Angolano, de uma única língua oficial em detrimento das línguas endógenas tem causado um conjunto de problemas efetivos, sobretudo na interação cidadão – instituições, uma vez que, para a maioria dos angolanos, a língua portuguesa não é a principal língua de comunicação. Para outros, sobretudo os das zonas mais rurais, não sabem sequer falar a língua. A lusofonia, para muitos autores angolanos, tem feito com que muitos cidadãos se tornem estrangeiros na sua própria terra. Por isso mesmo, as críticas endereçadas à lusofonia não se constituem apenas como um conjunto de argumentos situados no mundo das ideias ou num plano meramente intelectual, mas são fruto de problemas concretos que se repercutem materialmente e psicologicamente na vida dos cidadãos angolanos.

Os problemas examinados na lusofonia são diretamente proporcionais aos problemas diagnosticados na CPLP e no Acordo Ortográfico. É possível afirmar que uma das causas principais – senão a causa principal – da estagnação da CPLP, tal como do AO, está relacionado com a lusofonia. O Acordo Ortográfico surge enquanto uma reprodução pálida da lusofonia, uma vez que não se consegue divorciar a intencionalidade unidirecional lusíada presente na lusofonia da intencionalidade unidirecional lusíada do acordo ortográfico. Para diversos autores, o acordo ortográfico é uma reprodução fidedigna do conceito de lusofonia, que está orientada apenas para uma política agressiva de implementação da língua portuguesa, com intenções sub-reptícias, que desconsideram por absoluto a contribuição linguística *bantu* e angolana.

Se o Acordo Ortográfico é um reflexo do que passa com o conceito de lusofonia, a própria CPLP, segundo vários autores, confunde-se com a lusofonia; para muitos investigadores, a lusofonia e a CPLP são uma e a mesma coisa, ainda que a CPLP nunca tenha mencionado nos seus estatutos ou operações realizadas o termo lusofonia; a percepção generalizada é que a lusofonia não se distingue da política externa da CPLP, que, esquecida da importância da cooperação multilateral, tem-se concentrado apenas na promoção e difusão obsessiva da língua portuguesa no mundo.

O cerne da questão, nos pontos assinalados, é que não é possível desenvolver uma discussão em torno das quatro pontes interculturais da lusofonia, porque, como refere Macamo, haverá sempre a perpetuação de novas versões da história que adiarão eternamente o debate, impossibilitando assim qualquer plataforma de entendimento comum em relação à lusofonia. Num plano intercultural, perante um argumento do tema em questão de um autor da cultura portuguesa ou brasileira, haverá sempre quem contra-argunte, invocando novas narrativas e novas versões sociais, políticas, culturais e históricas, sendo que o inverso também é verdadeiro. Se esta é a tendência atual,

dado o número ainda reduzidíssimo de investigadores angolanos, o futuro promete a estreia de novas versões da lusofonia cada vez mais sofisticadas. Esta situação deixa claramente esta investigação numa situação delicada.

Por outro lado, existem claros indícios que permitem antever que qualquer possibilidade de negociação intercultural em torno da lusofonia permitirá o desenvolvimento da concertação político-diplomática, bem como, possivelmente, a abertura concetual do AO e o desbloqueio da estagnação verificada na CPLP, pelo menos, no que toca às relações entre Portugal e Angola.

PARTE V

LUSOFONIA: A RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO PORTUGUÊS E O PENSAMENTO ANGOLANO

CAPÍTULO I – DO ESTADO DA ARTE DA LUSOFONIA EM ANGOLA AO ESTADO DA ARTE DA LUSOFONIA NA FILOSOFIA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA

1. Enquadramento

Ainda no seguimento do capítulo anterior, pretende-se, numa fase inicial desta parte, reforçar a tese que defende que não é possível desenvolver um diálogo intercultural fecundo com base na perspetiva mitológica, histórica e cultural da lusofonia. De seguida, com base nas considerações da lusofonia apuradas através do pensamento angolano, pretende-se refletir sobre as possíveis tendências da tradução intercultural do outro-africano em torno da ideia lusíada de lusofonia e a sua relação com o pensamento português. Com base nas conclusões apuradas, pretende-se tecer algumas considerações sobre o pensamento português e o pensamento angolano, refletindo criticamente sobre a tendência da filosofia e cultura portuguesa contemporânea em relação à lusofonia (através de autores contemporâneos) e a tendência nos países africanos de expressão portuguesa em relação a esta ideia, perante os fenómenos do pan-africanismo intelectual ou interperiferismo intelectual.

Para finalizar esta investigação, propõe-se um horizonte fundido de critérios resultante das propostas portuguesas e angolanas, em relação ao tema em análise.

1.1. Ainda sobre a perspetiva histórica e Cultural de Angola

A investigação levada a cabo por Gerald Bender constitui-se, para muitos investigadores angolanos, como um estudo incontornável em relação ao papel do luso-tropicalismo em Angola, desde o final do século XV até ao século XX.

Nesta obra, está presente um exame crítico ao ideário luso-tropicalista, sobretudo na forma como esta foi executada não só em termos políticos ao longo da história colonial, como também em termos sociais, sobretudo pela interação dos portugueses locais em relação aos africanos.

Ao longo deste período, os defensores do luso-tropicalismo advogavam (e muitos ainda advogam), com efeito, a ausência total do racismo entre portugueses e colonizados, tendo em conta a própria história da interação humana entre portugueses e os povos tropicais, caracterizada pela solidariedade e igualdade entre os homens, sendo que a prova infalível desta solidariedade e igualdade seria o mulato, que surge enquanto produto de uma suposta união antirracista.

Se para muitos a filosofia luso-tropicalista constitui-se como uma “interação humana racialmente igualitária”⁸⁵², Gerald Bender irá contestar este argumento, sendo apologista que

⁸⁵² BENDER, Gerald, *Op. Cit.*, p. 49.

o luso-tropicalismo jamais fora sinónimo de igualitarismo e solidariedade entre homens de diferentes culturas. Para este autor, interação ou interpenetração biológica não significa o mesmo que igualdade ou solidariedade entre homens de diferentes raças.

O estudo começa por apontar a propaganda heroica em torno dos feitos gloriosos dos portugueses, levada a cabo por vários exploradores, escritores e intelectuais portugueses, que se iniciou desde o século XV e que se estendeu até ao século XX. Durante estes séculos, a “intelectualidade portuguesa”, a “literatura” e o “discurso político” sempre enaltecem a bravura dos soldados e exploradores, a grande capacidade plástica dos colonos e, sobretudo, “a responsabilidade divinamente inspirada de Portugal de transmitir os valores cristãos e civilização ocidental aos indígenas de África, das Américas, da Índia e da Ásia”⁸⁵³.

Esta responsabilidade divinamente inspirada de Portugal tinha como característica a sobreposição das “virtudes humanas e espirituais” em relação às “virtudes materiais do colonialismo português” que seriam, neste caso, as grandes responsáveis por “gerarem sociedades multirraciais harmónicas em Angola, Moçambique e Guiné”⁸⁵⁴. É interessante constatar que a missão colonizadora – a missão divina do segundo povo eleito por Deus, os portugueses –, foi quase sempre o motivo da colonização portuguesa, pelo menos, num sentido literário e mítico.

É sobretudo a partir do Estado Novo de Salazar que se vai exaltar este discurso histórico dos feitos gloriosos de Portugal e dos Portugueses, que iria servir, fundamentalmente, para inspirar o orgulho dos Portugueses. Como refere Bender, “esta glorificação da missão colonizadora servia principalmente as necessidades psicológicas, mais do que as necessidades políticas, dos sucessivos regimes portugueses”⁸⁵⁵. Simultaneamente, o dogma da missão colonizadora de Portugal servia também como escudo e proteção contra os ataques anticolonialistas que proliferavam da Europa. O Brasil constituía-se como o paradigma perfeito de uma sociedade multirracial harmónica, criada pelos portugueses, estatuindo-se, para o panorama internacional, como a prova incontestável de que seria possível para os portugueses criarem sociedades multirraciais harmónicas em África e na Ásia⁸⁵⁶. Neste cenário, como explica Bender, “o Brasil não só forneceu a Portugal a evidência para

⁸⁵³ *Ibidem*, p. 30.

⁸⁵⁴ *Ibidem*.

⁸⁵⁵ *Ibidem*.

⁸⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 31. Refere Bender o seguinte: “Com o início da intensificação da crítica anticolonialista, nas Nações Unidas, em 1951, Portugal principiou deslocar a ênfase da sua ‘missão’ de exaltação do colono ultramarino para o engrandecimento das sociedades multirraciais que estava a emergir em Angola e Moçambique. Doravante, a qualidade da sua política racial em África constituiria a primeira linha da sua defesa de Portugal contra a crítica internacional. Além disso o termo legal ‘colónia’ foi abandonado em favor de ‘Províncias Ultramarinas’ – que possibilitou António de Oliveira Salazar rejeitar ressentidamente a crítica estrangeira como interferência injustificável nos negócios internos do seu país”.

uma argumentação de ‘inocência por associação’, como também a ideologia do luso-tropicalismo explicava as atitudes portuguesas quanto às relações de raça⁸⁵⁷. Neste caso, o luso-tropicalismo seria sinónimo de tolerância racial, de solidariedade e de igualdade entre os homens. Seria possível, com base no ideário luso-tropicalista, fazer de Angola um novo Brasil, daí a necessidade da colonização, que seria sinónimo de civilização.

Se por um lado, Portugal conseguia convencer o “mundo” da validade das suas premissas luso-tropicalistas, por outro lado, um “número importante de angolanos pretos, mestiços e brancos condenaram o luso-tropicalismo como um mito cruel perpetrado para cegar o mundo às realidades de opressão e exploração racial⁸⁵⁸. Criticaram o luso-tropicalismo por insistir demasiado nas “ligações sexuais”, enquanto se ignorava profundamente as questões económicas e políticas do povo angolano, bem como o trabalho forçado a que o africano era sujeito diariamente, a expropriação de terras, as torturas físicas e psicológicas e os massacres de “aldeias inteiras”. A tudo isto, avaliaram os efeitos das políticas de assimilação portuguesas, consideradas quase nulas⁸⁵⁹, bem como o acesso dos africanos à educação e à política, quase inexistente. Estes africanos angolanos questionavam se estes factos se poderiam conciliar “com a pretensão de Portugal ao sucesso da sua missão civilizadora”⁸⁶⁰.

Neste enquadramento, é possível considerar duas perspetivas antagónicas que se foram desenvolvendo ao longo da história e que culminaram na época do Estado Novo: a primeira, de Portugal e para muitos portugueses, a noção de que o luso-tropicalismo se constituía como sinónimo de igualitarismo e solidariedade racial⁸⁶¹; a segunda, para alguns angolanos (os poucos que tinham voz), foi desenvolvida uma noção de que o luso-tropicalismo se efetivava como um mito, “que ignorava as realidades da arrogância racial, genocídio cultural, degradação humana e exploração”⁸⁶².

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 34. Mesmo WEB Du Bois considerou, logo após a sua visita a Lisboa, no Terceiro Congresso Pan-Africanista, que não existia menosprezo, antipatias nem ódios entre portugueses e africanos.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁵⁹ Segundo a investigação de Bender, antes de 1961, “menos de um por cento dos africanos em Angola eram considerados ‘civilizados’ ou ‘assimilados’”. *Ibidem*, p. 37.

⁸⁶⁰ *Ibidem*.

⁸⁶¹ É importante explicar esta posição. Para Bender, “para a maior parte dos não-portugueses, o luso-tropicalismo é (quando muito) um mito romântico ou (no pior dos casos) uma mentira odiosa para obscurecer as realidades do colonialismo português. Os estrangeiros raramente admitem que o povo português tenha realmente acreditado no luso-tropicalismo ou que este inspirasse a política e a ação portuguesas em África. No entanto, para a esmagadora maioria do povo português, anteriormente ao golpe militar de abril de 1974, o luso-tropicalismo representou verdadeiramente a política, a prática e os objetivos portugueses. É duvidoso ter havido outra ideologia que mais ampla e fervorosamente fosse aceite pelos portugueses ou tenha dado azo a tanta atenção escrita, dentro de Portugal”. *Ibidem*, p. 56.

⁸⁶² *Ibidem*, p. 38.

É importante também salientar que as bases de uma “missão civilizadora” em terras africanas – sejam elas de índole religiosa, política ou económica, só seriam concretizadas na medida em que se acredita na superioridade da própria missão. Assim, se o objetivo era civilizar o outro, então a crença subjacente a esta missão é que aquele que vai ser objeto da colonização é inferior, a sua cultura é inferior, as suas línguas são inferiores, ou seja, – o outro-africano é inferior, em todas as dimensões. É com base neste argumento que Bender não terá dúvidas em afirmar que “Portugal caracterizou os africanos como intrinsecamente inferiores; de facto, a autoadulação de Portugal acerca da sua ‘missão civilizadora’ dependia de semelhante inferioridade”⁸⁶³. Por outras palavras, a interação rácica e as relações sexuais não são sinónimas de igualitarismo e de solidariedade entre brancos e negros. A máxima preconizada de que “Deus criou o homem e os portugueses criaram o mestiço”⁸⁶⁴ não pressupõe uma interação de cariz solidária, de liberdade e de igualdade. Como nos lembra o autor: “supor que a prontidão dos portugueses e de outros europeus para se unirem as mulheres não brancas era sinal de atitudes igualitárias europeias, mais do que de sensualidade, constitui uma grande distorção da realidade”⁸⁶⁵.

Com efeito, a observação de Bender acerca da natureza do luso-tropicalismo também será comungada posteriormente pelos pensadores angolanos Muanamosi Matumona e António Augusto, como já foi analisado, onde também sublinharão a forte convicção etnocêntrica da filosofia luso-tropicalista que se traduziu numa missão civilizadora que os portugueses tinham de cumprir para educar e civilizar os africanos grotescos e selvagens à sua imagem e semelhança. Isto implicou a imposição de uma cultura e de uma língua sobre todas as culturas e línguas em Angola, como também a crueldade física e psicológica⁸⁶⁶.

O conceito de luso-tropicalismo funcionou apenas como uma armadura, que servia apenas para proteger os portugueses das críticas internacionais de que eram alvo, ao mesmo tempo que lhes permitia atuar em terras africanas com toda a liberdade e “libertinagem”. É perfeitamente possível existir interação rácica e relações sexuais sem igualdade nem solidariedade, sobretudo quando prevalece a crença da superioridade de uma cultura sobre outra, ou a ideia de transformar africanos em “portugueses”.

Numa conclusão, tal como refere Bender, não é possível prevalecer uma “harmonia racial numa sociedade multirracial em que os indivíduos duma raça se consideram a si mesmos superiores, porque querem inevitavelmente tentar dominar aqueles que julgam inferiores”⁸⁶⁷. Esta afirmação

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 56.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁶⁶ Conferir Parte III e IV.

⁸⁶⁷ BENDER, Gerald, *Op. Cit.*, p. 365.

constitui-se como a principal refutação da teoria luso-tropicalista. Ao prevalecer o etnocentrismo cultural, não há lugar para um encontro entre iguais e muito menos o respeito para com outras culturas. À luz da filosofia luso-tropicalista, quando os portugueses se consideram superiores – em todos os aspetos – aos angolanos, predomina nesta relação o racismo e a xenofobia. O mesmo se passa quando se aborda o tema da tolerância racial que se encontra ligado às raízes luso-tropicalistas. Quando se fala das atitudes tolerantes dos portugueses em relação aos angolanos, tal não se deve confundir, na perceção de Bender, “com o respeito pelas culturas e povos africanos. Pelo contrário, o paternalismo português baseava-se na arrogância cultural e conotava um profundo desrespeito pelas culturas e povos africanos”⁸⁶⁸. Estas atitudes de arrogância cultural e de desrespeito profundo “constituíam o cerne da ‘missão civilizadora’ e do sistema do indigenato que visava elevar os africanos de uma existência considerada atrasada e inferior para o nível supostamente superior da civilização portuguesa”⁸⁶⁹. Numa palavra, não se pode confundir luso-tropicalismo com igualdade rática, nem paternalismo ou tolerância com respeito pelo outro-africano e pela sua cultura.

1.2. Os Protagonistas da Missão Divina de Portugal em Angola

Segundo Bender, é através da história que é possível averiguar a autenticidade das intenções de Portugal em relação à sua missão civilizadora. Com efeito, o autor considera que é a partir do século XV que advém a conceção lusitana “de que os africanos beneficiavam da subjugação branca por causa da oportunidade de contratarem com uma civilização superior”⁸⁷⁰. Esta conceção portuguesa predominou até ao Estado Novo⁸⁷¹, altura em que também proliferava na Europa ideias que sustentavam o africano como sendo de natureza sub-humana, um “homem selvagem” ou da “idade de ferro”.

No entanto, este contrato com uma civilização superior ao longo dos séculos não beneficiou os angolanos. Com efeito, a história dos portugueses em Angola, até ao século XX, na perceção de Bender, “é essencialmente a história dos criminosos exilados – degradados, que eram descarregados nas costas de Angola como lixo, já que assim eram considerados”⁸⁷². O autor faz uma análise histórica minuciosa do processo de colonização portuguesa em Angola, estimando que,

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 358.

⁸⁶⁹ *Ibidem*.

⁸⁷⁰ *Ibidem*, p. 258.

⁸⁷¹ Pelo menos, as três primeiras décadas do Estado Novo, segundo o autor.

⁸⁷² *Ibidem*, p. 129. Salienta-se que Bender fornece provas escritas, na sua investigação, que comprovam que “Portugal foi a primeira nação europeia a enviar a escória das masmorras e prisões metropolitanas para o exílio nas colónias ultramarinas, já desde princípio do século XV, muito antes de Diogo Cão ter chegado a Angola. Portugal foi igualmente o último a aperceber-se da destrutividade e do perigo de semelhante política e, por fim, a aboli-la”.

entre a chegada de Diogo Cão⁸⁷³ a terras angolanas até ao século XX, “a esmagadora maioria dos portugueses em Angola eram condenados exilados ou degredados”⁸⁷⁴. Tendo em consideração todas as adversidades físicas, geográficas e pandémicas que representava Angola, o autor apresenta provas físicas que sustentam que desde sempre foi uma missão extremamente penosa para os sucessivos governos de Portugal, ao longo de quinhentos anos de colonização, persuadir homens livres portugueses a participarem nas missões de expedição e colonização em Angola. Como tal, tendo em conta a escassez de recursos humanos e os limitadíssimos recursos materiais e financeiros, o processo de povoamento do litoral e do interior angolano foi levado a cabo pela escória da sociedade portuguesa, os indesejados que permaneciam nas masmorras de Portugal.

O autor fornece diversos testemunhos do tipo de criminosos que foram descarregados na costa angolana ao longo dos séculos de colonização portuguesa. Ao contrário do que aconteceu com as estratégias de colonização que decorreu na Austrália e, mais tarde, nos Estados Unidos da América⁸⁷⁵, em que os processos de povoamento foram levadas a cabo por degredados condenados por crimes ligeiros, as políticas portuguesas de povoação nos trópicos sempre se basearam num triplo critério: o primeiro, baseava-se na premissa de que seria necessário verem-se livres da escumalha da metrópole; o segundo, dado o número muito reduzido de portugueses livres que emigravam para Angola, prevalecia a crença inocente de que seria melhor povoar Angola com condenados brancos do que somente manter a reduzidíssima presença de portugueses livres neste país (cujas maioria eram soldados e missionários); o terceiro critério tinha como princípio o facto de se considerar, de forma unânime e ingénua, que Angola constituir-se-ia como um novo país onde os criminosos poderiam começar uma nova vida – na agricultura, na pesca, na administração civil, entre outras áreas, e que poderiam aproveitar esta oportunidade para se regenerarem, dando assim continuidade à “missão civilizacional” de Portugal, que tinha como objetivo transformar os africanos rudes e selvagens em africanos civilizados, de acordo com os padrões civilizacionais portugueses.

Contudo, só muito mais tarde (em pleno século XX) é que o Governo de Lisboa se apercebeu das implicações destas políticas de povoamento. Os degradados mobilizados por Portugal eram assassinos, incendiários, violadores e pervertidos que, desde sempre, revelaram uma profunda aversão pelo trabalho, pela agricultura, pelo serviço militar, pela ordem e disciplina. Por outras palavras, como refere Bender, “as transgressões dos degredados em Angola não se limitavam ao roubo e à vigarice; eram condenados por quase todos os crimes imagináveis na colónia, desde o assassinio e a burla até à violação de raparigas órfãs”⁸⁷⁶. É claro que estes degredados

⁸⁷³ Em 1484.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁸⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 153.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 159.

facínoras, ao longo dos séculos, revelaram-se “parasitas dispendiosos” não só para o Governo Português e para a administração colonial, que foram incapazes de os controlar, como também, acima de tudo, representavam uma ameaça séria para os africanos locais.

Assim, a história da colonização portuguesa em Angola, segundo Bender, é resumida com a história dos degredados portugueses ao longo dos séculos. No primeiro século, os degredados foram incluídos nas forças de expedição ao interior de Angola, registadas com inúmeras deserções e mortes; no século XVII, os degredados apropriaram-se de todas as posições nas forças de segurança, como a polícia e o exército, serviços e comércio⁸⁷⁷, com todas as implicações para os nativos, bem como foram eles que desferiram o ataque à rainha Ginga, nas Pedras Negras; no século XVII e XVIII, os degredados “derrubaram o governo e saquearam Luanda”; no século XIX, os degredados alocados ao interior do país “pilhavam e dependiam dos africanos locais para a sua sobrevivência”; ao longo destes séculos, raramente trabalhavam, apenas expropriavam e violavam, fazendo do tráfico de escravos a sua principal fonte de receitas; no século XX, desalojaram agricultores africanos das suas terras, bem como de outras ocupações⁸⁷⁸ essenciais. Como é obvio, estes “esquemas de povoamento e colonização revelaram-se totalmente contraproducentes em relação aos objetivos traçados pelos teóricos coloniais de gabinete”⁸⁷⁹.

Os luso-tropicalistas embora tenham glorificado “as virtudes do camponês português pobre e analfabeto em Angola”, como sendo o “baluarte do povoamento branco em Angola”, tendo em conta a premissa de que “quanto mais próximos os europeus e os africanos estivessem uns dos outros ao nível cultural (habitualmente interpretado como classe), mais amistosas seriam as relações entre as raças”⁸⁸⁰, o que se passou, no entanto, foi precisamente o oposto: não só o Governo Português não conseguiu fazer dos degradados agricultores trabalhadores humildes para

⁸⁷⁷ Como, por exemplo, o “comércio de bebidas alcoólicas por grosso e a retalho”. *Ibidem*, p. 134.

⁸⁷⁸ *Ibidem*, pp. 185-186. É interessante constatar o que muitos soldados e governadores portugueses diziam em relação à constante vaga de degredados que aportavam em Luanda. O governador Sousa Coutinho, em 1866, dizia: “[Devemos] proibir de uma vez para sempre as penas que sobrecarregam este reino com prostitutas e degredados da pior espécie, [porque] a experiência de mais de dois séculos mostra que tais embarques foram inúteis e muitas vezes perigosos; [...] os seus vícios ganham raízes, gostam da ociosidade, estragam a sua saúde e morrem depressa e através deste excesso da adversidade as suas mortes tornam-se mais úteis que as suas vidas”. Heli Chatelein, linguista Suíço, em 1891, escreveu o seguinte: “Cada barco português continua a trazer cerca de cinquenta a sessenta emigrantes enviados para a costa ocidental pelo governo português afim de esvaziar as prisões e se ver livre de vagabundos perigosos e famélicos. Enquanto que a colonização racional seria uma bênção para a província e para a metrópole, este tipo de emigração assistida é uma maldição e uma fonte de perturbação sem fim”. *Ibidem*, p. 131. Quirino Avelino de Jesus também referiu: “À medida que se ia tirando a nossa África da condição de mercado de escravos, transformamo-la num recetáculo de degredados. Da emigração livre não falamos, porque era diminutíssima e insignificante”. *Ibidem*, p. 127.

⁸⁷⁹ *Ibidem*, p. 174.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. 392.

laborar em parceria “paternal” com as populações locais, como foi esta a “fina flor da colonização portuguesa” que cometeu as maiores atrocidades para com os angolanos. Por outras palavras, a missão divinamente inspirada de Portugal foi materializada, em Angola e ao longo dos séculos, pela escória da sociedade portuguesa, por facínoras e violadores que sempre procuraram os meios mais fáceis para subsistirem, seja através da pilhagem, tráfico de seres humanos, expropriação de terras, corrupção nos serviços públicos e privados, entre outros.

É claro que foram as populações locais a pagarem o preço por este contrato civilizacional. Como é evidente, esta política de colonização teve implicações no âmbito social, cultural e educacional dos africanos. Os degredados nunca ou raramente serviram como intermediários entre os africanos, a não ser para os caçarem e venderem como animais, ou para os obrigar a trabalhar como escravos para a subsistência dos mestres, ou para os expulsarem e extorquirem as terras agrícolas para seu benefício. Tal foi a violência física e psicológica, a marginalização e a exclusão do povo angolano, que foram estes os principais valores legados pela missão civilizadora de Portugal em Angola, ao longo de cinco longos séculos.

É importante referir que Renato Epifânio recorda-nos, por outro lado, que não se pode comparar a colonização portuguesa com outras colonizações europeias. Na sua perceção, a colonização portuguesa foi mais fraternal e solidária do que as outras colonizações europeias, caso contrário não se compreenderia “de todo as (singulares) relações de afetividade que existem [atualmente] entre os povos lusófonos”⁸⁸¹.

Este argumento é discutível, por duas razões: a primeira, porque é uma premissa essencialista que não tem em consideração a realidade política e cultural de cada país: no caso de Angola, por exemplo, como é de conhecimento público, as “relações de afetividade” com Portugal têm conhecido avanços, ora recuos político-diplomáticos vários, diagnosticando-se impedimentos diversos para o desenvolvimento de plataformas de entendimento mútuo; a segunda razão prende-se com o facto de o argumento revelar também o desconhecimento da história e do pensamento africano, uma vez que também países outrora colonizados mantiveram (e ainda mantêm) relações bilaterais privilegiadas com os ex-colonos, que se concretizaram imediatamente a seguir às suas independências políticas, ao contrário de Portugal. O caso do Senegal, presidido por Léopold Sédar Senghor, constituiu-se como um notável exemplo de uma filosofia política-ideológica orientada para superar a negação da cultura negra em relação ao outro, sobretudo, o outro-colono ou o outro-europeu, logo após a descolonização, através da criação de uma civilização do universal, que vislumbrava a francofonia como uma das ferramentas para atingir esse fim.

O que se pretende defender é que não só as relações de afetividade entre Portugal e outros países de expressão portuguesa não são totalmente verdadeiras (porque não contemplam todos

⁸⁸¹ EPIFÂNIO, Renato, *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*, Editora Zéfiro, Lisboa, 2017, p. 106.

os países da CPLP), como também há casos de países ex-colonizados que mantêm relações de afetividade singulares com os ex-colonos. O Senegal é só um exemplo.

No que concerne à escravatura em Angola, Renato Epifânio recorda-nos que antes da chegada dos portugueses, Angola não era um paraíso, uma vez que já “havia racismo e escravatura entre os africanos quando os portugueses lá chegaram”. Assim, “o racismo e a escravatura não foram um exclusivo europeu, muito menos português”⁸⁸².

Este argumento surge na sequência de uma correção a uma pré-publicação da obra *Racismo em Português – O Lado Esquecido do Colonialismo*, publicado pelo *Jornal Público*, da autoria de Joana Gorjão Henriques, em que afirma que os portugueses deram “início à prática de tráfico de seres humanos no século XV, prática que só seria abolida quatro séculos depois”⁸⁸³. Não se pretende de maneira alguma refutar a afirmação de Renato Epifânio a propósito do pioneirismo africano em relação à escravatura, mas o facto de ter existido escravatura entre os africanos antes da ocupação colonial portuguesa não iliba o comportamento dos portugueses em relação a esta prática que se concretizou posteriormente, sobretudo quando os portugueses internacionalizaram a escravatura a uma escala nunca antes vista. Segundo Joana Henriques, “só Angola, aliada ao Congo, representou quase quarenta por cento do mercado de escravos a nível mundial”⁸⁸⁴. Estes números comprovam a importância que se deu à escravatura em Angola, bem como atesta a teoria de Bender em relação à farsa luso-tropicalista que imperou em Angola durante cinco longos séculos.

1.3. A Interpenetração Cultural em Angola

Durante a ocupação colonial portuguesa em Angola, segundo Bender, a interpenetração cultural raramente funcionou. As atitudes etnocêntricas dos portugueses, entre os quais os degredados, consideravam as culturas tradicionais e línguas africanas como inferiores e primitivas. Como já foi referido, a paternalização de muitos portugueses também não significava respeito pelo outro-africano.

Por outro lado, não se pode afirmar que os portugueses, sobretudo os degredados, levaram a cabo uma política de integração social dos africanos na cultura portuguesa e nos costumes portugueses. Aliás, os comportamentos e atitudes dos degredados permitiram a muitos angolanos vislumbrar o tipo de civilização que não gostariam de ter. De certa forma, tendo em consideração as políticas de povoamento branco levadas a cabo em Angola, sobretudo, por portugueses degredados – cuja execução foi oposta à teoria luso-tropicalista, o que prevaleceu na prática foi a exclusão de grande parte dos angolanos da cultura e dos costumes portugueses.

⁸⁸² *Ibidem*.

⁸⁸³ Henriques, Joana, “Racismo em Português – O Lado Esquecido do Colonialismo”, in *Jornal Público*, 09 de junho de 2016.

⁸⁸⁴ *Ibidem*.

Segundo Bender, o processo de assimilação elaborado pelos portugueses devia ocorrer em três fases distintas: a primeira fase, “a destruição das sociedades tradicionais”; a segunda, a “inculcação da cultura portuguesa”; por fim, “a integração dos africanos ‘destribalizados’ e ‘lusitanizados’ na sociedade portuguesa”⁸⁸⁵. Segundo o autor, Portugal, ao longo de cinco séculos, nunca conseguiu concluir sequer a primeira fase do processo de assimilação, uma vez “que os portugueses foram incapazes de subverter os fundamentos das sociedades africanas”. Da mesma forma, a segunda fase nunca passou de uma ilusão, uma vez que faltou “capacidade” e “determinação” para inculcar nos africanos a cultura portuguesa, que seria o coração da “missão civilizadora”. A marginalização massiva dos angolanos em todos os setores dos serviços públicos e privados do seu próprio país, a ausência de estatutos sociais, a segregação política e educacional, as perseguições, castigos, violações, pilhagens e massacres, tiveram como consequência que grande parte dos africanos permanecessem “psicologicamente, se não no plano físico, fora do âmbito da cultura portuguesa”⁸⁸⁶. Por outras palavras, “a esmagadora maioria dos africanos tinha tão pouca familiaridade com a cultura portuguesa que a decisão para a assimilar nunca surgiu”⁸⁸⁷.

Neste sentido, Bender defende que o sistema colonial português dominou por completo “os africanos sem jamais os ter integrado plenamente no sistema”⁸⁸⁸. A colonização portuguesa em Angola não conseguiu “absorver” os africanos, e por isso mesmo não se conseguiu levar a cabo a missão divinamente inspirada por Portugal. Como nos lembra Bender, tendo em conta a história da colonização em Angola, não “espanta que tão poucos africanos fossem considerados assimilados antes da independência”⁸⁸⁹.

⁸⁸⁵ BENDER, Gerald, *Op. Cit.*, p. 384.

⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 381. Refere Bender que “Por vezes, até os africanos que se casavam com portugueses pareciam ser impenetráveis às influências culturais portuguesas, da mesma maneira que os últimos o eram às influências africanas”.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 384.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 390.

⁸⁸⁹ *Ibidem*. Refere Bender que “A principal razão para o reduzido número de assimilados em Angola nos meados do século XX é que poucos africanos tinham acesso às instituições que lhes poderiam transmitir a civilização portuguesa. De facto, Angola quase não possuía instituições que pudessem contribuir para a ‘civilização’ dos africanos”. *Ibidem*, p. 273. As políticas educativas levadas a cabo pelos sucessivos governos de Portugal constituem-se como exemplos da discriminação em relação ao acesso dos africanos à educação. No século XX, esta discriminação foi demasiado evidente, tal como refere Bender: “A baixa prioridade que se concedia à educação salta imediatamente aos olhos, quando se compara o número de estudantes de Angola com os de outras antigas colónias europeias: em 1952, por exemplo, Angola tinha 14 898 alunos no ensino primário (mais de dois terços eram brancos) em comparação com as populações de alunos africanos nesse mesmo ano de 418 898 no Ghana e 943 494 no Zaire (antigo Congo Belga). Portugal não procurou rivalizar com as políticas coloniais belgas, francesa e inglesa e inculcar a sua cultura através da educação formal. O agente português de

O luso-tropicalismo foi uma farsa em Angola, não só pela atitude etnocêntrica dos portugueses em relação aos africanos – como também pelos atos que foram praticados pelos portugueses durante séculos, que nunca demonstraram interesse pela interculturalidade, nem nunca promoveram estratégias que promovessem a igualdade e a solidariedade entre os homens, muito menos a sua intelectualidade, elevação educativa ou moral⁸⁹⁰.

É importante salientar que este estudo elaborado por Gerald Bender influenciou e continua a influenciar muitas gerações de pensadores africanos, entre os quais Raúl Tati, José Manuel Imbamba, Muanamosi Matumona, António Augusto, entre outros, que conseguiram levar mais longe a reflexão sobre a interpretação da história angolana e africana sob a influência do luso-tropicalismo. A análise e interpretação da ideologia luso-tropicalista tem-se constituído, nos últimos anos, como um dos temas nucleares na literatura e pensamento angolanos. A compreensão dos seus princípios, finalidades e *práxis* raramente aparecem divorciados de muitos males que assolam as culturas angolanas na contemporaneidade.

Na leitura do filósofo angolano José Manuel Imbamba, os portugueses estão ligados a dois marcos históricos – de três, no total – que contribuíram para a decadência cultural angolana e para a crise do *mntu*: o primeiro, está ligado com o clima de violência, guerras e ganâncias que os angolanos sofreram ao longo de cinco séculos devido ao contacto com os portugueses; o segundo marco está relacionado com o facto de Angola, a “penitenciária” da metrópole, ter acolhido todos os malfeitores perigosos da sociedade portuguesa, para em Angola se transformarem em “civilizadores”⁸⁹¹. Na sua opinião, é impossível, na história angolana, não se abordar o papel dos degredados e os efeitos nefastos que trouxeram ao povo angolano.

Também António Filipe Augusto, na sua ótica, considera que é impossível negar a importância do luso-tropicalismo enquanto fenómeno histórico que está relacionado com a lusofonia e a opressão exercida nos angolanos durante séculos. Negar a influência do luso-tropicalismo

civilização não era o professor primário formal, mas o ‘informal’ (e, muitas vezes, menos instruído) padrão português”. *Ibidem*, p. 274.

⁸⁹⁰ Joana Gorjão Henriques também é apologista que não se pode perpetuar uma narrativa de um colonizador que não discriminava apenas porque se miscigenou com as populações locais. Eis o texto integral: “(...) E coloco ainda mais umas perguntas: porque não nos é ensinado na escola que existiu um *apartheid* em Angola e em Moçambique, alimentado por Portugal? Porque insistimos num olhar benevolente sobre um Portugal que não hesitou em promover o trabalho escravo até 1974? Vamos perpetuar a narrativa de um colonizador que não discriminava porque se miscigenou com as populações locais, quando sabemos que obrigava essas pessoas a despirem-se da sua identidade africana, a mudar de nome, a alisar o cabelo ou a esconder a sua língua? Até quando iremos contribuir para uma mentalidade acrítica sobre um dos fenómenos mais violentos da nossa história? Finalmente: o que diz esta perspectiva de brandura de olhar sobre nós próprios, portugueses?”. Henriques, Joana, “Racismo em Português – O Lado Esquecido do Colonialismo”, in *Jornal Público*, 09 de junho de 2016.

⁸⁹¹ Consultar parte III.

é negar parte da história angolana, bem como a realidade atual de Angola, numa dimensão cultural e política.

Esta também é a posição de Muanamosi Matumona, uma vez que considera que a filosofia luso-tropicalista teve e ainda continua a ter repercussões negativas no tecido social angolano, não sendo possível divorciar a filosofia luso-tropicalista no contexto da filosofia africana não só em Angola, como em todos os países africanos de expressão portuguesa. Para este filósofo e teólogo angolano, a filosofia luso-tropicalista irá figurar para sempre na história de Angola, dada a sua influência pejorativa em todas as dimensões, não sendo possível eliminá-la ou omiti-la, porque isso também seria subtrair a sua própria história.

Abordar o ponto de vista destes autores em relação à história de Angola, ao luso-tropicalismo e interpenetração cultural, reforça a tese presente na quarta parte, em que afirma que não é possível promover uma negociação do conceito de lusofonia em termos históricos, porque existem inúmeras histórias mais para contar; a lusofonia não pode ser negociada historicamente porque uns leem nela uma versão em que são abençoados por Deus, enquanto outros a veem como os amaldiçoados por Deus; uns são os civilizadores, outros, os civilizados; não é possível negociar a lusofonia em termos culturais, porque nem todos os povos falam a língua portuguesa; por fim, não é possível promover uma negociação da lusofonia devido à sua carga etimológica e simbólica, que é depreciativa.

1.4. A Lusofonia e Filosofia Portuguesa contemporânea

Numa perspetiva da história angolana, pelo que nos é possível apurar, torna-se muito difícil distinguir o etnocentrismo originado pela crença da missão providencialista dos portugueses no mundo, do etnocentrismo originado pelo luso-tropicalismo. Estas ideias estão de tal forma interligadas que se torna extremamente árdua a incumbência de distingui-las e separá-las. Da mesma forma que é muito difícil, numa perspetiva histórica angolana, não se relacionar a ideologia luso-tropicalista com a missão divina dos portugueses, também é quase impossível divorciar a ideia de Quinto Império da ideia de lusofonia. Esta é uma das conclusões do pensamento angolano, e à luz desta leitura que não será difícil para qualquer investigador, ocidental e não-ocidental, concluir que o termo lusofonia estará eternamente condenada a esta associação, ou quanto muito, a um escrutínio rigoroso por parte de investigadores africanos. Quase sempre o seu diagnóstico final corresponde a que a lusofonia é um anseio monocultural, redutor, de pensamento único e de amplitude lusíada.

O ponto central é que, se para muitos investigadores e pensadores angolanos a lusofonia reproduz ou é uma cópia da filosofia luso-tropicalista, será através da análise histórica da literatura e pensamento luso-brasileiro que terão essa confirmação absoluta. O facto de os autores angolanos

supracitados neste trabalho rejeitarem, na sua maioria, a ideia lusíada de lusofonia, com base em elementos da sua própria constituição histórica, cultural e social, é inevitável que encontrarão novo fôlego para as suas premissas anti lusófonas através do estudo do pensamento português. Afinal, a leitura angolana sobre a impossibilidade de se levar a cabo uma negociação intercultural sobre o conceito de lusofonia em termos culturais, históricos e etimológicos encontra a sua correspondência na história das ideias luso-brasileiras.

O que se pretende sugerir é que, ficcional ou não, a missão providencialista dos portugueses está patente na filosofia luso-tropicalista, da mesma forma que o mito do Quinto Império está presente no conceito de lusofonia⁸⁹². Esta ideia de que o mito quinto-imperialista está imiscuído na lusofonia é sustentada se se tiver em consideração o estado da arte desenvolvido até à contemporaneidade. Numa leitura intercultural, correr-se-á o risco de se chegar quase sempre a essa conclusão. Mesmo que se defina a lusofonia, atualmente, como o conjunto de países, povos, pessoas que têm uma língua comum, com uma história e culturas partilhadas, ou qualquer outra definição, é inevitável que, numa fusão de horizontes, portanto, numa possível negociação em torno da lusofonia, que pressuponha o estudo aprofundado do pensamento luso-brasileiro, surja esta interpretação, que desde logo invalidará qualquer tipo de fusão de horizontes.

Contudo, o que se defende não pode ser encarado apenas de um ponto de vista intercultural. A própria filosofia portuguesa e brasileira tem sérias responsabilidades em relação à formulação da ideia lusíada de lusofonia, razão pela qual é imprudente continuar a sustentar a bandeira “lusófona”, pelo menos num panorama internacional. Continua a prevalecer, entre muitos pensadores portugueses, o eterno vínculo na lusofonia entre língua portuguesa e Quinto Império. Este duplo critério que existe no termo lusofonia – língua portuguesa e Quinto Império, recorde-se, inscreve-se como uma criação essencialmente lusitana, que tem como pano de fundo uma ideologia de carácter utópico, mítico-religioso e de natureza escatológica, conceito este que, dada a sua polaridade, continua a provocar reações controversas nos países de língua oficial portuguesa e não só.

⁸⁹² Nesta investigação, examinou-se a forma como o Quinto Império entroncou e floresceu no conceito de lusofonia (primeiro capítulo da primeira parte): desde a mitificação do destino de Portugal no mundo, através do aparecimento de Jesus Cristo a D. Afonso Henriques (o milagre de Ourique), tal como é sublinhado por Gandra; os feitos epopeicos dos portugueses no mundo; as profecias anunciadas por Bandarra; a meta final do homem na Ilha dos Amores, de Luís de Camões; a ideia de Quinto Império, de Padre António Vieira, enquanto consumação na terra do Reino de Cristo; o desenvolvimento do Quinto Império cultural, sinónimo de uma *civilização espiritual própria*, que terá como objetivo criar a paz em todo o mundo, de Pessoa; o advento da terceira Idade no Mundo ou o Reino do Espírito Santo, restaurador do paraíso na terra, de Agostinho da Silva e Dalila Pereira da Costa; por fim, no sentido de evitar más interpretações ou ambiguidades, Fernando Cristóvão irá propor, formalmente, o termo lusofonia no lugar de Quinto Império, compreendendo, contudo, a lusofonia como “utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”. Confirmar Parte I.

A recente obra *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*⁸⁹³, de Miguel Real, constitui-se como um exemplo paradigmático daquilo que se deve evitar afirmar publicamente se se pretende levar avante um projeto comum entre países de expressão portuguesa. Nesta obra, materializa-se todos os receios africanos que se encontram expressos na quarta parte desta investigação, através de um discurso onde está presente a apologia de um desejo que articula mitologia e cultura, nostalgia e profecia em relação ao conceito de lusofonia, denotando-se, para além de um descuido grave em termos de sensibilidade intercultural, a perpetuação de um discurso retrógrado, luso-tropicalista e etnocêntrico. É importante referir que esta obra de Miguel Real não apresenta nada de novo em relação ao tema da lusofonia, sendo o mesmo uma cópia fiel e exata do seu livro *A Vocação Histórica de Portugal*, publicado seis anos antes⁸⁹⁴, o que também demonstra que não existiu nenhum desenvolvimento em termos conceituais em relação à temática.

Convergindo com as principais ideias de Vieira, Pessoa e Agostinho da Silva, Miguel Real é apologista de que a lusofonia corresponde a um “genuíno programa civilizacional de fundo”⁸⁹⁵ (é importante salientar, neste ponto, a perspetiva de um autor propugnador da cultura portuguesa e que defende, mais uma vez, que a lusofonia corresponde a um projeto civilizacional que engloba os nove países que fazem parte da CPLP, sem qualquer consentimento do outro e, sobretudo, do outro-africano; considera-se que esta afirmação é, no mínimo, estranha, tendo em consideração que Miguel Real é um estudioso da obra de Eduardo Lourenço⁸⁹⁶; através desta afirmação, mantém-se a missão quinto-imperialista para se continuar a preencher o vazio intercultural com uma só voz, sem qualquer reconhecimento do outro ou da voz do outro; por fim, recorde-se o pavor da palavra “civilização” quando é proferida pelo ex-colono, lembrado por alguns autores angolanos, como Márcio Undolo e António Augusto, por exemplo), que deverá provocar um “choque cultural radicalmente subversor dos valores dominantes no mundo contemporâneo”, assumindo um “novo rosto cultural no mundo” (de novo, a leitura intercultural que poderá advir destas afirmações poderá passar pela nostalgia do antigo império ou um programa civilizacional conjunto presidido pelo antigo colono; se este é o sonho português, resta saber qual é o sonho das nações que compõem a lusofonia⁸⁹⁷; o sonho final de Miguel Real é vago, contingente e comprometedor

⁸⁹³ REAL, Miguel, *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*, *Op. Cit.*

⁸⁹⁴ A obra *A Vocação Histórica de Portugal* foi publicada em 2012.

⁸⁹⁵ REAL, Miguel, *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*, *Op. Cit.*, p. 190.

⁸⁹⁶ Cf. *Idem*, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Editora Quidnovi, Porto, 2008.

⁸⁹⁷ Recorrendo às palavras de Eduardo Lourenço, a propósito da lusofonia, o mesmo afirmou que sonhar uma comunidade de raiz linguisticamente portuguesa “significa não ser o único sonhador dela e saber que os outros a não sonharão como nós. É assim que estará certo, porque o não será de outra maneira”. LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, *Op. Cit.*, p. 165.

de uma negociação séria em torno da lusofonia, tendo em consideração o trauma histórico da filosofia luso-tropicalista no tecido social angolano) que passará, entre muitas coisas que o autor defende, por uma harmonização entre espíritos que conduzirá a uma forte miscigenação. O autor profetiza que “se dentro de duzentos, trezentos anos, o Portugal europeu não for predominantemente mulato, como o é atualmente o Brasil, a lusofonia falhou (...)” (mais uma vez, o regresso do luso-tropicalismo em todo o seu esplendor e, através desta ideologia, que é vista com desconfiança pelos angolanos em geral, o regresso às relações “cordiais” e “equitativas” entre “raças” distintas. Constata-se, neste caso, a necessidade vital do estudo de outras culturas e epistemologias para se evitar este tipo de constrangimentos interculturais).

O autor considera que a lusofonia “estatuir-se-ia, assim, do ponto de vista cultural, como a realização plena da história de Portugal por via da adoção da língua portuguesa como língua oficial e principal de todas as ex-colónias”⁸⁹⁸(de novo, mais uma visão extremamente imperialista, redutora, banal e unilateral em relação a um programa lusófono. Esta passagem ilustra uma visão proprietária e neocolonialista da língua em todo o seu fulgor, que se constitui como um dos maiores receios da generalidade dos autores angolanos). Para finalizar, o autor refere o seguinte: “Mais do que o império, e este por necessidade histórica, seria o pós-império lusófono que justificaria e realizaria historicamente a existência de Portugal, fazendo caldear a língua portuguesa com a ostentação de valores telúricos e mágicos tropicais”⁸⁹⁹ (Portugal precisa do outro para se cumprir historicamente, mas não sabe nem pretende saber como o outro se pode cumprir).

A única coisa que seria realmente interessante constatar no texto de Miguel Real seriam as reações de um leitor africano após a leitura destas passagens. É devido ao estado da arte atual lusíada que, de uma forma geral, o pensamento angolano rejeita categoricamente a lusofonia, não só devido à carga pejorativa que o mesmo representa historicamente, mas sobretudo por tudo aquilo a que está associado na contemporaneidade e não consegue de maneira alguma desvincular-se, mesmo quando prevalece uma voz radicalmente distinta da de Miguel Real em relação à temática. As características do discurso em relação à ideia de lusofonia não sofreram quaisquer alterações desde o milagre de Ourique e o sonho quinto-imperialista, pelo contrário, continuam bem vivas, ainda que sem a beleza da prosa de António Vieira, a poesia de Pessoa e a imaginação de Agostinho da Silva.

Num espaço de aproximadamente seis anos após a publicação da obra *A Vocação Histórica de Portugal*, Miguel Real continua a defender que tudo já foi dito sobre a lusofonia, só falta mesmo fazer a lusofonia⁹⁰⁰. É uma afirmação no mínimo estranha e distorcida, proveniente de

⁸⁹⁸ REAL, Miguel, *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*, Op. Cit., p. 192.

⁸⁹⁹ *Ibidem*.

⁹⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 190.

um dos maiores estudiosos da cultura portuguesa. A literatura e pensamento desenvolvidos sobre este assunto tem sido debatido a duas vozes entre Portugal e Brasil, alinhavada com pequenas intervenções de figuras ligadas aos diversos países de expressão portuguesa. Como ficou diagnosticado na quarta parte desta investigação, ainda há tudo por dizer em relação à lusofonia se a considerarmos apenas como uma ideia e não como um conceito. Da mesma forma, o outro só tem uma voz se atribuirmos valor à voz e se reconhecermos o direito à voz, como nos recordam Charles Taylor e Gayatri Spivak. No panorama intelectual angolano não existe uma só voz, mas várias vozes que começam a expressar-se sobre este tema, e é dever do intelectual pós-colonial e pós-liberal desenvolver canais de comunicação adequados que permitam ao outro expressar-se livremente – sobretudo o outro periférico, incumbência que não deve ser alimentado como um ato de piedade ou misericórdia, mas como uma necessidade humana vital. Considera-se que o erro grave de Miguel Real, pelo menos em relação a estas duas obras, nomeadamente o tema/problema em causa, é o de acorrentar-se demasiado ao objeto da sua paixão e interesse – a cultura portuguesa –, e o de permanecer encerrado no limite das suas fronteiras, dando continuidade a todo um discurso histórico-mítico-messiânico que tem causado polémicas além-fronteiras, sem considerar qualquer tipo de abertura ao outro – e sobretudo, ao outro periférico. Um pensamento que não contempla o outro, sem dúvida, é um pensamento redutor e incompleto.

Da mesma forma, Renato Epifânio, criador e presidente do MIL – Movimento Internacional Lusófono e um dos mais acérrimos defensores da lusofonia, no seu mais recente livro *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*⁹⁰¹, desdobra-se em algumas considerações que, de um ponto de vista internacional, poderão ser interpretadas como dúbias e controversas. Em causa está um conjunto de textos dispersos que, repetidamente, revelam uma abordagem da lusofonia ultrapassada, de um ponto vista polissémico e intercultural. Quando o autor afirma que é necessário manter uma relação com os restantes países de língua portuguesa, “procurando promover uma comum cultura lusófona – necessariamente plural e polifónica, ou para usar um termo que tem tudo a ver com a nossa história, ‘mestiça’”⁹⁰², está a cair no mesmo discurso luso-tropicalista, que é visto com indignação pelos africanos em geral. O termo “mestiço”, ainda que esteja bastante disseminado num léxico científico contemporâneo pós-colonial, constitui-se como uma ofensa direta aos africanos dos países de língua oficial portuguesa, não só devido às reminiscências de um passado africano conturbado em torno do luso-tropicalismo, como também pela ligação implícita que possui com os antigos “assimilados” (e de toda a opressão historicamente ligado à palavra). O autor quando apela para a necessidade de se concretizar uma cultura comum lusófona

⁹⁰¹ EPIFÂNIO, Renato, *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*, Op. Cit.

⁹⁰² *Ibidem*, p. 19.

e necessariamente “mestiça”, está a insinuar que a missão que o outro-africano possui, para se cumprir integralmente, depende da união com outros povos centrais. Ainda que seja apologista de uma cultura comum lusófona pluralista e polifónica, o pluralismo e a polifonia estatuem-se como simples retórica que antagoniza com um passado amargo de culturas híbridas. Para muitos pensadores angolanos, uma cultura comum lusófona poderá não ser sinónimo de pluralismo e de polifonia no futuro, mas uma eterna repetição do passado, singular, unilateral e opressiva.

A apropriação de partes da obra *Arte de Ser Português*, de Teixeira de Pascoaes, para o desenvolvimento do texto *A Arte de Ser Lusófono*, revela, sem rodeios ou máscaras, todo um discurso que faz jus ao subtítulo da obra⁹⁰³ de Renato Epifânio e que postula um carácter etnocêntrico sem precedentes. Apesar da universalidade da obra de Pascoaes em relação ao *Homem Português*, o facto de se pretender estender a arte de ser português à arte de ser brasileiro, angolano ou timorense, emprestando-lhes todas as características expressas do ser universal português atribuídas por Teixeira de Pascoaes, constitui-se, no mínimo, uma afronta filosófica e intercultural. Afinal, este universal que cobre todos os particulares é exatamente igual a um casaco *XXL* que cobre todos os corpos. Está aqui patente a falta de reconhecimento do outro, mas sobretudo da voz do outro, bem como o desconhecimento absoluto da sua sensibilidade espiritual, cultural e social, que se estende em todas as diferenças assinaladas nos países de expressão portuguesa. Substituir a palavra “português”, dos textos de Pascoaes, pela palavra “lusófono”⁹⁰⁴, constitui-se não só uma ofensa gravíssima para com os povos africanos de expressão portuguesa (e todos os outros países de expressão portuguesa), como também compromete a obra e mensagem do filósofo português.

No mesmo sentido, apesar de o autor se refugiar na afirmação de Agostinho da Silva, quando este afiançou que “Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. Os brasileiros poderão

⁹⁰³ EPIFÂNIO, Renato, *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*. O que nos interessa é o subtítulo: *Um Novo Horizonte para Portugal*. Cf. Também EPIFÂNIO, Renato, *A Via Lusófona I – Um Novo Horizonte para Portugal*, Editora Zéfiro, 2010 e EPIFÂNIO, Renato, *A Via Lusófona II – Um Novo Horizonte para Portugal*, Editora Zéfiro, 2015.

⁹⁰⁴ Aqui estão algumas passagens alteradas dos quatro primeiros capítulos da obra *Arte de Ser Português*, de Teixeira de Pascoaes. Os parênteses são notas de Renato Epifânio: “O fim desta Arte é a *Renascença Lusófona*, tentada pela reintegração dos portugueses [e de todos os demais *lusófonos*] no carácter que por tradição e herança lhes pertence, para que eles ganhem uma nova atividade moral e social, subordinada a um objetivo comum superior. Em duas palavras, colocar a nossa Pátria [*lusófona*, não apenas portuguesa] ressurgida em frente do seu Destino. EPIFÂNIO, Renato, *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*, *Op. Cit.*, p. 27. “A *Lusofonia* é uma Pátria porque existe uma Língua Portuguesa, uma Arte, uma Literatura, uma História (incluindo a religiosa) – uma atividade moral; e, sobretudo, porque existe uma Língua e uma História”. *Ibidem*, p. 28. “A *Pátria Lusófona* é um ser espiritual que depende da vida individual dos *Lusófonos*. Por outra: as vidas individuais e humanas dos *Lusófonos*, sintetizadas, numa esfera transcendente, originam a *Pátria Lusófona*”. *Ibidem*. Por fim: “Nuno Álvares, por exemplo, morreu como homem para viver como Portugal. Do mesmo modo, Portugal e as demais ações e regiões *lusófonas* devem sacrificar-se em prol da *Pátria Lusófona*. *Ibidem*, p. 29.

chamar-lhe Brasil e os moçambicanos poderão chamar-lhe Moçambique. É uma pátria estendida a todos os homens, aquilo que Fernando Pessoa julgou ser a sua pátria: a língua portuguesa. agora, é essa a pátria de todos nós”⁹⁰⁵, para sustentar as alterações à obra de Teixeira de Pascoaes, o autor demonstra que ainda permanece acorrentado a um discurso quinto-imperialista, próprio de séculos passados, um pensamento, portanto, que não oferece nada de substancial nem nada de novo ao panorama “lusófono”, dando continuidade a um tipo de discurso que é reprodutor e uma cópia fiel ao do seu “mestre”, sem imaginação ou qualquer tipo de inovação numa era pós-colonial e secular⁹⁰⁶. Não se pretende afirmar que o pensamento de Agostinho da Silva e de Teixeira de Pascoaes sejam obsoletos – muito pelo contrário. Ambos se estatuem como figuras incontornáveis do pensamento português, cada um com contribuições originais, paradigmáticas e atemporais. O perigo reside quando se perpetua o pensamento destes autores num outro contexto, e que não se desenvolva a originalidade do pensamento face às exigências de um mundo da informação, da globalização, da interculturalidade e do multiculturalismo.

É necessário, para o pensamento português e, sobretudo, para uma determinada tendência do pensamento espiritual português, libertar-se das tipologias discursivas presentes em autores do século passado. O pensamento do Quinto Império, presente no conceito lusíada de lusofonia, ainda não conheceu nenhum desenvolvimento significativo desde Agostinho da Silva e se a mensagem deste pensador já era controversa no seu tempo – agora já não se constitui como uma novidade numa era pós-colonial, sendo perspetivada, segundo alguns autores angolanos, como a apologia de um discurso saudosista e nostálgico, que desde sempre caracterizou, na globalidade, a tendência do pensamento espiritual português, sempre enclausurado em si próprio, ao mesmo tempo que apregoa em todas as direções a universalidade do seu ser.

No fundo, é este tipo de discurso que floresce nos textos de Miguel Real e de Renato Epifânio, a propósito da lusofonia. Mesmo que estes autores sejam apologistas de uma verdadeira convergência social, política, cultural e económica entre todos os países que falam a língua portuguesa – o que não se coloca em causa nem se duvida – afirmações inadvertidas como “tudo já foi dito sobre a lusofonia” ou “Se defendemos (...) [a lusofonia] não é pois, de todo, por imposição de Portugal (ou de qualquer outro país), mas porque tal desígnio corresponde aos interesses estratégicos de cada um desses países e regiões”⁹⁰⁷, acentuam e dão fôlego às posições intelectuais angolanas,

⁹⁰⁵ MENDANHA, Victor, *Op. Cit.*, pp. 30-31.

⁹⁰⁶ A este propósito, recorde-se que Agostinho da Silva foi defensor, ao longo da sua vida, que era contra os discípulos, pelo menos na aceção tradicional da palavra discípulo. Afirmou o pensador que “são meus discípulos, se alguns tenho, os que estão contra mim; porque esses guardaram no fundo da alma a força que verdadeiramente me anima e que mais desejaria transmitir-lhes: a de não se conformarem”. SILVA, Agostinho, “Sete Cartas a um Jovem Filósofo”, Coordenação e organização de Paulo Borges, in *Obras de Agostinho da Silva, Textos e Ensaios Filosóficos II*, Âncora Editora, Lisboa, 1999.

⁹⁰⁷ EPIFÂNIO, Renato, *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*, *Op. Cit.*, p. 56.

que afirmam (Márcio Undolo, António Augusto, António Quino, Muanamosi Matumona), que a ideia de lusofonia continua a ser definida de um só ângulo, de ocidente para África, sem qualquer consentimento dos restantes agentes, transportando uma ideia do sentido unidirecional do programa civilizacional que, no fundo, mais não é do que um novo modelo de colonização⁹⁰⁸.

De certa maneira, a falta de originalidade em torno da literatura desenvolvida recentemente na ideia lusíada de lusofonia parece que encontrou um beco sem saída, sem rumo, sem imaginação, tendo de recorrer sistematicamente aos mestres do passado para encontrar uma voz. Afinal, talvez Miguel Real tenha razão quando defende que tudo já foi dito sobre o conceito de lusofonia: a história de Portugal e a própria evolução de uma tendência do pensamento espiritual português consumou-o até à exaustão. O termo lusofonia encontra-se demasiado deturpado devido à evolução do próprio conceito, já em si gasto pela história mítica de Portugal e pela usurpação absoluta e unilateral de narrativas lusíadas. Já não há espaço, na própria ideia lusíada de lusofonia, para o preencher com o contributo indispensável de outras vozes, senão apenas para auscultar a sua clamorosa e universal rejeição.

Se o conceito de lusofonia se encontra saturado de narrativas monofónicas (lusíadas), o termo “união lusófona”, abordado por Renato Epifânio, constitui-se como o desfecho final de um diálogo intercultural que ainda nem sequer começou. Afinal, união lusófona significa, para muitos, um programa civilizacional comum a todos os países de expressão portuguesa. Para muitos intelectuais angolanos, um programa civilizacional exige uma voz de comando, um centro de coordenação e de decisão. Se o termo lusófono está demasiado conotado negativamente com a história e cultura de Portugal e os Portugueses, o termo “união lusófona”, proposta por um intelectual português, é perspectivado como uma iniciativa neocolonialista com o desejo de assumir o poder do seu antigo império. Embora Renato Epifânio defenda – sustentado as suas teses em Agostinho da Silva – que uma união lusófona “constituirá uma força alternativa mundial, a nível cultural, social, político e económico” e que tal união não afetará “a soberania dos estados e regiões nela incluídos, mas antes reforçando-a, a união lusófona será um espaço privilegiado de interação e solidariedade entre eles (...)”⁹⁰⁹, considera-se que a abordagem desta proposta é, no mínimo,

⁹⁰⁸ Prevalece outro tipo de afirmações muito sensíveis e controversas, como, por exemplo: “Como não nos cansamos de defender, a lusofonia cumprir-se-á em todos esses planos ou não se cumprirá de todo. Pela nossa parte, continuaremos a pugnar por esse horizonte”. *Ibidem*, p. 61, ou então: “Chegará – estamos certos disso – o dia em que, naturalmente, nos assumiremos, todos, como cidadãos lusófonos”. *Ibidem*, p. 67.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, p. 76. A união lusófona prefigura-se na Declaração dos Princípios do MIL (Movimento Internacional Lusófono): “A vocação histórico-cultural da comunidade lusófona terá expressão natural na União Lusófona, a qual, pelo aprofundamento das potencialidades da atual Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, constituirá uma força alternativa mundial, a nível cultural, social, político e económico. Sem afetar a soberania dos estados e regiões nela incluídos, mas antes reforçando-a, a União Lusófona será um espaço privilegiado de interação e solidariedade entre eles que potenciará também a afirmação de cada um nas respetivas áreas de influência e no mundo”.

descuidada, porque se o termo lusófono, num contexto intercultural, confirma a culminação do pensamento quinto-imperialista, a palavra união comprova nitidamente o tipo de intenções que se pretende levar a cabo, mesmo que não se possua qualquer tipo de intenção neocolonialista.

Por outras palavras, se não existe um consenso generalizado em torno da ideia de lusofonia (cultura), como é possível avançar com a proposta de uma união lusófona? (política). Sobressai nesta proposta alguma inocência intercultural, que se caracteriza pelo registo demasiado comum de quem não conhece outras culturas e outras formas de estar, sobretudo se realmente prevalece o desejo lusíada de se cumprir um programa civilizacional partilhado pelos países de expressão portuguesa. Se o termo lusófono é, de uma forma geral, rejeitado, a sugestão de uma união lusófona nem sequer merece resposta por parte da maioria dos intelectuais angolanos. Desta forma, expressões como “união lusófona”, “passaporte lusófono”, “programa civilizacional lusófono”, “cidadania lusófona”, constituem-se como manifestações últimas de um pensamento lusíada que se criou e se revigorou ao longo do tempo, sem barreiras, sem diálogos ou consensos com outras culturas e formas de estar e que reflete, por isso, uma epistemologia eurocêntrica demasiado elaborada para o desenvolvimento autêntico de um diálogo pluridimensional, um pensamento, portanto, incapaz de refletir sobre si próprio e sobre os próprios fundamentos filosóficos que suportam estas afirmações. Mesmo que não prevaleça o mínimo de intenções neocolonialistas, tendenciosas ou etnocêntricas, a perpetuação deste tipo de discurso estatui-se, perante o panorama internacional, como solipsista, arrogante, centralista, paternalista e neocolonialista, entre outras designações, que afastam qualquer possibilidade de diálogo intercultural.

Desta forma, ser favorável ou dar continuidade a um discurso quinto-imperialista através do termo lusofonia, paradoxalmente, continua a asfixiar qualquer tipo de possibilidade para uma negociação intercultural, ao mesmo tempo que confirma, num plano internacional, que o estado da arte da ideia lusíada de lusofonia não sofreu quaisquer alterações do estado da arte da ideia lusíada de lusofonia dos anos oitenta do século passado. Para as nações novíssimas, como é o caso de Angola, é possível afirmar que, desde as independências políticas até à contemporaneidade, não conheceram qualquer outro tipo de discurso em relação à lusofonia; as raras intervenções portuguesas que académicos e intelectuais angolanos efetivamente apreciam e concordam, citando-as consideravelmente nas suas investigações – uma vez que se revêm nestas vozes –, são precisamente as de Alfredo Margarido e de Eduardo Lourenço.

CAPÍTULO II – A IDEIA DA LUSÍADA DE LUSOFONIA FACE ÀS TENDÊNCIAS FILOSÓFICAS DOS PAÍSES AFRICANOS DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA

2. O Pan-Africanismo Intelectual ou Interperiferismo Intelectual

É face a este tipo de investidas eurocêntricas provindas do ocidente que se está a fomentar o desenvolvimento de uma determinada tendência de pensamento nos países africanos de expressão portuguesa, que se articula e está em sintonia com a própria história do pensamento africano. No fundo, trata-se de uma convergência epistemológica em termos conceituais e terminológicos entre vários intelectuais africanos de países de expressão portuguesa, que não se deve considerar como uma simples coincidência. As propostas filosóficas da escola filosófica de Moçambique, da Guiné-Bissau, e os recentes contributos da filosofia angolana podem ser descritas, numa perspetiva intercultural, como uma resistência intelectual interperiférica face a qualquer intenção ou interesse teórico-prático da ideologia ocidental nos países africanos.

É claro que reduzir as contribuições filosóficas destas escolas a uma simples resistência intelectual ao eurocentrismo não só seria ofensivo, como decerto não corresponderia à verdade. As suas propostas tendo em vista a subjetivação, a intersubjetivação, a comunicação interperiférica e uma filosofia da reconstrução ilustram uma originalidade reflexiva ousada e original que pactuam, implicitamente, com os ideais longínquos e utópicos do pan-africanismo. Por isso mesmo, pretende-se denominar esta convergência filosófica nos países de expressão portuguesa de “interperiferismo intelectual” ou “pan-africanismo intelectual⁹¹⁰”, respeitando, porém, as respetivas diferenças intelectuais.

Em traços gerais, o interperiferismo intelectual resume-se em quatro pontos fundamentais: o primeiro ponto visa a confirmação da edificação eurocêntrica da objetivação africana, que tende a coisificar os africanos na história ocidental, desde o período da colonização até à contemporaneidade; o segundo, a validação da passagem da objetivação para os processos de subjetivação: só através

⁹¹⁰ É importante esclarecer que, de uma forma geral, considera-se que a filosofia africana é caracterizada por um pan-africanismo intelectual. No entanto, se quisermos designar os principais momentos do pan-africanismo intelectual na filosofia africana, consideraríamos, em primeiro lugar, o movimento intelectual que se verificou no apelo ao regresso dos africanos da diáspora à sua terra-mãe e a necessidade do desenvolvimento da consciência e orgulho negro, que culminou no próprio pan-africanismo e na negritude. Em segundo lugar, no afrocentrismo, de Asante. As propostas dos processos de subjetivação, intersubjetivação e comunicação interperiférica por autores africanos de expressão portuguesa são também, na nossa leitura, caracterizadas por um pan-africanismo intelectual, ainda que de forma totalmente diferente. Desta forma, para separar esta tendência que se verifica em alguns autores africanos de expressão portuguesa de outros movimentos intelectuais pan-africanistas, passaremos a designá-la por interperiferismo intelectual que não se divorcia de um pan-africanismo intelectual.

da recusa da subalternidade africana na história ocidental (objetivação) é que será possível para os países africanos desenvolverem a sua própria história (subjativação); o terceiro ponto está relacionado com a procura da sua própria identidade e o desenvolvimento de pensamento próprio, que deverá partir da inspiração dos valores genuínos das culturas africanas (sem cair nos essencialismos da etnofilosofia) e da própria autenticidade da antropologia africana; por fim, os processos de subjativação não farão sentido se permanecerem encerrados em cada cultura e em cada país; só através dos processos de intersubjativação e de comunicação interperiférica é que permitirão a disseminação do conhecimento produzido nos países do hemisfério sul, por forma a confrontar, desenvolver, complementar e consolidar os saberes, da mesma forma que permitirão a criação de mecanismos que permitam o escrutínio rigoroso das propostas, sobretudo as submetidas pelos países centrais, através de agentes intelectuais dispersos em África e nos países do hemisfério sul⁹¹¹.

Esta leitura das tendências filosóficas nos países de expressão portuguesa só fará sentido se nos permitir apurar, de forma mais clara, como a ideia de lusofonia se inscreve no interperiferismo intelectual africano contemporâneo.

2.1. A Rejeição da Lusofonia no Processo de Subjativação Histórica

O reconhecimento de que a imagem do africano sempre foi alvo de uma distorção por parte do ocidente é uma leitura consensual entre os principais pensadores africanos de países africanos de expressão portuguesa, entre os quais, Severino Elias Ngoenha, Muanamosi Matomona, Filomeno Lopes, José Castiano e José Manuel Imbamba, entre outros. É unânime a interpretação entre variadíssimos intelectuais africanos que, perante a história ocidental, o africano sempre foi visto como um selvagem, um primitivo, um atrasado⁹¹². Por outro lado, as imagens que o ocidente tem fabricado de si próprio relacionam-se com a civilização, racionalidade, dignidade, a cidadania, direitos humanos, entre outros.

O outro-africano, ao longo da história da colonização portuguesa, foi sempre um subalterno do colono, uma figura subordinada a um mero objeto no seu país e reduzida a uma mercadoria nos cinco continentes do mundo. A crença dos portugueses de uma missão providencialista na história condenou milhões de africanos à subalternidade, à opressão, à miséria e ao analfabetismo, que se concretizou através dos disfarces do luso-tropicalismo e de uma política exclusiva de assimilados africanos, que levou à pilhagem de terras, a violação constante da dignidade negra, a tratamentos físicos desumanos e à escravatura global.

⁹¹¹ Para se compreender na totalidade algumas das tendências filosóficas dos países africanos de expressão portuguesa, consultar Parte III desta investigação.

⁹¹² Consultar Parte III desta investigação.

Porém, esta imagem eurocêntrica ainda prevalece atualmente no pensamento africano, embora sob outros moldes, em relação a África e às culturas africanas, consideradas atrasadas. Na percepção de Severino Elias Ngoenha, a configuração mundial está desenvolvida e mecanizada de tal forma que “tudo é feito para aprisionar povos e culturas em posições de atrasados, sem que eles possam modificar o *status quo* (...)”⁹¹³. Esta posição é interessante porque permite-nos constatar o tema em foco desta investigação, o conceito de lusofonia. Atualmente apenas prevalece um conceito lusíada de lusofonia, desenvolvido por pensadores portugueses e brasileiros, que se constituiu através de uma literatura que nunca ou raramente contemplou o outro, desde a formação da crença de um messianismo lusíada à colonização e às independências políticas africanas. É importante referir que antes da revolução de 25 de abril, em Portugal, todos os países colonizados eram considerados territórios portugueses e, mais tarde, províncias ultramarinas. É normal que, de acordo com a conjuntura histórico-política da colonização portuguesa, não houvesse espaço nem liberdade para se pensar na subalternidade ou no outro-africano, sobretudo, no contexto ditatorial do Estado Novo.

Contudo, mesmo com a revolução política que se deu em Portugal, e através dela, as independências africanas, o sonho quinto-imperialista nunca desabou. Pelo contrário: formatou-se e acomodou-se numa nova designação (que até soa bem como marca internacional), uma nova ideia em que se acreditava, inadvertidamente, que jamais iria causar indignação ao outro-periférico, devido à sua origem mitológica. Desta forma, sem jamais contemplar o outro e, sobretudo, a voz do outro-periférico, este conceito lusíada, numa nova era de paz em Portugal, preencheu-se com todas as narrativas quinto-imperialistas e sebastianistas, saturando-se com novas contribuições luso-brasileiras até à contemporaneidade.

Apesar de Severino Elias Ngoenha referir-se à incapacidade para os povos e culturas periféricas alterarem os cânones da ideologia ocidental, a sua afirmação não pode ser desconsiderada do contexto da lusofonia. Ao outro-periférico nunca lhe foi dado a possibilidade de contribuir criticamente para o paradigma lusíada de lusofonia, mesmo em pleno século XXI. Ao outro-africano nunca ou raramente lhe foi concedido qualquer reconhecimento ou a voz neste tema. Pelo contrário, o léxico da ideia lusíada de lusofonia aumentou vertiginosamente desde a revolução de 25 de abril até à presente data, com a introdução de novos termos no dicionário “lusófono”⁹¹⁴. Se prevaleceu uma descolonização política na revolução portuguesa de 25 de abril, certamente nunca existiu uma descolonização do conceito lusíada de lusofonia.

Segundo Ngoenha, se os africanos considerarem que existe apenas a história ocidental e a ideologia ocidental, os africanos serão sempre os eternos subalternos dessa história, sobretudo

⁹¹³ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p.19.

⁹¹⁴ Expressões como “passaporte lusófono”, “união lusófono”, “comunidade lusófono”, “cidadania lusófono”, entre muitos outros.

numa época pós-moderna e pós-colonial. Propõe, por isso, uma alteração epistemológica, que visa a passagem da objetivação africana da história para um referencial de subjetivação. A subjetivação pressupõe o reconhecimento, em primeiro lugar, que os africanos jamais serão atores principais na história ocidental; em segundo lugar, e mais importante, ao recusar o papel de figurantes na história ocidental, terão de assumir a sua própria dimensão histórica no contexto africano, responsabilizando-se pelo seu destino, situação que ainda não se concretizou desde as independências políticas africanas⁹¹⁵. O processo de subjetivação é uma renúncia à objetivação africana na história ocidental e o reconhecimento do africano enquanto sujeito da sua própria história.

É importante assinalar que a proposta para esta reviravolta epistemológica se apoia no conceito de afrocentricidade de Molefi Asante, que, segundo José Castiano, constitui-se como o primeiro referencial de subjetivação em África. Por sua vez, a afrocentricidade inspira-se no ideário pan-africanista e nas narrativas mitológicas que postulam África como a mãe da civilização ocidental⁹¹⁶. Como já foi referido, a afrocentricidade significa “colocar os ideais africanos no centro de toda e qualquer análise que envolva a cultura e o comportamento africanos”⁹¹⁷. Caracteriza-se, por um lado, pela desconstrução dos “mitos eurocentristas”, de que é necessário abandonar, e pela crítica que é necessário levar a cabo ao eurocentrismo de índole científica e positivista, que se recusa a reconhecer qualquer discurso que se lhe oponha.

O discurso filosófico da escola filosófica de Moçambique, com base numa diretriz afrocentrista, alega a necessidade para África e para os africanos descentralizarem-se da história dos países centrais e da própria ideologia ocidental, para se centrarem neles próprios, por forma a serem sujeitos da sua própria história e do pensamento sobre si mesmo. É interessante constatar que este discurso tem encontrado correspondência em outros países africanos de expressão portuguesa.

O paradigma desconstrucionista africano em relação aos mitos e pretensões eurocentristas inclui, obviamente, o conceito lusíada de lusofonia. Como já foi referido, a lusofonia estatui-se como um conjunto de narrativas lusíadas que se estendem desde o milagre de Ourique à ideia de Quinto Império, perfilando-se, num cenário intercultural, como uma prorrogação deste ideário cristalizado com outra designação. Constituindo-se como um conjunto de narrativas lusíadas, criado e desenvolvido pelo pensamento português, não deixa de ter a sua própria história,

⁹¹⁵ Consultar os conceitos de objetivação e subjetivação de Ngoenha na Parte III desta investigação.

⁹¹⁶ Como já foi abordado anteriormente, a afrocentricidade “é um modo de pensamento e ação no qual predomina a centralidade dos interesses, valores e perspetivas africanos. Em consideração à teoria, é a colocação do povo africano no centro de qualquer análise de fenómenos africanos (...)”. ASANTE, Molefi, *Afrocentricity: The Theory of Social Change, Op. Cit.*, p. 2.

⁹¹⁷ *Idem, The Afrocentric Idea, Op. Cit.*, p. 2.

com duas versões antagónicas: a perspetiva lusíada e a visão africana (que se constituem como várias versões da história). A perspetiva africana sobre a sua própria história é consensual, embora com algumas variações, dependendo do país e culturas abordadas: o homem negro, ao longo da história da colonização do seu país, sempre foi objetivado. A escravatura e a colonização sempre trataram o homem africano como um objeto, coisificando-o. No caso de Angola, mesmo após a independência política, continuou a ser alvo de interesses políticos e económicos por parte dos países centrais, entre os quais, Portugal. A lusofonia constitui-se, num panorama geral para o pensamento angolano, como uma reprodução da francofonia e uma reprodução do luso-tropicalismo, efetivando-se como um conceito de extensão e amplitude lusíada, personalizado com uma narrativa mitológica unilateral e monocultural, com propensão para continuar a proliferar um discurso de objetivação do outro-africano e das culturas africanas. A lusofonia constitui-se, do ponto de vista africano, como um bom conceito para abandonar⁹¹⁸, de acordo com a premissa da subjetivação histórica, porque nela os africanos não se revêm, a não ser como os eternos objetos de um sonho de aspiração lusíada.

Isto não significa que África e, concretamente, o pensamento angolano renuncie ao diálogo intercultural e a concertação político-diplomática, social e cultural com Portugal. Mas, no caso da lusofonia, de acordo com o representa para com maioria dos seus críticos, prevalece uma indisponibilidade intelectual para o acolher, não só por aquilo que representou no passado, mas por aquilo que ele significa no presente, constituindo-se como uma séria ameaça para a liberdade epistémica que pretendem alcançar no futuro. Assim, através do processo de subjetivação histórica, que é uma forte tendência intelectual em alguns países de expressão portuguesa, é possível constatar a primeira rejeição da lusofonia, uma vez que a visão lusíada de lusofonia ainda insiste em contemplar o outro como um mero objeto, sendo incompatível, portanto, com o referencial de subjetivação histórica que se está a desenhar nos países africanos de expressão portuguesa.

Considera-se que os processos de subjetivação está presente, por exemplo, na proposta de uma filosofia da reconstrução, de Muanamosi Matumona, que tem como objetivo a reconstrução de Angola em todas as suas dimensões, éticas, sociais, culturais, educativas e políticas, apostando, por isso, numa forte componente pragmática⁹¹⁹; esta diretriz é proveniente da sugestão para

⁹¹⁸ BAPTISTA, Maria Manuel, “O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para além do multiculturalismo ‘pós-humanista’”, Comunicação apresentada no III Seminário Internacional *Lusografias*, promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora, Évora, 8-11 de novembro de 2000. A lusofonia compreendida como um bom conceito para abandonar encontra correspondência em diversos autores africanos, entre os quais, por exemplo, Filipe Zau. Cf. ZAU, Filipe, “A Palavra ‘Lusofonia’ e os Conceitos que Utilizamos no nosso Quotidiano”, in *Jornal de Angola*, 13 de julho de 2012.

⁹¹⁹ MATUMONA, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de Uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, Op. Cit., p. 113.

a necessidade de uma nova cultura com homens e mulheres novos, de José Imbamba e também de Raúl Tati, que visa o desenvolvimento de um trabalho de reconstrução e renovação da sociedade e da cultura angolana, que só será possível através de uma regeneração integral do homem angolano⁹²⁰.

Esta linha de pensamento, de teor instrumentalista, pressupõe não só um olhar atento para os defeitos que assolam o país, como também procura determinar em que medida é possível combater estes males, nunca esquecendo, porém, a natureza especulativa da filosofia, que deverá determinar o tipo de Homem e de sociedade os angolanos pretendem ter. Considera-se que esta tendência intelectual se centra na ideia daquilo que os angolanos são capazes de delinear e de fazer, assumindo-se desta forma como atores principais da sua própria história.

2.2. A Rejeição da Lusofonia no Processo de Subjetivação Filosófica

A sugestão para uma descentralização da história ocidental, proposta por Ngoenha, José Castiano e Filomeno Lopes⁹²¹, também pressupõe uma descentralização da filosofia ocidental. Esta descentralização não significa a despromoção da abertura para um diálogo filosófico entre países e raças diferentes, que deverá envolver um encontro entre iguais, entre epistemologias e culturas diferentes entre si.

Através de grandes nomes da filosofia, a filosofia ocidental sempre teve a tendência de objetivar África e os africanos, ao longo dos séculos, considerando-os como criaturas irracionais, incapazes, portanto, de produzir pensamento original e crítico. Se permanecerem enclausurados na sua história e no seu pensamento, os africanos jamais terão a liberdade epistémica que tanto anseiam. Assim, a história da filosofia africana comprova o processo de descolonização mental que os pensadores africanos têm vindo a levar a cabo em relação à filosofia ocidental, que se tem vindo a desenvolver desde o ideário pan-africanista até à corrente filosófica hermenêutica contemporânea.

O processo de descolonização mental tem-se vindo a concretizar a partir do momento em que se reconheceu, entre várias escolas do pensamento africano, que o diálogo filosófico unidirecional África-Occidente – que prevaleceu sobretudo na corrente etnofilosófica africana – constituiu-se como um diálogo de intelectuais africanos que pretendiam apenas o reconhecimento da legitimidade da filosofia e intelectualidade africanas, cujas consequências foram nulas, sobretudo para o povo africano. Neste ponto muito importante da história da filosofia africana, ficou demonstrado que o debate filosófico unidirecional sul-norte não trouxe qualquer benefício para os africanos e para a própria filosofia africana, que continuava dependente da aprovação do centro. Neste cenário,

⁹²⁰ Consultar Parte III desta investigação.

⁹²¹ A análise ao pensamento destes autores estão na Parte III desta investigação.

os conceitos de afrocentricidade, de descolonização mental, de abertura conceitual e descentralização do pensamento tornarem-se fundamentais para algumas escolas filosóficas de vários países africanos – entre os quais os países de expressão portuguesa, ao ponto de se tornarem premissas que se incorporaram no trabalho filosófico africano, em que se incluí o pensamento angolano. É neste enquadramento, por exemplo, que a proposta de António Filipe Augusto se insere e se materializa, quando invoca a necessidade de uma radical descolonização mental angolana em relação à lusofonia, uma vez que as consequências da prótese identitária lusófona são visíveis no povo angolano, com efeitos devastadores em todas as dimensões⁹²².

Da mesma forma, o ensaísta angolano Jorge Macedo lamenta que “o tão falado neocolonialismo vem-se instalando década após década nas mentes estrangeiradas dos ex-colonizados distraídos e, por isso, adiando a conquista da independência mental perdida”⁹²³. Na mesma frequência, Ergimino Pedro Mucale considera que os “africanos ainda não são efetivamente livres” enquanto “não desmantelarem as ruínas da mentalidade colonial que ainda jaz nas suas mentes”⁹²⁴.

Neste sentido, no panorama intelectual angolano, que se insere profundamente no ideário pan-africanista e de afrocentricidade, terá a tendência de definir a proposta da lusofonia como uma ocidentalização na filosofia africana e no pensamento angolano, uma vez que é uma noção, portanto, que representa uma “desafricanização” dos modos de pensar africanos, podendo surgir a necessidade de se promover um corte epistémico ou uma descolonização conceitual⁹²⁵ com uma ideia que representa todo um passado amargo colonial. Aliás, o discurso proferido por intelectuais angolanos apresentado ao longo desta investigação demonstra claramente esta tendência, quando rejeitam a possibilidade de uma negociação da lusofonia com base na história, cultura e língua partilhadas, bem como na derivação etimológica e simbólica da própria palavra. Este segundo ponto, o processo de subjetivação filosófica, que está articulado com o primeiro ponto, confirma claramente a segunda rejeição da lusofonia, uma vez que este conceito se constitui como um conceito filosófico lusíada por excelência na história do pensamento angolano, que nunca contemplou a voz do outro-africano, mesmo numa era caracterizada pela informação, multiculturalidade e interculturalidade.

⁹²² AUGUSTO, António, anexo V.

⁹²³ MACEDO, Jorge, *Op. Cit.*, p. 110.

⁹²⁴ MUCALE, Pedro Ergimino, *Op. Cit.*, pp. 21-22.

⁹²⁵ Conforme analisado anteriormente, o conceito de descolonização conceptual está muito presente na literatura da filosofia africana, tendo sido proposta por Kwasi Wiredu que a define nos seguintes termos: o “desinvestimento do pensamento filosófico africano de todas as influências indevidas provenientes do nosso passado colonial”. WIREDU, *Kwasi, Cultural Universals and Particulars: an African Perspective, Op. Cit.*, p. 234.

2.3. A Reprovação da Lusofonia no Processos de Intersubjetivação e de Comunicação Interperiférica

Se a desilusão do debate filosófico sul-norte, que se concretizou no auge da etnofilosofia africana, permitiu a abertura para a proposta da subjetivação em alguns países africanos de expressão portuguesa, é certo que esta noção filosófica tem vindo a ser aperfeiçoada por forma a serem criadas alternativas em torno da necessidade de se reforçar a construção do conhecimento em África e o debate filosófico entre agentes intelectuais dispersos em África e no hemisfério sul.

Se, por um lado, a proposta da filosofia africana dos países de expressão portuguesa tem-se voltado para si própria para se libertar dos constrangimentos da centralização do pensamento ocidental, por forma a desenvolver por si própria novas epistemologias e soluções que permitam resolver os seus próprios problemas, por outro lado, só através de um processo de intersubjetivação é que permitirá a disseminação do conhecimento entre agentes intelectuais africanos, por forma a que o pensamento não se enclausure a si próprio, mantendo-se fechado em cada país africano. A ideia é que o pensamento africano dos países africanos de expressão portuguesa seja difundido para outros países e por outros pensadores africanos por forma a comparar, desenvolver, complementar e solidificar os saberes, tornando o debate filosófico universal e não local. Por outras palavras, o trauma ainda sentido do debate filosófico vertical sul-norte abriu caminho para um referencial de intersubjetivação (diálogo sul-sul) nos países africanos de expressão portuguesa, tendência que se pode definir como interperiferismo intelectual.

O interperiferismo intelectual, em primeiro lugar, privilegia o trabalho filosófico em equipa pela horizontal, ou seja, entre pensadores africanos e de países do hemisfério sul, por forma a disseminar e colocar à prova os vários saberes criados em África; em segundo lugar, esta partilha de experiências interculturais entre sujeitos do mesmo hemisfério é fundamental para que se crie mecanismos que permitam o escrutínio rigoroso das propostas, sobretudo as submetidas pelos países centrais, através de agentes intelectuais dispersos em África e nos países do hemisfério sul. A ideia que subjaz neste referencial é a de que, em primeiro lugar, se deve trabalhar e fortalecer cada vez mais os saberes endógenos, promovendo um enriquecimento comum a nível concetual. Em segundo lugar, este referencial de intersubjetivação serve, simultaneamente, como escudo e proteção contra as ameaças e interesses do paradigma neoliberal global.

Esta posição é defendida por José Castiano que diagnostica, à semelhança de Hountondji, que há uma necessidade real de se falar entre africanos, isto é, de envolver mais sujeitos num diálogo intercultural e que, para isso, é fundamental a partilha de experiências entre sujeitos do mesmo hemisfério, para posteriormente dialogar com o outro hemisfério. Só assim é que será possível determinar com mais exatidão a honestidade e qualidade das propostas dos países centrais, filtrando e eliminando tudo aquilo que represente uma ameaça para os referenciais de subjetivação

e intersubjetivação africanas. Esta ideia encontra correspondência em Severino Ngoenha, para quem os pensadores devem procurar uma nova filosofia, filosofando em equipa, ou seja, entre africanos, mas também com os filósofos de outras raças e continentes⁹²⁶, sobretudo, os do hemisfério sul.

Para o filósofo guineense Filomeno Lopes, a falta de comunicação interperiférica é um dos grandes problemas dos países denominados periféricos. Isto porque, na sua perceção, o diálogo que tem prevalecido em África tem tido quase sempre o ocidente como referência. Tendo em consideração a influência que os países centrais ainda exercem nos países africanos, oferecendo uma visão e pensamento do mundo de sentido único, Lopes reivindica uma era da terceira-mundialidade apoiada numa comunicação interperiférica. A preocupação excessiva da filosofia africana em pretender comunicar unilateralmente com a filosofia ocidental, negligenciando os seus pares periféricos, em nada tem favorecido a filosofia africana, pelo contrário. Assim, afigura-se imprescindível o desenvolvimento de uma plataforma comum que permita a comunicação entre agentes intelectuais africanos e do hemisfério sul por forma a se desenvolverem novas soluções e novas epistemologias.

Este tipo de tendência intelectual, o interperiferismo intelectual, que se está a desenhar em alguns países africanos de expressão portuguesa, negligencia qualquer proposta ocidental que não esteja enquadrada nos referenciais de afrocentricidade e subjetivação. Assim, é através destes referenciais da filosofia africana que é possível encontrar a terceira rejeição do conceito de lusofonia: a ideia lusíada de lusofonia, revestida e saturada de narrativas lusas, não é compatível com o ideário de intersubjetivação e de comunicação interperiférica. Mesmo que surja um diálogo sul-norte em torno deste tema, a ideia lusíada de lusofonia estará sempre condenada, no mínimo, a um escrutínio crítico e rigoroso entre vários agentes intelectuais nos países africanos de expressão portuguesa. Por outras palavras, haverá sempre um número considerável de intelectuais africanos que a irão rejeitar, seja no plano político, histórico, cultural, linguístico e etnológico, uma vez que esta ideia é oposta ao ideário da afrocentricidade e, sobretudo, ao sonho africano do pan-africanismo. Considera-se que o interperiferismo intelectual é uma tendência do pensamento em alguns países de expressão portuguesa que vai encontrar cada vez mais correspondência entre intelectuais africanos de expressão portuguesa. Esta afirmação tem em consideração que esta tendência do pensamento africano se constitui como um passo sério, lógico e dialético da filosofia africana em direção à afrocentricidade e ao mito do pan-africanismo e à sua consequente revitalização através da forma de uma união africana.

Mesmo que alguns países africanos de expressão portuguesa ainda não estejam estruturados para o desenvolvimento de uma comunicação interperiférica ou intersubjetiva, como o caso de Angola, o facto de permanecerem num quadro referencial de subjetivação, como atesta a filosofia

⁹²⁶ NGOENHA, Severino, *Op. Cit.*, p. 117.

da reconstrução em Angola, por exemplo, permite antever a possibilidade lógica de um cenário que viabilize a criação de um espaço da intersubjetivação e de interculturalidade entre estes países. Este possível cenário para o desenvolvimento de uma comunicação interperiférica justifica-se, em primeiro lugar, pela desconfiança em relação ao paradigma neoliberal global e às suas pretensões culturais, sociais e económicas (bem como mitológicas) nos países periféricos; em segundo lugar, por forma a escaparem ao solipsismo estéril, será necessário o desenvolvimento de plataformas e canais comuns de comunicação com outros países, que possibilitem a disseminação dos saberes e o enriquecimento concetual comum; em terceiro lugar, uma relação sólida com os restantes países africanos de expressão portuguesa (PALOP) tornam estes países mais poderosos no contexto internacional. É perfeitamente viável um maior entrosamento e fortalecimento dos PALOP, em todas as dimensões, não só porque partilham um passado comum de colonialismo e de opressão, mas também pela proximidade geográfica entre eles e o grau de parentesco nas línguas; em quarto lugar, a utopia de uma possível união africana em África, conferida pelo mito ancestral do pan-africanismo, só será possível de ser concretizada mediante um processo gradual das interações humanas entre países africanos e da conseqüente inter-relação e solidificação dos saberes. Assim, o processo de subjetivação, conferida pelo referencial da afrocentricidade, dará lugar, inevitavelmente, a um quadro de intersubjetivação. No caso concreto da filosofia, esta mútua influência entre pensadores africanos de expressão portuguesa já é uma realidade, ainda que esteja num estado incipiente, mas não deixa de ser prometedora. Paradoxalmente, esta mútua influência da filosofia entre os PALOP, embora seja desenhada em língua portuguesa, não deixa, porém, de ser a língua portuguesa africana, pensada, sentida e escrita pelos seus legítimos proprietários, com todos os seus sonhos e ilusões, que não deixam de ser sonhos africanos, onde dificilmente está presente a ideia lusíada de lusofonia.

CAPÍTULO III: PARA UM HORIZONTE FUNDIDO DE CRITÉRIOS EM TORNO DA LUSOFONIA

3. A Desconstrução do Conceito de Lusofonia

Tendo em consideração a relação entre as tendências do pensamento português e do pensamento angolano em relação à lusofonia, será a lusofonia um conceito ainda incipiente? A resposta é que, de um ponto de vista intercultural, a lusofonia é um conceito ainda incipiente, uma vez que são escassas – senão mesmo nulas – as contribuições filosóficas interculturais a este respeito.

Por outro lado, de um ponto de vista luso-brasileiro, o conceito de lusofonia encontra-se de tal forma saturado de narrativas lusíadas que se esgotou a si próprio, não havendo espaço para o surgimento de novas ideias. O discurso contemporâneo em relação à ideia lusíada de lusofonia caiu num conjunto de lugares-comuns e de ideias repetidas dos antigos mestres quinto-imperialistas, situação que intensifica a sua desconfiança de um ponto de vista internacional. As narrativas lusíadas são de tal ordem e estão de tal forma imiscuídas na lusofonia, que se torna difícil, senão impossível, um debate pluralista e intercultural em torno do mesmo. Por este motivo, como já foi referido, já não há espaço para preencher o conceito de lusofonia com o contributo de outras vozes, sobretudo as periféricas, senão somente para auscultar um conjunto de críticas intermináveis a seu respeito.

Neste sentido, apresentou-se-nos, ao longo desta investigação, um discurso que afirma que já não é possível reconstruir o conceito de lusofonia de forma harmónica e pluralista, uma vez que é difícil surgir qualquer inovação concetual em torno de um registo quinto-imperialista e luso-tropicalista que, afinal, se constituem como as bases pilares do próprio conceito. O problema é que a natureza deste discurso ainda é contemporânea, através das vozes de Fernando Cristóvão, Fernando dos Santos Neves, Miguel Real e Renato Epifânio, onde ainda sobressai o apelo para o desenvolvimento do luso-tropicalismo, através da miscigenação entre raças e a proposta para a criação de uma civilização espiritual própria, solidária e fraterna entre os homens, a partir da qual se concretizará uma paisagem política radicalmente distinta e subversora dos valores do mundo contemporâneo, situação que agrava a possibilidade de um possível horizonte fundido de critérios.

É neste enquadramento do pensamento contemporâneo português que a solução para a lusofonia não pode esperar pela contribuição solidária e construtiva da voz angolana, mas pela desconstrução total e radical do conceito, apoiada numa epistemologia afrocêntrica de descolonização mental e concetual. É através deste ponto de vista epistemológico que o termo lusofonia perfila-se como uma prorrogação de um ideário luso-tropicalista e neocolonialista, cristalizado com outra

designação, em pleno século XXI, motivo pelo qual muitos intelectuais angolanos não o podem acolher. A ideia lusíada de lusofonia constitui-se como inaceitável e inegociável, pelas seguintes razões:

- Em termos históricos, porque haverá sempre novas versões africanas da história, correndo-se o risco de se adiar perpetuamente o diálogo intercultural.
- Em termos culturais, porque nem todos os países e agentes partilham da mesma língua, sobretudo nas periferias e nos centros rurais.
- Em termos etimológicos e simbólicos, porque a palavra lusofonia não representa as diferenças culturais, sociais e históricas de Angola, nem é sinónimo de um bem comum e transversal a todos os países da CPLP.
- Porque a nomenclatura lusofonia não reflete a identidade angolana, constituindo-se como uma palavra hostil no imaginário cultural e social angolano.
- Porque se constituiu, numa leitura angolana, como uma reprodução da francofonia (ainda que com variações diferentes), um termo que se apresenta como um trauma na filosofia africana.
- Porque é uma ideia oposta ao ideário de afrocentricidade da filosofia africana.
- Porque não se coaduna com a visão e sonho pan-africanista.
- Porque é incompatível com os processos de subjetivação histórica e filosófica da filosofia dos países africanos de expressão portuguesa.
- Porque estará sempre sujeita ao escrutínio rigoroso dos referenciais de intersubjetivação africana e de comunicação interperiférica entre os agentes intelectuais africanos de expressão portuguesa.

3.1. O Primeiro Ponto de Um Horizonte Fundido de Critérios

Se a ideia lusíada de lusofonia é inegociável, de um ponto de vista do pensamento angolano, por razões históricas, culturais, mitológicas e etimológicas, por ser uma cópia da francofonia, por ser oposta aos ideais pan-africanistas e da afrocentricidade, e porque não se coaduna com os processos de subjetivação histórica, filosófica e de intersubjetivação africana, será que é necessário “acabar de vez com a lusofonia”, tal como propõe António Pinto Ribeiro? O autor defende que a “lusofonia é a última marca de um império que já não existe”, constituindo-se como o “último impedimento a um trabalho adulto sobre as múltiplas identidades dos países que falam português”⁹²⁷, sendo, por isso, necessária uma “diplomacia de direitos e igualdades” e não uma “diplomacia lusófona”⁹²⁸.

⁹²⁷ RIBEIRO, António Pinto, “Para acabar de vez com a lusofonia”, in *Jornal Público*, 18 de janeiro de 2013.

⁹²⁸ *Ibidem*.

Por um lado, concorda-se com todas estas afirmações de António Pinto Ribeiro, porque a lusofonia encontra-se estagnada a partir do momento em que Fernando Cristóvão rotulou a lusofonia de “utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulado à volta do Quinto Império”, dando origem a um conjunto de variadíssimas interpretações depreciativas em torno do termo. Neste cenário, a mensagem “lusófona” não tem encontrado correspondência em Angola, tanto num plano intelectual como diplomático, antevendo-se a continuidade de um cenário apático nestas áreas.

Por outro lado, em que medida é possível acabar de vez com a lusofonia? Considera-se que não é possível eliminar definitivamente este termo, pelo menos num contexto português e de Portugal. Etimologicamente, a palavra diz respeito à fala do luso e é apenas neste campo que a palavra deve ser compreendida: a fala do português, de Portugal e nada mais. O autor António Pinto Ribeiro não menciona que a palavra lusofonia deve ser preservada no contexto de Portugal e dos portugueses porque representa a língua da comunidade portuguesa, de que se devem orgulhar e que deve ser respeitada.

Da mesma forma, em termos filosóficos e interculturais, a palavra deve apenas restringir-se, igualmente, à fala dos portugueses de Portugal. Este ponto, que representa a identidade e diferença em termos filosóficos e interculturais, poderá ser o início para o estabelecimento de um horizonte fundido de critérios entre o pensamento português e o pensamento angolano. Neste sentido, para que este acordo seja coerente, a lusofonia não poderá ser definida como correspondente “a um campo geográfico-histórico e cultural abrangido por todas as nações, países, povos e comunidades falantes da língua portuguesa ou de um dialeto desta diretamente derivado”⁹²⁹, nem poderá ser compreendida como “utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”⁹³⁰, ou ser sustentada com qualquer outra definição espiritual, filosófica ou política do termo. Se a palavra apenas for compreendida em relação ao seu significado etimológico, dificilmente poderão ser geradas novas versões da sua história de um ponto de vista africano, nem poderá advir críticas em relação ao seu suposto significado híper-identitário em termos culturais e linguísticos, nem poderá ser mais interpretada como uma derradeira tentativa da filosofia portuguesa em querer impor novamente a ideia de Quinto Império e a prorrogação do luso-tropicalismo em terras africanas, nem poderá ser mais compreendida como uma reprodução da francofonia ou como uma ideia antagónica aos ideais de afrocentricidade, pan-africanismo e subjetivação africana.

Assim, defende-se que o conceito de lusofonia, contemporaneamente, face a tantas críticas, não corresponde nem à diversidade de culturas, nem a nenhuma forma de unidade

⁹²⁹ REAL, Miguel, *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*, Op. Cit., p. 189.

⁹³⁰ CRISTÓVÃO, Fernando, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Op. Cit., p. 61.

partilhada pelos agentes, pelo que se deve apelar à sua “suspensão ideológica”. Por “suspensão ideológica” compreende-se a retirada de qualquer premissa que envolva unilateralmente “Portugal e os Portugueses e o Quinto Império”, bem como qualquer outra forma de discurso que possa representar para o outro uma imposição ideológica. Isto é, defende-se uma “suspensão ideológica” do conceito de lusofonia, não enquanto a “fala” do “lusó”, mas todas as narrativas lusíadas subentendidas como “utopia criadora”, “Quinto Império”, “lusó-tropicalismo”, “miscigenação”, “mestiçagem”, “civilização”, “solidariedade e fraternidade”, entre muitas outras, que contribuíram para a paralisação do próprio termo em termos interculturais e que têm gerado um mal-estar geral em alguns países africanos, nomeadamente em Angola. Neste caso, o discurso de um messianismo lusó, tal como é entendido na ideia lusíada de lusofonia, deve ser suspenso, não porque não seja pertinente, mas porque, em primeiro lugar, de um ponto de vista da filosofia portuguesa, o seu pensamento está consumido; em segundo lugar, porque tem originado contestações, desconfianças e ressentimentos no seio de algumas nações, constituindo-se como a principal entrave para a concertação cultural, social e político-diplomática com Angola.

Desta forma, a suspensão ideológica compreende-se como um processo que visa eliminar o pensamento refém dos genes quinto-imperialistas e lusó-tropicalistas que estão imbuídos na lusofonia, não somente porque os outros nos dizem ou porque através dela não se consegue construir pontes interculturais, mas porque a ideia lusíada de lusofonia já não é capaz de albergar um novo discurso polissémico, uma vez que tudo já foi dito sobre ela. A suspensão ideológica constitui-se, portanto, como o primeiro ponto de um horizonte fundido de critérios, que, por um lado, vai ao encontro das exigências intelectuais angolanas, mas, por outro lado, não visa a sua total eliminação, num contexto lusitano⁹³¹, permitindo, desta forma, uma total nivelção comum em termos concetuais.

Considera-se, aliás, que o termo “lusofonia” deveria deixar de existir nos meios de comunicação social, em todas as formas de propaganda e publicidade nacional, no discurso político internacional, da mesma forma que não deveria ser mencionado no seio da CPLP, a não ser apenas e só para denominar a fala dos lusos. Esta tarefa, contudo, será excecionalmente complexa.

3.2. O Segundo Ponto de Um Horizonte Fundido de Critérios

Por um lado, a aceitação da suspensão ideológica da lusofonia traz consigo um vazio filosófico, sobretudo para Portugal e para os portugueses. Talvez seja precisamente este vazio filosófico que muitos países africanos têm sentido e suportado em relação à ideia lusíada de lusofonia, ao longo de todos estes anos.

⁹³¹ Conforme justificações e sugestões dos académicos angolanos António Filipe Augusto, Ima Panzo, Márcio Undolo, Chionga Bali Nunes, Mona Mpanzu, Filipe Zau, Afonso João Miguel, Agnaldo Tchivinda, entre outros, na Parte IV desta investigação.

Por outro lado, considera-se que é através deste vazio filosófico – herdado por uma presumível suspensão ideológica da lusofonia – que posicionará os PALOP e todos os países da CPLP ao mesmo nível concetual. O legado da suspensão ideológica da lusofonia remete o pensamento para zonas de desconforto, para o confronto com o vazio de ideias e a ausência de conteúdo em termos filosóficos e interculturais, situação que se constitui, a nosso ver, como o terreno fértil que pode gerar a criação de algo totalmente distinto.

Neste sentido, é provável que a própria CPLP não consiga colmatar este vazio “existencial”, uma vez que as suas operações são de natureza política e dependem da vontade das nações que a estruturam. Embora se considere que a CPLP possa vir a ter um papel fundamental no futuro em relação à concertação político-diplomática entre os países que a compõem, é importante esclarecer que as suas operações deixarão pouco espaço para o debate filosófico intercultural. Por outras palavras, se este vazio filosófico intercultural der lugar apenas ao pioneirismo e empreendimento político da CPLP, que está à mercê de várias agendas políticas e económicas, o papel da filosofia decairá, assim como o debate académico, crítico e construtivo em torno das nações que falam a língua portuguesa.

Talvez por isso seja necessário criar um termo que seja consensual entre os países, que substitua a nomenclatura lusofonia – um símbolo de natureza multicultural e intercultural – capaz de exprimir a abertura para a redescoberta do outro, das culturas e dos países, sem qualquer dogmatismo e/ou qualquer forma de neocolonialismo. A ideia lusíada de lusofonia, numa era secular, polissémica, intercultural e multicultural, esgotada em si mesma, já não consegue escapar a um conjunto de críticas pós-coloniais. É necessário redescobrir este conceito, que a nosso ver terá de ter uma outra designação, que seja sinónimo de consensos em torno de uma estratégia política, cultural e social comum. Assim, a nossa proposta constitui-se no sentido de suspender ideologicamente o conceito de “lusofonia”, tal como é entendido por uma expressão do pensamento português, para dar lugar a uma designação multicultural que simbolize as diferentes sensibilidades culturais e epistemológicas, longe das ideias preconcebidas e da desconfiança mútua de outros tempos.

Neste sentido, são vários os intelectuais angolanos que corroboram com esta ideia e que recomendam a necessidade da descentralização da lusofonia para a criação de um símbolo inteiramente diferente. Segundo Márcio Undolo, é urgente que se procure uma plataforma de entendimento em relação a alguma coisa “que a nós faz bem e, conseqüentemente, ao outro também”⁹³². O autor é apologista de que se encontre “uma outra ideia de unidade que promova a expansão da língua portuguesa, que têm o português como língua oficial e não só”⁹³³. Ou seja, o investigador propõe a negociação de um conceito novo que substitua a nomenclatura lusofonia,

⁹³² UNDOLO, Márcio, anexo II.

⁹³³ *Ibidem*.

“em que a fonía está lá, mas não é o luso”. O autor sugere uma descentralização do conceito de lusofonia para se criar um nome, por exemplo, de origem *bantu* ou de origem africana, ou um outro termo “que dá conta de um espaço africano, ou que dá conta de um espaço brasileiro e, depois, temos a fonía”⁹³⁴. Por outras palavras, é necessário desenvolver um termo que dê conta de todos os espaços onde se fala a língua portuguesa, tendo em conta as múltiplas identidades e sensibilidades culturais. Neste sentido, Márcio Undolo propõe, “ainda na linha de pensamento da negociação, [que] temos de procurar ser mais imparciais e buscar uma forma linguística inclusiva e isso pode obrigar-nos a arranjar um nome que não seja de ninguém e que passe a ser de todos”⁹³⁵. Contudo, considerando que “o termo não é o mais acertado” (lusofonia), Undolo prevê algumas dificuldades para os países de língua portuguesa encontrarem uma nomenclatura que seja consensual. Antevendo que uma possível terminologia poderá não agradar a todos, sugere, contudo, que esta terminologia seja definida pela maioria⁹³⁶.

Esta sugestão também é partilhada por Ima Panzo, apologista de que a lusofonia poderia ser substituída “por um outro termo que venha a ser acompanhado por medidas políticas para assegurar a construção ou a consolidação desse espaço [entre os países de expressão portuguesa]”⁹³⁷. Para António Filipe Augusto, é perfeitamente possível encontrar outros termos que possam ser sinónimos de cooperação entre países, como é o caso dos países que falam a língua portuguesa. Este autor sugere que o termo lusofonia poderá ser substituído pelas iniciais de cada país, como por exemplo, a “BRIC, que é um projeto internacional onde entra o Brasil, a Rússia, a Índia e a China. O nome do Banco são as iniciais de cada país. Quer dizer, é preciso encontrar elementos ‘pacíficos’ que englobe todos. Podem ser as iniciais de cada país, ou qualquer coisa semelhante, podem-nos ajudar”⁹³⁸. É também nesta linha de ideias que se materializam as propostas de Chionga Bali Nunes, Mona Mpanzu, Filipe Zau, Afonso João Miguel, Agnaldo Tchivinda, entre outros académicos e intelectuais angolanos⁹³⁹.

⁹³⁴ *Ibidem*.

⁹³⁵ *Ibidem*.

⁹³⁶ Embora Márcio Undolo reconheça a dificuldade para se criar uma nomenclatura consensual entre os nove países de língua portuguesa, considera que existem palavras pouco recomendadas para uma nova nomenclatura. Por exemplo, a palavra “civilização” poderá significar, de acordo com a história dos povos africanos, uma nova colonização. Como refere o investigador: “a compreensão de civilização (para o angolano) não é exatamente a mesma compreensão que o europeu tem”. Os referentes do termo civilização são diferentes para ambos os lados. Já na literatura angolana de guerrilha e de combate encontra-se a “aversão à palavra civilização”, palavra, aliás, que serviu de inspiração nas músicas de intervenção social, antes da literatura. A palavra civilização ainda hoje é usada em contextos de marginalização e exclusão sociais. Refere Márcio Undolo que na sociedade angolana contemporânea ainda se usam expressões como: “você não fala português, você não é civilizado”; “Não fala português, é analfabeto, é atrasado”; “não fala português, não é uma pessoa ‘civilizada’, não come com garfo e faca, não come à mesa”, entre outras.

⁹³⁷ PANZO, Ima, anexo I.

⁹³⁸ AUGUSTO, António, anexo V.

⁹³⁹ Consultar Parte IV desta investigação.

Esta posição, sustentada de forma unânime, representa o segundo ponto de um horizonte fundido de critérios: a criação de uma nova expressão multicultural que substitua o conceito de lusofonia deverá ser representativa de um “começar do zero”, um novo começo nas relações diplomáticas, uma harmonização das diferenças. Ou seja, considera-se que é imprescindível que se crie um símbolo polissémico capaz de exprimir o pioneirismo no campo das inter-relações humanas num contexto global, pós-colonial, multicultural e intercultural, não só na forma, isto é, na sua designação consensual, mas também e sobretudo, no seu conteúdo⁹⁴⁰. Talvez seja este um dos caminhos que permita celebrar a diversidade das vozes que compõem a polifonia dos países de expressão portuguesa e o canal a partir do qual seja possível promover a interculturalidade horizontal e vertical entre estes países, um espaço dialógico plural que se efetive como uma exceção consentida pelo interperiferismo intelectual em relação aos referenciais de subjetivação africana.

3.3. O Terceiro Ponto de Um Horizonte Fundido de Critérios

Numa linha de continuidade e de coerência intelectual, se a suspensão ideológica da lusofonia representa um dos pontos principais de uma fusão de horizontes entre o pensamento português e o pensamento angolano, o chamado Acordo Ortográfico (AO) também terá de ser alvo de um processo de reforma interinstitucional. O apelo para a necessidade de uma reforma do acordo ortográfico não representa nada de novo para a elite intelectual portuguesa, constituindo-se, para uma elite intelectual angolana, como uma extensão lógica da suspensão ideológica da lusofonia, em que, apesar de ser uma etapa sequencial secundária da mesma, em nada retira o carácter prioritário da sua revisão.

Por um lado, a leitura que a maioria dos intelectuais angolanos faz do AO é diretamente proporcional à ideia lusíada de lusofonia no que diz respeito ao desenvolvimento unilateral dos conteúdos, à imposição de um acordo sobre a língua entre Portugal e o Brasil em relação aos restantes países da CPLP, e à consideração unânime de que Portugal e Brasil ainda se sentem como os verdadeiros proprietários da língua portuguesa. O veredito angolano sobre o acordo ortográfico – celebrado entre Portugal e Brasil – é que este se transformou, ao longo do tempo, numa exigência global para os restantes países de expressão portuguesa que, perante a incapacidade de poderem negociar⁹⁴¹, acabaram, todos, parcialmente, por aderir em termos políticos, mas sem grandes resultados práticos.

Por outro lado, a convicção de uma grande parte dos intelectuais angolanos é que a exigência de uma única grafia para todos os países e agentes se constitui como uma perspectiva utópica,

⁹⁴⁰ Este símbolo poderá surgir acompanhado por medidas políticas e pontos em comum na cooperação multilateral, mas ele efetiva-se como um espaço de discussão crítica, de debate de ideias com vista à cooperação multilateral e à união dos povos.

⁹⁴¹ Para mais informações a este respeito, consultar Parte IV.

sobretudo quando não tem em consideração a diversidade linguística existente nos países africanos de expressão portuguesa, bem como o número considerável de palavras de origem *bantu* que fazem parte do acervo da língua portuguesa que, oficialmente, ainda não foram reconhecidas. Esta posição, por um lado, demonstra a incapacidade de negociação intercultural entre os países que fazem parte da CPLP, constituindo-se, por outro lado, como um estímulo para o desenvolvimento de referenciais de subjetivação angolana. O acordo ortográfico estatui-se como a prova de excelência de que os angolanos ainda se constituem como os objetos de uma agenda eurocêntrica, situação que explica, em parte, os avanços e recuos vários de peritos e políticos angolanos em relação a esta matéria. Nesta linha de ideias, o AO inscreve-se como uma reprodução fiel da ideia lusíada de lusofonia, constituindo-se como um dos instrumentos monoculturais mais intrusivos para a sobrevivência da diversidade cultural angolana, sendo, por isso, firmemente rejeitada por uma elite intelectual indignada.

Acresce a este facto incontornável a desconfiança unânime em relação a uma agenda oculta do acordo ortográfico, sobretudo a correspondência de vários interesses económicos ocidentais instalados em torno do mesmo, bem como o elevado investimento financeiro que representaria o acordo ortográfico para os angolanos, tendo em consideração que não permitiria aplicar os seus recursos financeiros na resolução de problemas prioritários para o país, o que, mais uma vez, contraria o ideário de subjetivação e o paradigma da filosofia de reconstrução angolana, bem como reforça a desconfiança já em si generalizada em torno do paradigma neoliberal global e da neocolonização ocidental económica – que figuras da filosofia africana não cessam de sublinhar.

Neste sentido, o acordo ortográfico constitui-se como um veículo de imposição cultural e económica de Portugal e Brasil em relação aos restantes países da CPLP, ou seja, é um instrumento letal e manipulador para o desenvolvimento de uma aldeia lusófona monocultural e com uma ideia económica ocidental unidirecional. Neste enquadramento, António Quino não tem dúvidas que a liderança de Portugal no AO pode ser considerada “como o ex-colono à procura de recuperar o espaço do ex-colonizado”⁹⁴², opinião que é partilhada por António Filipe Augusto, Ima Panzo, Márcio Undolo, Chionga Bali Nunes, Mona Mpanzu, Filipe Zau, Afonso João Miguel, Agnaldo Tchivinda, entre outros. Neste sentido, o AO constitui-se como um instrumento de cariz neocolonialista com uma sigla petulante, porque não existe nenhum acordo no “acordo ortográfico” entre todos os países que compõem a CPLP. Como refere António Filipe Augusto, “um acordo é um produto consensual derivado de um processo negocial, com o equilíbrio de poder negocial entre as partes nele envolvidas”⁹⁴³. Não havendo nenhum acordo ortográfico entre os países, mas apenas a imposição de uma reforma universal padronizada, resta apenas abandonar um acordo

⁹⁴² QUINO, António, anexo IX.

⁹⁴³ AUGUSTO, António, anexo V.

que verdadeiramente nunca foi acolhido, compreendido e muito menos aplicado em Angola. Assim, o Acordo Ortográfico, em Angola, de uma forma geral, foi e continua a ser simplesmente ignorado.

Se, de um ponto de vista intercultural, o chamado Acordo Ortográfico não tem correspondência em Angola, em Portugal a situação não é muito diferente, sendo que as vozes discordantes deste acordo ecoam na mesma direção da crítica internacional.

Segundo Bagão Félix⁹⁴⁴, o “acordo ortográfico foi feito pela calada da noite e tem sido um desastre”⁹⁴⁵. O antigo ministro português considera que, num plano internacional, “o documento acaba com a diversidade dentro da língua portuguesa” e que a “sua implementação tem sido confusa”, argumento que está em perfeita sintonia com a perspectiva angolana. Por outro lado, a nível interno (Portugal), defende que, atualmente, “estamos numa situação em que algumas pessoas escrevem sem respeitar o acordo, outras respeitando e outras misturando tudo. É uma confusão completa”⁹⁴⁶. Esta cacofonia em torno do AO está a fazer com que muitas pessoas se sintam analfabetas em relação à sua própria língua, não só a nível nacional, mas também internacional.

É neste seguimento que Adriano Moreira considera que o “conceito de um mundo a múltiplas vozes”, proposto pela UNESCO, ainda está longe de ser “completamente assimilado”. Enquanto não se vislumbrar o mundo desta forma, será muito difícil, senão impossível, existir uma organização “onde todas as soberanias que adotaram a língua portuguesa se sintam em pé de igualdade para definir políticas que sejam comuns e que interessem a todos”⁹⁴⁷. O autor considera que a configuração atual do acordo ortográfico ainda se rege pela crença generalizada de que a língua portuguesa é propriedade de Portugal e dos Portugueses, quando, na verdade, como refere o autor, “a língua não é nossa, também é nossa”, e que, por isso, a “questão ortográfica não é a mais importante nem a mais exigente de confrontos”⁹⁴⁸.

Estas opiniões evidenciam que o Acordo Ortográfico tem causado mais a fragmentação entre os países de expressão portuguesa do que a sua união⁹⁴⁹, isto é, o AO tem provocado “divisões nas

⁹⁴⁴ Bagão Félix foi Ministro da Segurança Social no XV Governo Constitucional Português e Ministro das Finanças no XVI Governo Constitucional Português.

⁹⁴⁵ FÉLIX, Bagão, “Acordo Ortográfico foi feito pela calada da noite e tem sido um desastre”, in *TSF*, a 21 de fevereiro de 2018. Disponível em www.tsf.pt.

⁹⁴⁶ *Ibidem*.

⁹⁴⁷ MOREIRA, Adriano, “Políticas da Língua Portuguesa”, *Art. Cit.*, p. 290. O autor critica o principal agente coordenador responsável do Acordo Ortográfico, o IILP, que não tem funcionado.

⁹⁴⁸ MOREIRA, Adriano, *A Língua e o Conceito Estratégico Português*, *Op. Cit.*, p. 2.

⁹⁴⁹ Também Vasco de Graça Moura, considera que o AO não “contribui em nada para o futuro da língua”. Isto porque considera que um Acordo Ortográfico “viria a contribuir para assegurar a preponderância no futuro da variante brasileira dela, uma vez que tudo o resto teria de se subordinar às práticas mais características do país que conta com o maior número de falantes”, fazendo com que os “aspectos quantitativos se sobrepusessem aos aspectos qualitativos”. MOURA, Vasco, “Sobre a Língua Portuguesa e Algumas Políticas Para Ela”, in *A Língua Portuguesa: Presente e Futuro*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009, p. 299.

elites mais responsáveis”⁹⁵⁰, tendo sido mesmo diagnosticada “a falência do Acordo Ortográfico” que “resultou da incapacidade de superar as múltiplas hesitações”⁹⁵¹. Neste enquadramento, talvez a questão do Acordo Ortográfico não seja uma questão prioritária para Angola nem para Portugal, uma vez que tem originado divisões hostis entre si. Considerando que ainda há tudo para esclarecer e negociar num hipotético Acordo Ortográfico, nada resta fazer a não ser o apelo para a necessidade da sua suspensão, que mais não seria do que uma extensão da suspensão ideológica da lusofonia, que pode e deve ser levado a cabo a nível interinstitucional. Neste sentido, o terceiro ponto de um horizonte fundido de critérios tem como critério a suspensão multilateral do AO, uma vez que uma suspensão hipotética do AO não poderá ter efeitos benignos somente em um ou dois países, mas na totalidade dos países que representam a CPLP. No entanto, considera-se que o primeiro e segundo ponto do horizonte fundido de critérios têm prioridade sobre o AO em todos os aspetos e que, por isso, uma eventual suspensão do AO é uma consequência lógica derivada da descentralização da lusofonia.

3.4. O Quarto Ponto de Um Horizonte Fundido de Critérios

Recentemente, para espanto de muitos portugueses, Angola deu sinais de que a lusofonia não é uma prioridade⁹⁵². O governo angolano está empenhado em entrar na Commonwealth⁹⁵³ e na Organização Internacional da Francofonia⁹⁵⁴, situação que está a deixar Portugal e a própria CPLP numa posição delicada.

Segundo Paulo Neves⁹⁵⁵, Angola⁹⁵⁶ claramente escolheu Paris e Bruxelas em detrimento de Lisboa e da lusofonia. Embora Paulo Neves considere que “Angola tem finalmente uma política

⁹⁵⁰ MOREIRA, Adriano, *A Língua e o Conceito Estratégico Português*, Academia de Ciências de Lisboa, p. 2.

⁹⁵¹ JORGE, Lúcia, “Síntese dos trabalhos” in *A Língua Portuguesa: Presente e Futuro*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009, p. 353.

⁹⁵² REIS, Bárbara, “Angola dá sinais de que a lusofonia não é prioridade”, in *Jornal Público*, de 6 de junho de 2018.

⁹⁵³ Recentemente, Boris Johnson, Secretário de Estado do Reino Unido para os Assuntos Externos e a Commonwealth Britânica, saudou as intenções do Governo Angolano em relação à Commonwealth: “Splendid that Angola wants to join the Commonwealth family. Very much welcome President Lourenço’s commitment to long term reform, tackling corruption and improving human rights. Hope to welcome him to UK soon”. *Ibidem*.

⁹⁵⁴ Segundo notícia do *Jornal Público*, Emmanuel Macron, atual Presidente da República Francesa, declarou-se muito sensível ao interesse de João Lourenço e agradeceu-lhe por “ter escolhido a França como primeiro destino na Europa desde a sua eleição”. RODRIGUES, Dantas, “Angola e a Francofonia”, in *Jornal Público*, de 1 de junho de 2018.

⁹⁵⁵ Paulo Neves é membro da Comissão de Negócios Estrangeiros da Assembleia da República e que acompanha a política africana e a CPLP. REIS, Bárbara, “Angola dá sinais de que a lusofonia não é prioridade”, in *Jornal Público*, de 6 de junho de 2018.

⁹⁵⁶ A notícia menciona igualmente alguns dos motivos que levaram Angola a solicitar a adesão à Francofonia e à Commonwealth: “Para além de serem dois clubes gigantes – 53 na Commonwealth e 57 na Organização Internacional da Francofonia – Angola

externa clara e ambiciosa”, constata que a “nova estratégia de afirmação regional não passa pela lusofonia”, situação que, a seu ver, levanta muitas questões: “porque é que a lusofonia não é suficientemente atraente, porque é que a lusofonia deixou de ser a prioridade angolana, como trazer Angola de volta?”. Embora o político considere que é natural Angola querer estar com os outros, “o problema é não ter começado pela lusofonia. Temos de perguntar: o que é que se passa com a CPLP?”⁹⁵⁷.

Esta última questão levantada por Paulo Neves tem sido a principal questão de figuras e autores nacionais e internacionais nos últimos vinte anos, desde a criação da CPLP. É também importante notar a relação que o político faz entre lusofonia e CPLP, que se irá analisar mais adiante. Entre as críticas mais recentes, Aguiar e Silva observa que a CPLP “morreu envolto na ata do seu nascimento”⁹⁵⁸, percepção partilhada por Vasco Graça Moura, que considera a CPLP como “uma espécie de fantasma que não serve para rigorosamente nada, que só serve para empatar e ocupar gente desocupada”⁹⁵⁹. Em causa está a total inoperância da CPLP em termos da concertação político-diplomática internacional, nomeadamente, a incapacidade para criar e gerir consensos interculturais, a falta de critérios para a concessão multilateral de vistos, a inaptidão para se promover a cidadania e circulação no chamado “espaço lusófono”, bem como a incompetência para se promover sinergias entre a CPLP, o Instituto Internacional da Língua Portuguesa, o Instituto Camões e a Associação das Universidades de Língua Portuguesa, por exemplo.

O que se passa com a CPLP não é só fruto da vontade política dos nove países que a compõem, mas o que a própria instituição em si representa no panorama internacional. Neste aspeto, prevalece uma unanimidade entre um número considerável de intelectuais angolanos que a CPLP é sinónimo de lusofonia e que a lusofonia é a CPLP. Para Afonso João Miguel, por exemplo, o projeto da lusofonia tem sido progressivamente substituído pela CPLP⁹⁶⁰, constituindo-se como uma “organização cujo objetivo é o desenvolvimento e a difusão dos valores

é vizinho de vários Estados-membros dos dois organismos. Mais do que isso, no entanto, este novo posicionamento é visto como uma forma de Luanda tentar afirmar-se como potência regional (África) e sub-regional (África Austral). Essa é uma velha ambição, que vários especialistas em política africana conhecem. Nos bastidores da diplomacia, há anos que Luanda se afirma por oposição à África do Sul, sublinhando três das suas forças: tem água e petróleo e não tem um problema racial por resolver”. REIS, Bárbara, “Angola dá sinais de que a lusofonia não é prioridade”, in *Jornal Público*, de 6 de junho de 2018. De destacar que São Tomé e Príncipe e a Guiné-Bissau pertencem à OIF e Moçambique pertence à Commonwealth.

⁹⁵⁷ *Ibidem*.

⁹⁵⁸ SILVA, Aguiar, *Art. Cit.*, p. 34.

⁹⁵⁹ MOURA, Vasco, “Sobre a Língua Portuguesa e Algumas Políticas Para Ela”, *Op. Cit.*, p. 298.

⁹⁶⁰ Como também refere Afonso João Miguel: “Entretanto, esse projeto [lusofonia], provavelmente, idealizado na sequência da teoria do luso-tropicalismo, foi perdendo o seu fôlego com a criação da CPLP”. MIGUEL, Afonso João, anexo VI.

de uma cultura que se expressa através da língua portuguesa, visando forjar uma identidade comum aos povos que nela se revêm⁹⁶¹. Para diversos académicos angolanos⁹⁶², falar da CPLP é falar da lusofonia, ou seja, os valores inerentes à CPLP são idênticos à ideia lusíada de lusofonia, uma vez que tanto a CPLP como a lusofonia estão intrinsecamente ligados à promoção e difusão unilateral da língua portuguesa que, por sua vez, continua a negligenciar as outras línguas, a eliminar as diversas identidades e a omitir as restantes culturas⁹⁶³.

Na perceção de Filipe Zau, “o conceito de ‘lusofonia’ acabou, aparentemente, por se inserir numa visão prospetiva, fundamentada, exclusivamente, em princípios doutrinários, que, hoje, no âmbito da concertação político-diplomática da CPLP, se consubstancia em um dos seus pilares”⁹⁶⁴. Trata-se de um conceito que se adaptou às circunstâncias políticas do momento, ao ponto de se considerar que os países da CPLP são considerados países lusófonos e que todos estes países fazem parte da lusofonia e de uma “hipotética comunidade lusófona”⁹⁶⁵. Este é o motivo pelo qual Paulo Neves fala da lusofonia e da CPLP como se fossem a mesma coisa, com toda a razão. Não há uma demarcação clara e visível entre a lusofonia e a CPLP. A nosso ver, este é o principal motivo da estagnação desta instituição: a CPLP e a lusofonia são uma e a mesma coisa e este é o principal motivo pelo qual a CPLP, atualmente, não consegue representar o conjunto das identidades dos países envolvidos nesta comunidade.

Neste ponto de vista, a CPLP não deixa de ser um órgão político multinacional ao serviço da lusofonia. A lusofonia constitui-se como o cimento, a raiz, a âncora mobilizadora de toda a concertação político-diplomática da CPLP. Por outras palavras, a lusofonia é a base da CPLP, constituindo-se como o terreno fértil a partir da qual se desencadeia todas as decisões diplomáticas entre os países que compõem a CPLP. Contudo, para que a CPLP seja um órgão político funcional, é necessário existir um consenso generalizado do que se entende por lusofonia. Como não existe um consenso universal em torno deste conceito, tendo em consideração que apenas prevalece uma ideia lusíada de lusofonia – que se encontra saturado de narrativas e mitos lusíadas –, o mínimo que se pode auscultar da comunidade internacional é a clamorosa e interminável crítica e rejeição da lusofonia, que mais não é do que a crítica e rejeição da própria CPLP.

⁹⁶¹ *Ibidem*.

⁹⁶² A este respeito, pode-se consultar as vozes dos académicos angolanos António Filipe Augusto, Ima Panzo, Márcio Undolo, Chionga Bali Nunes, Mona Mpanzu, Filipe Zau, Afonso João Miguel, Agnaldo Tchivinda, entre outros, na Parte IV desta investigação.

⁹⁶³ Cf. AUGUSTO, António, anexo V.

⁹⁶⁴ ZAU, Filipe, “Lusofonia, Lusografia e Lusotopia na perspetiva Comunitária atual e futura, face aos desafios da endogeneidade em África”. Comunicação apresentada na UNIPIAGET, Angola, tema VIII, no dia 19 de setembro de 2014. De notar que o autor reconhece que a palavra ‘lusofonia’ seja totalmente omissa na Declaração Constitutiva da CPLP, bem como em qualquer documento oficial desta instituição.

⁹⁶⁵ *Ibidem*.

É neste enquadramento que surge o quarto ponto de um horizonte fundido de critérios, que é de âmbito institucional e político, que consiste na necessidade de se levar a cabo uma demarcação oficial da CPLP em relação à ideia lusíada de lusofonia. A demarcação absoluta da ideia lusíada de lusofonia poderá ter em consideração a suspensão ideológica da lusofonia proposta no primeiro ponto de uma fusão de horizontes, que visa a retirada de qualquer premissa mitológica e eurocêntrica do conceito em questão e o esclarecimento cabal, claro e distinto, de que o mesmo significa apenas a fala do luso, isto é, a fala dos portugueses. Este processo tratar-se-ia, por outras palavras, de uma descentralização autêntica do papel exclusivo que a difusão e promoção da língua portuguesa tem ocupado nesta instituição por forma a enveredar pela “criação de vários mecanismos de cooperação”⁹⁶⁶.

Esta linha de demarcação pode e deve ser estendida para o Instituto Internacional de Língua Portuguesa (IILP), que é tutelado pela CPLP e que é o principal agente coordenador responsável pelo Acordo Ortográfico. No fundo, a desconfiança internacional que existe em relação à IILP, organismo que tem como objetivo “a materialização de projetos de promoção e difusão da língua portuguesa”⁹⁶⁷ é idêntica à suspeita comum nutrida para com a CPLP. Por fim, deve-se estender esta demarcação ao próprio Acordo Ortográfico, apelando para a sua suspensão imediata, pelos motivos apresentados no terceiro ponto do horizonte fundido de critérios.

A CPLP também pode promover e apelar para a substituição da ideia lusíada de lusofonia por uma nova designação, tal como foi apresentado no segundo ponto da fusão de horizontes – um símbolo de natureza multicultural e intercultural que represente as diferentes sensibilidades culturais e epistemológicas – que seja sinónimo de consensos em torno de uma estratégia política, cultural e social comum. Este processo não poderá ser concretizado como uma simples operação de cosmética – por forma a disfarçar a ideia lusíada de lusofonia com outra designação – devendo constituir-se como um compromisso sério e transparente, criado, trabalhado, amadurecido e levado a cabo por todos os representantes dos países da CPLP.

Talvez seja possível, através da criação comum de um novo símbolo multicultural, desenvolver a tão ambicionada ponte intercultural para o outro, sem preconceitos, sem máscaras de ambas as partes e sem qualquer operação de cosmética contida em ideias unilaterais ou em conceitos pseudo-interculturais. Este poderá ser o primeiro passo para um encontro entre iguais que se singularizam pelas suas diferenças. A variedade e a riqueza concetual só poderão advir da contribuição polissémica e plural de agentes que se identifiquem plenamente com um projeto, seja ele qual for, o que pressupõe o reconhecimento genuíno desses mesmos agentes como parte

⁹⁶⁶ AUGUSTO, António, anexo V.

⁹⁶⁷ Confirmar informação nos *Estatutos da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa*.

fundadora e essencial para o desenvolvimento e conclusão desse mesmo projeto. Neste sentido, como nunca existiu e ainda não existe o reconhecimento autêntico do outro na ideia lusíada de lusofonia, quanto mais se insistir nesta ideia (ou ideal) mais se reforçará, na filosofia africana e no pensamento angolano, uma resistência intelectual interperiférica, guiada pelos ideais pan-africanistas, de afrocentricidade, subjetivação, intersubjetivação e de comunicação interperiférica.

CONCLUSÃO

Não é possível situar o pensamento angolano em relação à lusofonia se não se tiver em consideração os valores da cultura *bantu*, a história de África subsariana, o desenvolvimento da filosofia africana, a influência dos PALOP, a história de Angola, o pensamento angolano, bem como a diversidade etnolinguística deste país. As diferentes concepções de lusofonia, numa perspetiva angolana, não aparecem como casos vagos, isolados ou contingentes, mas como fruto do legado de todos estes fatores que, concertados, estão, atualmente, a contribuir para o desenvolvimento de uma literatura de vanguarda em torno da temática em questão.

Desta forma, compreender estes aspetos revela-se fundamental para o reconhecimento correto da identidade e da diferença angolanas, em relação ao tema em análise, sem pretender com isto cair nos erros do essencialismo à maneira etnofilosófica.

A cultura *bantu*, constituída por diversos países e grupos etnolinguísticos, partilha, desde a sua génese, do mesmo fundo civilizacional, ressaltando-se, obviamente, as suas evidentes diferenças históricas, sociais e culturais. A história de África subsariana é uma extensa narrativa de encontros e desencontros entre vários grupos etnolinguísticos, que originou, ao longo dos séculos, na partilha de determinados valores, comportamentos e rituais que, atualmente, caracterizam os vários grupos etnolinguísticos de origem *bantu*.

A filosofia africana nunca se divorciou dos valores da cultura *bantu* – pelo contrário, sempre se nutriu a partir deles – e é por isso que a filosofia africana se inscreve atualmente como uma área de saber de grande reflexividade e originalidade, que não só tem influenciado outras áreas de saber em África, como a antropologia, a sociologia, a literatura e a linguística, entre outras, como tem prestado um auxílio teórico e concetual fundamental a temas e a problemas de ordem multicultural e intercultural.

Neste contexto, é possível afirmar que a filosofia africana não só existe, como comprova o *corpus* teórico desenvolvido até ao momento, bem como a solidificação quase unânime dos períodos de pensamento ao longo da sua história – que, à semelhança da história da filosofia ocidental, já se encontra bem definida e estruturada – como também a filosofia africana pode ser perspetivada, atualmente, como a luz que orienta e desconstrói todas as noções e saberes endógenos, estatuindo-se, simultaneamente, à escala internacional, como um instrumento precioso que serve de escudo e de proteção em relação aos interesses provenientes do paradigma neoliberal global, que, por sua vez, são submetidos a um escrutínio rigoroso.

Desta forma, qualquer proposta de teor eurocêntrico que inclua o outro-africano – como a ideia lusíada de lusofonia, de uma forma geral – não só é interpretada tendo em consideração os valores e a identidade da cultura *bantu*, os comportamentos e rituais de cada grupo etnolinguístico

subsariano, o desenvolvimento histórico e as tendências político-filosóficas de cada nação, como também são enquadrados na sua leitura os ideais utópicos do pan-africanismo, a sabedoria da negritude romântica e da negritude político-ideológica, a etnofilosofia, a solidificação dos saberes que se efetivaram na filosofia profissional e crítica, o ideário da afrocentricidade e da descolonização mental ou concetual, a sagacidade filosófica, a filosofia hermenêutica contemporânea, saberes estes que se consolidam aliados a um conhecimento profundo da história e da filosofia ocidentais.

Não considerar todos estes fatores no pensamento angolano em relação à lusofonia implica manter uma linha de continuidade em relação a todo um discurso que se foi desenvolvendo e revigorando ao longo da história e da literatura luso-brasileira que raramente envolveu o reconhecimento correto do outro ou a devida inclusão da sua voz. De acordo com a visão de diversos intelectuais angolanos, continua a ser este o problema central da lusofonia, que insiste, ingenuamente, em apregoar em todas as direções a sua universalidade, através de um discurso unidirecional norte-sul, que se tem vindo a solidificar e a desenvolver novos contornos concetuais sem qualquer consideração em relação à diversidade da polifonia humana que caracteriza os países africanos de expressão portuguesa. No fundo, é este direito à voz que notáveis investigadores angolanos pretendem ver reconhecido e que não cessam de contestar, uma vez que consideram que têm algo a dizer, sobretudo quando se trata de um conceito filosófico e intercultural como é a lusofonia.

A indignação generalizada que se encontrou em diversos intelectuais africanos e na literatura e pensamento angolanos em relação à lusofonia exigiu da nossa parte um esforço suplementar para melhor compreender o próprio conceito em análise.

Desde a sua génese, a lusofonia é uma criação essencialmente lusitana, com contributos do pensamento brasileiro, que possui as suas raízes no ideário do Quinto Império. Se, para muitos autores, a definição de lusofonia é o conjunto de povos e pessoas que partilham de uma mesma língua, com uma história e culturas partilhadas, o seu estado da arte obriga-nos, porém, a uma leitura diferente.

Na história do pensamento e da cultura portugueses, o conceito de lusofonia, atualmente, é um conjunto de narrativas, de sonhos e de mitos lusíadas de índole político-religiosa, que não se inscreve divorciada da língua portuguesa. A lusofonia, apoia-se, portanto, na ideia de Quinto Império, ideal que se regista, por sua vez, nas profecias canónicas das Sagradas Escrituras, de Daniel, Isaías e Zacarias e das suas eventuais correlações com o surgimento de Portugal no mundo, através das revelações feitas por Cristo a D. Afonso Henriques, e nas profecias anunciadas por Bandarra. É a partir desta exegese profunda, aliada aos descobrimentos portugueses, que o Padre António Vieira irá anunciar o povo português como o segundo povo eleito por Deus e que a sua missão será a de restaurar o paraíso perdido e de restabelecer a “idade de ouro”.

Esta literatura, de carácter nacionalista-providencialista, foi sustentada ao longo dos séculos por diversos escritores, artistas e pensadores notáveis, cujas contribuições não só enriqueceram a proposta vieirina em relação à missão inaugural dos portugueses – a de criarem as condições para o desenvolvimento do Reino de Cristo consumado na terra –, como também enfatizaram que a criação deste Império de Cristo poderia ser concretizada em língua portuguesa, como são as propostas de Sílvio Romero, para quem era importante criar todas as condições para se formar um bloco linguístico de língua portuguesa para proteger o império das potências imperialistas e racistas da altura; de Celso Cunha, que defendia um império da cultura da língua portuguesa sem capital demarcada; de Fernando Pessoa, que exaltou a conceção expansionista de império cultural, como sendo a principal missão dos portugueses.

Desta forma, o convite que Fernando Pessoa endereçou aos portugueses para se levar avante a criação de uma civilização espiritual própria com o objetivo de se promover a paz em todo o mundo – um Quinto Império de cariz cultural – pressupõe que esta seja alcançada em língua portuguesa, pois trata-se, na sua opinião, de uma língua extremamente rica, plástica e flexível, capaz de incorporar em si todos os ismos, porque foi aperfeiçoada ao longo dos séculos através do empreendimento dos portugueses nos descobrimentos e pelo contato privilegiado que este manteve com outros povos; uma língua, portanto, que provém de um humanismo universalista criado pelos portugueses ao longo da sua história, que desaguou na possibilidade ontológica de o ser português poder ser tudo, de todas as maneiras.

Assim, a riqueza da língua portuguesa surge enquanto reflexo da capacidade ontológica extraordinária dos portugueses e é neste ponto crucial que Agostinho da Silva, mais tarde, perscrutará a grande mensagem da língua portuguesa para o mundo, sobretudo se a relacionarmos com os “sinais” que o pensador identificou ao longo da história portuguesa, como o Culto Popular do Espírito Santo, a organização política e económica da sociedade portuguesa, a simbologia da coroação da criança imperador, a Ordem de Cristo, a epopeia dos descobrimentos e a construção cultural do Brasil. Todos estes factos ou marcos fundamentais, a que se juntam algumas das posições pessoais e vieirinas, estatuem-se como valores extremamente importantes para a posição da cultura portuguesa no futuro, que se constituem como preâmbulo da grande tarefa ainda por cumprir pelos portugueses, que é a criação do Quinto Império Espiritual ou o Reino do Espírito Santo na terra. É neste sentido que poderá advir, por via da cultura e língua portuguesas, o Reino do Espírito Santo ou o advento da terceira idade, se os povos de língua portuguesa se autoelegerem para este propósito. A Ilha dos Amores, de Luís de Camões, estatui-se como o genuíno paraíso perdido que verdadeiramente importa reconquistar pelos portugueses, porque só aí é que recuperariam a sua autenticidade e o seu estado ontológico primordial.

É importante referir que o ideal de Quinto Império foi desenvolvido por muitos outros autores portugueses que não se encontram aqui referenciados, mas que contribuíram com brilhantes

sugestões e rumos alternativos, como Dalila Pereira da Costa, António Telmo, Manuel Gandra, entre outros, o que complexifica o próprio tema a tratar.

Todavia, para evitar interpretações de tendência neocolonialista, Fernando Cristóvão propôs o termo lusofonia em vez de Quinto Império, considerando, por um lado, que a definição de lusofonia é uma mistura de “utopia criadora” e “realidade” que se formula à volta do mito do Quinto Império, apostando, por outro lado, no carácter mítico e simbólico da palavra lusofonia, que, desta forma, é capaz de ultrapassar os nacionalismos para passar a ser uma nomenclatura de acolhimento universal.

O que se pode depreender desta visão cronológica, ainda que bastante redutora, é que a génese do próprio conceito de lusofonia, de um ponto de vista da história luso-brasileira, provém das noções de Quinto Império e de língua portuguesa, que são indissociáveis entre si. Ou seja, na conceção lusíada de lusofonia, prevalece um vínculo entre língua portuguesa e Quinto Império, compreendendo-se a língua portuguesa não somente como uma língua em si, no sentido literal do termo (rica e plástica), mas correspondendo a uma forma de estar no mundo (ontologia), cuja missão é a de restaurar o ideal de Quinto Império (político-religioso). Expandindo-se a língua portuguesa no mundo, amplia-se a forma portuguesa de se estar no mundo e talvez seja através desta inscrição que se poderá levar a cabo o ideário de Quinto Império.

A lusofonia – ainda que seja legítimo possuir uma outra opinião sobre ela – define-se como uma relação íntima entre língua portuguesa e Quinto Império que não é possível desvincular, se a considerarmos numa perspetiva da literatura desenvolvida até à contemporaneidade. Numa leitura intercultural, o que se vai ter em consideração é, precisamente, o estado da arte do tema em causa e, neste sentido, não temos dúvidas que qualquer investigador, certamente, encontrará pelo menos uma relação estreita entre língua e política na ideia lusíada de lusofonia. A lusofonia é, portanto, um projeto civilizacional (política) com uma língua a ele associada, que corresponde a uma forma de ver o mundo (cultura) e de estar no mundo.

Ao longo da evolução do conceito de lusofonia, de um ponto de vista do pensamento português, foi possível diagnosticar três eixos que, segundo distintos autores luso-brasileiros, são partilhados pelos países de expressão portuguesa. A estes eixos chamamos de pontes interculturais, que são a língua, a história e a palavra lusofonia. Segundo estes autores, o que a lusofonia tem em comum com quase todos os países que compõem a CPLP é precisamente a língua, que é partilhada; a história, que possui pontos em comum; a palavra lusofonia, se devidamente enquadrada numa perspetiva mitológica e universal. É através destas três pontes interculturais que, segundo diversas vozes luso-brasileiras, será possível desenvolver uma suposta negociação em torno de uma união lusófona ou de uma civilização lusófona.

No entanto, se, no pensamento português, em termos concetuais e teóricos, a missão nacionalista-providencialista dos portugueses revestiu-se em promover o ideal de Quinto Império

no mundo, florescendo a paz, a justiça e as virtudes cristãs, na história de Angola, porém, a missão divina dos portugueses traduziu-se nos atos perversos que a escória da sociedade portuguesa levou a cabo em território angolano ao longo de quinhentos anos de colonização. Afinal, a missão civilizadora em terras angolanas foi executada, não pela fina flor da civilização portuguesa, com ideais elevados, mas por facínoras portugueses, violadores e sociopatas que permaneciam nas masmorras de Portugal.

Mesmo com as devidas exceções que tiveram lugar nas políticas de povoamento em Angola, grande parte dos historiadores e pensadores angolanos, atualmente, tem insistido na ideia, apoiada com factos e documentos históricos, que perante a impossibilidade de Portugal ter levado a cabo uma colonização através de homens livres em Angola – uma vez que o país não era suficientemente atraente –, a missão civilizadora foi conduzida pelos degredados de Portugal que foram descarregados como lixo em terras africanas.

As implicações deste contrato civilizacional foram profundamente nocivas para os angolanos, uma vez que, ao longo de cinco séculos, em nada beneficiaram dos seus colonos, a não ser os constantes maus tratos físicos e psicológicos, o desalojamento das suas terras, a pilhagem e as violações, a corrupção nos serviços públicos e privados, o tráfico de escravos e de marfim e a marginalização brutal das suas culturas.

O legado da missão divina dos portugueses em Angola, segundo as mais recentes interpretações históricas angolanas, foi tão abominável e teve impactos tão profundos na sociedade que, atualmente, os seus efeitos ainda se repercutem no quotidiano dos cidadãos angolanos. O sonho e a utopia quinto-imperialista dos portugueses, que se encontram desenvolvidos na sua literatura e na sua filosofia, na realidade e em termos práticos, desaguaram numa missão arrogante, autoritária e etnocêntrica dos portugueses em Angola, que nunca teve em consideração os valores das culturas autóctones ou um acolhimento genuíno do outro-africano nos costumes e cultura portugueses. Para diversos autores angolanos, este ponto de vista representa o que o povo angolano experienciou cabalmente com o outro-europeu e com sua suposta missão civilizacional na sua história.

Por isso mesmo, alguns pensadores angolanos defendem que não é possível suprimir a filosofia luso-tropicalista da história angolana, que, no fundo, se trata da materialização do pensamento espiritual português em terras angolanas. Se, para diversos autores do pensamento português, a colonização portuguesa em Angola distinguiu-se das outras colonizações europeias como sendo a mais suave das colonizações, recentes estudos em Angola contrariam esta tendência, ressaltando que a ideologia luso-tropicalista sempre representou um disfarce aos olhos internacionais – fornecendo o exemplo do Brasil por associação – para os portugueses levarem a cabo as suas verdadeiras intenções. Assim, de uma forma geral, o luso-tropicalismo nunca foi sinónimo de tolerância e igualdade racial, porque a liberdade e a libertinagem que sempre caracterizaram a maioria dos

portugueses sem escrúpulos que atuavam em Angola raramente pressupuseram o reconhecimento da dignidade do outro-africano e muito menos o respeito pelas suas culturas.

Da mesma forma que o luso-tropicalismo – considerado como uma aptidão especial dos portugueses para se misturar com outras raças de forma solidária, fraternal e igualitária – confere, a partir da sua definição, um sentido de superioridade em relação ao outro, também a interação biológica ou sexual, que se estatui como o símbolo do luso-tropicalismo, nem sempre foi sinónimo de tolerância ou de igualdade racial. Portanto, o luso-tropicalismo estatui-se, na história do pensamento em Angola, não só revestido pela atitude etnocêntrica dos portugueses em relação aos africanos, como também pelos atos que foram praticados pelos portugueses durante séculos, que nunca demonstraram interesse pela interculturalidade, nem nunca promoveram estratégias que promovessem a igualdade e a solidariedade entre os homens, muito menos a sua intelectualidade, elevação educativa ou moral.

Ao contrário da pouca relevância que a história e cultura portuguesas têm demonstrado pelo estudo conciso do luso-tropicalismo, a desconstrução do mito luso-tropicalista ocupa um lugar de destaque na história das ideias angolanas, que tem influenciado um considerável número de jovens investigadores angolanos apologistas de que não é possível divorciar a ideia lusíada de lusofonia da filosofia luso-tropicalista. Para alguns autores, luso-tropicalismo significa, na história angolana, o mesmo que lusofonia, da mesma forma que a lusofonia, atualmente, se trata de uma reprodução do luso-tropicalismo e uma cópia da francofonia, ou seja, uma neocolonização.

O primeiro ponto pressupõe que o luso-tropicalismo teve como objetivo a expansão da língua portuguesa (lusofonia), sem qualquer consideração pelas línguas e culturas africanas ou pela valorização do outro-africano. Isto é, o luso-tropicalismo representou um esforço da lusofonia para levar a cabo a eliminação das culturas e tradições autóctones e a erradicação do uso das línguas endógenas, para transformar o indígena à imagem do colono, através da língua portuguesa, da religião católica e dos costumes portugueses. É consensual que foi através do luso-tropicalismo que surgiu o mulato que, mesmo representando uma percentagem ínfima da população angolana, foi, a par dos poucos assimilados, os únicos que tiveram acesso a alguns privilégios na colonização portuguesa, sobretudo na educação e na função pública; o mulato, tal como o assimilado, estatuiu-se, para os portugueses, como o quase-nós, ou o quase-outro, aquele “quase-eu” que falava a língua portuguesa, imitava o comportamento português e utilizava indumentária europeia, ao contrário dos africanos sub-humanos, grotescos e selvagens que falavam a língua de animais. Neste cenário, a língua portuguesa funcionou como fator de exclusão do africano rude e selvagem da civilização portuguesa, que nunca foi devidamente aculturado, permanecendo, assim, à margem da cultura portuguesa. É neste sentido que o luso-tropicalismo é associado à lusofonia.

O segundo ponto, mais controverso, aborda a forma como a lusofonia foi perpetuada em Angola através dos herdeiros do poder – os mulatos ou assimilados que sucederam à governação

portuguesa e que se tornaram a elite política em Angola. A crítica endereçada a esta elite política prende-se com o facto de terem mantido, até à atualidade, uma política exclusiva de difusão da lusofonia, que tem desconsiderado o multilinguismo presente no país e que tem transformado o cidadão angolano num estrangeiro na sua própria terra. É através desta constatação que alguns autores angolanos consideram que a descolonização, efetivamente, nunca se concretizou, porque, seja por influência da política externa portuguesa, seja por uma agenda política própria, o Governo Angolano, através de uma tolerância e de um silêncio generalizado em torno da lusofonia, tem implementado uma prótese identitária lusófona que tem eliminado as identidades multi-etnolinguísticas e culturais do povo angolano, processo este que é interpretado como uma neocolonização mental que tem sido sub-repticiamente implementado e que tem influenciado pejorativamente a vida de muitos cidadãos que, sem voz, estatuto social ou identidade, se tornaram em autênticos instrumentos do imperialismo linguístico e cultural do Estado.

É neste sentido que a lusofonia deixou apenas de ser um problema português ou brasileiro, para passar a ser também um problema angolano. Desta forma, as críticas endereçadas à lusofonia por parte de investigadores e intelectuais angolanos não se constituem apenas como um conjunto de argumentos situados no mundo das ideias ou num plano meramente intelectual, mas são fruto de problemas concretos que se repercutem materialmente e psicologicamente na vida dos cidadãos angolanos.

É neste enquadramento que a lusofonia não só se constitui como uma reprodução do lusotropicalismo, uma vez que a língua portuguesa continua a excluir e a fragmentar o tecido social angolano, como também se estatui, para alguns intelectuais angolanos, como uma cópia da francofonia – ainda que com contornos peculiares –, uma vez que o processo de passagem do poder que se verificou nos países africanos de expressão francesa foi semelhante ao que se passou em Angola. Por esta razão, a lusofonia não consegue escapar à conotação com a francofonia – que é unanimemente considerada como um ideal subversivo na história da filosofia africana que contrariou o ideário da negritude romântica e os genuínos valores pan-africanistas.

Da mesma forma que se torna uma tarefa extremamente difícil enveredar por uma eventual negociação intercultural da lusofonia em torno de uma suposta história partilhada – devido a posições interculturais totalmente antagónicas –, também prevalecem diferentes perspetivas em relação à língua portuguesa que, entre autores angolanos, de uma forma geral, não é considerada como um fator de união entre pessoas e nações diferentes. Se, por um lado, se encontram autores portugueses apologistas de que a lusofonia se deve concretizar através da língua, uma vez que ela se constituiu como o principal elemento aglutinador de povos e de pessoas, por outro lado, várias versões de autores angolanos apontam que nem todas as pessoas falam a língua, sendo ela a principal responsável pela desigualdade social e pela divisão repressiva do povo angolano entre

si e das suas instituições. Este argumento visa a língua portuguesa não como um elo que liga pessoas e povos, mas como um instrumento hostil que assume um papel glotofágico em relação a outras línguas de cultura, que contraria o multilinguismo presente no país e as legítimas identidades etnolinguísticas. Afinal, Angola trata-se de um país multilingue com cidadãos plurilingues, em que a língua portuguesa, para a maioria deles, materializa-se como segunda ou terceira língua; outros não têm proficiência linguística; e muitos, sobretudo aqueles que habitam em zonas mais rurais, nem sequer a sabem falar.

Segundo distintos intelectuais angolanos, este papel que a lusofonia tem assumido em Angola contraria o ideário pan-africanista que, teoricamente, representa um contrato entre os povos africanos que não só postula a antítese de todos os valores ocidentais – em que se inclui a lusofonia –, como também incentiva o cultivo dos valores genuínos da cultura africana como afirmação da identidade negra.

Por fim, a palavra lusofonia, sejam por razões culturais, sociais, simbólicas ou mitológicas, não consegue atingir, abarcar ou refletir a identidade angolana. Os angolanos não se sentem lusófonos, porque nunca o foram ao longo da história, nem atualmente o são; por isso mesmo, não precisam nem pretendem emprestada uma identidade prótese, uma vez que são efetiva e orgulhosamente bantufones. Esta é a sua verdadeira identidade cultural, que sentem que não está a ser respeitada. O rótulo “lusofonia” ou “lusófono” não só contraria os ideais pan-africanistas e da negritude, como também não consegue, não tem potencial nem capacidade para ir ao encontro da sua génese identitária nem consegue traduzir aquele que é angolano. Para muitos intelectuais angolanos, chamar de lusófono a um cidadão angolano é quase tão caricato como chamar de bantufone a um cidadão português. Ao contrário do que diversos autores da cultura portuguesa defendem, a lusofonia não se constitui como um termo universal capaz de definir e exprimir a identidade do conjunto de pessoas, povos, culturas, mitos e epistemologias distintas que caracterizam as diferentes nações da CPLP. A lusofonia e o termo lusófono constituem-se como termos emprestados pelo pensamento português para melhor definir a identidade do outro à sua imagem e semelhança, sobretudo do outro-africano, que nunca foi reconhecido e que nunca teve o direito à voz.

É por estes motivos que é impensável, segundo diversos pontos de vista, que a lusofonia seja sinónimo, no presente e num futuro próximo, de uma civilização comum e é, neste sentido, ao contrário do que muitos especialistas do pensamento e cultura portugueses defendem, que não é possível, através da lusofonia, avançar com uma negociação intercultural em torno dos seus três eixos interculturais, a língua portuguesa, a história e a palavra lusofonia, pelas razões indicadas. Se estes eixos se constituem como as pontes interculturais pelas quais se pode incluir o outro-africano no pensamento português, no pensamento angolano, longe de se determinarem como

pontes interculturais, estatuem-se apenas como pontos vazios à espera de serem preenchidos com novas vozes e novas versões da história, da língua e da cultura, que raramente contemplam passiva e acriticamente as tendências do pensamento espiritual português.

Por outro lado, atualmente, prevalecem vozes proféticas do pensamento e da cultura portuguesas que continuam a insistir que tudo está dito sobre a lusofonia e que só falta cumprir a lusofonia. Vozes como as de Miguel Real, Renato Epifânio e Fernando dos Santos Neves continuam a alimentar o antigo sonho quinto-imperialista em que está incluído o outro-africano, sem nunca terem, de facto, auscultado a voz desse outro-africano. Através destes autores, é possível constatar que as características do discurso em relação à ideia de lusofonia não sofreram quaisquer alterações desde o milagre de Ourique e do sonho quinto-imperialista; pelo contrário, continuam bem vivas, através de uma literatura que continua a exaltar temas como o luso-tropicalismo, o mito do Quinto Império, o humanismo universalista da cultura portuguesa e a forma portuguesa de estar no mundo, o fascínio do império cultural e a expansão proprietária da língua portuguesa, ainda que sem a beleza da prosa de António Vieira, a poesia de Pessoa ou a imaginação de Agostinho da Silva.

É devido ao estado da arte atual lusíada que o pensamento angolano, de uma forma geral, rejeita categoricamente a lusofonia, não só devido à carga pejorativa que o mesmo representa historicamente, mas sobretudo por tudo aquilo a que está associada na contemporaneidade e não consegue de maneira alguma desvincular-se, isto é, a um genuíno programa civilizacional de fundo que jamais contemplou o outro-periférico, apesar de continuar a sonhar constantemente com ele.

É contra este tipo de investidas eurocêntricas que se está a fomentar o desenvolvimento de uma determinada tendência de pensamento em alguns países africanos de expressão portuguesa, que se articula e está em sintonia com a própria história do pensamento africano. Trata-se da observação em relação a uma convergência epistemológica em termos conceituais e terminológicos que se está a desenhar entre vários intelectuais africanos de países de expressão portuguesa, que não se deve considerar como uma simples coincidência. As propostas filosóficas da escola filosófica de Moçambique, da Guiné-Bissau e os recentes contributos da filosofia angolana evidenciam esta convergência epistemológica em torno do que se pode denominar como uma resistência intelectual interperiférica, que surge para fazer face a qualquer intenção ou interesse teórico-prático da ideologia ocidental nos países africanos.

Porém, reduzir as contribuições filosóficas destas escolas a uma simples resistência intelectual ao eurocentrismo não só seria ofensivo, como decerto não corresponderia à verdade. As suas propostas, resumidas em quatro pontos fundamentais, a objetivação, a subjetivação, a intersubjetivação e a comunicação interperiférica, ilustram uma originalidade reflexiva e ousada que pactua, implicitamente, com os ideais longínquos e utópicos do pan-africanismo e da negritude.

O primeiro ponto visa a confirmação da edificação eurocêntrica da objetivação africana, que tende a coisificar os africanos na história ocidental, desde a colonização até à contemporaneidade.

Considerando-se que só subsiste uma história – a história ocidental – e que, nessa história, não está contemplada dignamente a história de África nem os próprios africanos em geral, nada mais resta aos africanos do que se retirarem dessa mesma história, que não desejam nem lhes pertence. Se os africanos considerarem que existe apenas a história e a ideologia ocidental, os africanos serão sempre os eternos subalternos dessa história, sobretudo numa época pós-moderna e pós-colonial.

O mesmo se passa em relação à filosofia: ao constatar-se, através da filosofia ocidental, que os africanos sempre foram considerados criaturas sub-humanas ou irracionais, incapazes, portanto, de raciocinar e de possuir uma filosofia sistematizada, nada mais resta aos africanos do que abandonar uma tradição de pensamento que tanta humilhação e sofrimento causou ao povo africano. Neste sentido, a constatação dos processos de objetivação africana, evidenciados quer na história ocidental como na filosofia ocidental, caracterizam as tendências de pensamento entre alguns intelectuais africanos dos PALOP que, cada vez mais, se influenciam mutuamente.

A lusofonia, para diversos intelectuais angolanos, não se divorcia desta tendência, uma vez que se inscreve como uma filosofia que tanta influência teve na sua história, de um ponto de vista depreciativo, como também é interpretada como um conceito filosófico lusiada por excelência que, mesmo na contemporaneidade, insiste em manter um registo onde ainda coisifica o outro-africano, condenando-o a uma objetivação eterna.

Neste caso, o segundo ponto visa a validação da passagem da objetivação para os processos de subjetivação. Isto é, só através da recusa da subalternidade africana na história ocidental (objetivação) é que será possível para os países africanos desenvolverem a sua própria história (subjetivação). O processo de subjetivação está ligado às noções de descolonização mental e concetual, bem como ao ideário da afrocentricidade, que se constituem como os atuais referenciais enquadrados nos ideais pan-africanistas. Assim, os processos de subjetivação só podem ser consagrados mediante uma descolonização mental ou concetual, que aparece associada na filosofia africana contemporânea ao processo de desalienar as consciências com vista à sua total libertação. Neste sentido, a libertação africana constitui-se como uma libertação mental do africano – que ainda não se concretizou desde as independências políticas – em relação às amarras da história e da filosofia ocidentais, que se caracteriza, em primeiro lugar, pela desconstrução dos mitos ocidentais, que é necessário abandonar e a crítica ao eurocentrismo de índole científica e positivista. Em segundo lugar, apoiado num referencial de afrocentricidade, que valida a colocação do povo africano no centro de qualquer análise de fenómenos africanos, o processo de subjetivação visa o reconhecimento do africano enquanto sujeito e criador da sua própria história.

De facto, a leitura que se está a difundir entre diversos intelectuais dos países africanos de expressão portuguesa é que os africanos não poderão ter expressão nem o devido reconhecimento numa história e filosofia que se proclamam canónicas e universais, mas que, no entanto, continuam a insistir num registo em que coisifica o outro-africano.

O caso da lusofonia é perfeitamente enquadrado nos referenciais de subjetivação: perante um conceito que se estatui como um conjunto de narrativas lusíadas que se estendem desde o milagre de Ourique à ideia de Quinto Império e que se perfila, num cenário intercultural, como uma prorrogação deste ideário cristalizado com outra designação, embora com os mesmos agentes, nada mais resta aos africanos do que descentralizarem-se dessa mesma história e ideologia para se centrarem neles próprios, por forma a serem sujeitos da sua própria história e do pensamento sobre si mesmos. Neste sentido, de acordo com os referenciais de subjetivação, a ideia lusíada de lusofonia é considerada, de uma forma geral, como uma séria ameaça para a liberdade epistémica que os angolanos pretendem alcançar no futuro.

Se, por um lado, os referenciais de subjetivação histórica e filosófica são propostas desenvolvidas pela denominada escola filosófica de Moçambique, por outro lado, este ideário encontra correspondência nas tendências atuais do pensamento angolano, através da filosofia da reconstrução. Neste sentido, a ideia lusíada de lusofonia, que contém muitos dos sonhos e utopias lusíadas, tem asfixiado o sonho angolano da liberdade epistemológica. Na literatura e pensamento angolanos em torno da lusofonia só é possível encontrar (com as devidas exceções) uma crítica indignada ao eurocentrismo exacerbado e à desconstrução radical dos mitos ocidentais (subjetivação) que estão imiscuídos nesse mesmo conceito. Assim, não é através da lusofonia que os angolanos vão encontrar a sua autenticidade; é necessário virar as costas à lusofonia e a qualquer ideia que se assemelhe para procurar a sua própria identidade e o desenvolvimento de pensamento próprio a partir da inspiração dos valores genuínos das culturas africanas e da própria originalidade da antropologia africana. Desta forma, os processos de subjetivação histórica e filosófica constituem-se, num panorama da história da filosofia africana e das contribuições filosóficas recentes de diversos pensadores dos países africanos de expressão portuguesa, como a primeira e segunda rejeições muito nítidas da ideia lusíada de lusofonia.

Por fim, os processos de subjetivação não farão sentido se permanecerem encerrados em cada cultura e em cada país; só os processos de intersubjetivação e de comunicação interperiférica é que permitirão a disseminação do conhecimento produzido nos países do hemisfério sul, por forma a confrontar, desenvolver, complementar e consolidar os saberes, da mesma forma que permitirão a criação de mecanismos que permitam o escrutínio rigoroso das propostas, sobretudo as submetidas pelos países centrais, através de agentes intelectuais dispersos em África e nos países do hemisfério sul. A estes referenciais de intersubjetivação e de comunicação interperiférica denominamos por interperiferismo intelectual.

Por forma a que os PALOP não enveredem num solipsismo estéril, o interperiferismo intelectual, em primeiro lugar, privilegia o trabalho filosófico em equipa pela vertical, ou seja, entre pensadores africanos ou provenientes dos países do hemisfério sul, por forma a disseminar

e colocar à prova os vários saberes criados em África; em segundo lugar, esta partilha de experiências interculturais entre sujeitos do mesmo hemisfério é fundamental para que se criem mecanismos que permitam o escrutínio rigoroso das propostas, sobretudo as submetidas pelos países centrais, através de agentes intelectuais dispersos em África e nos países do hemisfério sul. A ideia que subjaz nestes referenciais é a de que, em primeiro lugar, se deve trabalhar e fortalecer cada vez mais os saberes endógenos, promovendo um enriquecimento comum a nível concetual, dando prioridade à comunicação sul-sul e só posteriormente ao debate norte-sul. Em segundo lugar, o interperiferismo intelectual serve, simultaneamente, como escudo e proteção contra as ameaças e interesses do paradigma neoliberal global.

Este tipo de tendência intelectual, o interperiferismo intelectual, que se está a desenhar em alguns países africanos de expressão portuguesa, negligencia qualquer proposta ocidental que não esteja enquadrada nos referenciais de afrocentricidade. Assim, é nos referenciais de intersubjetivação e comunicação interperiférica da filosofia africana que se encontra a terceira rejeição do conceito de lusofonia: a ideia lusíada de lusofonia, revestida e saturada de narrativas lusas, não é compatível com o ideário de intersubjetivação e de comunicação interperiférica, porque mesmo que surja um diálogo sul-norte em torno deste tema, a ideia lusíada de lusofonia estará sempre condenada, no mínimo, a um escrutínio crítico e rigoroso entre vários agentes intelectuais nos países africanos de expressão portuguesa. Por outras palavras, haverá sempre um número considerável de intelectuais africanos que a irão rejeitar, não só porque a lusofonia é inegociável em torno dos seus três eixos interculturais, como já foi analisado, como, também, esta ideia representa uma noção que é oposta ao ideário da afrocentricidade e, sobretudo, ao sonho africano do pan-africanismo.

Estas diferentes perspetivas em relação ao conceito de lusofonia – do pensamento angolano e do pensamento português – possibilitou-nos desenvolver uma compreensão mais apurada sobre a própria ideia lusíada de lusofonia. Com efeito, considera-se que o principal problema da ideia lusíada de lusofonia na contemporaneidade tem sido o de acorrentar-se demasiado ao objeto da sua paixão e interesse – a cultura portuguesa –, uma vez que ainda mantém um discurso histórico-mítico-messiânico lusíada que não tem em consideração qualquer tipo de reconhecimento e de abertura ao outro-periférico, situação que tem causado controvérsias além-fronteiras. Desta forma, este discurso reprodutivo parece destinado apenas aos cidadãos portugueses e brasileiros, procurando-se convencê-los da veracidade e dos benefícios das suas propostas que, no entanto, se apresentam incoerentes, vagas e impotentes num contexto internacional.

O atual discurso da ideia lusíada de lusofonia permanece encarcerado num discurso quinto-imperialista, retrógrado, um pensamento, portanto, que não oferece nada de substancial nem nada de novo ao panorama dos países que compõem a CPLP, uma vez que apenas dá continuidade a um tipo de discurso que reproduz os mestres portugueses e brasileiros do passado, sem imaginação

ou qualquer tipo de criatividade numa era pós-colonial e secular. Desta forma, o discurso atual da lusofonia não conheceu nenhuma inovação concetual desde Agostinho da Silva, situação que, não só ilustra o estado atual do pensamento português em torno do conceito, como também, mais do nunca, este tipo de literatura tem sido uma das causas para a desconcertação intercultural e política entre algumas nações que compõem a CPLP, entre as quais, Angola. Portanto, considera-se que o perigo reside quando se perpetua o pensamento destes mestres do passado num outro contexto e que não se desenvolva a originalidade do pensamento face às exigências de um mundo da informação, da globalização, da interculturalidade e do multiculturalismo. Afinal, um pensamento que não contempla nem reconhece o outro, num sonho em que o outro é envolvido, é, sem dúvida, um pensamento redutor e inacabado.

A falta de originalidade em torno da literatura desenvolvida recentemente na ideia lusíada de lusofonia parece que encontrou um beco sem saída, sem rumo, sem imaginação, tendo de recorrer sistematicamente aos mestres do passado para encontrar uma voz. Afinal, talvez Miguel Real tenha razão quando defende que tudo já foi dito sobre o conceito de lusofonia: a história de Portugal e a própria evolução de uma tendência do pensamento espiritual português consumou-o até à exaustão. O termo lusofonia encontra-se demasiado deturpado devido à evolução do próprio conceito, já em si gasto pela história mítica de Portugal e pela usurpação absoluta e unilateral de narrativas lusíadas. Desta forma, considera-se, que já não há espaço, na própria ideia lusíada de lusofonia, para o preencher com o contributo indispensável de outras vozes, senão apenas para auscultar a sua clamorosa e universal rejeição, rejeição esta, por sua vez, que se inscreve de forma muito clara nos referenciais de subjetivação africana.

Se, por um lado, a ideia lusíada de lusofonia tem como base as noções de Quinto Império e de língua portuguesa – que se registam na história de Angola como noções subversivas para o povo angolano –, por outro lado, a ideia lusíada de lusofonia contemporânea desenvolveu-se e revigorou-se com novos termos de forma tão surpreendente – como os de “união lusófona”, “passaporte lusófono”, “comunidade lusófona”, “cidadania lusófona”, entre outros – que já não encontra qualquer tipo de correspondência com o pensar e o sentir do povo angolano. Perante uma literatura lusíada repleta de narrativas, sonhos e mitos variados, mesmo qualquer hipotética contribuição teórica que alimente o sonho lusíada apenas será interpretada como uma nota de rodapé na longa história das aspirações lusíadas, situação que é inadmissível aos olhos de académicos e intelectuais angolanos.

Assim, apresentou-se-nos, ao longo desta investigação, um discurso que afirma que já não é possível reconstruir o conceito de lusofonia de forma harmónica e pluralista, uma vez que é difícil surgir qualquer inovação concetual em torno de um registo quinto-imperialista e luso-tropicalista que, afinal, se constituem como as bases pilares do próprio conceito e que representam, num plano intercultural, uma subversão na história e no pensamento angolanos.

No entanto, apesar de se considerar que a ideia lusíada de lusofonia é inegociável de um ponto de vista intercultural, ao contrário do que alguns autores defendem, o termo lusofonia não deve ser eliminado, uma vez que, etimologicamente, a palavra diz respeito à fala do luso e é apenas neste campo que a palavra deve ser compreendida: a fala do português, de Portugal e nada mais.

Da mesma forma, em termos filosóficos e interculturais, a palavra deve apenas restringir-se, igualmente, à fala dos portugueses de Portugal. Este ponto, que representa a identidade e a diferença em termos filosóficos e interculturais, poderá ser o início para o estabelecimento de um horizonte fundido de critérios entre o pensamento português e o pensamento angolano. Neste sentido, apela-se para a necessidade de se promover uma descentralização da lusofonia que se poderá concretizar através de uma “suspensão ideológica” da mesma, que se compreende como a retirada de qualquer premissa que envolva unilateralmente “Portugal e os Portugueses e o Quinto Império”, bem como qualquer outra forma de discurso que possa representar para o outro uma imposição ideológica. Isto é, defende-se uma “suspensão ideológica” do conceito de lusofonia, não enquanto a “fala” do “luso”, mas todas as narrativas lusíadas subentendidas como “utopia criadora”, “Quinto Império”, “luso-tropicalismo”, “miscigenação”, “mestiçagem”, “civilização”, “solidariedade e fraternidade”, “união lusófona”, entre muitas outras, que contribuíram para a paralisação do próprio termo em termos interculturais e que têm gerado um mal-estar geral em alguns países africanos, particularmente em Angola.

Desta forma, a suspensão ideológica compreende-se como um processo que visa eliminar o pensamento refém dos genes quinto-imperialistas e luso-tropicalistas que estão imbuídos na lusofonia, não somente porque os outros nos dizem ou porque através dela não se consegue construir pontes interculturais, mas porque a ideia lusíada de lusofonia já não é capaz de albergar um novo discurso polissémico, uma vez que tudo já foi dito sobre ela. A suspensão ideológica da lusofonia constitui-se, portanto, como o primeiro ponto de um horizonte fundido de critérios, que, por um lado, vai ao encontro das exigências intelectuais angolanas, mas, por outro lado, não visa a sua total eliminação, num contexto lusitano, permitindo, desta forma, uma total nivelção comum em termos concetuais.

A proposta para uma suspensão ideológica da lusofonia visa, por um lado, suprimir a visão quinto-imperialista presente na ideia lusíada de lusofonia e, por outro lado, pretende viabilizar os esforços intelectuais africanos para uma ideia mais construtiva em torno de uma suposta união multilateral concetual que não pressuponha exclusivamente a sua crítica indignada. Neste sentido, dada a impossibilidade de se promover uma negociação intercultural em relação à lusofonia através dos seus principais eixos – a língua, a história e a própria palavra em si –, e tendo em consideração que a lusofonia representa um ideal que contraria os processos de subjetivação e intersubjetivação africana, a perpetuação de um discurso e de uma literatura quinto-imperialista

no panorama internacional em torno da lusofonia apenas irá criar um fosso intercultural cada vez maior entre Portugal e Angola, ao mesmo tempo que, por um lado, irá aprisionar o pensamento português em si próprio, sem qualquer possibilidade de se renovar conceitualmente, situação que irá estimular, por outro lado, reações críticas intermináveis em relação a esta proposta na arena internacional.

É importante sublinhar que não se pretende afirmar que prevalece a necessidade de se suprimir o pensamento nacionalista-providencialista português ou o mito do Quinto Império. A proposta visa apenas excluir a ideologia e a mitologia presente na ideia lusíada de lusofonia, restituindo a palavra ao seu estado puro etimológico, que não contempla outras nações, nem outras formas de falar e escrever a língua portuguesa.

Contudo, considera-se que uma eventual suspensão ideológica da lusofonia poderá originar um vazio filosófico, sobretudo para Portugal e para os portugueses, remetendo o pensamento para zonas de desconforto, para o confronto com a falta de ideias e a ausência de conteúdo em termos filosóficos e interculturais. Porém, é precisamente através deste vazio filosófico intercultural que poderá possibilitar-se o encontro entre iguais que se singularizam pelas suas diferenças.

Neste sentido, o segundo ponto de um horizonte fundido de critérios consiste na criação de uma nova expressão multicultural, intercultural e polissémica que substitua o conceito de lusofonia, que se deve estatuir como um símbolo de todos e não só de um ou de dois países. Este símbolo multicultural deverá ser sinónimo de um “começar do zero”, de um novo começo nas relações diplomáticas e de uma harmonização das diferenças; para além de ser consensual, este novo símbolo deverá ser capaz de exprimir a abertura para a redescoberta do outro, das culturas e dos países, sem qualquer dogmatismo e/ou qualquer forma de neocolonialismo. Desta forma, tratando-se de uma designação multicultural capaz de simbolizar as diferentes sensibilidades culturais e epistemológicas, pressupõe-se, a partir dela, que todos os agentes beneficiem do mesmo posicionamento conceitual.

Desta forma, a criação deste símbolo multicultural poderá surgir acompanhado por medidas político-diplomáticas e pontos em comum na cooperação multilateral, mas a proposta é para que este símbolo, numa primeira instância, se efetive como um espaço de discussão crítica, de debate de ideias com vista à cooperação multilateral e à união dos povos.

O terceiro ponto de um horizonte fundido de critérios surge enquanto uma extensão lógica do primeiro e segundo pontos: se o AO constitui-se como um reflexo pálido e desordenado da ideia lusíada de lusofonia que tem causado tanta controvérsia nos países da CPLP, também se apela à sua urgente suspensão no contexto internacional, uma vez que a sua revisão não se afigura como uma das tarefas mais importantes nem prioritárias, tendo em consideração o trabalho extenso que se encontra por fazer em torno da descentralização e desconstrução da ideia lusíada de lusofonia.

O quarto e último ponto de um horizonte fundido de critérios encontra-se na relação entre CPLP e lusofonia: uma vez que não se encontra uma diferença nítida entre a ideia lusíada de lusofonia e a CPLP, também se apela para que a CPLP se demarque categoricamente da ideia lusíada de lusofonia – que se encontra materializada nas políticas unidirecionais que tem levado a cabo através da expansão e difusão obsessiva da língua portuguesa. Não só é indispensável um anúncio oficial e genuíno desta demarcação, como também é necessário ir ao encontro da polifonia humana dos países que compõem a CPLP, promovendo políticas efetivamente solidárias, polissémicas, multiculturais e multilingues.

Em resumo, se este símbolo intercultural e multicultural vier a ser criado, será pela vontade da maioria. Constituir-se-á como um ponto comum de partida para todos, porque foi criado por todos ou pela maioria. Numa primeira instância, deverá estatuir-se como um espaço dialógico plural a partir do qual se promove a reflexão crítica e o debate de ideias em torno das possibilidades da cooperação multilateral e a união dos povos da CPLP. Neste sentido, este símbolo, por si só, não só representa uma visão do mundo que se define pela sua interculturalidade e multiculturalidade, como também deverá simbolizar a importância atribuída às diferentes paisagens epistemológicas que caracterizam os diversos países da CPLP.

Por fim, não sendo possível progredir com uma negociação intercultural e filosófica do conceito de lusofonia entre o pensamento português e o pensamento angolano, também se afigura extremamente difícil avançar com este conceito entre Portugal e outros países, uma vez que é contraproducente definir um símbolo para uns e manter outra ideia para outros. No entanto, insiste-se na ideia de que é indispensável procurar auscultar o que os restantes países da CPLP pensam sobre o assunto em questão. Afinal, se tudo já foi dito sobre a lusofonia num contexto do pensamento português, ainda há tudo por esclarecer em relação a esta temática noutros contextos, tal como ficou comprovado em relação às tendências contemporâneas do pensamento angolano em relação a esta temática. Se, por um lado, as contribuições do pensamento angolano em torno da lusofonia são verdadeiramente proficuas e inspiradoras que não podem ser desconsideradas de toda uma literatura e pensamento globais que se estão a desenhar em relação à lusofonia, por outro lado, o seu incrível testemunho e a dimensão do seu pensamento permitem-nos imaginar a riqueza epistemológica e a amplitude criativa de outras vozes que nunca foram descobertas, auscultadas e contempladas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUALUSA, José Eduardo, “Deveria ser a base, José, e não um vórtice”, in *Pública* [Revista dominical do Público], 20 de março de 2005.
- ALEXANDRE, Valentim, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspetiva Global”, in *Revista Penélope - Fazer e desfazer a História* – Edições Cosmos e Cooperativa Penélope, Publicação Quadrimestral - nº 11, Lisboa, 28 de maio de 1993, 53-66.
- ALMEIDA, Sandra Goulart, “Prefácio – Apresentando Spivak”, in SPIVAK, Gayatri, *Pode o Subalterno Falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010.
- ALTUNA, Raul, *Cultura Tradicional Bantu*, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, Luanda, 2006.
- AMORIM, Fernando, “O Mito do(s) Pan-africanismo(s)” in *Janus 2010, Meio Século de Independências Africanas*, 2010, 104-105.
- _____, “Pan-africanismo Intelectual: a utopia possível?” in *Janus 2010, Meio Século de Independências Africanas*, 2010, 106-107.
- ANDRÉ, João Maria, *Multiculturalidade, Identidades e Mestiçagem: o diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*, Editora Palimage, Coimbra, 2012.
- ARISTÓTELES, *Política*, Nova Vega, Lisboa, maio de 2016.
- ASANTE, Molefi, *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, African American Images, Illinois, 2003.
- _____, *The Afrocentric Idea*, Temple University Press, Philadelphia, 1998.
- ASANTE, S.K.B., CHANAIWA, David, “O Pan-africanismo e a Integração Regional”, in MAZRUI, Ali, WONDJI, Christophe, (Ed.) *História Geral de África, VIII: África Desde 1935*, UNESCO, Brasília, 2010.
- AUGUSTO, António, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (I)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 6 de novembro de 2015.
- _____, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (II)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 16 de novembro de 2015.
- _____, “África Lusófona: uma identidade prótese ou mentes colonizadas (Fim)”, in *Jornal O País*, Quarta-feira, 18 de novembro de 2015.

_____, “O (Des) Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa: uma agenda oculta(I)”, in *Jornal O País*, sexta-feira, 1 de maio de 2015.

_____, “O (Des) Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa: uma agenda oculta(II)”, in *Jornal O País*, sexta-feira, 8 de maio de 2015.

BAPTISTA, Maria Manuel, “O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para além do multiculturalismo ‘pós-humanista’”, Comunicação apresentada no III Seminário Internacional *Lusografias*, promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora, Évora, 8-11 de novembro de 2000.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidade Líquida*, Tradução de Plínio Dentzien, Editor Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2001.

BENDER, Gerald, *Angola Sob o Domínio Português – Mito e Realidade*, Editora Mayamba, 3ª Edição, Luanda, março de 2013.

BERNAL, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. I – The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985, Rutgers University Press, Canada, 1987.

BODUNRIN, Peter, “The Question of African Philosophy”, in *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, ORUKA, Henry Odera (Coord.), African Centre For Technologies Studies Press, 1991, 161-179.

BONDOSO, António, *Lusofonia e CPLP, Desafios na Globalização – Ângulos e Vértices ou Defeitos e Virtudes de Um Processo Intemporal*, Edições Esgotadas, Porto, 2013.

BONO, Ezio, *Muntuísmo – A Ideia de Pessoa na Filosofia Africana Contemporânea*, Inst. Miss. Pia Soc. Filhas de São Paulo, Paulinas, 2ª Edição, Angola, 2015.

BORGES, Paulo, *Tempos de Ser Deus – A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva*, Âncora Editores, 1ª edição, Lisboa, junho de 2006.

_____, *Uma Visão Armilar do Mundo*, Babel, Lisboa, 2008.

BOUKARI, Amzat, “A História Contemporânea de África é o Pan-africanismo”, in *Cultura, Jornal Angolano de Artes e Letras*, 31 de março de 2015.

CAEIRO, António, “Professora São Tomense defende livre circulação de bens culturais na CPLP”. Informação disponível em: www.noticiaslusofonas.com/view.php?load=arcview&article=553&category=CPLP.

- CARDOSO**, Pedro, OLIVEIRA, Faria, GARCIA, Proença, BRANCO, Carlos, *Atlas da Lusofonia*, Coordenação de Francisco Proença Garcia, Editora Prefácio e Instituto Português da Conjuntura Estratégica, Lisboa, 2004.
- CASTIANO**, José, *Referenciais da Filosofia Africana. Em Busca da Intersubjetivação*, Editora Ndijira, Maputo, 2010.
- CÉSAIRE**, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Edition Présence Africaine, Paris, 1995.
- _____, *Discurso sobre o Colonialismo*, Prefácio de Mário de Andrade, Livraria Sá da Costa Editora, 1ª Edição, Lisboa, 1978.
- _____, *E os Cães Deixaram de Ladrar*, Tradução de Armando da Silva Carvalho, Diabril Editora, 1ª Edição, Lisboa, outubro de 1975.
- COELHO**, Jacinto do Prado, “O Nacionalismo Utópico de Fernando Pessoa”, in *Revista Colóquio/Letras*, nº 31, Lisboa, dezembro de 1964, 53-57.
- COIMBRA**, Leonardo, “A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre”, in *Obras de Leonardo Coimbra*, Lello e Irmão Editores, Porto, 1983.
- CONE**, James, *Black Theology and Black Power*, Tenth Printing, Orbis Books, Maryknoll, New York, June, 2008.
- CORTESÃO**, Jaime, “O Humanismo Universalista dos Portugueses”, in *Obras Completas*, Portugália Editora, Lisboa, 1965.
- COSTA**, António, “PS Português quer Edificar ‘Pilar da Cidadania’ no Espaço da CPLP” in *Agência Lusa*, de 24 de janeiro de 2015. Informação em: http://www.sapo.pt/noticias/ps-portugues-quer-edificar-pilar-da-cidadania_54c390969b457a632f2c7866.
- COULDRY**, Nick, “Rethinking the Politics of Voice”, in *Continuum*, 23:4, 2009, 579-582.
- _____, *Why Voice Matters – Culture and Politics after Neoliberalism*, Sage publications, London, 2010.
- COUTO**, Filipe, *Agostinho da Silva na Senda do Quinto Império*, Mestrado em Mediação Cultural e Literária, Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, Braga, outubro de 2012.
- _____, *Lusofonia – Da Utopia Civilizacional à Realidade Política*, Mestrado em Filosofia Política, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, junho de 2016.

- _____, “Lusofonia: Um Conceito ainda Incipiente?” in *Kulambela, Revista Moçambicana de Ciências e Estudos da Educação*, Universidade Pedagógica de Montepuez, Vol. IV, nº12, agosto, 2017, pp. 21-33.
- _____, “Lusofonia: Um Conceito ainda Incipiente?” (versão alterada), in *Revista Diálogos*, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Nacional de Timor-Lorosae, Ano 2, nº 2, 2017, 71-88.
- COUTO, Mia**, *E Se Obama Fosse Americano? E outras interinvenções*, 2ª Edição, Editorial Caminho, Alfragide, março de 2009.
- CRISTÓVÃO, Fernando**, *Dicionário Temático da Lusofonia*, Texto Editores, Lisboa, 2005.
- _____, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Almedina, Coimbra, abril de 2008.
- _____, *Ensaio Lusófonos*, Direção e Coordenação de Fernando Cristóvão, Edições Almedina, Coimbra, 2012.
- _____, “O Acordo Ortográfico entre ambiguidades e a passividade das instituições”, in *Ensaio Lusófonos*, Direção e Coordenação de Fernando Cristóvão, Edições Almedina, Coimbra, 2012.
- CROW, Brian, BANFIELD, Chris**, *An Introduction to post-colonial Theatre*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- CUNHA, Celso**, *Uma Política do Idioma*, Editora São José, Rio de Janeiro, 1964.
- CUNHA, R.**, “A Europa Culta e o Mar Português”, in *Revista Nova Águia*, nº11, 1º semestre de 2013, 40-41.
- DIOP, Alioune**, Prefácio da obra *A Filosofia Bantu*, de TEMPELS, Placide, Edições Kuwindula, Luanda, 2013.
- DIOP, Cheikh**, *Anteriorité des civilisations négres: mythe ou vérité historique?*, Présence Africaine, Paris, 1967.
- _____, *Aperçu sur les cultures pré-historiques en Afrique*, Présence Africaine, Paris, 1974.
- _____, *L’Afrique Noire pré-coloniale*, Présence Africaine, Paris, 1960.
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien**, *Autenticità Africana e Filosofia. La Crisi del Muntu: Intelligenza, Responsabilità, Liberazione*, Traduzione de Lidia Procesi, Marinotti Edizioni, 2007.
- EPIFÂNIO, Renato**, *A Via Lusófona I – Um Novo Horizonte para Portugal*, Editora Zéfiro, maio de 2010.

- _____, *A Via Lusófona II – Um Novo Horizonte para Portugal*, Editora Zéfiro, julho de 2015.
- _____, *A Via Lusófona III – Um Novo Horizonte para Portugal*, Editora Zéfiro, Sintra, novembro de 2017.
- EZE**, Emmanuel C., (Ed.), *African Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 1998.
- FANON**, Franz, *Os Condenados da Terra*, 2ª Edição, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979.
- _____, *Os Condenados da Terra*, Editora Letra Livre, Lisboa, 2015.
- _____, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 2ª Edição, Prefácio de JEANSON, Francis, Tradução de Alexandre Pomar, Editora Paisagem, Porto, 1975.
- FÉLIX**, Bagão, “Acordo Ortográfico foi feito pela calada da noite e tem sido um desastre”, in *TSF*, a 21 de fevereiro de 2018. Disponível em www.tsf.pt.
- FERREIRA**, José Ribeiro, *A Grécia Antiga – Sociedade e Política*, Edições 70, Lisboa, 1992.
- FILHO**, Mamede, “Portugal quer Liberdade de Circulação e Residência entre países lusófonos; Brasil enxerga ideia com cautela”, in *BBC Brasil*, a 18 de dezembro de 2015. Informação disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/12/151217_portugal_circulacao_paises_rm.
- FRANCO**, José Eduardo, “Teologia e Utopia em António Vieira”, in *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 1999, 153-245.
- _____, “Joaquim de Flora e a sua influência na Cultura Portuguesa”, in *Revista Portuguesa de Ciência Das Religiões*, ano I, nº 1, 2002, 75-94.
- _____, “Vieira e a Possibilidade de um Mundo Novo: Quinto Império como Projeto de Cidadania do Futuro”, in *Religião e Ofensa*, 2009, 101-114.
- GALITO**, Maria Sousa, “Conceito de Lusofonia”, in *CI-CPRI – Centro de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais da Universidade Lusófona do Porto*, AI, nº 18, 2012, 1-21. Disponível em: <http://www.ci-cpri.com/wp-content/uploads/2012/10/Conceito-Lusofonia.pdf>.
- GAMA**, Manuel, “A Questão da Filosofia Portuguesa (Resposta à Crise do Final do Século XIX e inícios do Século XX)”, in *Filosofia y Literatura en La Península Ibérica. Respuesta a la Crisis Finisecular*, CALAFATE, Pedro, GARCÍA, José, BÚLLON, Xavier (Editores), Fundación Ignatio Larramendi, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, 2012, 123-142.

- GIL**, José, *Portugal, Hoje: O Medo de Existir*, Relógio D'Água Editores, Lisboa, novembro de 2004.
- HABERMAS**, Jurgen, *Um Ensaio Sobre a Constituição da Europa*, Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy, Edições 70, Lisboa, 2012.
- HEGEL**, Georg, *A Razão na História – Introdução à Filosofia da História do Universal*, Edições 70, Lisboa, 1995.
- _____, *Introdução à História da Filosofia*, Edições 70, Lisboa, 1991.
- HENRIQUE**, Guilherme, “O Mundo de Pepetela”, in *Le Monde Diplomatique Brasil*, 14 de março de 2017. Entrevista a Pepetela disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-mundo-de-pepetela/>.
- HENRIQUES**, Joana, *Racismo em Português – O Lado Esquecido do Colonialismo*, Editora Tinta da China, Lisboa, junho de 2016.
- HORD**, Fred, LEE, Jonathan (Ed.), *I' am Because We Are, Readings in Africana Philosophy*, The University of Massachusetts Press, Massachusetts, august of 1995.
- HOUNTONDI**, Paulin, *African Philosophy: Mith and Reality*, Hutchinson University Library for Africa, London, 1983.
- _____, “Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009.
- _____, “Conhecimento de África, Conhecimento dos Africanos, Duas perspetivas sobre os Estudos Africanos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, março, 2008, 149-160.
- IMBAMBA**, José Manuel, *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos. Um Projeto Filosófico para Angola do III Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*, Edições Paulinas/Universidade Católica Portuguesa, Luanda, 2003.
- _____, *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos – Um Projeto Filosófico para Angola do 3º Milénio à Luz da Filosofia de Battista Mondin*, Instituto Missionário Filhas de São Paulo, Editora Paulinas, 2º Edição, Luanda, junho de 2010.
- JACCARD**, Pierre, *Introdução às Ciências Sociais*, 2ª Edição, Livros Horizonte, Lisboa, 1981.
- JORGE**, Lúcia, “Síntese dos trabalhos” in *A Língua Portuguesa: Presente e Futuro*, 2ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, outubro de 2009.

- KAJIBANGA**, Victor, “Notas Sobre a Problemática da Filosofia Africana”, in *O que é Filosofia Africana?* KAJIBANGA, Victor, Escolar Editora, Lisboa, 2015.
- KANT**, Immanuel, *Das Diferentes Raças Humanas*, Tradução e notas de Alexandre Hahn. Kant e-Prints, Série 2, v.5, n.5, número especial, julho-dezembro, Campinas, 2010.
- KAPHAGAWANI**, Didier, “Bantu Nomenclature and African Philosophy”, in ORUKA, Henry Odera, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, African Centre For Technologies Studies Press, 1991.
- KARP**, Ivan, MASOLO, Dismas, “African Ethnophilosophy”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Craig, Edward (cord.), Londres, Routledge, 1998.
- KAUNDA**, Kenneth, *A Humanist in Africa: Letters to Colin M. Morris*, Longman, London, 1966.
_____, *Letter to my children*, Longman, London, 1973.
- KEITA**, Boubacar, *História da África Negra*, Texto Editores, Luanda, maio de 2013.
- KI-ZERBO**, Joseph, “Construção da Nação e Evolução dos Valores Políticos”, in MAZRUI, Ali, WONDJI, Christophe, (Ed.) *História Geral de África, VIII: África Desde 1935*, UNESCO, Brasília, 2010.
- KODJO**, Edem, CHANAIWA, David, “Pan-africanismo e Libertação”, in MAZRUI, Ali, WONDJI, Christophe, (Ed.) *História Geral de África, VIII: África Desde 1935*, UNESCO, Brasília, 2010.
- KYMLICKA**, Will, *Multicultural Citizenship – A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
_____, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, United Kingdom, 2007.
- LÉVI-BRUHL**, Lucien, *Primitive Mentality*, Authorized Translation by Lilian A. Clare, Unwin Brothers, The Gresham Press, London, 1923.
- LIPOVETSKY**, Gilles, *A Cultura-Mundo – Resposta a uma sociedade desorientada*, Tradução de Victor Silva, Edições 70, Coimbra, 2010.
- LOPES**, Filomeno, *E se L’Africa Scomparisse dam Mappamondo? Una Rifessione Filosofica*, Armando Editore, Roma, 2009.
_____, *Terzomondialità. Riflessioni Sulla Comunicazione Interperiferica*, Ed. Harmattan Italia, Turim, 1997.

- LOURENÇO**, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Edições Gradiva, 3ª Edição, Lisboa, abril de 2004.
- _____, *Do Colonialismo como Nosso Impensado*, Organização e Prefácio de Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vechi, Edições Gradiva, Lisboa, abril de 2014.
- _____, “Lusofonia: Uma História, Um Projeto, Uma Questão”, Mesa Redonda, in *Discursos, Estudos de Língua e Cultura Portuguesa*, Nº 15, Universidade Aberta, Coimbra, abril de 1998.
- _____, *O Labirinto da Saudade*, Editora Gradiva, Lisboa, abril de 2001.
- MACAMO**, Elísio, “A Moral da História: adiar conversa como intervenção epistemológica”, in *REALIS – Revista de Estudos Anti utilitaristas e Pós-coloniais*, Vol. 2, n.º 1, 2012, 8 -15.
- MACEDO**, Jorge, *A Dimensão Africana da Cultura Angolana*, Mercado de Letras Editores, Luanda, agosto de 2014.
- MAKUMBA**, Maurice, *Introdução à Filosofia Africana – Passado e Presente*, Editora Paulinas, Ins. Miss. Filhas de São Paulo, Moçambique, 2014.
- MAMA**, Amina, “Será Ético Estudar África? Considerações Preliminares Sobre Pesquisa Académica e Liberdade”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, Meneses, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009.
- MANCE**, Euclides, *Filosofia Africana – Autenticidade e Libertação*, in *O que é Filosofia Africana?* KAJIBANGA, Victor, Escolar Editora, Lisboa, 2015.
- MARGARIDO**, Alfredo, *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa, 2000.
- MARTINS**, Pedro, “O Problema das Filosofias Nacionais e da Filosofia Como Saber Universal: O Caso Português”, in *Diacrítica*, Filosofia e Cultura, Braga, nº 26/2, 2012, 63-87.
- MARTINS**, Moisés, “Apresentação: Lusofonias – Reinvenção de Comunidades e Combate Linguístico-Cultural”, in *Lusofonia e Interculturalidade – Promessa e Travessia*, MARTINS, Moisés (Coord.), Edições Húmus, Vila Nova de Famalicão, novembro de 2015.
- MARTINS**, Moisés, “Luso-tropicalismo e Lusofonia. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários”, Conferência inaugural no X Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa, subordinado ao tema Lusofonia, realizado em São Paulo pela Pontifícia Universidade Católica, entre 28 de abril e 1 de maio de 2004. Artigo da comunicação disponível no Repositório da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/1075>.

- MASOLO**, Dismas, “Filosofia e Conhecimento Indígena: Uma Perspetiva Africana”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009.
- MATUMONA**, Muanamosi, *A Reconstrução de África na Era da Modernidade – Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana*, Edições Sedipu, Uíge, 2004.
- _____, *Filosofia Africana na Linha do Tempo – Implicações Epistemológicas, Pedagógicas e Práticas de Uma Ciência Moderna*, Prefácio de Francisco de Mata Mourisca, 1ª Edição, Esfera do Caos Editores, Lisboa, janeiro de 2011.
- _____, *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico – Contributo Lusófono Num Mundo em Mutação*, Roma Editora, Lisboa, março de 2008.
- MAWERE**, Munyaradzi, MUBAYA, Tapuwa, *African Philosophy and Thought Systems – A Search for a Culture and Philosophy of Belonging*, Langa Research & Publishing CIG, Bamenda, Cameroon, 2016.
- MAZRUI**, Ali, WONDJI, Christophe, (Ed.) *História Geral de África, VIII: África Desde 1935*, UNESCO, Brasília, 2010.
- MENDANHA**, Victor, *Conversas com Agostinho da Silva*, Editora Pergaminho, 5ª reimpressão, junho de 1996.
- MÉNIL**, René, *Tracées: Identité, Négritude e Esthétique aux Antilles*, Ed. Robert Laffont, Paris, 1981.
- MOCO**, Marcolino, “CPLP, 15 ANOS de Existência/ Défices de Utilidade e Visibilidade ainda por colmatar”, in *Club-K – Notícias Imparciais de Angola*, 17 de junho de 2011.
- MOREIRA**, Adriano, *A Língua e o Conceito Estratégico Português*, Academia de Ciências de Lisboa, ISBN: 978-972-623-186-8, 2.
- _____, “Políticas da Língua Portuguesa”, in *A Língua Portuguesa: Presente e Futuro*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, outubro de 2009.
- MOREIRA**, Conceição, “Multiculturalidade e Multiculturalismo”, in *Manual de Filosofia Política*, Organização de João Cardoso Rosas, Editora Almedina, Coimbra, 2008.
- MOURA**, Vasco, “A CPLP é uma espécie de organização fantasma que não serve para nada”, in *Jornal de Notícias Online* de 21 de julho de 2010.

_____, “Sobre a Língua Portuguesa e Algumas Políticas Para Ela”, in *A Língua Portuguesa: Presente e Futuro*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, outubro de 2009. Disponível: http://www.jn.pt/PaginaInicial/Nacional/Interior.aspx?content_id=1623135.

MUANZA, Mambu Teresa, *Manual Didático de Filosofia –12ª Classe – à Luz da Reforma Educativa Angolana*, 2ª Edição, Ministério da Educação da República de Angola, Luanda, janeiro de 2012.

MUCALE, Pedro Ergimino, *Afrocentricidade – Complexidade e Liberdade*, Editora Paulinas, Ins. Miss. Filhas de São Paulo, Moçambique, março de 2013.

MUDIAMBO, Quibongue, *Estudos Linguísticos sobre a Lexicologia e a Lexicografia de Aprendizagem (aplicados) ao Ensino da Língua Portuguesa*, Editor Fernando Mão de Ferro, Lisboa, junho de 2014.

MUDIMBE, Valentin-Yves, *A Invenção de África, Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*, Edições Pedagogia, Luanda, 2013.

MUNANGA, Kabengele, *Negritude – Usos e Sentidos*, Editora Autêntica, Coleção Cultura Negra e Identidades, 3ª Edição, Belo Horizonte, 2012.

Mundo Português, “Primeiro Cruzeiro de Férias às Colónias” (Editorial), in *O Mundo Português*, nº 19-20, 1935, 217-218.

MURARGY, Murade, “Cooperação e desenvolvimento nos países lusófonos: o papel das universidades”, XXIII Encontro da Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, 9, 10 e 11 de junho de 2013, 4-5.

NGOENHA, Severino, *Das Independências às Liberdades – Filosofia Africana*, Editora Paulinas, Inst. Missionário Filhas de São Paulo, Moçambique, fevereiro de 2014.

NKRUMAH, Kwaeme, *Africa Must Unite*, Panaf Books, London, 1970.

NYERERE, Julius, *Freedom and Unity: a selection from writings and Speeches*, Oxford University Press, Nairobi, 1965.

_____, *Ujamaa*, Oxford University Press, Nairobi, 1970.

OLELA, Henry, “The African Foundations of Greek Philosophy”, in *African Philosophy: An Anthology*, EZE, Emmanuel C., (Ed.), Wiley-Blackwell, Oxford, 1998, 43-49.

ORUKA, Henry Odera, (Coord.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, African Centre For Technologies Studies Press, Nairobi, 1991.

- _____, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Shirikon Publishers, Nairobi, 1992.
- PACHECO**, Carlos, “Lusofonia e Regimes Autoritários em África”, in *Público*, Lisboa, 3 de fevereiro de 2000.
- PATRÍCIO**, Manuel Ferreira, “Breve Testemunho sobre Agostinho da Silva”, in *Nova Águia, Revista de Cultura para o Século XXI*, N.º 3, 1º Semestre de 2009, 94-95.
- _____, *No Labirinto Messiânico de Fernando Pessoa*, Editora Zéfiro, Sintra, maio de 2013.
- PASCOAES**, Teixeira, *Arte de Ser Português*, Assírio e Alvim, Lisboa, dezembro de 1998.
- PESSOA**, Fernando, *Livro do Desassossego*, Editora Abril/ControlJornal, Lisboa, 2000.
- _____, *Mensagem*, Atualização Ortográfica de David Mourão-Ferreira, Revisão de Luís Santos, Américo Fraga Lamares e C^a. Lda./Livraria Civilização Editora, Porto, 1995.
- _____, *Os Portugueses – Quinto Império*, Alma Azul, Lisboa, agosto de 2008.
- _____, *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*, Prefácio, Introdução e Notas de António Quadros, Publicações Europa América, Lisboa, 1997.
- _____, *Sensacionismo e outros Ismos*, Edição de Jerónimo Pizarro, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2009.
- PINHO**, Romana, *O Essencial de Agostinho da Silva*, Coleção Essencial, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2006.
- PINTO**, José, *Estratégias da ou para a Lusofonia? – O Futuro da Língua Portuguesa*, Edição apoiada pela CPLP, Lisboa, 2009.
- POLZONOFF**, Paulo, Entrevista com José Eduardo Agualusa, 26 de julho. Informação disponível: <http://www.polzonoff.com.br/entrevista-com-jose-eduardo-agualusa.htm>.
- QUADROS**, António, *O Que É O Ideal Português*, Tempo de Pensar, Lisboa, 1962.
- RAMALHETE**, Ana, “O Futuro no Presente de Vieira”, in *Padre António Vieira – O Tempo e os Seus Hemisférios*, Atas Congresso Internacional Vieira, Organização de Maria do Rosário Monteiro e Maria do Rosário Pimentel, Edições Colibri, Lisboa, março de 2011.
- RAMOSE**, Magobe, “Globalização e Ubuntu”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009.
- _____, “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana”, in *Ensaio Filosófico – Revista de Filosofia*, Volume 4, Rio de Janeiro, 2011, 6-23.

REAL, Miguel, “A Desnacionalização da Profecia em Padre António Vieira”, in *Padre António Vieira – O Tempo e os Seus Hemisférios*, Atas Congresso Internacional Vieira, Organização de Maria do Rosário Monteiro e Maria do Rosário Pimentel, Edições Colibri, Lisboa, março de 2011.

_____, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa*, Editora QUIDNOVI, 1ª Edição, Lisboa, outubro de 2007.

_____, *A Vocação Histórica de Portugal*, Prefácio de José Eduardo Franco, Esfera da Caos Editores, Lisboa, 2012.

_____, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Editora Quidnovi, Porto, maio de 2008.

_____, *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*, Grupo Planeta, 2017.

REIS, Bárbara, “Angola dá sinais de que a lusofonia não é prioridade”, in *Jornal Público*, de 6 de junho de 2018.

RIBEIRO, António Pinto, “Para acabar de vez com a lusofonia”, in *Jornal Público*, 18 de janeiro de 2013.

RIEZE, János, “Negritude, Francofonia e Cultura Africana – Léopold Sédar Senghor como Paradigma”, in *Africana Studia*, nº 4, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, 149-162.

RODRIGUES, Dantas, “Angola e a Francofonia”, in *Jornal Público*, de 1 de junho de 2018.

ROMERO, Sílvio, *O Elemento Português no Brasil: Conferência*, Tipografia da Companhia Nacional Editora, Lisboa, 1902.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*, Edições Afrontamento, Porto, 2006.

_____, “Introdução”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009.

_____, “Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes”, in *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.), Editora Almedina, Coimbra, 2009.

_____, “Por uma conceção multicultural de direitos humanos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 48, 1997, 11-32.

_____, *Se Deus Fosse Um Ativista dos Direitos Humanos*, Editora Almedina, Coimbra, 2013.

_____, *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the paradigmatic Transition*, Routledge, New York, 1995.

SEILER, Frank-Ulrich, *A Comunicação e o Saber Filosófico Contemporâneo Africanos – Estudo exploratório de uma epistemologia comunicacional africana*, mestrado em Ciências da Educação, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.

SENGHOR, Leopold, “Ce que L’Homme Noir Apporte. L’Homme de Couleur” in *Antologia Lírica*, preparada por Castellaneta, C., Sansoni, Milano, 1969.

_____, *Liberté I: Négritude et Humanism*, Éditions du Seuil, 1964.

_____, *Liberté III: Négritude et Civilization de L’Universel*, Éditions du Seuil, 1977.

_____, “Negritude: A Humanism of the Twentieth Century”, in HORD, Fred, LEE, Jonathan (Ed.), *I’ am Because We Are, Readings in Africana Philosophy*, The University of Massachusetts Press, 1995, 45-54.

SILVA, Agostinho, “Algumas Considerações Sobre o Culto Popular do Espírito Santo”, Coordenação Geral e Organização de Paulo Borges, in *Obras de Agostinho da Silva, Ensaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000.

_____, “A Cultura Brasileira”, in *Ensaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000.

_____, “Considerando o Quinto Império”, in *Ensaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000.

_____, “Quinze Princípios Portugueses”, in *Ensaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000.

_____, “Presença de Portugal”, in *Ensaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000.

_____, “Educação em Portugal”, Coordenação Geral e Organização de Paulo Borges in *Obras de Agostinho da Silva, Textos e Ensaios Pedagógicos II*, Âncora Editora, Lisboa, 2000.

_____, “Conversação com Diotima”, Coordenação Geral e Organização de Paulo Borges, in *Obras de Agostinho da Silva, Textos e Ensaios Filosóficos I*, Âncora Editores, Lisboa, 1999.

_____, “Doutrina Cristã”, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Âncora Editores, Lisboa, 1999.

_____, “O Cristianismo”, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Âncora Editores, Lisboa, 1999.

- _____, “As Ocultas Razões”, in *Ensaaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Âncora Editora, Lisboa, 2001.
- _____, “Há quem lhe proponha Chamar-lhe Docimologia”, Coordenação Geral e Organização de Paulo Borges, in *Obras de Agostinho da Silva, Ensaaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Âncora Editora, Lisboa, 2001.
- _____, “Um Fernando Pessoa”, Coordenação Geral e Organização de Paulo Borges, in *Obras de Agostinho da Silva, Ensaaios Sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Âncora Editora, Lisboa, 2000.
- _____, “Sete Cartas a um Jovem Filósofo”, Coordenação Geral e organização de Paulos Borges, in *Obras de Agostinho da Silva, Textos e Ensaaios Filosóficos II*, Âncora Editora, 1ª Edição, Lisboa, abril de 1999.
- SILVA**, Aguiar, “Contributos para uma Política de Língua Portuguesa”, in *A Língua Portuguesa: Presente e Futuro*, 2ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, outubro de 2009.
- SÍLVIO**, Elia, *A Língua Portuguesa no Mundo*, Editora Ática, São Paulo, 1989, pp.16-17. Original da Universidade do Texas digitalizado para a Google Livros em 17 de outubro de 2008. Disponível em: https://books.google.pt/books?id=j-8uAAAAYAAJ&dq=editions%3A3luyoXPMeOIC&hl=ptPT&source=gbs_book_other_versions.
- SILVA**, Maria Luísa, “Da fusão de horizontes ao conflito das interpretações: a hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 1, nº 1, 1992, 127-153.
- SILVA**, Larissa, OLIVEIRA, Cláudio, “A Proposta de Cidadania Liberal Multicultural de Will Kymlicka”, in *RDU*, Porto Alegre, Vol. 11, nº63, 2015, 119-132.
- SILVEIRINHA**, Maria João, “O som do Silêncio: a questão da voz nas sociedades neoliberais em crise”, in *Aprofundar a Crise – Olhares Multidisciplinares*, Alexandre Sá, Ana Teresa Peixinho, Carlos Camponez (Org.), Imprensa da Universidade de Coimbra, 141-158.
- SOUSA**, Antónia, *O Império Acabou – E Agora? Diálogos com Agostinho da Silva*, Casa Das Letras/Editorial Notícias, 6ª Edição, Alfragide, maio de 2006.
- SPIVAK**, Gayatri, *Pode o Subalterno Falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010.
- SWIDA**, Monika, “Ultrapassar a Condição Semiperiférica – a Ideia do Império Espiritual em Fernando Pessoa”, in *Revista Romanica Cracoviensia*, nº 12, Cracóvia, 2012, 271-287.

- TATI**, Raúl, *Crise Africana e Processo de Democratização em África. Pertinência e Implicações Ético-antropológicas*, Edição de Autor, Leiria, 1999.
- TAYLOR**, Charles, *A Ética da Autenticidade*, Edições 70, Lisboa, 2009.
- _____, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, United States of America, 2007.
- _____, *Argumentos Filosóficos*, Edições Loyola, São Paulo, 2000.
- _____, *Imaginários Sociais Modernos*, Edições Texto e Grafia, Lisboa, 2010.
- _____, *Multiculturalismo*, Instituto Piaget, Lisboa, 1998.
- TEMPELS**, Placide, *A Filosofia Bantu*, Edições Kuwindula, Luanda, 2013.
- _____, *Bantu Philosophy*, Tradução de Colin King, Second Edition, Présence Africaine, Paris, 1959.
- TEIXEIRA**, António, “Profecia e Escatologia em António Vieira”, in *A Experiência Reflexiva – Estudos Sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Coordenação de Maria Celeste Natário, Zéfiro, Lisboa, 2009.
- TOMÁS**, António, *Poligrafia das Páginas de Jornais Angolanos*, Casa das Ideias – Divisão Editorial, Luanda, 2010.
- TOWA**, Marcien, *Léopold Sedar Senghor, Negritude ou Servitude*, Yaoundé, Ed. Clé, 1971, p. 99-115.
- _____, *L'idée D'une Philosophie Negro-Africaine*, Clé, Yaoundé, 1979.
- UNDOLO**, Márcio, *A Norma do Português em Angola – Subsídios para o Seu Estudo*, Escola Superior Pedagógica do Bengo, Caxito, 2016.
- VELLOSO**, Jacques, *O Ensino Superior e a Mercosul*, Editora Garamond, Rio de Janeiro, 1999.
- VENÂNCIO**, José Carlos, “A Língua é a Grande Herança da Colonização”, in *Jornal Tribuna de Macau Online*, de 20 de junho de 2006. Informação disponível em: http://umquartocomvista.blogspot.com/2006_06_01_archive.html.
- VIEIRA**, António, *A Chave dos Profetas*, Direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Coordenação e Introdução de Pedro Calafate, Tradução do Latim de António Guimarães Pinto, Temas e Debates, 1ª Edição, Lisboa, setembro de 2015.
- _____, “Defesa do Livro Intitulado Quinto Império, Que é A Apologia do Livro *Clavis Prophetarum*: E Respostas das Proposições Censuradas pelos Srs. Inquisidores: Dada Pelo

Padre António Vieira Estando Recluso nos Carceres do Santo Ofício de Coimbra”, in *Obras Inéditas*, Vol. I-III, Editores Seabra & V. Q. Antunes, Lisboa, 1856.

_____, *História do Futuro*, Direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Coordenação e Introdução de Pedro Calafate, Temas e Debates, Lisboa, março de 2015.

WIREDU, Kwasi, *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington, 1996.

_____, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

YAI, Olabiyi, “Theory and Practice in African Philosophy: The Poverty of Speculative Philosophy”, in *Second Order: An African Journal of Philosophy* 6, julho de 1997, 3-20.

ZAU, Filipe, “A Palavra ‘Lusofonia’ e os Conceitos que Utilizamos no nosso Quotidiano”, in *Jornal de Angola*, 13 de julho de 2012.

_____, “Lusofonia, Lusografia e Lusotopia na perspetiva Comunitária atual e futura, face aos desafios da endogeneidade em África”. Comunicação apresentada na UNIPIAGET, Angola, tema VIII, no dia 19 de setembro de 2014.

_____, “Na Esteira de um Parecer Sobre o Acordo Ortográfico”, in *Jornal de Angola*, 15 de abril de 2017.

_____, “O Conceito de Lusofonia e a Concertação Diplomática”, in *Jornal de Angola*, 28 de agosto de 2011.

Outras Notícias

“Angola não autorizou Acordo Ortográfico a nenhum nível governamental”, in *jornal Observador*, de 01 de janeiro de 2016.

“Angola avalia Novo Acordo Ortográfico antes de decidir ratificação”, in *Agência Lusa*, 23 de março de 2016.

“Angola mantém dúvidas sobre acordo ortográfico após diagnóstico”, in *Agência Lusa*, 12 de maio de 2017.

“Portugal vai reforçar aposta na mobilidade académica na CPLP”, in *Lusa – Boletim de Moçambique*. Informação disponível em: <https://www.lusamultimedia.com/newsletters/arquivo/boletim-mocambique-teste/16-70/>. Acedido a 5 de abril de 2016, às 10:50 horas. Também informação disponível no *Observatório de Língua Portuguesa*: <http://observalinguaportuguesa.org/portugal-vai-reforcar-aposta-na-mobilidade-academica-na-cplp/>. Informação acedida no dia 5 de abril, às 12:30.

“Rede de Instituições Públicas de Ensino Superior”. Informação disponível em: <http://www.ripes.unilab.edu.br/index.php/apresentacao/>. Acedido a 06 de abril de 2016, às 11:19 horas.

“Portugal vai reforçar aposta na mobilidade académica na CPLP”, in *Agência Lusa*. Informação disponível em: http://aulp.org/AULP_quer_apostar_na_criacao_de_Erasmus_Lusofono. Acedido a 06 de abril de 2016, às 14:10.

“AULP quer apostar na criação de Erasmus lusófono”, in *TV Ciência*. Informação disponível em: http://aulp.org/AULP_quer_apostar_na_criacao_de_Erasmus_Lusofono. Acedido a 06 de abril de 2016, às 15:12.

“E-Portuguese une países de Língua Portuguesa”, in *jornalmedico.pt*, Informação disponível em: <http://www.jornalmedico.pt/2010/06/18/i-cimeira-lusofonia-e-saude/>. Notícia de 18 de junho de 2010. Acedido a 04 de abril de 2016, às 15:07.

“Angola tem apenas um médico para cada 8 mil habitantes”, in *Diariodigital.sapo.pt*. Informação disponível em http://diariodigital.sapo.pt/news.asp?id_news=757299. Notícia de 26 de janeiro de 2015. Acedido a 04 de abril de 2016, às 14:30.

“É difícil instaurar livre circulação de pessoas na CPLP”, in *observalinguaportuguesa.pt*. Informação disponível em: <http://observalinguaportuguesa.org/e-dificil-instaurar-livre-circulacao-de-pessoas-na-cplp/>. Acedido a 25 de junho de 2016, às 18:45.

“João Craveirinha mostra ‘tiroliro’ antigo para redefinir conceito de mundo lusófono”, in *Agência Lusa*, 2 de outubro de 2008, disponível em: <http://noticias.sapo.pt/lusa/artigo/812db1fd2239094e9578d2.html>.

“Lusofonia inflama discussão”, *O Estado de São Paulo*, 10 de agosto de 2010. Disponível online: <http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,lusofonia-inflama-a-discussao,592905>.

“País defende alteração das bases: Acordo Ortográfico está em discussão”, in *Jornal de Angola*, de 11 de abril de 2015.

“Portugal cede e vai dividir mandato na CPLP”, in *Jornal Observador*, 17 de março de 2016. Disponível em: <http://observador.pt/2016/03/17/portugal-cede-vai-dividir-mandato-na-cplp/>

Sítios da Internet

www.aulp.org

www.cplp.org

www.iilp.cplp.org

www.instituto-camões.pt

www.portugal.gov.pt

www.sef.pt

www.sme.ao

www.smevisa.org

www.smf.st

www.un.org

www.unicef.pt

www.who.int

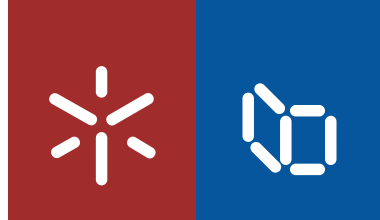
<http://criticaemangola.blogspot.com/>

www.cplp.org

www.portaldalinguaportuguesa.org.

www.observalinguaportuguesa.pt.

ANEXOS



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

ANEXO I – Modelo de Entrevista

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

Entrevista

Título do Doutoramento: A Relação entre Pensamento Português e o Pensamento Angolano: Que Lusofonia?

Orientadores: Professor Doutor Manuel Rosa Gonçalves Gama; Professor Doutor Pedro Miguel Páscoa Santos Martins

Doutorando: Filipe Abraão Martins do Couto

Informação do Estado da Arte ao entrevistado:

Esta dissertação procura analisar a possível relação entre pensamento português e o pensamento angolano, no contexto da lusofonia. Procura-se compreender o que significa este conceito, enquadrado nos diferentes imaginários culturais e sociais, tanto do pensamento português, como do pensamento angolano.

Do Quinto Império à Lusofonia

O conceito de Quinto Império, para a história Portuguesa, foi proposto pelo Padre Jesuíta Luso-Brasileiro António Vieira, inspirado nas profecias canónicas das sagradas Escrituras, de Daniel, Isaías e Zacarias, nas revelações feitas por Cristo a D. Afonso Henriques, nos feitos heroicos dos descobrimentos portugueses e nas profecias anunciadas por Bandarra. O padre jesuíta António Vieira não terá dúvidas em afirmar que os portugueses são um povo eleito por Deus e que a sua missão será a de “converter e reformar o mundo, florescendo mais que nunca o culto divino, a justiça, a paz e todas as virtudes cristãs”⁹⁶⁸. Por outras palavras, a missão exclusiva dos portugueses, de carácter nacionalista-providencialista, será a de restaurar o paraíso perdido no mundo e de restabelecer a “idade de ouro”.

Acrescenta-se que a primeira ideia deste “paraíso perdido” se encontra na Ilha dos Amores, de Luís de Camões, que se estatui como o verdadeiro mundo a descobrir pelos portugueses, ou seja, a aventura da fraternidade humana e da unidade e amor universal, onde cada um poderá ser aquilo que é, sem limitações de tempo ou de espaço.

⁹⁶⁸ VIEIRA, António, “Defesa do Livro Intitulado Quinto Império, Que é A Apologia do Livro *Clavis Prophetarum*: E Respostas das Proposições Censuradas pelos Srs. Inquisidores: Dada Pelo Padre António Vieira Estando Recluso nos Carceres do Santo Oficio de Coimbra”, in *Obras Inéditas*, Vol. I-III, Editores Seabra & V. Q. Antunes, Lisboa, 1856, p. 33.

Mais tarde, Fernando Pessoa considerará que o Quinto Império Cultural é a criação de uma *civilização espiritual própria*, com o objetivo de fazer a “paz em todo o mundo”. A paz no mundo, tal como refere o poeta, só será possível mediante a promoção de uma política “útil” ao serviço do bem-estar do povo e da justiça social, que, simultaneamente, proteja e incentive a ânsia natural de conhecer do ser humano, não lhe colocando nenhuma entrave para a liberdade espiritual, e que seja capaz de projetá-lo cada vez mais nos desafios e mistérios da ciência. Apoiado nas premissas de um “humanismo universalista da cultura portuguesa”, isto é, na capacidade de plasticidade e de flexibilidade, bem como na capacidade antropológica de “ser tudo e de todas as maneiras” dos portugueses, Pessoa retomará o mito sebastianista para convidar os portugueses a assumirem a sua vocação histórica a fim de tentarem viver a verdade por que morreu D. Sebastião⁹⁶⁹. Assim, a aventura da fraternidade humana só será possível de alcançar através de um transcendentalismo panteísta, isto é, um “meta-sistema que envolve e transcende todos os sistemas, incorporando todas as teses e antíteses possíveis”⁹⁷⁰. O transcendentalismo panteísta é uma fusão de opostos, de onde a futura criação social e civilizacional lusófona se deverá inspirar, devendo tornar-se simultaneamente “religiosa e política”, distanciando-se do cristianismo e sobretudo do catolicismo, aspirando ser “democrática e aristocrática” ao mesmo tempo, afastando-se do “comercialismo e materialismo radicais”⁹⁷¹, para dar lugar a um Quinto Império cultural.

Para enaltecer estes sinais na cultura portuguesa, interpretados por António Vieira e Fernando Pessoa, Agostinho da Silva invocará uma visão da história da humanidade segundo Joaquim de Fiore, que aparece inscrita num contexto de eternidade ligada ao conceito de trindade, ou seja, no Pai, Filho e Espírito Santo. Ultrapassadas a primeira e segunda idade na história (Pai e Filho), com a terceira idade virá o Reino do Espírito Santo, o império da fraternidade e do amor, ou seja, a “realização na terra do pensamento de Deus”, que o pensador considerará possível de alcançar pelos povos de Língua Portuguesa, se eles próprios se autoelegerem para este propósito. Para sustentar este ponto de vista, o pensador luso-brasileiro aludirá a outros momentos paradigmáticos da História portuguesa, como o Culto Popular do Espírito Santo, a organização política e económica da sociedade portuguesa, a coroação da criança imperador, a Ordem de Cristo, a epopeia dos descobrimentos, a construção cultural do Brasil e dos outros países lusófonos como um conjunto de factos ou “sinais” extremamente importantes para a posição da cultura portuguesa no futuro, que se constituem como “preâmbulo” da grande tarefa ainda por cumprir, a criação do Quinto Império Espiritual, o Reino do Espírito Santo ou, por outras palavras, a restauração do paraíso perdido na terra.

⁹⁶⁹ PESSOA, F., *Mensagem*, Atualização Ortográfica de David Mourão-Ferreira, Revisão de Luís Santos, Américo Fraga Lamesares e C^a. Lda./Livraria Civilização Editora, Porto, 1995, p. 55. Conferir também o poema “Nevoeiro”, da Obra *Mensagem*.

⁹⁷⁰ BORGES, Paulo, *Uma Visão Armilar do Mundo*, Babel, Lisboa, 2008, p. 93.

⁹⁷¹ *Ibidem*, p. 95.

Contudo, como já foi referido, para evitar interpretações de tendência neocolonialista, Fernando Cristóvão propôs o termo lusofonia em vez de Quinto Império. Neste âmbito, a Lusofonia apoia-se, naturalmente, na língua, que funciona como um elemento aglutinador entre as etnias, nações e culturas distintas, estatuindo-se, por isso, como a base nevrálgica da Lusofonia, o “único canal privilegiado para a construção de um futuro comum”⁹⁷². No entanto, embora a Língua Portuguesa seja considerada como o epicentro a partir da qual se desenrola a criação da Lusofonia em todas as suas vertentes, não deixa de ser verdade que a Lusofonia também “corresponde a um genuíno programa civilizacional de fundo”⁹⁷³, como comprova a definição de Cristóvão, para quem a Lusofonia é “simultaneamente, utopia criadora e realidade que se constrói todos os dias, formulada à volta do mito do Quinto Império”⁹⁷⁴.

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

⁹⁷² REAL, M., *A Vocação Histórica de Portugal*, Prefácio de José Eduardo Franco, Esfera da Caos Editores, 2012, p. 135.

⁹⁷³ *Ibidem*.

⁹⁷⁴ CRISTÓVÃO, Fernando, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Almedina, Coimbra, 2008, p. 61.

ANEXO II

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

João Boaventura de Sousa Panzo

Entrevista realizada no dia 14 de outubro de 2016, na Província do Bengo, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

João Boaventura Ima Panzo é Doutor em Letras pela Universidade da Beira Interior, Portugal, Mestre em Ensino da Língua Portuguesa pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. É licenciado pela Universidade de Lisboa. Já exerceu várias funções: Decano da Faculdade de Direito da Lunda-Norte (2011-2013); Diretor-Geral Adjunto para os Assuntos Científicos da Escola Superior Pedagógica da Lunda-Norte (2009-2012); Presidente da Associação de Estudantes do ISCED – Lubango, entre outras.

Atualmente, é Diretor-Geral da Escola Superior Pedagógica do Bengo, onde leciona Linguística Aplicada no curso de Licenciatura em Ensino da Língua Portuguesa. É docente, orientador de dissertações várias, membro de júri de Trabalhos de Fim de Curso em Pós-Graduações (mestrados) na Universidade Agostinho Neto e no ISCED – Lubango, e membro do Comité Científico do III SIMPRAD – Simpósio de Pesquisa e Práticas Docentes do Instituto Federal Tecnológico Campos de Vilhena – INFRO, Brasil.

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

A definição de lusofonia costuma levantar muitos questionamentos. Há posicionamentos que são consensuais ou a favor, e outros, nem por isso. Já vi textos inflamados a criticar, por exemplo, a imposição cultural (que o termo lusofonia pressupõe). Pessoalmente, ainda não tenho uma posição bem formada sobre o assunto. Mas tenho a perceção de que seja um conceito aceitável. Se não olharmos para a etimologia do termo de forma isolada e passarmos a olhar para o sentido que é atribuído pela literatura e não só, reparamos que o termo tem muito a ver com o entrecruzar de culturas de povos de diferentes latitudes que têm o português como a sua língua em comum. É neste sentido que eu encaro a lusofonia: como o conjunto de falantes da língua portuguesa, independentemente do país em que a língua é falada. É verdade que é por meio da língua portuguesa que nos trouxe uma identidade que, de algum modo, caracteriza-nos a todos enquanto falantes da língua portuguesa, sem perder, obviamente, a identidade cultural de cada grupo social, ou etnias.

No nosso caso, em Angola, tal como considero, por exemplo, em Moçambique, julgo ser aceitável o termo como tal. Mas também é necessário evoluir. Originariamente, o termo lusofonia tinha uma certa conotação. O próprio mundo lusófono alargou-se, o número de falantes de língua portuguesa alargou-se, sobre várias perspetivas. A língua portuguesa, originariamente de Portugal, falava-se só em Portugal; hoje, a realidade é diferente. Sabemos bem, todos nós, enquanto falantes da língua portuguesa, que transportamos na (para a) língua portuguesa as características próprias da cultura da nossa origem, mas, ainda assim, fazemo-lo em português. Ao fazê-lo em português, passam a ser também marcas identitárias da língua portuguesa, desta pluralidade. Não vejo, pessoalmente, qualquer resistência em relação à aceitação do termo “lusofonia”, mas tenho também a impressão que esta situação está muito associado à idade. Não sei se já terá feito um relacionamento entre as pessoas que tomam um posicionamento quase que radical em relação ao termo lusofonia e a idade? Você tem de ver. Eu tenho esta percepção: os mais velhos mostram uma certa resistência em aceitar a lusofonia, porque estão sempre a associar o termo a um neocolonialismo ou a uma “atitude” etnocêntrica. Ao contrário de ser um conceito pluricêntrico é etnocêntrico. Talvez tenha algo a ver com a resistência à mudança. Mas eu, pessoalmente, não vejo mal nenhum.

1.1. Mas há quem veja a lusofonia, de um ponto de vista linguístico, como uma forma de ocupação contra os povos que tem várias línguas para além da língua portuguesa, como, por exemplo, Angola. A língua portuguesa pretende, neste caso, “abafar” as várias línguas nativas que existem nos outros países. Como é que perspectiva esta afirmação?

Não sei em que medida é que pode haver uma contradição entre ser falante da língua portuguesa e pertencer a uma ampla comunidade de falantes da língua portuguesa em relação às chamadas línguas nacionais. Não consigo encontrar aqui qualquer relação, porque são coisas completamente diferentes. Ser lusófono é ser falante de português, não é ser falante de *kuimbundo* ou de *umbundo* ou de outra língua. Não consigo encontrar umnexo em que medida é que este conceito (a língua) pode abafar as línguas nacionais. Não consigo ver qualquer concurso cultural entre lusofonia e a bantufonia. O facto de nos assumirmos como lusófonos é simplesmente assumir uma identidade coletiva falante da língua portuguesa, que não anula outras identidades que venha a ter. Tenho uma grande sensibilidade em relação à questão do multiculturalismo, talvez devido à minha formação, porque eu pessoalmente estou sempre a encará-lo numa perspetiva de complementaridade, nunca numa relação de antagonismo ou de confronto entre uma cultura e outra. No fundo, não é esta a função da língua e da cultura, em particular, mas sim do diálogo, de comunicação, de partilha. É neste sentido que tenho muitas dificuldades em encontrar neste ponto um conflito.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua percepção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Não é uma temática muito comum em termos de discussão. Na minha opinião, há um desconhecimento muito grande e nota-se sempre o silêncio das pessoas quando se trata de abordar o termo “lusofonia”. As pessoas não sabem o que significa e, por isso, quando não se sabe é mais aconselhável não tomarem qualquer posicionamento. Mas, algumas, sobretudo as mais velhas (que já tive oportunidade de ler em artigos ou de as escutar em encontros), notei que as divergências não são tanto na definição do conceito, é fundamentalmente no termo. Não há grandes divergências no conteúdo que encerra o termo “lusofonia”, é a palavra lusofonia em si. Esta palavra, que é muito associada à Lusitânia e à ideia de Lusitânia é que não agrada muita gente, pois há uma associação etnocêntrica à palavra. Quando se fala numa comunidade de falantes da língua portuguesa, isso não costuma levantar muitos questionamentos. Muitas vezes, mesmo até nos meus textos, sabendo de antemão que há pessoas que podem ter um “pé atrás” por causa da palavra lusofonia, eu posso expressar a ideia “lusofonia” sem a citar, sem usar a palavra lusofonia. A questão está na palavra.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

Quanto a esta questão, não estou muito à vontade para tomar um partido. É uma questão nova, que requer uma melhor familiarização com esses conceitos. Mas se o aceitarmos (a lusofonia) como uma manifestação coletiva de falantes, independentemente do país a que se pertence, talvez se possa encontrar algum acolhimento nesse sentido. Se assumirmos uma identidade lusófona, se esta “vingar”, obviamente que será necessário que seja acompanhado por medidas políticas. Se não for “lusófono”, poderá ser um outro termo qualquer que venha a ser acompanhado por medidas políticas para assegurar a construção ou a consolidação desse espaço. Muitas vezes, os projetos civilizacionais nem sempre têm uma concessão política prévia, de planificação. Eles existem mesmo antes de termos a consciência política, de um ponto de vista da planificação, de estratégia, porque, quer queiramos quer não, quer o termo seja lusófono ou lusofonia ou outro, existe uma comunidade de falantes da língua portuguesa.

3.1. Então, neste caso, um programa político tem como base a língua comum a todos?

Exatamente.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

Pois essa é uma pergunta interessante. Penso que o intercâmbio em vários domínios seria fundamental, com a mobilidade de pessoas. Mais do que imagens ou pedaços de imagens distorcidas de um lado ou de outro, ou opiniões deste ou daquele, a mobilidade entre cidadãos portugueses e angolanos de cá para lá e de lá para cá, com todas as “amostras” de cultura que cada pessoa representa, seria muito importante. Outra análise que tenho feito tem a ver com o facto de as pessoas, que normalmente tem uma imagem distorcida da lusofonia, não serem pessoas com os mesmos privilégios que nós, em que podemos ir a Portugal ou Angola ou outro país qualquer. Estas pessoas que não têm a mesma experiência e a mesma vivência de estar em países diferentes, obviamente que poderão ter uma imagem distorcida da lusofonia, porque não vivenciam a lusofonia na sua plenitude. Considero que só um maior intercâmbio de grande intensidade a nível da educação, cultura e projetos conjuntos que envolvam o homem, podem mudar o conceito de lusofonia e mudar a perspectiva que cada um tem sobre a lusofonia. A mudança do conceito tem uma relação direta com a pessoa. Projetos que privilegiem as pessoas como atores, como agentes, talvez possam contribuir para desmistificar este conceito. Porque, às vezes, as pessoas têm opiniões sobre coisas que não conhecem. Muitas vezes, têm uma vaga ideia sobre o que ouviram, ou sobre o que leram de forma descontextualizada e, a partir daí, formam uma opinião.

Há iniciativas muito boas, como, por exemplo, os jogos da CPLP, que facilitam a integração e a interação entre os diversos povos e nacionalidades, o que é muito positivo. Acredito que muitos destes jovens que passam por estes programas são capazes de ter uma visão bem diferente dos outros que nunca tiveram esta oportunidade. Quanto mais abrangentes forem os projetos desta natureza, melhor será para todos. O desporto é só um exemplo. Podiam surgir outros projetos, em diferentes áreas. Isso ajudaria bastante.

ANEXO III

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

Márcio Edu da Silva Undolo

Entrevista realizada no dia 14 de outubro de 2016, na província do Bengo, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

Márcio Undolo, de nome completo Márcio Edu da Silva Undolo, filho de Teodoro Undolo e de Joana João Undolo, tem 32 anos de idade, nasceu na cidade de Benguela, a 1 de maio de 1984. Nesta cidade, fez os seus estudos primários e secundários.

Em 2003, iniciou os seus estudos superiores no Instituto Superior de Ciências da Educação do Lubango da Universidade Agostinho Neto, onde fez a licenciatura em Ciências da Educação, opção Linguística Portuguesa, tendo elaborado como trabalho de fim de curso uma “Proposta de Manual de Leitura para o Ensino do Português à 11.^a Classe dos Cursos de não-Especialidade da Escola de Formação de Professores do Lubango”, em julho de 2008 (classificado com 14 valores).

Em 2012, concluiu o mestrado em Terminologia e Gestão de Informação de Especialidade (da área das ciências da linguagem) na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (em Portugal), tendo dissertado sobre a “Terminologia da Segurança Social em Angola” (classificado com 18 valores).

Em fevereiro de 2015, defendeu a sua tese de doutoramento em Linguística, intitulada “Caracterização da Norma do Português em Angola”, na Universidade de Évora (em Portugal), classificado com Bom com Distinção, por unanimidade do Júri).

Atualmente desenvolve o “Projeto Dinâmica do Léxico do Português em Angola”, conducente à inscrição no programa de pós-doutoramento em Linguística no Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora, onde é investigador integrado, desde 2015.

Em 2003, foi convidado a trabalhar na Biblioteca do Instituto Superior de Ciências da Educação do Lubango da Universidade Agostinho Neto, onde permaneceu até ao ano de 2012, tendo sido nomeado Chefe do Departamento de Documentação e Informação Científica (cargo que não chegou a exercer).

Em 2010, iniciou-se como docente universitário nesta mesma instituição, tendo lecionado Linguística Geral, Linguística *bantu*, Morfologia e Sintaxe da Língua Portuguesa, além de outras disciplinas.

Na verdade, é como professor do subsistema do ensino geral que iniciou a sua prática pedagógica, em 2003, na cidade do Lubango, e em 2005, na comuna de Arimba, onde lecionou a disciplina de Língua Portuguesa.

No Lubango, teve passagens por movimentos literários e de teatro, associações de que se ocupou durante cinco anos.

Em 2007, iniciou-se como consultor e revisor linguístico, tendo dado origem, em maio de 2015, à constituição de uma sociedade comercial especializada em Língua Portuguesa.

Em 2012, é nomeado Docente Professor Auxiliar da Escola Superior Pedagógica da Lunda Norte, no Dundo. No mesmo ano, é nomeado Diretor do Gabinete de Informação Científica e Documentação da Reitoria da Universidade Lueji A’Nkonde.

Em 2013, integrou o grupo de investigadores do Centro de Estudos de Desenvolvimento Social da Reitoria da Universidade Lueji A’Nkonde, onde desenvolveu como coordenador o PROILOA, projeto de investigação sobre literatura oral de Angola, que resultou numa publicação em livro com o título “Provérbios de Angola – a perspicácia do espírito dos Tucokwe” pela Lueji Editora.

Em 2013, iniciou-se como editor da Lueji Editora com o apoio incondicional do então Reitor da Universidade Lueji A’Nkonde, Prof. Doutor Samuel Carlos Victorino, bem como do então Pró-Reitor desta Instituição, Prof. Doutor Carlos Yoba. Até ao momento, já editou mais de dez (10) obras.

É coorganizador do livro “A Rainha Lweji e o Império Lunda”, publicado pela Lueji Editora, em 2013.

Em 2015, foi nomeado Diretor Geral-Adjunto para os Assuntos Científicos da Escola Superior Pedagógica do Bengo, onde desenvolve como coordenador o projeto de investigação científica sobre o português angolano, abreviadamente designado VAPA, que integra 27 investigadores, sendo dois docentes e 25 estudantes do 4.º ano do curso de Ensino da Língua Portuguesa. Nesta Instituição, leciona as disciplinas de Língua Portuguesa, Morfologia e Sintaxe da Língua Portuguesa.

Tem participações certificadas em eventos científicos nacionais, desde 2005; e em eventos científicos internacionais, desde 2011; quer como comunicador, quer como membro de organização.

Publicou artigos em revistas nacionais e internacionais, estando alguns deles disponíveis na Internet. Em 2012, dia 13 de setembro, recebeu do então Diretor Geral do Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla, Prof. Doutor Raimundo Amizalak Joaquim Dungula, Certificado de Mérito, pelo seu contributo na elaboração do Plano de Desenvolvimento Institucional desta Instituição. Recentemente, a 24 de agosto de 2016, recebeu do Diretor Geral do Instituto Superior de Serviço Social, em Luanda, Prof. Doutor Laurindo Vieira, Menção Honrosa, pelo seu contributo no Centro de Estudo e Investigação Científica desta Instituição.

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

Primeiro de tudo, lusofonia, a mim, não me parece ser um conceito formado. Considerando que as tentativas de explicação deste entendimento que as pessoas têm da lusofonia vão sendo definições, por um lado, pouco elaboradas, e, por outro lado, com algumas indecisões sobre aspetos culturais, na medida em que, quem define sobre uma perspetiva (este conceito) só de um ângulo, e quem ouve a definição, ouve num ângulo de “lá para cá”. Para mim, (lusofonia) é uma ideia e ainda não um conceito, sendo certo que ainda há um trabalho de base por fazer que deve ter em conta a multiculturalidade que existe e que reuniria as diferentes culturas, diferentes povos e diferentes nações. Daí a minha dificuldade em considerar a lusofonia como um conceito porque eu não encontro até ao momento uma definição. Partimos do pressuposto que o conceito é já algo definível. Todo o conceito apresenta uma definição consensual, uma definição completa, mas (em relação ao conceito de lusofonia) as pessoas não se entendem sobre a lusofonia. E esse desentendimento eu associo a uma ideia que no futuro pode evoluir a conceito, mas que tenho dificuldade, inclusivamente, a chamar de conceito, a inseri-lo num sistema concetual, partindo daquilo que é a minha formação, partindo daquilo que é a minha preparação enquanto investigador. Portanto, não existirá um conceito fora do sistema, considerando que um conceito não existe isoladamente. Partindo da minha formação, eu não acuso um sistema no qual inseriria o conceito de lusofonia. E isso justificará o que eu afirmei, o de não reconhecer como sendo um conceito, portanto, mas sim uma ideia que pode evoluir a conceito. Provavelmente, nas ciências políticas tem o seu enquadramento muito bem feito, mas, não sendo eu um politólogo, a minha opinião não vai por aí. A minha opinião parte, inclusivamente, daquele que nos reúne a todos enquanto povos diferentes, enquanto nações diferentes, primeiramente, à língua. Quando falamos em lusofonia, o que serve de base é a língua é essa língua que eu estudo e é desse ponto de vista que eu falo. Mesmo quando se presume que lusofonia permitiria ou permitirá unidade, enquadrar esse pressuposto nas políticas do Instituto Internacional da Língua Portuguesa (IILP), entendo que falaríamos na pluralidade, falaríamos em lusofonias. Isto é mais uma evidência do que disse atrás, afirmando que não acuso a lusofonia como sendo ainda um conceito. Tenho dificuldades em falar da lusofonia enquanto conceito. O conceito é um conjunto de características reunidas numa ordem em que temos, por um lado, as características comuns, que vão ser comuns a outros – daí falar em sistema conceptual, é quando há relações de conceitos. Por outro lado, temos características particulares, que vão permitir identificar e distinguir um conceito do outro. Partindo, reitero, do meu ponto de formação, eu não encontro isto que define o conceito, ou o que constitui o conceito.

Mas, avançando na ideia da pluralidade de lusofonias, e aí sim, é a opinião que tenho, não falar de lusofonia, mas de outros tipos de fonias, porque, apesar de entender, de um ponto de vista etimológico, as razões pelas quais se chama hoje de lusofonia – que se encontra associada à história de Portugal, pela qual hoje nós temos uma população europeia, mas também africana e americana de falantes da língua portuguesa, e que deu origem ao português de Portugal, ao português de Angola, ao português do Brasil e ao português de Moçambique. Entendendo a ideia de base da lusofonia, a língua, então podemos dizer que temos diferentes línguas portuguesas. Luso é Portugal, e pela construção da forma linguística luso e fonia, é Portugal mais a língua. Se fizermos uma análise crítica da sua estrutura, da sua composição, de um ponto de vista de estrutura mórfica da forma linguística, claro que o pensamento ou o conteúdo não é só Portugal mais a língua. Mas isso afeta a compreensão das pessoas. O homem é um ser ciumento, não é? A vida em sociedade, preservando a harmonia, passa por negociações. Nós negociamos todo o tempo quando nos preocupamos com a paz, quando nos preocupamos com a tranquilidade, quando nos preocupamos com o equilíbrio, quando nos preocupamos com o que a nós faz bem e, conseqüentemente, ao outro também. Necessariamente, temos de passar pela negociação, de forma direta ou de forma indireta. Portanto, vou construir um conceito, para todos, mas não devo esquecer-me de que eu não faço o todo, e o todo, como quereria essa proposta, vou tentar apresentá-lo da forma mais razoável possível, para buscar consenso. Desse ponto de vista, lusofonia não reúne consenso por me parecer mais virado para uma política de língua externa portuguesa, do que do resto dos países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Digo isto porque razão? Porque, por um lado, Portugal tem uma política da língua portuguesa mais forte do que os demais países. Os outros países, como Angola, por exemplo, fazem de forma diferente, tentando promover as suas línguas nativas. Isto é uma evidência daquilo que disse atrás, o ciúme. Mas depois, esquecemo-nos de que o que nos faz um todo não é o *kimbundu*, não é o *umbundu*, é o português. A projeção internacional que Angola tem é pela língua portuguesa. E a ideia da criação de uma fonia comum aproxima-nos ao mundo, diferentemente do que seria com outras línguas nativas, como o *kimbundu* ou o *kikongo*. Não quer dizer que não seria possível com estas línguas, mas isso é uma coisa que não se faz de um dia para o outro. E o país (Angola) tem de andar. E andar rapidamente. Temos de tirar proveito daquilo que já está ao nosso alcance, a língua portuguesa.

Concluindo, a minha opinião é que encontrássemos uma outra ideia de unidade que promova a expansão da língua portuguesa e a aproximação dos países de língua portuguesa, que têm o português como língua oficial e não só. Que conceito seria? Um conceito em que a fonia está lá, mas não é o luso. A ser o luso, podia ser a história à volta do acordo ortográfico. A ser luso, porque não, diria, um nome de origem *bantu* ou de origem africana? Um que dá conta de um espaço africano, ou que dá conta de um espaço brasileiro e, depois, temos a fonia. Assim, ainda na linha de

pensamento da negociação, temos de procurar ser mais imparciais e buscar uma forma linguística inclusiva e isso pode obrigar-nos a arranjar um nome que não seja de ninguém e que passe a ser de todos.

1.1. Lembra-se de algum nome diferente (e que possa vir a ser de todos)?

Assim diferente não. Isto leva muito tempo a pensar. Mas eu, ao falar disto, lembro-me da situação vivida e que terá sido vivida pelos nacionalistas angolanos que se bateram contra o regime colonial, aquando da conquista da independência, que terão pensado muito ou pouco sobre que língua adotar para o Estado Angolano. Naquele quadro, que eu não vivi, um problema muito acentuado que se vivia era o do regionalismo, vulgarmente designado tribalismo. Naquele contexto de movimentos nacionalistas marcados por regiões etnolinguísticas, qual seria a língua do Estado, se fosse (ganhasse) um ou se fosse o outro movimento? A língua portuguesa, ou a língua *kikongo*, no caso da FNLA, a língua *kimbundu* no caso do MPLA, ou a língua *umbundu*, no caso da UNITA. Qual delas? E entendo que a escolha foi a mais acertada, a mais inteligente, a mais nacionalista, tendo recaído sobre o português, como sendo uma língua que, no contexto da África e Angola não ser a língua de nenhuma comunidade linguística, do ponto de vista da sua origem, e passar a ser a língua de todos. De lá para cá, hoje, o português é a língua de Angola, como é a língua de Portugal, como é a língua do Brasil, mas o que é a língua de Portugal não é o português de Angola, o português de Angola não é o português de São Tomé e Príncipe.

Mas o mais interessante em tudo isso, não é forma linguística, é o conteúdo. Não é o termo em si, mas é o conceito que o termo designa. E é a intenção dos Estados, dos governos com a lusofonia: o que é que vamos fazer com isso? O mais importante de tudo isto é a aproximação dos povos, a promoção da língua. Do ponto de vista económico, tem um valor muito profundo, muito grande, porque conseguiremos com isso construir um mercado único e plural, dada a pluralidade representada pelos seus constituintes. Eu penso que a ideia da construção da lusofonia, se não tiver interesse na economia, então, para o cidadão, pouco serve. Considerando que, no fundo, tudo gira à volta da economia, a lusofonia terá tanto interesse se isso representar progresso na vida do cidadão lusófono. Isso significa o quê? Significa, a partir do momento em que temos um idioma para englobar todas as variedades, temos mais facilidade de interação, de contato, de partilhas, de diálogo, entre outras, o que é diferente do contato que temos com os outros países, outras comunidades e de outras fonias. Refiro-me a isso por considerar que exploramos muito pouco dessa aproximação que temos entre os povos; a dificuldade que temos de mobilidade; falamos de lusofonia: vou admitir essa forma linguística. Mas ao nível do cidadão, isso significa o quê? Só mesmo falar a língua portuguesa? Há que tirar mais proveito disso.

É claro que também a lusofonia não é negativa de todo. Países como o nosso, em que o índice de produção e informação científica ainda é baixo, a relação com Portugal traz-nos muitas

vantagens. A relação com o Brasil traz-nos muitas vantagens. Portugal produz muita informação científica, o Brasil produz muita informação científica, e nós produzimos pouca informação científica. Portanto, ter um idioma comum é, para nós, uma grande valia. Estudamos matemática, estudamos história, psicologia e outras ciências, como física e química, entre outros, quais são as fontes? Quem são os autores? E mesmo quando a fonte é de outras línguas, chega a nós por via da tradução. Quem traduziu? Ou é brasileiro ou é português. Portanto, nós temos muitas vantagens com isso. Da parte de Angola, penso que também deve haver um esforço muito grande na construção desse conceito político ou desse conceito linguístico ou desse conceito económico, que não sei como podemos chamar.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Como disse atrás, lusofonia é sinónimo de Portugal. Isso também se deve ao facto de nós ainda não termos uma instituição, diria, que promova a língua portuguesa, ou uma academia que, da parte de Angola, promova e estude a língua portuguesa e leve a língua portuguesa ao conhecimento das pessoas, tal como é feito no Brasil e como é feito em Portugal. Por isso, o exemplo da falta desta academia é que nós não produzimos dicionários, não produzimos gramática. E isto são só pequenos exemplos. Por isso, quando as pessoas ouvem falar de lusofonia, está Portugal e está a língua portuguesa, como ideias primárias. Agora, qual é a postura, qual é a atitude, qual é o comportamento (quando ouvem falar deste conceito)? É um comportamento, conforme tenho verificado, de um certo afastamento. É como se lusofonia significasse “o que é do outro”, diferentemente da “bantufonia”, que confere um sentimento de propriedade. Aqui, o sentimento é de pertença. Mas esta situação é como referi atrás: o ser humano é ciumento por natureza. Ainda levará o seu tempo para a compreensão do português como língua de África. Levará o seu tempo a aceitação e o entendimento disso como um património dos países africanos. Para já, não se identificam com a lusofonia, falando, claro, numa perceção geral. E isso não só se verifica em ambientes académicos, mas também fora destes ambientes.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

Como já disse atrás, o termo não é o mais acertado. Temos todos de trabalhar para encontrar um termo mais acertado, que reúna mais consenso. É difícil de todo encontrar algo consensual. É difícil, mas que seja pela maioria. Há determinados termos que julgo serem pouco

recomendáveis por estarem “marcados”, nomeadamente “civilização”. Do meu ponto de vista, conhecendo um pouco a história dos povos africanos e não só, o termo “civilização” está conotado. Compreendo a ideia que me está a transmitir, mas essa ideia deve ser veiculada com uma nova terminologia, por entender que o preconceito ainda lá está. E isto não se supera de um dia para o outro. As pessoas quando ouvem o termo civilização, vindo da Europa ou vindo da América, associam à ideia de colonização. Durante muito tempo, o “ser civilizado” impunha condições como, por exemplo, (a obrigatoriedade de) falar português. A compreensão de civilização (para o angolano) não é exatamente a mesma compreensão que o europeu tem. Logo, não estamos a falar da mesma coisa, não estamos a apontar para o mesmo referente. Isso é como alguém africano dizer: outra vez civilização? Isto nós podemos ler sem muito esforço na literatura angolana de guerrilha ou de combate. E não só na literatura angolana: na literatura africana de guerrilha, da geração da “mensagem”. Mas podemos encontrar aí marcas do entendimento e da aversão pela palavra “civilização”. Nas músicas tradicionais, durante algum tempo, serviram de instrumento de combate. E ainda servem, atualmente. Antes da literatura, a música serviu para esse efeito. O “ser civilizado”, ainda hoje, se se quer brincar com isso, se diz: “você não fala português, você não é civilizado!”, ou “Não fala português, é analfabeto, é atrasado!”, ou então, “você veio do mato!”. Não fala português, não é uma pessoa “civilizada”, não come com garfo e faca, não come à mesa. Portanto, a ideia da civilização com que as pessoas transportam, do vestir a rigor: quando se diz “vestir a rigor”, significa de fato e gravata, não é? No nosso país multicultural, quando é bom numa região, não é necessariamente noutra. Para Luanda e para o sul litoral angolano, quando as pessoas se vestem a rigor, vestem-se de fato e gravata. Mas se formos mais para leste ou mais para o norte, o vestir a rigor pode ser uma roupa africana.

3.1. Permita-me aproveitar esta deixa para lhe perguntar se considera que tem havido palavras trocadas por Angola e Portugal que podem não ter o mesmo referencial? Outras palavras cujos significados sejam diferentes para os dois países? Acha que o emprego de algumas palavras tem gerado mais controvérsias do que consensos?

Agora, neste momento, é muito difícil lembrar-me de mais alguma. Se calhar, ao longo desta entrevista, surgirá mais alguma. Já agora: eu gostava de perceber como é que o europeu define “civilização”. No entender do europeu, o que é civilização? É aquilo que ele diz? No mínimo, a compreensão do termo é diferente para ambas as partes. Porque o receio das pessoas tem que ver com domínio, dependência, subjugo, submissão. A ideia do superior e inferior. Aqui, depois, fazem-se juízos de valor: há uma entidade superior, há outro inferior; e essa que é inferior se submete ao superior, por via da “civilização”. Isto é histórico. Logo, são exemplos de termos (lusofonia e civilização) que devem ser substituídos por novos termos em novos contextos e em novos tempos,

para evitar lembranças desagradáveis. A ideia de lusofonia, reitero, é, provavelmente, muito boa, mas pode não vir a ser bem receptiva se conservar a terminologia que vingou no período colonial. O colonizador português ou o colonizador britânico ou o colonizador francês, a questão é: como o africano acusa esse conceito? Com receio. Portanto, não vamos falar em civilização, vamos falar em partilha, entendendo o modo de viver de um povo e partilhar os modos de viver. Vamos falar de partilha, vamos falar de unidade na diversidade, o que nos remete para a ideia de igualdade: o “toma lá, dá cá”. Dizer que nós temos isto, vocês têm aquilo e então, podemos trocar. Eu passo a ter o que você tem, e você passa a ter o que eu tenho: isso é que faz a comunidade. Obviamente que, nessa comunidade, existem aqueles povos tecnologicamente e cientificamente mais avançados e, contra isso, não há argumentos. Mas deve-se aproveitar a experiência e dar passos nesse sentido. Mas o discurso deve ser esse, no meu entender. Nós temos o *know-how*, temos o conhecimento, mas não presumir que temos o conhecimento absoluto (crítica geral à postura dos países mais desenvolvidos). Por isso, insisto da ideia da negociação. Saltando para aquilo que é a minha prática pedagógica, enquanto professor, a minha atuação assenta na negociação. Eu entendo que tenho um conhecimento construído – senão não é conhecimento, e entendo que, para que o meu aluno aceda a esse conhecimento, devo fazer um esforço de partilha e criar condições para que isso seja possível; logo, passa por um dialogar, passa por um discutir, mas tendo o aluno como uma parte dessa negociação para o progresso. O que eu quero é que o meu aluno atinja altos níveis de desenvolvimento. Mas ele tem de perceber, primeiro, o porquê da necessidade da construção desse conhecimento. Se efetivamente lhe interessar, mais rapidamente chegamos aos objetivos. Primeiro tem de perceber o porquê e para quê, diferentemente do que seria “tens a obrigação de saber isso e ponto final”. Com responsabilidade no meu discurso, esses programas de caráter político “civilizacional”, devem ter outro termo e não este.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

Como cidadão, penso que é urgente que se assegure a mobilidade. Não há razões, do meu ponto de vista, para haver dificuldades da parte de Portugal, do cidadão português entrar em Angola, e o cidadão angolano entrar em Portugal. Não devia haver dificuldades. Não estou também a dizer que as relações diplomáticas não estejam favoráveis. Mas enquanto cidadão, eu queria mais. Eu queria poder dizer assim: a distância entre Portugal e Angola é a distância entre o meu local de serviço e a minha casa. Não tenho dificuldades para chegar a minha casa, nem devo ter problemas para chegar a minha casa. Ninguém está à porta para autorizar ou não a minha entrada. Da minha casa para o meu local de serviço, também ninguém está à porta para autorizar, ninguém coloca obstáculos. Eu faço essa comparação olhando para aquilo que são as relações de

Portugal e Angola, refletindo, enquanto cidadão, se já está satisfeito ou se ainda deve fazer-se mais. Nós ganharíamos muito com isso, em vários setores da vida, pública ou privada, se houvesse maior abertura e mobilidade. Há que assegurar isso.

Depois, outro aspeto que é para tirar maior proveito, do ponto de vista social, familiar – e aí é que está a contradição –, Portugal e Angola são um só povo. Já explico: eu estou por encontrar um angolano que não tenha, na história da sua família, um parente descendente de um português. Pode ser a primeira, segunda, terceira, quarta geração, mas, se formos a fundo, alguém terá cruzado, nos anos 50, nos anos 20, ou outro qualquer, enfim; isso, para dizer que vamos encontrar sempre um parente descendente de um português. Se fizermos um levantamento, a cadeia de relações é muito forte, muito profunda. Vivi no Lubango durante quase oito anos, se não me engano, e existem no Lubango determinados bairros de descendentes portugueses. O filho é angolano, o pai é português, mas também há casos em que um dos irmãos nasceu em solo português. Temos casos desses. A cidade de Lubango é tida por muitos como a cidade “branquela” do país, digamos assim, permitam-me a expressão. É o que é comum dizer-se. A cidade de Benguela é tida como a cidade mais mestiçada do país, onde encontramos mais cruzamentos, mais “morenos”. Esses cruzamentos vieram de onde? A nível das famílias, o nosso dia a dia, a gastronomia, o vestuário, o ensino, enfim, é muito da presença da cultura portuguesa e é aquilo que faz o que somos. Eu penso que é isso o que nós somos. Como podem negar que não é angolano um filho de alguém que nasceu de pai português e mãe angolana? Como podem negar? Como pode negar que não é português um filho de pai angolano e mãe portuguesa? Ou de descendentes, como já disse atrás? Está aqui uma história muito forte dos povos. Isso é património também. E o património não é para deitar fora, independentemente de como, olhando para a história, as coisas se desenrolaram e se desenvolveram. Isso não deve dar lugar a que percamos o que se conseguiu. Os dois Estados devem olhar um pouco mais para as famílias. Olhar para as famílias é olhar para as sociedades e desenvolver programas de luta contra os preconceitos. Tal como temos programas de luta contra a malária, podemos também desenvolver programas de luta contra os preconceitos. O preconceito, muitas vezes, é resultado da exiguidade de informações, de conhecimentos sobre determinadas matérias. A partir do momento em que as pessoas estão esclarecidas, isso resolve muita coisa. O que os Estados devem fazer é criar condições para que as pessoas vivam. Esta é a sua principal missão. Criar as condições boas e favoráveis para que as pessoas vivam e vivam felizes. Viver feliz, para nós, é reconhecer que temos uma história comum que deve ser preservada nessa relação entre dois Estados e que os obstáculos não devem por em causa a nossa história. Portugal tem compromissos com outros países, Angola tem compromissos com outros Estados, mas o compromisso entre Portugal e Angola é histórico e diz diretamente respeito às famílias.

5. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

Esta é uma pergunta de especialidade. Não sendo um especialista da área na qual se insere esta grande questão, tudo o que eu posso dizer é “fofoca”. Mas eu gostava de reforçar com uma informação nessa questão. Nós não olhamos para as coisas da mesma forma pelas razões óbvias. A geografia, o clima, influencia muito – e de que maneira, o nosso ser social, o ser humano. Mais calor, mais energia; mais frio, menos disposição para as coisas, podemos dizer, meio a brincar. Lembro-me no livro de Pepetela, a “Geração da Utopia”, logo no início, uma caracterização que se faz da sociedade portuguesa, comparando-a à sociedade angolana, ou às sociedades africanas que são mais “sorridentes”, digamos assim. Por nada, está lá o sorriso. Não que a sociedade portuguesa não seja sorridente. Eu associaria isto ao clima. Muito frio não nos deixa muito à vontade. Um “bom dia”, no calor, não é um “bom dia” no frio. No frio, conserva-se os dentes, que às tantas já tenho aqui uma dorzinha e quando abro a boca entra uma corrente fria de ar que aumenta a dor, e então o “bom dia” sai na garganta. O angolano, no seu “bom dia”, é estridente e sorridente: abre a boca toda e dá a vida. Eu vivi alguns anos no Lubango, como disse, e Lubango é uma terra muito fria e sei bem o quanto custa abrir a boca permanentemente. Mas em Luanda, isso é de graça. Temos de perceber porquê é que somos diferentes, sob diferentes perspetivas e diferentes ângulos. A diferença não é porque necessariamente queremos ser diferentes. A diferença, em boa medida, emana de onde estamos.

Eu tive uma casa de barro, de adobe. Era de barro erguido e uma porta de ferro. Não usava uma fechadura moderna, usava-se um cadeado. Vindo dessas condições, tinha uma postura diferente da que tenho hoje por viver num apartamento, num prédio. Tudo isto influencia o comportamento. Para chegar a minha casa (na altura), eu passava por caminhos muito estreitos, por becos, pela lama, enfim. Hoje não. Eu passo por ruas muito largas, asfaltadas, com passeios e algumas coisas que eu não tinha antes. Isso exerce influência no meu comportamento e associo isso às diferenças. Como é que o angolano se vê a si próprio? E como vê o outro? Eu não sei como me vejo a mim mesmo...como é que o angolano vê o outro? Esse outro, quem é? – primeira pergunta.

Em alguns artigos que escrevo (saiu agora um nas atas das Jornadas Técnico-Científicas do ISCED de Luanda, realizadas a 24 e 25 de setembro de 2015) em que eu pergunto quem é esse outro. Angola é de uma multiculturalidade muito grande. Nós temos diferentes povos, como já é sabido por todos. Um povo, uma cultura particular. Dentro desse povo, encontramos a cultura; dentro dessa cultura, encontramos variedades culturais. Não sei se me faço entender: ao nível do povo, temos o macro; e depois, encontramos o micro, as microculturas. Exemplo disso: os *ovimbundos* são classificados como um povo e o são; os *ovimbundus* estão nessa distribuição territorial angolana, nas províncias de Benguela, Huíla, Huambo, Bié, Kwanza-Sul. Do ponto de

vista de instituições ritualísticas, a sua realização distingue-se dentro dessa região *ovimbundu*, distingue-se de sub-região para sub-região. Logo, vamos ter um *Umbundu*, um falante de *umbundu*, da etnia *umbundu*, que já não se entende com o outro mais ao sul da região. Dentro dos *ovimbundus*, temos os *Vahanha*, que não são *Mbalundu*. São todos *ovimbundu*, está certo, mas os *Vahanha* apresentam diferenças, não só no aspeto cultural, como também no aspeto linguístico. O *umbundu* dos *Vahanha* não é exatamente igual ao *umbundu* dos *Mbalundu*. Essa diferença já nos remete a atenção, porque não estamos perante o mesmo referente. Isto, dentro dos *ovimbundos*, já há essa diferença de referentes. Quanto mais não há dentro da angolanidade. Logo, esse outro, quem é? Persiste a minha pergunta. A política do Estado é a unidade nacional. Sim, está certo e assim é, e estamos todos a trabalhar e estamos a conseguir. E a conseguir muito bem. Mas isto não abafa de todo as particularidades. E não deve abafar. Devem promovê-las, devem assegurá-las, pois isto é riqueza do homem. Para dizer com tudo isto que, o cidadão de etnia *Ambundo*, falante do *kimbundu*, não vê, como vê o outro *kimbundu*, o *umbundu*. Ora, como é que surgiu o nome *vaganguela*? (Kuando Kubango). Não tem muita história sobre isso. Mas, se calhar até vou dizer alguns disparates. *Vana* são aqueles que vivem no nascer do sol. *Vaganguela*, *vana vaganguela*! Qual é noção de tempo e espaço que o africano, ou o angolano, particularmente, tem? Não é a noção de tempo e não é a noção de espaço que o europeu tem. Nós não temos a mesma perceção sobre o tempo e sobre o espaço. Portanto, há formas muito particulares de falar sobre o tempo através da língua; de falar sobre o espaço através da língua. O que conflitua, quando vamos discutir sobre o português de Angola e o português de Portugal, a noção de espaço e de tempo da cabeça do europeu, não existe na cabeça do africano angolano. Ora, como vê, primeiro tem de saber quem é esse outro. Porque se for sobre o outro do outro, não sei! Mas se for o outro mais próximo, pela educação cultural, eu encontro mais rapidamente a resposta.

Tendo eu sido educado na comunidade *ovimbundu*, tenho nascido nos *Ovimbundu*, tenho uma experiência de vida em que alguns parentes meus, os meus avós, falam para mim e para os meus irmãos em *umbundu* e nós respondemos em português. Não sabemos responder em *umbundu*. E eles não sabem perguntar em português. Se tentarem perguntar em português, nós não percebemos nada: a estrutura frásica está toda trocada.

ANEXO IV

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

Mona Mpanzu

Entrevista realizada no dia 16 de outubro de 2016, em Luanda, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

Mona Mpanzu é Professor Auxiliar no Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge, ministrando, atualmente, as cadeiras de Sociolinguística e Psicolinguística. Foi também professor de Sociolinguística e Psicolinguística na Escola Superior Pedagógica do Bengo e Professor de Francês no *Alliance Française*. É doutorado em Ciências da Linguagem, opção Linguística, pela Universidade Franche-Comté, em Besançon, França, mestre em Didática de Francês pelo Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda e licenciado em Ciências da Educação, opção Francês, pelo Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda. É também licenciado em Direito pela Universidade Protestante do Congo.

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

Em primeira análise, o termo lusofonia e a carga semântica que acarreta ainda não reúne consenso, uma vez que há posições discordantes que o encaram como um conceito que abrange territórios “não envolvidos” na CPLP; isto é, mesmo dentro da CPLP, enquanto organização, há populações que não falam a língua portuguesa, nem mesmo incarnam nelas a “cultura lusófona”. De acordo com a visão veiculada pela CPLP, o conceito de “lusofonia” pretende instituir uma lógica de atuação, tendo como foco o crescimento e o desenvolvimento do espaço dos países que partilham a língua portuguesa. Aí está o sentido geopolítico do termo que engloba um conjunto de países e de povos cuja língua materna, corrente (não materna) ou oficial, é o português, com os seus valores culturais e humanistas legados ao longo de séculos.

Na qualidade de linguista e tendo em conta as minhas raízes africanas, prefiro reconhecer que o conceito de lusofonia, de um ponto de vista linguístico e cultural, em Angola e nos demais países africanos de expressão portuguesa, precisa de ser “formatado” e contextualizado. Tem prevalecido um resgate da sua identidade e dos seus valores culturais por parte dos africanos nesta época pós-colonial. Tudo, porque Angola, assim como os demais países da CPLP, possuem a sua identidade que lhes é própria, sem depender da dos outros para a sua sobrevivência.

No caso de Angola, possui várias outras línguas ancestrais (cerca de 44 línguas) constituindo conjuntamente uma realidade pluricultural e multilingue. Este facto suscita em mim a necessidade de repensar o conceito da lusofonia, de um ponto de vista linguístico e cultural, com “lentes angolanas” e “africanas”, na medida em que a língua portuguesa não é praticada pela maioria esmagadora da população angolana, como é o caso no Brasil e Portugal. Os Angolanos que a têm (a língua portuguesa) como língua materna representam apenas 39% da população (Instituto Nacional de Estatística, dados de 2012) e os demais, ou são plurilingues (língua portuguesa mais outra língua africana) ou são monolingués de línguas ancestrais e vernaculares das suas respetivas terras.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Angola, como os demais países africanos, é uma nação essencialmente pluriétnica em que cada grupo tem a sua própria identidade cultural e linguística. Diante do conceito de lusofonia (falo do ponto de vista linguístico e cultural), o receio cada vez mais presente, no seio da classe elite africana e angolana, particularmente, é muito mais ligado à edificação de uma nação essencialmente multiétnica sem que cada grupo tenha ou mantenha a sua própria identidade cultural e linguística. A língua portuguesa torna-se uma ameaça à conservação e sobrevivência das línguas autóctones que, como revelou o Censo Populacional de 2014, em Angola, são frágeis porque apenas são transmitidas (línguas autóctones) oralmente de geração em geração.

Tudo parte da colonização, que foi um processo que se deu de várias maneiras e com características muito diferentes. Há que se considerar de forma muito cuidadosa a questão da colonização linguística dos países lusófonos africanos, uma vez que ela se afasta muito da maneira como se procedeu à colonização linguística no Brasil, por razões históricas, étnicas e socioeconómicas. Por vários motivos, o percurso histórico da língua portuguesa foi realizado de maneiras diferentes em cada país e por força mesmo da colonização acabou fazendo com que se tornasse língua oficial logo após a independência. Se existe uma política linguística que prima pela unificação e promove a legitimação pelos Estados, do português como língua oficial dentro da CPLP, também é bem verdade que as formas de resistência linguística e a realidade do multilinguismo ou plurilinguismo⁹⁷⁵ deveriam ser reconhecidos como parte da complexa configuração de alguns países da CPLP.

⁹⁷⁵ Embora haja ainda discussões sobre as verdadeiras fronteiras entre Plurilinguismo e Multilinguismo, para evitar distúrbios epistemológicos nesta abordagem, prefiro entender o plurilinguismo como um fenómeno que designa o uso de várias línguas pelo mesmo indivíduo (fenómeno individual) em oposição ao multilinguismo que significa a coexistência de várias línguas dentro de um grupo social (fenómeno social).

Aliás, mesmo o português falado nos países africanos não resiste às contaminações e incidentes do contacto de línguas: os arcaísmos, dialectalismos, neologismos e novas flexões gramaticais alicerçadas nas línguas africanas não param de fluir dia após dia.

Dito isto, a lusofonia, tal como aparece hoje, abarca vários países onde o português é tido como a língua materna da maioria esmagadora da população, como o Brasil e Portugal, e também os países que o têm como sua língua oficial, mas não da maioria, como os PALOP e Timor-Leste. Adiciona-se a isso as comunidades onde o português é língua de comunicação utilizada por apenas uma pequena parte da população, tais como Goa, na Índia e Macau, na China. Esta heterogeneidade funcional da língua portuguesa nos países da CPLP e nos PALOP faz com que o conceito de “lusofonia” não fique dispensado de uma série de críticas legítimas e amplamente justificadas.

De forma geral e sem qualquer dúvida, os países que estão no centro da difusão da ideia e do projeto de Lusofonia, são aqueles cujas variedades nacionais de português, o português Europeu e do Brasil, têm mais visibilidade e representatividade, como nunca cessam de lamentar os linguistas e políticos africanos. Desta forma, nasce uma monumentalização da língua portuguesa, que prega a fraternidade, a solidariedade, a cooperação e tolerância.

No entanto, com tal discurso, os conflitos e ressentimentos decorrentes da violenta colonização portuguesa em África ficam diluídos numa suposta fraternidade alicerçada sobre o conceito de lusofonia, de forma que:

- Já não há espaço para uma leitura crítica da exploração colonial;
- Já não há espaço para se discutir o papel central que os luso-brasileiros exerceram no tráfico internacional de escravos africanos durante três séculos;
- Já não há espaço para discutir o estado de imensa miséria social, económica e cultural em que foram deixados os africanos (e asiáticos) no momento da independência;
- Já não há espaço para deixar visíveis a ideologia e as práticas racistas do colonialismo português em África;
- Já não há espaço para se reconhecer e discutir o facto de que a língua portuguesa funciona socialmente também como forte fator de discriminação e exclusão nas sociedades em que é falada.

Em Angola, por exemplo, muitos angolanos retornados do Congo-Kinshasa, após a independência de 1975, e após o fim das guerras civis, foram marginalizados e sofreram graves discriminações sociais só pelo facto de não falarem (ou falarem bem) a língua portuguesa. Estes Angolanos falam *Kikongo*, *Lingala* e outras línguas de África oriundas de terras de onde vêm, mas isso não basta para serem dispensados de críticas e tratados como estrangeiros com atributos pejorativos como “*langa, zaza, zairense, etc*”.

Em função do acima exposto, a lusofonia implica uma relação desproporcionada (desequilibrada) entre o estatuto de diferentes variedades nacionais de português, assimetrias ou desigualdades sobre o qual pouco se fala, pouco se divulga e pouco se questiona até a data presente.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

O mundo de hoje está em constante evolução, com a tendência, sobre várias formas, de impor a nações multiétnicas uma língua dominante. Assim, grupos étnicos naturalmente diferentes uns dos outros correm o risco de perder as suas próprias línguas. Julgo que não se pode edificar uma nação essencialmente multiétnica sem que cada grupo tenha ou mantenha a sua própria identidade cultural e linguística. Falar em “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa) parece-me ser uma tendência neocolonialista, numa altura em que Angola e tantos outros países outrora colonizados têm estado à busca da sua verdadeira identidade e procuram promovê-la diante da face do mundo. Os valores humanistas legados pela língua portuguesa ficaram gravados, mas conceber um “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP não parece estar a respeitar o princípio da diversidade dos povos, na medida em que vários países da África e as suas configurações linguísticas e culturais apresentam um mosaico complexo e merece um novo olhar no tocante aos fenómenos de contato de línguas e do plurilinguismo, uma vez que introduzem novas dinâmicas a serem levadas em conta para descrever e estudar, em vez de pensar num simples “programa civilizacional comum” entre os lusófonos do globo.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

Entre Angola e Portugal, cada um destes países possui uma identidade que lhe é própria, sem depender do outro para a sua sobrevivência. São realidades meramente multiculturais. Todavia, não penso ser certo subalternizar o facto de Portugal ser o país cuja história tornou possível a existência da comunidade lusófona, que conta hoje com nove países. Em Portugal, nasceu uma língua que Angola adotou como sendo oficial, das relações internacionais e língua de que resultaram os traços culturais e afetivos que ligam os dois povos. Logo, para desenvolver um diálogo intercultural entre estes dois países, é carácter obrigatório partir da língua com um património comum e uma alavanca para um futuro global, na qual será realçada a importância da concertação, a nível dos governos, na prossecução de políticas linguísticas que salvaguardem e afirmem a língua portuguesa, como língua comum, e sejam adequadas à situação local de cada país, tendo um olhar especial à diversidade cultural e linguística de seus povos.

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

Na minha qualidade de linguista, abstenho-me de qualquer receita de âmbito político ou económico. Julgo ideal pensar em estudos vinculados ao contacto linguístico do português e das línguas autóctones angolanas do ponto de vista das dinâmicas linguísticas em tempos de mundialização. Essa questão situa-se em termos de um conflito que parte das ideologias hegemónicas que impõem e justificam um sistema político-económico planetário. No século XXI, os conflitos culturais de tipo étnico, religioso ou linguístico – ou uma combinação das três ordens junto com outros fatores de antagonismo – substituíram os conflitos de ordem político-económica (Leste-Oeste; socialismo-capitalismo) do século XX. Há, certamente, uma distribuição extremamente desigual de mais de 6.500 grupos etnolinguísticos em menos de 200 estados soberanos que, em sua maioria, reconhecem uma só língua como língua oficial.

Colocar em foco essa discussão política sobre os PALOP é importante para se pensar o estatuto e o peso do português no mercado linguístico internacional, reconhecendo as similaridades e diversidades de cada variedade nacional desse idioma. O português angolano, por exemplo, tem uma configuração singular, divergente em muitos aspetos da do português brasileiro ou do português europeu e, inclusive entre eles, devido não apenas às línguas de substrato e adstrato que com eles entraram em contato, mas às próprias políticas de língua que são praticadas em cada país especificamente, as quais produzem conhecimento sobre a língua, seu uso, suas funções, suas estruturas, seu valor simbólico, entre outros.

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

Neste mundo globalizado em que a mobilidade internacional e a internacionalização das grandes empresas são as palavras-chave, a pejoração de línguas já não se justifica. A coabitação de várias línguas, tais como o português (língua oficial do país), o francês, o inglês e várias outras tem a sua razão de ser no nosso seio. Conhecer várias línguas reveste-se de uma relevância indiscutível, até porque a verdade científica não reside em uma só língua. É preciso conhecer as modalidades de comunicação dos nossos países vizinhos. Há muito tempo que a linguística, a psicolinguística e sociolinguística têm mostrado que o cérebro humano não tem “um espaço” linguístico que possa ter o risco de um dia ficar cheio ou saturado com cada uma das línguas que se aprende, de modo que aprender uma impediria a outra de ocupar o espaço. A realidade é que o bilinguismo ou plurilinguismo ajuda a desenvolver as habilidades metalinguísticas e é mais uma capacidade “multiplicadora” para aprender mais línguas.

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

Esta questão me parece muito filosófica e foge da minha área de investigações. Prefiro não responder de forma espontânea nesta entrevista.

ANEXO V

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

Arcebispo Dom Francisco de Mata Mourisca

Entrevista realizada no dia 25 de outubro de 2016, na Província do Uíge, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

Também chamado José Moreira dos Santos (nome civil), nasceu a 12 de outubro de 1928, na então freguesia de Mata Mourisca (donde lhe vem o nome), Diocese de Coimbra, Portugal. Filho de Francisco dos Santos e de Deolinda de Jesus Moreira. Foi ordenado Sacerdote no Porto, a 20 de janeiro de 1952, na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Formou-se, em teologia, na Universidade de Salamanca, Espanha, em 1957. Exerceu vários cargos de responsabilidade, entre os quais o de Ministro Providencial dos Capuchinhos em Portugal. Nomeado Bispo do Uíge por Papa Paulo VI, a 14 de março de 1967, foi ordenado Bispo, a 30 de abril de 1967, no Porto, como primeiro Bispo da Diocese do Uíge, aonde entrou a 30 de julho do mesmo ano. Acumulou por algum tempo os cargos de Bispo de Carmona e de Mbanza Kongo, até à criação da atual Diocese de Mbanza Kongo. Padres ordenados por Dom Francisco e que chegaram ao Episcopado: Dom Afonso Nteka, 1º Bispo de Mbanza Kongo; Dom Almeida Kanda, Bispo de Ndalatando.

Como membro da CEAST (Conferência Episcopal de Angola e São Tomé), exerceu o cargo de Secretário-Geral e Presidente do Movimento PRO PACE, em cujas funções organizou os dois Congressos Nacionais PRO PACE.

Esteve no governo da Diocese durante 41 anos (1967-2008). Até ao momento, é o Bispo Emérito da CEAST que fez mais tempo no episcopado. Foi substituído por Dom Emílio Sumbelelo, como Bispo do Uíge, desde 2008. Ainda como membro da CEAST, exerce atualmente o cargo de Presidente da Comissão Episcopal para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso.

É autor de vasta obra literária e doutrinal: *África Renascida; Amor por Angola; O Escândalo da Justiça; Protagonistas do 3º Milénio; Lágrimas e Sombras: recordação de Angola; Cartas Políticas ou cartas de Amor*, entre outros.

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

A lusofonia, na sua dimensão política e cultural, já tem hoje um rosto visível na Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Isto, sem esquecer que a língua portuguesa, falada

em todos os continentes, é uma das línguas, atualmente, mais faladas no mundo. Por isso, é sobremaneira lamentável que, em congressos internacionais, se fale inglês, francês e até outras línguas, mas se ignore, ignobilmente, a língua portuguesa.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Se considerarmos a lusofonia não somente em termos de relações culturais, mas também em termos de relações económicas e políticas em geral, a referida opinião dos angolanos parece-me que, se não é objetiva e real, facilmente o pode ser. Com os seus próprios olhos, eles podem verificar como, todos os dias, vários aviões cheios de passageiros voam entre Angola e Portugal. Ora, factos são argumentos. Isto revela que, no seu mais amplo significado, a lusofonia está bem longe de ser letra morta.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

A identidade da língua não significa, necessariamente, a identidade dos costumes, nem de valores, em geral. Contudo, a língua é um fator inegável de diálogo e comunhão entre os povos. Por isso, a mesma pode vir a ser veículo de valores para integrar o projeto do referido “programa civilizacional comum” entre os nove países de língua portuguesa, embora sem prejuízo da identidade cultural, típica e inalienável de cada um deles.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

Entre as referências comuns que podem ser área de diálogo intercultural, merecem destaque as quatro seguintes:

- A língua;
- A religião;
- A economia;
- A história.

Na verdade, estes quatro setores já há muito vêm constituindo um notável objeto de diálogo entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, e com mútua vantagem. Mas, o conteúdo das mencionadas referências está bem longe de estar esgotado.

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

A aproximação geográfica entre dois países tão distantes, como é o caso de Angola e Portugal, só é possível mediante a ponte aérea dos aviões, a qual está a funcionar com geral agrado dos passageiros. A aproximação cultural efetua-se com o referido conhecimento recíproco o qual, por sua vez, passa pela geografia e pela história, cujo estudo não há de faltar nas escolas.

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

Há três áreas em que essas ligações e pontes já funcionam, e de forma bem notória: a política, a económica e a diplomática.

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

Respondo a esta pergunta com a cena, que tantas vezes contemplei, de certos casais a regressar da lavra:

A mulher, carregando à cabeça um cesto cheio de produtos, uma criança às costas, outra nos braços e, aparentemente, outro no ventre à espera de nascer;

O marido, ao lado, de catana nos braços.

Ora, a todos nos cumpre saber que nem o homem é mais homem que a mulher, nem a mulher é menos homem que o homem.

ANEXO VI

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

António Filipe Augusto

Entrevista realizada no dia 28 de outubro de 2016, na Província do Uíge, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

António Filipe Augusto é professor há 35 anos. Natural de Sanza Pombo, província do Uíge, começou a sua carreira docente como membro da Brigada Juvenil do Ensino Comandante *Dangereux*, em 1982. Professor de carreira, com a experiência profissional em todos níveis do ensino, é docente do ISCED/Luanda há 17 anos, colocado no Departamento de Letras Modernas, na seção de Língua Inglesa, onde leciona as cadeiras de Fonética e Fonologia da Língua Inglesa e Sociolinguística. Já lecionou cadeiras como Prática de Inglês I e Prática de Inglês III, Introdução aos Estudos Linguísticos, Morfologia e Sintaxe da Língua Inglesa e Psicolinguística. Exerceu, por dois mandatos, o cargo de Chefe de Repartição da Língua Inglesa e exerce, atualmente, o cargo de Chefe de Departamento de Recursos Humanos.

Mestre em Análise Crítica de Discurso e Ideologia Linguística (uma simbiose das correntes pós-modernistas da Sociolinguística das escolas Anglo-Australiana e Americana, respetivamente) pela Universidade de Witwatersrand, António Filipe Augusto é pós-graduado em Ensino de Língua Inglesa e administração pela Universidade de Warwick, Grã-Bretanha, e licenciado pela Universidade Agostinho Neto, ISCED/Luanda, em Ensino da Língua Inglesa como língua estrangeira.

António Filipe Augusto é autor do primeiro estudo sobre a Política Linguística de Angola, publicado em 2013, assim como o estudo da Fonologia de *Kimpombo* (a variante de *Kikongo* falada em Sanza Pombo) publicado em 2012, ambos nos Estados Unidos da América e na China, simultaneamente. É também autor de vários artigos publicados em vários jornais e semanários, tal como “Paz sem Pão: Angolanos Vítimas de Uma Repressão Sociopolítica e Económica”; “O (Des)acordo Ortográfico da Língua Portuguesa: Uma Agenda Oculta”, e outros, assim como na Revista *Kulonga* (Revista Académica do ISCED/Luanda. Tem participado, como preletor, em várias conferências nacionais e internacionais, tanto no país como no exterior (para o acesso aos artigos visitar: criticaemangola.blogspot.com).

Academicamente, António Filipe Augusto tem grandes interesses na análise de fenómenos sociolinguísticos, sociopolíticos e económicos à volta da língua, geolinguística e na área de fonologia analítica.

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

Se olharmos o termo lusofonia, nós podemos analisá-lo em várias perspetivas. Historicamente falando, o termo lusofonia está ligado à Lusitânia. Se falarmos da Lusitânia, estamos a falar de Portugal. Lusofonia: estamos a fazer uma simbiose de duas palavras, luso e fonia. Fonia, que é um termo que vem do grego que significa “som”, a “fala”. Se olharmos na perspetiva político-social, é um bocado grave, porque leva-nos para um campo um bocado mais complicado, porque a lusofonia seria um termo pacífico se se limitasse a Portugal.

Deixe-me só abrir um parêntesis para reforçar que, muitas vezes, as pessoas pensam que sou contra a língua portuguesa ou contra os portugueses. Nada disso. Muitas vezes, os conceitos políticos criam constrangimentos de pensamento aos académicos. Não tenho nada contra a língua, aliás, foi a minha primeira língua: nasci numa família assimilada.

A lusofonia, como é encarada hoje, é um modelo de reprodução da ideologia luso-tropicalista. A lusofonia, se for numa perspetiva como é vista hoje pelos políticos, é uma reprodução ou é uma cópia da francofonia. A francofonia é uma ideologia que o Charles de Gaulle utilizou para “trocar” a cor do colonizador em África. Nós hoje vimos que os países africanos, depois da independência – que eu até não gosto de falar muito de independência em África, gosto de falar em época pós-colonial, porque pode não ser independência, pode ser neocolonialismo. Voltando ao Charles de Gaulle, a França foi um país que tentou ao máximo assimilar as suas colónias, e a francofonia vem da ideologia “France-Afrique”, onde, na época em que os africanos tentaram organizarem-se para lutar contra o colonialismo, o Francês criou uma ideologia, sob o comando de Charles de Gaulle, da troca da cor do colonizador: utilizou indivíduos de raça negra para introduzir nos movimentos de libertação para descomandar o processo todo. Portanto, a francofonia era uma ideologia que visava e que ainda continua, neste momento, assimilar, neste caso, as ex-colónias francesas. A França podia dizer que perdeu as suas colónias, mas não perdeu o império. É só verificar como é que a França faz intervenções nos países africanos. Há bem pouco tempo foi no ocidente africano: não precisa de permissão de ninguém. Há meses, acompanhei pela *Al-Jazeera* um espião francês, um agente da Inteligência, em primeira pessoa, a dizer que foi enviado como jornalista, com um microfone envenenado, para matar o primeiro presidente do Gabão, Leon M’Bá, porque não correspondia com a ideologia “France-Afrique”, quer dizer, não servia os interesses de França.

1.1. France-Afrique? O que significa?

O que é “France-Afrique”? É a extensão de França em África. É lá onde a francofonia atua. E a lusofonia é basicamente uma cópia disto. Acho que o Mário Soares introduziu pela primeira vez esse termo no Brasil, aquando da criação do Instituto Internacional de Língua Portuguesa (IILP), ou qualquer coisa semelhante, mas depois ele não deu sequência. Bom, como políticos, podemos entender, mas nós, como académicos, temos de perguntar o que é isto. Será que estamos perante um contributo académico? Infelizmente, os políticos africanos têm uma tendência para se divorciarem dos académicos, não querem ouvir os académicos. Deviam sentir-se um bocadinho ou um tanto quanto ofendidos, porque, se verificarmos a lusofonia, assim, ela faz a eliminação de várias línguas e várias culturas. Chamar um Angolano de lusófono, é dizer o quê? Não é independente? Acho que o conceito de lusofonia, para os africanos, para os PALOP, é uma forma de neocolonização com base na língua. É uma reprodução do luso-tropicalismo. Se o luso-tropicalismo tinha sustentabilidade na cor da pele, que os defensores dessa ideologia diziam que os portugueses não eram racistas, Bender veio desmistificar o luso-tropicalismo no seu livro “Angola sob o Domínio Português: Mito ou Realidade”. O luso-tropicalismo sustenta que Deus criou o branco e o preto, e o português criou o mulato. A lusofonia é exatamente a mesma coisa com base à língua. Porque vejamos: na época colonial, nós vimos que as línguas das colónias – não falo só de Angola, neste caso. Há estudos de Moçambique, inclusive, feliz ou infelizmente, em que o examinador da minha tese de mestrado estudou a política linguística de Moçambique pós-colonial. Há muita coincidência com Angola. Os portugueses criaram – os portugueses, como colonialistas, não o português como qualquer cidadão, há distinção –, o estatuto de assimilado. Eu vi, inclusive, indivíduos da raça negra que não eram assimilados, e que, na cédula pessoal, aparecia um ícone de um homem com cauda, como se fosse um macaco. E esses indivíduos não tinham acesso às instituições onde ia o assimilado. Um dos elementos era a língua, para não dizer o elemento mais importante na assimilação, era a língua. E as línguas das colónias, neste caso, as línguas de Angola, eram tidas como línguas de cães ou línguas de macacos. Era proibido usar as línguas nas colónias. Se naquela época isso já existia, as línguas ficaram como ficaram. Eram estigmatizadas, tal como os seus falantes. Se hoje nós somos independentes, se é que o somos, qual é a razão de utilizarmos ainda a língua do ex-colonizador, se é que é “ex”, como nossa identidade? É a língua do Estado. É pacífico. Língua oficial indiscutível. Até que é para nós uma língua franca, que nos ajuda a comunicação num país multilingue – não tenho nada contra a língua. Eu tenho é dores de cabeça com aquilo que os herdeiros do poder colonial fazem desta língua contra as línguas de casa. Porque a língua é o poder. Para tirar o poder do povo, basta tirar a língua. Quem não tem língua, não consegue participar em nenhuma medida social. Portanto, temos estes dois elementos.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Acho que aqui vamos “sacrificar” a comunidade angolana. Há quem não conheça o conceito como tal. Acha que é normal. Eu sou católico, de nascença. Aliás, quase que ia sendo o caso, quando ouço a rádio *Eclesia*, que tem aqueles programas do Vaticano “Lusofonia”, eu digo: até a Igreja faz isto. É normal que as pessoas não conheçam o fundo, portanto, a agenda oculta por detrás do conceito de lusofonia, acham isso normal. Agora, os académicos que conhecem o que é a língua, que tipo de poderes a língua tem, e que tipo de elementos estão por detrás da língua, sentem-se ofendidos.

2.1. Sentem-se ofendidos?

Ofendidos. E também digo dos moçambicanos. Eu não tenho muita ligação com países como São Tomé e Príncipe e Cabo Verde, em termos académicos. Tenho alguns amigos académicos em Moçambique. Eu recordo um dia, um amigo e colega meu, angolano, numa universidade de África do Sul disse, a um moçambicano: “meu irmão lusófono”, e aquilo foi quase uma luta. É melhor tu me dizeres “meu irmão *bantu*” e não “lusófono” (resposta). Partilhamos o *bantu*, mas não a lusofonia. Portanto, isso é para dizer o quê? O angolano informado não se sente à vontade com isto. Agora, é preciso perceber, como disse ao princípio, que os políticos, às vezes, não conhecem os conceitos, e o facto de estarem divorciados dos académicos, vão seguir, cegamente, e pensar que o simples facto de falar português é lusófono. Então, eu teria muitas fonias: eu falo inglês, sou também anglófono; falo espanhol...e muitas vezes, faço a pergunta: se existe a lusofonia, a francofonia, a anglofonia – que os países de expressão inglesa não querem ouvir isto. Eu tenho textos, por exemplo, que questionam isto. Mesmo o Presidente de África do Sul, o ano passado, nas comemorações de África – e vai encontrar isto nos meus textos, fala nisso. Porquê é que somos divididos? Quantas Áfricas há? Porquê é África lusófona, África francófona e África anglófona? Porquê isto? Os académicos conhecem o que está por detrás disto. O conceito de lusofonia, francofonia, anglofonia: nunca ficam satisfeitos. Porque sabem que isto é um novo modelo de colonização. É uma mudança de paradigma de colonização.

3. Neste caso, concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

Isto é um bocadinho complicado. Não concordo. Não que eu esteja contra a cooperação (entre os países), a qualquer nível possível. Não, eu não fecho as portas a ninguém. Mas, a identidade de

cada povo deve ser preservada e respeitada. Este é o problema único. Há exemplos interessantes: primeiro temos que ver que conceito é que nós temos em relação ao termo “civilização”. O Ex-Presidente Norte Americano George Bush, utilizava o termo “não-civilizado” para os muçulmanos e justificava isto como um dos elementos para atacar o Iraque: os muçulmanos. Como se a civilização ocidental – que também não é única, fosse o modelo para todos. Acho que nós poderíamos fazer todo o tipo de comparação possível, respeitando cada povo e a sua civilização. Senão, trata-se de uma *desculturalização* e uma aculturação. Eu tenho que perder a minha cultura e aderir a uma outra cultura.

No ano do Mundial de Futebol, organizado pelo Japão e Coreia, houve uma palestra a falar de globalização. Eu estive presente. Estava um americano, um português...eu fiz a pergunta: o que é a globalização? Davam-me os conceitos e eu dizia: não, não me convence. Todos os conceitos que me dessem, não me convencia. Diziam que o mundo era uma aldeia comum e não sei quê. Eu disse não, desculpe! É interessante como o preletor falava inglês, o cidadão português pensou que eu não estivesse a entender bem isso. Eu explicava, não, falo inglês. Escrevo inglês. Estudei inglês. A questão não é a língua. A questão é o conceito. O que é a globalização? A globalização não existe. A globalização é uma forma inteligente do rico invadir a casa do pobre sem pedir licença. E o exemplo foi claro. Neste mesmo ano, a seleção americana (de futebol), no hotel coreano onde se encontrava hospedada, não gostaram da comida do hotel (carne de cão). Essa situação até saiu na imprensa mundial. O coreano come, em bloco, na Coreia, não reclama. O Coreano respeita a cultura ocidental ou a cultura americana. Mas o americano, mesmo na sua terra, inclusive, não respeita a cultura coreana, na Coreia. Então, onde é que está a globalização? Impor uma cultura e a minha não é respeitada? Aí também está a questão “civilização”.

3.1. Então, suspeita do termo globalização, tal como ela é definida; suspeita do termo civilização, tal como ela é definida; suspeita do termo lusofonia, tal como tem sido definida. É isso?

Aqui não é suspeitar. É reger-me pelo mesmo. Porque eu faço a desconstrução da agenda por detrás. Muitas vezes, estas fonias, criadas pelo radical da língua do colonizador, são estratégias manipulativas e privativas. O que os políticos podem fazer é cooperação normal na base de respeito da identidade de cada povo. Não tem que haver imposição. A coação política: aceita isto, aceita aquilo! Não! Eu ainda não concordei com os nossos linguistas no número de línguas que apresentam para a nossa paisagem linguística (Angola). Nós temos várias línguas. Chamam um angolano de lusófono, é eliminar a sua cultura. Nós temos a congofonia; temos a bantufonia; a lusofonia; temos várias fonias. Temos os *Khoisan*, que também são fonias. Infelizmente, são aglutinados como uma única fonia – não. Os *Khoisan* são diferentes. Toda essa gente, só falando de Angola, são culturas

e línguas eliminadas. Acho que a cooperação é bem-vinda. Eu pessoalmente não tenho nada contra. Portanto, é uma ideologia terrível. Se nós não percebermos a ideologia que está escondida por detrás disto, vamos andar cegamente até perder a nossa identidade.

3.2. Então o termo lusofonia não é o termo adequado para designar um programa político comum entre os nove países...

Para mim, não. Não é, definitivamente.

3.3. E se fosse outro termo (sem ser lusofonia), que fosse determinado pelos nove países?

Eu não sei se é possível. Se calhar, pode ser...

3.4. Por exemplo, recorde-lhe a *Commonwealth*, que é um termo mais abrangente e que visa um “bem comum” para todos (e que não é anglofonia).

Entre aspas. A pergunta que eu faço é porquê que os Estados Unidos da América não fazem parte da *Commonwealth*? Porque o Brasil só é da lusofonia porque tem muito poder. O Brasil está a comandar Portugal. Se não estivesse a comandar, o Brasil não estaria. O Brasil copia muito os Estados Unidos. Eu pergunto sempre: qual é a designação que têm os países que eram colónias de Espanha? Não é hispanofonia. Porquê? Ninguém aceita. Isto não quer dizer que estes países não tenham cooperação com Espanha. Nós temos de identificar na lusofonia porquê é que o luso tem a sua identidade.

Nós podemos encontrar termos para identificar qualquer elemento de cooperação. Partindo, por exemplo, das iniciais de cada país.... Temos o exemplo concreto do banco BRIC, que é um projeto financeiro internacional onde entra o Brasil, a Rússia, a Índia e a China. O nome do banco são as iniciais de cada país. Quer dizer, é preciso encontrar elementos pacíficos que engloba todos. Podem ser as iniciais de cada país, ou qualquer coisa semelhante, podem-nos ajudar. Há bocado, disse que a língua é um elemento de poder. Há bem pouco tempo vivemos isto. Não tenho bem em mente o que diz no estatuto da CPLP – que eu também sou contra a CPLP, mas verificamos que, segundo os políticos, infelizmente – e eu me condeno por isto, pois não fui ver o texto –, Portugal, por ter a sede da CPLP, não devia ter Secretário-Geral (Executivo). Mas, neste momento, houve até uma imposição de Portugal partilhar um mandato com São Tomé e Príncipe. Porquê? É o poder da língua. A língua é minha. Os fracos pagam sempre. De facto, eu vou encontrar o texto, pois estou a fazer um trabalho sobre isto e vou chegar lá.

Outra coisa é o famoso Acordo Ortográfico (AO). Eu até tenho uma publicação sobre isto, a que eu chamo “Desacordo Ortográfico”.

3.5. Porquê “Desacordo Ortográfico”?

Porque não há nenhum acordo ortográfico. Aquilo é uma reforma ortográfica com fins políticos e económicos. No dia em que eu fiz a comunicação no Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED), acho que foi a Ministra Conselheira da Embaixada de Portugal que abandonou a minha comunicação. Sentiu-se chocada por aquilo que eu dizia. Eu ainda ia a meio da comunicação quando ela se levanta, toda chateada. Depois deixou o cartão e disse que precisava de falar comigo. Liguei várias vezes, não me atendeu. Mas a do Brasil, ficou até ao final e pediu para falar comigo e conversamos. Foi interessante. Inclusive, concordou comigo. Eu dizia isto: não somos lusófonos. Aprendi isto. Isto só para dizer o quê? Nós, como académicos, temos que ter muito cuidado em receber os conceitos políticos. Porque os políticos têm as suas agendas, que é de manipular tudo. Nós temos que desmistificar aquilo que está por detrás do discurso político para ver se conseguimos, se calhar, também, levar os políticos à razão. Porque, às vezes, eles aceitam um conceito e entram num projeto sem que saibam, realmente, o que é que estão a fazer.

Estava a falar do chamado Acordo Ortográfico. Este famoso acordo data dos anos 40. Angola e África estavam colonizados, pelo menos os países que falam português. Portugal e Brasil nunca tinham chegado a um acordo e, ao longo do processo, não houve negociação como tal; Portugal entrou com a Academia de Letras. O Brasil também. Os africanos não tinham especialistas. Eram uma representação de africanos – há um termo que usam. Que poder de decisão tinham os africanos? Aquilo era uma imposição implícita. E, se verificarmos, há vozes contra, tanto em Portugal, como no Brasil. E vozes de académicos. Então, uma reforma linguística não envolve académicos, envolve políticos? Quem faz a política linguística? Onde é que está o “acordo” aí? Qual foi o tipo de negociação? Agora, tem uma agenda oculta: um elemento económico. África não tem grandes empresas que possam fazer impressão de textos. Só o “trocar” de textos dá muito dinheiro a Portugal e Brasil, porque é lá onde produzem os textos. E há muito mais por trás disto. Quando eu vou buscar os “extratos” dos documentos políticos que regem o tal Acordo e os resultados do tal Acordo, mostram ambiguidades.

3.6. Falou também um pouco da CPLP. O que acha dos 20 anos de existência da CPLP?

Em primeiro lugar, questiono-o, porque falar da CPLP é falar da lusofonia. Angola não é um país de língua portuguesa.

3.7. Mas também é de língua portuguesa...

Não. É de língua oficial portuguesa. Se nós colocarmos Angola, Moçambique, São Tomé, Cabo Verde, Guiné-Bissau, como países de língua portuguesa, estamos a eliminar todas as suas línguas e todas as suas culturas. O português é língua oficial, é língua do Estado. É indiscutível.

Eu, muitas vezes, gosto de tomar o exemplo da África de Sul. Tem onze línguas oficiais, das quais dez tem estatuto duplo: oficial e nacional. O inglês só tem o estatuto de língua oficial. Porquê? É a língua do ex-colonizador. Nunca vai ser uma língua nacional. Não é que eles sejam contra o inglês. Mas não é a sua identidade. O conceito de língua nacional é a língua materna, uma língua que faz parte do país onde é falada. O conceito de nação, para os africanos, é um bocado diferente do conceito de nação para os europeus, devido ao multilinguismo. A tendência da Europa – se bem que o paradigma está a mudar – é, uma língua, uma nação. Em África também houve, no tempo dos reinos. Os reinos só tinham uma língua. Agora, após a Conferência de Berlim – se bem que um pouco antes também já se via algumas limitações – muitas pessoas dizem que a Conferência de Berlim não foi para dividir África – foi, sim senhor! Eu tenho textos que dizem isso. Só que, na altura, não se conseguiu atingir o objetivo. Mas traçou os parâmetros de como declarar “essa terra é minha”. Por isso é que os Alemães, hoje, tendem a dizer que não foi para dividir África, mas foi. Aliás, há um amigo meu, um doutor que estudou a Alemanha e que, com base nos textos, diz que a intenção era a divisão de África, mas não atingiu os objetivos. Mas, mesmo assim, traçaram os caminhos e continuam a fazer. Ficamos com territórios multilingues – temos de assumir esse multilinguismo. Inclusive, temos línguas transnacionais. Temos o caso do reino do Congo, que foi dividido em quatro partes; temos o reino do *Kwanyama* (Cuanhama), dividido em duas partes; temos o reino de Lunda *Tchokwe*, dividido em três partes. Falando do Congo, parte está em Angola; outras duas partes estão no Congo e outra no sul do Gabão. O Reino de Cuanhama está uma parte na Namíbia, outra parte em Angola. A história é interessante: os que falam cuanhama na Namíbia, são cuanhamas de anglófonos, não é? E os que falam em Angola (cuanhama), são cuanhamas lusófonos. São irmãos divididos por uma questão que não tem nada a ver.

Portanto, a CPLP não identifica os africanos. Os PALOP sim. São os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa. É pacífico. Língua Oficial: está bem designado.

3.7. Mas o que seria necessário para você se rever nas políticas da CPLP? Que passos é que a CPLP teria de dar?

A CPLP, por mim, como disse, não tem razão de existir. Voltaríamos àquele quadro de criar vários mecanismos de cooperação, utilizando outras formas de denominação como as iniciais dos países que integram a comunidades dos falantes de língua portuguesa. Mas, utilizar “rótulos icónicos” – assim chamamos na crítica – com a bandeira da língua portuguesa, ofende os demais falantes, porque está a eliminar a minha língua, está a eliminar a minha identidade, está a eliminar a minha cultura. Eu não acredito na cultura lusófona. É um mito.

3.8. Então, o que está aqui em questão é mesmo a denominação: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa? Não está contra a Instituição, está contra a designação. É isso?

Não estou contra a instituição. Estou contra a designação e contra as políticas desta instituição. Neste momento, não vou dizer que o Angolano não deve cooperar com A, B ou C, desde que a cooperação seja pacífica e benéfica para ambos. Aliás, para o homem africano, a partilha faz parte de si. Então, não tem como dizer “fica aqui” ou “fica aí”. Os paradigmas que se aplicam a A, B ou C é que temos de rever: evitar as manipulações, porque há quem ache que isso seja tabu, mas eu digo: os africanos não analisam as coisas. Têm muito “seguidismo” político. Quando o discurso é bem formatado, não vão para casa pensar: “o que que está por detrás disto?”, ou “O discurso é bonito, mas qual é o seu conteúdo real?”. Nas minhas aulas de sociolinguística, quando falo de política linguística, eu pergunto aos meus estudantes: “alguém de vós participou no referendo onde aceitou ser chamado lusófono?”.

3.9. Considera que devia haver um referendo sobre isso?

Tenho a certeza que sim. Informar o povo o que é a lusofonia, em primeiro lugar, sem tabus. Não politicamente, mas tecnicamente; a origem do termo; para vermos quantos iriam aceitar. Todos os meus estudantes que já ouviram a origem disto (do termo), até usam isto como um elemento de “abuso”. Dizem dos outros: “você dizem que somos lusófonos! Não somos!”.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

Acho que esse diálogo existe. Eu posso colocar isto em duas perspetivas. Acho que, se nós formos a ver, em termos populacionais, simplesmente, esse diálogo já existe e é pacífico. Nós temos cidadãos angolanos e portugueses casados. Isto já é um diálogo muito profundo. A nossa gastronomia, a música; quantos angolanos vão estudar para Portugal? Isso não é problema. Esse diálogo já existe.

Muitas vezes, os políticos querem criar “figuras” de constrangimentos. Quando têm as suas ficções, eles querem também afetar a vida de todos, como se o todo o povo tivesse em conflito. Não é verdade. Em qualquer esfera da vida onde a cooperação é benéfica, o diálogo pode existir. Devemos é encontrar outros mecanismos para aprofundar e desenvolver esse diálogo, de uma forma pacífica, e acabar com aqueles tabus de que eu sou superior a A, ou então sou inferior a B. Como eu digo, falta descolonizar as mentes. Para os africanos, é preciso descolonizar as mentes, e encontrar a cooperação em pé de igualdade. Questionar: “porquê isto, ou porquê aquilo”, não só seguir. Isto é que é o essencial. Porque o diálogo já existe e sempre existiu. O primeiro momento que os portugueses tiveram em Angola, foi quando chegaram ao reino do Congo. O reino do

Congo teve um embaixador em Portugal. As fases posteriores eram outras. Os historiadores têm de ser realistas e não podem estar a inventar coisas. A história é uma realidade, não são factos inventados a favor de A e B.

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

Acho que pode haver algo, de facto. O desconhecimento penso que deve ser mais do cidadão português. Nós estudamos a história de Portugal, nós falávamos do Alentejo como se tivéssemos ido a Portugal. Acho que é uma questão individual, porque quanto mais se conhece a cultura de um povo, melhor se acomoda, evita aqueles tabus, evita aqueles constrangimentos, e há coisas que, se não conhecer, pode levar a um choque cultural. É capaz de fugir a algo que não existe, idealizar algo que não existe.

É aquilo que estava a dizer há bocado: o mundo faz a globalização, mas o americano vai para a Coreia, encontra carne de cão e fica em pânico. É uma cultura (Coreia) e eles (coreanos) comem carne de cão. É normal. Eles não te obrigam a comer. É a cultura do outro. Mas acho que entre o português e o angolano, esse diálogo já existe. Talvez aprofundar (as relações e o conhecimento mútuo). E aprofundar mais entre as populações portuguesas e angolanas.

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

Acho que a cooperação ocorre quando as pessoas identificam os seus interesses. Olhando para Portugal e Angola, acho que tanto Portugal como Angola têm muito a partilhar. É bem verdade que Portugal pode dar muito em termos de academia para Angola. E não só. As pequenas tecnologias que por lá se vão desenvolvendo. Hoje, Portugal, como é membro da União Europeia, tem alguns avanços tecnológicos. Nem todo o angolano consegue ter o domínio de inglês. Com Portugal, pode avançar. Aliás, já tem avançado mesmo. Já existe isto. Também Angola pode dar a Portugal muita coisa que tem: sabe-se que boa parte da matéria-prima bruta que se usa no mundo está na África subsariana. Angola tem muita coisa. Nessa troca, nesse intercâmbio, as empresas portuguesas estão aqui, fazem investimentos. O caminho para a minha terra é muito bonito, e quem a fez foram os portugueses, não são os chineses. O mesmo (caminho) que foi feito na época colonial foi repostado. Eu posso conduzir a esta hora até Sanza Pombo (da Cidade do Uíge até Sanza Pombo), que chego à vontade. Até tem refletor de dia. Foi feita pelos portugueses, não foram os chineses.

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

Acho que já toquei um bocadinho isto. Na cultura *bantu*, o homem vê-se como um indivíduo com uma identidade, mas também um ser social. O homem “*mntu*”, é singular de *bantu*. O B é o prefixo plural. *Mntu* é uma pessoa. O homem ou *mntu*, é incompleto se tiver sozinho. Por exemplo, nós temos um provérbio que diz: “sozinho é sombra, dois é completo”. Tem uma identidade, que é muito importante para o *mntu*, e qualquer contacto que fizer, vão-lhe perguntar: “qual é a tua tribo?” e “qual é o teu clã?”; inclusive, quando é um ato matrimonial, não se autoriza (o mesmo) sem que os indivíduos se identifiquem devidamente, evitando o risco de irmãos se casarem por desconhecimento. O homem *mntu* identifica-se como indivíduo, com todos os elementos possíveis, mas também tem permanentemente a necessidade do outro, de partilha. As coisas vão mudando hoje, devido às coisas que são impostas. Não é capaz de ver o outro passar mal e ficar a bater palmas. Um desconhecido que passa por nós na lavra a pedir água, manda-se sentar, e não só se lhe vai dar água. Este caminhante que está a pedir água, também tem fome. Está aqui a ginguba, está aqui a mandioca. Come e bebe água. Isto já havia antes da religião Cristã. Aliás, eu digo muitas vezes – nós é que às vezes pensamos que Deus veio de lá ou veio daqui. O Cristianismo, que veio depois do nascimento de Cristo e as religiões dos nosso ancestrais lutavam para o bem-estar, para o bem comum. Tinham termos diferentes, mas os atos eram iguais, basicamente. Portanto, isto não tem nada a ver com a religião. Mesmo a solidariedade, aquilo de acomodar o peregrino, está no sangue do *mntu*. Portanto, olha o outro como parte de si. Respeita.

Quem recebeu o português no Sanza Pombo foi o meu bisavô. Nós não temos muito aquela “conceção” racial. Muitas vezes, há aquela conceção de que “não, eu não gosto daquele”. Não é não gostar. Muitas vezes, o que acontece é que o comportamento das pessoas é que fazem com que sejam rejeitados. Bem, isto não deve ser generalizado. Eu muitas vezes conto aos meus amigos que não tiveram essa experiência: nós até rejeitávamos os nossos irmãos do sul. Não é porque eram nossos irmãos. É uma questão ideológica. O que é que nos foi dito, por exemplo? Aquelas máquinas que utilizaram para fazer as vias, para asfaltar, trabalhavam com o cérebro humano. E é interessante, boa parte dos maquinistas na zona norte, vinham da zona sul e eu atribuía um nome (para eles): assassinos. Nós, como crianças, a ir para a escola, bastava aquela máquina vir e tínhamos de nos esconder, porque estava a vir o assassino. Afinal, o assassino é teu irmão... Portanto, muitos desses comportamentos é que faziam com que as pessoas se revoltassem contra A ou B.

ANEXO VII

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

Afonso João Miguel

Entrevista realizada no dia 8 de dezembro de 2016 em Luanda, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

É doutorado em Linguística Portuguesa, na área de Sociolinguística Variacionista (contato entre línguas), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tem mestrado em Linguística, área de especialização: Linguística Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Licenciado em Língua e Cultura Portuguesa – Língua Estrangeira, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Trabalha como docente, com a categoria de Assistente, no Departamento de Língua Portuguesa do Instituto Superior de Ciências de Educação – ISCED – Luanda; exerce o cargo de Chefe de Departamento de Investigação Científica e Pós-graduação na mesma instituição, desde maio do ano em curso; colabora na Universidade Católica de Angola, Faculdade de Ciências Humanas (Curso de Línguas, Tradução e Administração); e Universidade Metodista de Angola, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Curso de Língua Portuguesa e Comunicação). Colaborou no Instituto de Línguas Nacionais, Luanda, como investigador na área de Kimbundu, (2001-03). Foi Regente da Cadeira de Língua Portuguesa I, Centro de Ensino à Distância da Universidade Agostinho Neto (CEDUAN). Professor efetivo de Língua Portuguesa, na Escola de formação de Professores 3330 “Garcia Neto” – Luanda (2001 – 2009). Participou em vários encontros, quer no país quer no estrangeiro, com realce para as “Jornadas Científicas do ISCED de Luanda”; Reunião Técnica para construção do Portal do Professor de Português Língua Estrangeira/Segunda Língua (PPPLE), Lisboa (setembro de 2012) Colóquio Internacional sobre a Língua Portuguesa nas Instituições Internacionais, Luanda (julho de 2012); Colóquio Internacional sobre a Língua Portuguesa na Internet e no mundo Digital, Fortaleza/Guaramiranga – Brasil (Abril de 2012); 1.^a Oficina para Elaboração do Vocabulário Ortográfico Comum da Língua Portuguesa, na Cidade da Paria – Cabo Verde (2011); e “Seminário Internacional sobre o “Ensino e Elaboração de Manuais Didáticos das Línguas Nacionais Africanas”, Kinshasa, República Democrática do Congo (de 26 de outubro a 6 de novembro). Realce para Coautor do Manual de Apoio e Guia de Estudo de Língua Portuguesa, para o Ensino à Distância na Universidade Agostinho Neto. Autor do material audiovisual e informático para a cadeira de Língua Portuguesa, igualmente, no âmbito do Ensino à Distância da UAN. Trabalhos desenvolvidos: *Guia de Estudo*, *Manual de Apoio* e outros materiais audiovisuais digitais para o Ensino à Distância, no Centro de Ensino à Distância da UAN; e *Sobre*

a Referência Indeterminada do Sujeito e Agente da Passiva em Português Europeu, primeiro livro publicado, em 2013, pela Mayamba Editora, Angola, resultante da dissertação de Mestrado.

Alguns Artigos científicos: *A internet: a nova grande caravela da língua portuguesa*, apresentado no Colóquio Internacional sobre “O português na internet e na era digital”, Guaramiranga / Ceará, Brasil, 2012, publicado na Revista *Platô*, n. 3, v. 2, 2013, do Instituto Internacional da Língua Portuguesa (IILP); disponível em: <http://www.plataformadoletramento.org.br/acervo-para-aprofundar/739/revista-plato-a-lingua-portuguesa-na-internet-e-no-mundo-digital.html>; e *Nótula sobre a formação de professores de LP no contexto angolano* (em edição), comunicação apresentada no II Congresso sobre Futuro da Língua Portuguesa no Mundo, Lisboa, 2013.

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

Primeiro: o termo “Lusofonia” remete para a noção de “falar/expressar-se em português”, partindo da origem desta língua, a antiga Lusitânia, atualmente Portugal. Deste modo, o termo caracteriza um conjunto vasto de pessoas que falam a língua portuguesa, no caso, as comunidades lusófonas, espalhadas por todo o mundo.

Segundo: politicamente, traduz-se num espaço que aglutina os estados e povos dos países que têm o português como língua comum, tendo Portugal como centro, em torno do qual gravitam os outros países: Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné Bissau, Macau Moçambique, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste e outras micro comunidades onde se fala o português. No fundo, a “lusofonia” pode ser entendida como uma tentativa da revitalização e continuidade da influência portuguesa nas suas ex-colónias, à semelhança de outras organizações dessa natureza, como as comunidades “da “Commonwealth”, a “Francófona” e a “Hispânica”, claro que sempre tendo em conta a vontade de cada país. Entretanto, esse projeto, provavelmente, idealizado na sequência da teoria do “luso-tropicalismo” (de Gilberto Freyre), foi perdendo o seu fôlego com a criação da CPLP.

Terceiro: em termos culturais, estamos perante uma organização cujo objetivo é o desenvolvimento e a difusão dos valores de uma cultura que se expressa através da língua portuguesa, visando forjar uma identidade comum aos povos que nela se revêm. Ou seja, procura-se manter aqueles elementos positivos que Portugal implantou noutros países e que hoje constituem uma herança comum, embora pareça que, em muitos casos, se verifica a imposição desses valores sem se ter em conta a diversidade cultural que caracteriza certas comunidades envolvidas.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Em princípio, penso que, desde a criação/formulação desse projeto, houve pouca divulgação do termo “lusofonia”, de modo que o mesmo passou a restringir-se aos domínios político, académico, cultural, de negócios, enfim, aos segmentos mais bem esclarecidos, não tendo um grande impacto na comunidade em geral. Por exemplo, em Angola, parece ser completamente desconhecido pelos cidadãos comuns.

Por outro lado, mesmo naqueles meios em que é conhecido, notou-se sempre uma deturpação ou desvirtuação dos seus verdadeiros propósitos, resultando interpretações controversas. Consequentemente, há os que consideram a “lusofonia” como a perpetuação da dominação portuguesa, ainda que de forma encapotada, ou suave, uma espécie de neocolonização, sobretudo linguística e cultural, o que limita a plena emancipação dos povos outrora colonizados por Portugal. Para outros, trata-se apenas de potenciar e perpetuar uma herança de um passado comum, que faz parte da nossa história, e que deve ser preservado para a posteridade. No primeiro caso, a “lusofonia” é negativa e deve ser rejeitada e, no segundo caso, positiva e merece todos os créditos e apoios possíveis para a sua implementação. Por exemplo, atualmente, em muitos dos nossos países, no caso de Angola, o referido termo não é aceite oficialmente e nem sequer é usado em documentos de instituições do Estado. É quase desaconselhável falar-se em “países lusófonos”, mas sim “países de língua portuguesa”⁹⁷⁶.

Acho, portanto, que o termo não é bem aceite e restringe-se a domínios sociais específicos, encontrando pouco eco na comunidade em geral.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

Na minha perceção, não concordo que o termo “lusofonia” possa cobrir um “programa civilizacional comum” em países que têm o português como língua oficial, dada a grande diversidade cultural bem patente nesses mesmos países. Parto da premissa de que cada um desses países é uma realidade diferente, com elementos culturais intrínsecos, muitos deles seculares. Esta questão é como perguntar que “civilização comum” se deve impor hoje nestes “nossos” países, que não só é ofensivo, como inadequado, uma vez que, num passado recente, lutámos para sermos

⁹⁷⁶ Nota do autor: se possível aprofundar esta questão, consultando alguns documentos oficiais, produzidos no âmbito dos trabalhos da CPLP, IILP – Instituto Internacional da Língua Portuguesa (com relevância para a matéria sobre o Acordo Ortográfico de 1990), bem como o sítio do Camões – IP.

independentes e soberanos e, no presente, procuramos restabelecer a matriz identitária africana. De outro modo, creio que projetos comuns para os países que falam português podem ser viabilizados no âmbito da própria CPLP.

Agora, é verdade que a “lusofonia” pode ser apenas um dos elementos da nossa própria identidade comum, como falantes da língua portuguesa, e não o único, mas desde que a sua implementação ou efetivação se faça numa perspectiva inclusiva e dialogante, constituindo assim um espaço de reencontro entre as diferentes culturas e povos.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

Acho que essas referências podem ser várias, mas com realce para; (1) a língua portuguesa, que nos permite interagir, sem limites, deve ser enriquecida com palavras de origem *bantu*; (2) a culinária e o vestuário da matriz portuguesa, que estão perfeitamente enraizados na sociedade angolana. Talvez nos reste trabalhar, nós, os angolanos, sobretudo, para promover a inserção dos elementos de culinária e vestuário africanos na sociedade portuguesa, numa perspectiva de reciprocidade; (3) as diferentes manifestações artísticas, desde que haja certa solidariedade e espírito de partilha desses elementos em ambas as comunidades; (4) a religião de matriz judaico-cristã, um dos aspetos bastante positivos e naturalmente adotados e acolhidos pelos angolanos, tendo em conta a universalidade dos valores que veicula, enriquecida com os elementos positivos das nossas crenças ancestrais; (5) a matriz jurídico-constitucional, que coloque no centro o cidadão, com todas as suas garantias democráticas, que assentam no respeito e dignidade da pessoa; (6) o respeito e o cuidado aos idosos, sobretudo os progenitores, um valor peculiar da angolanidade, mas escasso em Portugal; e (7) o espírito de vida comunitária, assente nos valores de respeito mútuo e solidariedade entre todos os membros, onde a família, no seu sentido lato, é o fundamento.

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

Penso que é preciso trabalhar muito, a começar pelo diálogo permanente, constante e desapaixionado. Deve haver uma troca de experiências entre os dois países, nos mais amplos e múltiplos domínios, sendo a política, a educação, a saúde, a economia, a cultura, a ciência, e a tecnologia as áreas de interação importantíssimas. Por exemplo, a mobilidade entre os atores dessas áreas de um e do outro lado deve ser incentivada e assegurada. Um ponto crucial, nisso tudo, passa pelo fortalecimento das instituições, quer políticas, quer académico-científicas e sociais, por forma a se criarem as bases necessárias para uma interação forte que propicie a (re)aproximação entre Angola e Portugal. Portanto, Angola deve aproveitar o que é bom de Portugal e, por sua vez, os portugueses podem absorver/adotar os aspetos positivos da realidade angolana.

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

Sem dúvidas. A nossa ligação com Portugal é secular, logo histórica. Não deve constituir tabu algum ao afirmar que, hoje, Angola, como país, é consequência da colonização portuguesa, já que, no passado, como sabemos, éramos reinos autónomos e dispersos. Dado o lugar de Portugal na história dos descobrimentos e a sua posição geopolítica (ainda que reduzida), sobretudo na União Europeia, Angola pode beneficiar muito, em termos políticos, diplomáticos e económicos, com estas ligações. Neste caso, Portugal tem sido uma porta de entrada ou um medianeiro em muitas instituições internacionais. Por outro lado, Portugal já está avançado em muitas áreas, sobretudo na construção civil, educação, saúde e nas tecnologias de informação e comunicação, muitas parcerias nestas áreas têm sido bastante gratificantes para o nosso país. Muitas dessas vantagens são facilitadas pelas afinidades linguísticas e culturais entre ambos os países. Vejamos, por exemplo, quase toda a bibliografia académica, jurídico-constitucional, a literatura médica, os muitos serviços na economia e banca têm concurso de empresas portuguesas, para não falarmos do potencial inegável das grandes obras de engenharia civil portuguesa presentes em quase todo o país.

Acho que, desde que África foi dividida na célebre triste Conferência de Berlim (1885/6), cada ex-potência continua a deter, ainda que veladamente, certos direitos das suas antigas colónias, e parece que Angola está eternamente condenada a relacionar-se com Portugal, mas numa relação de reciprocidade e não de subserviência, em que haja vantagens mútuas. Em tudo isso, cabe-nos tirar o melhor proveito possível dessas relações.

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

Primeiro, na cultura *bantu*, o homem vê-se como um ente superior em relação a outras entidades que o circundam, a mesma conceção existente na cultura ocidental. Entretanto, este homem está sujeito a forças superiores, ou seja, a sua existência e ação decorrem de um ente supremo. Está nele subjacente um conjunto de crenças em entidades sobrenaturais que presidem o seu destino, devendo viver de acordo com os desígnios deles. Depois, na cultura angolana, a visão que o homem tem de si próprio parte de duas realidades distintas: *bantu* e ocidental (europeia). Esta dupla identidade confere-lhe a possibilidade de se sentir como um elemento que se subordina à matriz *bantu*, mas, ao mesmo tempo, assume aspetos da cultura ocidental, na qual se destaca a liberdade em relação à sua dependência a seres ou forças sobrenaturais, acreditando mais no monoteísmo de matriz judaico-cristã, com a existência de um Deus único, ao qual deve todo o

respeito. Feito à imagem e semelhança desse Deus, ele cultiva todos os valores que estão ligados a esta entidade divina.

Tanto na cultura *bantu*, como na cultura angolana, “o outro” é visto na perspectiva da semelhança, aquele indivíduo que é mais próximo a nós, diferente de outras entidades existentes na natureza. Creio, portanto, que em ambas as culturas o problema tem sido a aceitação do outro. Para muitos, o “outro” é aquele que faz parte do nosso grupo ou comunidade, que partilha da nossa realidade, e não o que se encontra afastado de nós, quando, na realidade, este “outro” deve ser aceite na diferença e na diversidade.

ANEXO VIII

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

Paulino Soma Adriano

Entrevista realizada no dia 1 de janeiro de 2017, na província da Huíla, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

Paulino Soma Adriano, nasceu no município de Caconda, Província da Huíla, a oito de março de 1982. É doutorado em Linguística pela Universidade de Évora, mestre em Consultoria e Revisão Linguística pela Universidade Nova de Lisboa e licenciado em Linguística Portuguesa pelo Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla. Atualmente, é professor no ISCED da Huíla e Diretor Geral da Escola Superior Pedagógica do Cunene. Anteriormente, foi Chefe da Repartição do Ensino e Investigação do Português na mesma Instituição. Em maio de 2016, publicou a obra “A Crise Normativa do Português em Angola”, através da Editora Mayamba. Em 2013, publicou a obra poética “Amálgama D’Alma” e, em 2011, publicou o romance histórico “Viver e Morrer em Angola”. Foi assistente na revisão linguística e de projetos na ONG ACORD (Agency for Cooperation and Research in Development). Coordenou o projeto “Falando sobre a Terra” no CHT (Consórcio Terras do Huíla).

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

Luso significa Portugal ou os portugueses; fonia significa fala, a língua. É um termo que terá sofrido uma evolução semântica, uma vez que, inicialmente, remetia para os lusos, os portugueses e Portugal. Considerando atualmente o termo, diria que encerra todos os povos, todas as comunidades e instituições que se servem da língua portuguesa para as suas interações verbais, aproximando-as. Designa as pessoas e instituições que partilham a mesma língua.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Julgo que, na generalidade, o termo remete-lhes imediatamente para Portugal e para os portugueses, daí haver, entre muitos africanos, alguma lusofobia que pode decorrer, algumas vezes, da(as) história(s) tortuosa(as) do(s) processo(s) de colonização. Para muitos, a lusofonia não passa de uma neocolonização.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

Concordo com os objetivos e os ideais da lusofonia. Todavia, talvez o termo devesse ser discutido no sentido de abarcar, atualmente, as várias e diferentes sensibilidades socioculturais e identitárias necessariamente ligadas aos genuinamente lusos.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

A história e a língua.

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

Continuar a desconstruir as nostalgias de um passado de contendas decorrentes do processo da colonização (que ainda se fazem sentir de ambos os lados); fomentar o respeito recíproco; fomentar a cooperação do ponto de vista da cultura, da formação académica e profissional, entre outras; promover mecanismos para um acesso mais facilitado dos portugueses a Angola e dos angolanos a Portugal.

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

Sim. Há imensas áreas em que Portugal pode ser útil a Angola, entre as quais importa destacar a de hotelaria e turismo, a da saúde e a do ensino superior. Portugal pode, também, reforçar a presença e, eventualmente, a influência de Angola na CPLP.

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

Julgo ser uma pergunta muito geral e, por isso, aberta a várias interpretações. Contudo, de modo muito radical, na referida cultura o homem vê-se como um ente sempre pertença de uma comunidade e de uma cultura nitidamente demarcadas, e vê os outros na perspetiva dessa demarcação, como fazendo ou não parte da sua comunidade e da sua cultura.

ANEXO IX

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

Agnaldo Jaka Tchivinda

Entrevista realizada no dia 24 de janeiro de 2017, na província da Luanda, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

Mestre em Ensino da Língua e Literaturas em Língua Portuguesa, *opção: Ensino da Língua Portuguesa*, pelo Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) de Luanda (2010 – 2012). Professor efetivo do Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) de Luanda, onde leciona as cadeiras de Morfossintaxe da Língua Portuguesa, Estilística do Português, História da Língua Portuguesa e Práticas Pedagógicas da Língua Portuguesa, tendo já lecionado as cadeiras de Introdução aos Estudos Linguísticos, Fonética e Fonologia do Português, Técnicas de Expressão em Língua Portuguesa, Lexicologia e Lexicografia do Português; Atualmente é Chefe de Repartição do Departamento de Língua Portuguesa do Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) de Luanda.

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

Longe do seu significado etimológico, mas olhando para a perspetiva política, o termo lusofonia tem alguma lógica e enquadramento, se olharmos para a projeção internacional da língua portuguesa, que é comum entre os diferentes Estados que a usam bem como as relações que os Estados precisam estabelecer entre si, sem esquecer a funcionalidade institucional que atribuem à língua nos seus próprios países. Já na perspetiva cultural, não cobre a realidade dos diferentes países, particularmente os africanos, que vêm na lusofonia um sentido depreciativo, ou seja, uma submissão do falar à moda portuguesa, longe daquilo que são as particularidades linguísticas de cada um desses países.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Os africanos, sobretudo os angolanos, olham o conceito de lusofonia com muita desconfiança, ou seja, a lusofonia para muitos diz respeito particularmente aos nativos de Portugal e que tenham

de comum a cultura portuguesa. Há quem ainda veja nisso a subordinação dos angolanos aos portugueses.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

Em certa medida concordo com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum entre os 9 países da CPLP”, enquanto meio de unificação e aproximação, bem como de intercâmbio cultural. Mas julgo faltar a valorização e elevação das diferenças acentuadas de cada um desses países, que em muitas situações são ignoradas.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

As referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir da qual se poderá desenvolver um diálogo intercultural é a língua, se a olharmos como um meio de socialização e aculturação.

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

Para promover a aproximação entre Angola e Portugal é necessário haver a aceitação das diferenças, no meio da diversidade cultural de cada um dos países, para o enriquecimento de ambos.

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

Em função do passado histórico desses países, não é só importante, mas necessário estabelecer ponte e ligações entre Angola e Portugal, uma vez que estão condenados a isso. Apontaria o aspeto linguístico como o primeiro, mas sem descurar outras áreas, áreas, como: investigação científica, política, cultura, economia ...

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

Na cultura *bantu* e angolana em particular o homem vê-se como o centro da vida, mas tendo sempre em consideração o outro com o qual constrói e desenvolve a comunidade, onde o mesmo é reconhecido.

ANEXO X

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

António Quino

Entrevista realizada no dia 21 de junho de 2017, na província do Bengo, Angola

Resenha Biográfica do Entrevistado

Nascido em Luanda, em 1971, António Quino licenciou-se em Ciências da Educação, opção linguística, e fez mestrado em Ensino de Literaturas em Língua Portuguesa pela Universidade Agostinho Neto. É Doutorando pela Universidade do Minho, em Portugal, na área de Literatura Comparada.

Apaixonado pela Educação, é docente desde 1992, lecionando as cadeiras de Literatura Portuguesa e Literatura Brasileira no ISCED-Luanda e na Escola Superior Pedagógica do Bengo. É ainda Diretor Provincial da Educação, Ciência e Tecnologia da província do Bengo. Atualmente, é docente no Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda (ISCED) e Diretor Provincial da Educação, Ciência e Tecnologia do Bengo.

Tem-se dedicado ao jornalismo, nomeadamente foi cofundador do jornal *Farol*, da Brigada Jovens de Literatura do Namibe. Colabora com o *Jornal de Angola*, *O País* e com a publicação cultural *O Chá*. *República do Vírus* é o seu mais recente livro de crónicas (2015).

Foi professor convidado da Universidade de Roma Tre, Itália (2015).

Tem o curso de Literatura Comparada (diretrizes clássicas e tendências atuais), organizado pela Associação Brasileira de Literatura Comparada (Curitiba, Brasil, 2010).

É membro fundador da Academia Angolana de Letras; membro da União dos Escritores Angolanos; membro do secretariado da *Kulonga*, faz parte do corpo editorial da revista de ciências da educação e estudos multidisciplinares do ISCED-Luanda; é membro do Conselho editorial da *Maka*, revista de Literatura & Artes, da União dos Escritores Angolanos e autor da obra “Duas faces da esperança: Agostinho Neto e António Nobre num estudo comparado” (2014). Organizador da antologia “Conversas de homens no conto angolano” (2010), obra reeditada em Portugal com o título “Balada de homens que sonham” (2011), traduzida posteriormente em Hebraico (2012), Espanhol (2012) e Italiano (2014); autor da obra literária *República do Vírus* (2015).

Tem artigos publicados em Angola, África do Sul, Brasil e em Portugal, e em revistas eletrónicas, nomeadamente *Cronópios* e *TriploV*. Tem participação em congressos e conferências nacionais e internacionais, com e sem comunicação. Foi diretor provincial da comunicação social do Bengo (2001/13).

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

Julgo que o termo “Lusofonia” corresponde a ideia de uma comunidade de falantes de língua portuguesa, sendo abrangente mais do ponto de vista político, e menos do ponto de vista cultural. Ao referir-me aos seus significados nas duas perspetivas, no capítulo cultural sente-se a ausência de elementos que constituiriam a chamada comunidade, pois os falantes unem-se apenas pela língua, sem que outros aspetos culturais permitam a sua interligação, nomeadamente do ponto de vista da literatura, hábitos, costumes, música, gastronomia. Há como que “fronteiras culturais” dentro da lusofonia. Ao invés de fronteiras, deveria existir diferenças. Fronteiras é um mecanismo pesado para existir dentro duma mesma comunidade, porque implica o “espaço do outro”. Diferença, não. Diante da diferença, penso que posso lá estar ou utilizar, desde que respeitando. Com a perspetiva política, já se sente o engajamento dos seus atores para a construção de instrumentos que unem os Estados nas suas concertações internacionais e a sua vinculação global. Há mais concertações, embora por vezes ambíguas. Politicamente, lusofonia é uma comunidade em construção. Culturalmente, nem se quer pode ser considerado projeto.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua perceção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

Que a lusofonia é um termo que vem responder fundamentalmente aos anseios de Portugal, que pretende ser um “porta-voz” dos outros falantes da língua, sobrepondo-se ao Brasil. Antecipando o meu pedido de desculpas pela generalização, mas propositadamente afirmo que os africanos (dos PALOP) não se revêm na lusofonia, a não ser os políticos, embora esses não sejam a tal comunidade que se pretenda. Quando um dia se olhar para a especificidade do “outro”, para a construção da comunidade, talvez aí a lusofonia ou um outro termo possa significar aquilo que se pretendeu com a instauração desse ideal.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

Discordo totalmente. Não que o termo em si seja mau (até tem ritmo e soa bem como marca), mas porque a experiência que ela transporta desde a sua “eleição” como porta-estandarte da comunidade faliu faz tempo. O que faz a comunidade não são tanto os instrumentos jurídicos

(embora seja importante), mas o intercâmbio cultural, as trocas e diálogos constantes e recíprocos. Essa lusofonia que conhecemos transporta uma ideia de sentido unidirecional do “programa civilizacional”, o que vai parecer um novo modelo de “colonização”. Portanto, não são os 9 países, mas um (Portugal) ou dois (com o Brasil) que procuram materializar o “programa civilizacional comum”, idealizado unilateralmente, embora talvez aprovado pelos políticos dos nove.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

Tal como referi, o intercâmbio cultural seria o caminho ideal, e privilegiado, para a construção da comunidade de falantes da língua portuguesa. E intercâmbio pressupõe haver trocas de ideias, pensamentos, projetos, exposições, estudos, experiências, entre outros. É importante que não se edifique a imposição, como está a acontecer com o Acordo Ortográfico, prova do sentido unidirecional desse “programa civilizacional comum”. Caso, contrário, Portugal liderar um projeto de comunidade será apenas visto como o ex-colono a procura de recuperar o espaço do ex-colonizado.

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

Ouvir-se e ouvir o outro como parte integrante de um mundo comum, cuja língua portuguesa é um elo, e não propriedade de um emprestada ao outro. Deve ser incentivado projetos como feiras de livros dos nove (países) em todos os países da comunidade (cada um precisa de saber o que o outro escreve), as edições conjuntas, o ter acesso ao que se produz ou se publica em ambos os países. A sensibilidade para com as diferenças de cada um sem que haja um “prévio” julgamento que promove preconceitos deve ser banida. É importante deixar de haver conversa de surdos que fingem que se ouvem e entendem a fonia um do outro. É importante conhecer, reconhecer e respeitar as particularidades de cada um. Os laços sanguíneos e as relações seculares entre povos dos dois países não têm sido devidamente explorados. Ainda há manchas da colonização que cada lado emocionalmente vai rentabilizando, toldando a razão. Deve, por isso, haver uma reconciliação interna e projetos comuns de construção de pontes entre grupos empresariais, académicos, artistas, etc. Mas sempre num equilíbrio de Estados.

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

Extremamente importante. Tenho dito que Portugal largou aos chineses, em menos de uma década, um quinhão que construiu em mais de cinco séculos. Algumas diferenças de entidades singulares e coletivas têm interferido nas relações institucionais entre os dois Estados. E os dois vão perdendo. A Europa precisa de Portugal para chegar ao continente africano e facilitar a sua inserção neste mercado do futuro. Angola (até mesmo os PALOP) precisa de Portugal para chegar ao mercado europeu. Portugal conhece e tem uma maior facilidade em construir essa ponte para a Europa, e tem vindo a desperdiçar esse seu potencial a favor de interesses que não são os de Portugal, como Estado. Quando Angola precisou de Portugal, dos dois lados vieram cancros do passado, e as diferenças dificultaram e continuam a dificultar a construção duma ponte que seria benéfica para a comunidade que se pretende. Na área da construção, da agricultura, do ensino, da indústria, da ciência. São apenas algumas áreas que tenho a certeza que Portugal seria uma mais valia para Angola. E Angola tem uma potencial em matérias-primas que Portugal poderia intermediar para o mercado europeu. Isso já se faz. Mas é ínfimo comparando com aquilo que seria possível fazer-se.

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

O homem só o é porque tem uma origem, tem uma família e tem honra e dignidade. Um homem sozinho não é absolutamente nada. Quem o torna alguém é o nome; a família. Aqui o termo família pode ser visto no sentido restrito (pai, mãe e irmãos) ou no sentido amplo (incluindo inclusive amigos, daí vemos os filhos a chamarem tio ao amigo do pai). O outro, para o povo *bantu*, é um complemento de si no sentido cristão da palavra. Não se constrói o homem se não existir essa compreensão humana da paridade e pluralidade do ser. Ver-se a si próprio implica saber quem são os seus pais, onde nasceu, quem o criou, onde cresceu, etc. Esse histórico faz dele a pessoa na sociedade. Isso faz a sua dignidade. O aspeto material viria a seguir, comportando o manancial instrumental que construiu ao longo da sua vida, formação e relações, para a sua honra. Um homem sem passado, sem família, com origem incerta, não está em condições de vislumbrar o outro. E nem perceber que o outro é parte de si.

ANEXO XI

Doutoramento em Filosofia e Cultura Portuguesa

Chionga Bali Correia Nunes

Entrevista realizada no dia 18 de julho de 2017, na província de Cabinda, Angola

Chionga Bali Nunes Correia nasceu no sul de Angola, Província da Huila, Município do Lubango. É *bantu*, do grupo etnolinguístico *Umbundu*.

Licenciou-se em Ensino da Língua Inglesa pelo ISCED-Luanda e em Direito pela Unipiaget de Luanda. Possui um mestrado em Gestão de Recursos Humanos pela Brazillian Business School e o curso de mestrado em Sociologia da Educação e Políticas Educativas, na Universidade do Minho – Portugal. Atualmente, frequenta o curso de doutoramento em Direito do Trabalho pela Universidade de San Lorenzo - Paraguai.

Exerce a profissão de professor há mais de 18 anos. Considera-se ativista e promotor da liberdade cultural dos povos africanos. Atualmente leciona a disciplina de Literatura Oral Africana e Língua Inglesa, no Instituto Superior de Ciências de Educação (ISCED - Luanda).

Questões:

1. Tomando o termo “Lusofonia”, qual é a sua opinião em relação a este conceito, não só tendo em conta o seu significado etimológico, mas também numa perspetiva política e cultural?

Concordo com a definição de Cristóvão. Partindo dela, a minha posição política e cultural tornar-se-á mais clara. Enquanto projeto, tenho firmadas dúvidas de que um espaço lusófono venha, de facto, a existir, porque, em África, o orgulho pelas nossas línguas começa a crescer.

Há, embora ainda incipiente, uma mobilização intelectual de restaurar a “bantufonia” e não só, porque se compreende, cada vez mais, que a paz africana depende, entre outros fatores, do reconhecimento da nossa diversidade política e cultural. Infelizmente, alguns políticos, concretamente os angolanos, não perceberam essa tendência. Temos, nós, os africanos, uma fonia, uma forma de ser e estar, uma forma de pensar, ou seja, uma civilização que se transformará a ritmo próprio, tal como as outras, como foi o caso, por exemplo, da portuguesa. Infelizmente, continuamos reféns políticos de Portugal. Mas, parafraseando Ngugi Wa Thiongo, assim como o português libertou-se do latim, os angolanos afirmarão, de *Jure*, a sua libertação em relação à Portugal.

2. Tendo em conta os seus conhecimentos científicos e académicos, qual a sua percepção sobre a opinião geral que os africanos (sobretudo os angolanos) têm em relação ao conceito de Lusofonia?

A maior parte dos angolanos não percebe o conceito porque não são educados nesse sentido. Os académicos angolanos entendem-no como uma continuação do imperialismo português, razão pela qual há uma produção científica a favor da restauração cultural: dicionários, gramáticas, poesia, teatro, entre outras, em línguas africanas. Infelizmente, temos uma classe económica e política dominante, que fazendo jus às suas origens, impondo a língua portuguesa à maioria dos angolanos, procuram convencer-nos da existência da lusofonia e apresentam-na como a única forma de melhorarmos a nossa posição entre as nações do mundo. Estes políticos, resistiram, inclusive, à proposta da UNESCO em reconhecer a necessidade de implementar um ensino baseado em outras línguas, para além da portuguesa.

3. Concorda com o termo “Lusofonia” para designar um possível “programa civilizacional comum” entre os 9 países que compõem a CPLP (Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa)?

Não sou tão antipático à CPLP porque é irrefutável. Nestes países fala-se português, há pessoas que não falam outra língua que não seja a portuguesa, mas isso não os torna lusófonos. Numa altura em que o reconhecimento e o respeito da diversidade representam a melhor via para manter a paz mundial e celebrar a riqueza cultural, porquê sustentar o ego luso? Tal como refere Boaventura de Sousa Santos, sempre que a igualdade nos descaracterizar, reclamaremos a nossa diferença, e considera-se que é essa a grande tendência. Aliás, tal como introduzido, a lusofonia enquanto projeto funda-se no mito de que os portugueses foram escolhidos por Deus para civilizar o mundo. Felizmente, a tendência natural para o multilinguismo é outro impedimento ao projeto do “Quinto Império”.

4. Quais são, ou quais poderão ser, as referências comuns entre a cultura portuguesa e a cultura angolana, a partir das quais se poderá desenvolver um diálogo intercultural?

Tenho de reconhecer que a minha aversão pelo complexo de grandeza de Portugal dificultou-me vislumbrar pontos comuns, entendendo aqueles “pontos comuns” como consequência de “dar e receber” voluntários. Há registos de que, nos primórdios do contacto entre portugueses e angolanos, o *kimbundu* foi uma língua franca. Como a relação entre Portugal e Angola é, essencialmente, comercial e desequilibrada, um diálogo intercultural está por vir. Permita-me, no entanto, reconhecer que o Futebol Clube do Porto é o meu clube de sangue e alma. O intercâmbio científico, sem dúvida alguma, é um desses pontos comuns.

5. Que trabalho é necessário desenvolver, por forma a promover a aproximação entre Portugal e Angola, bem como contribuir para um melhor conhecimento recíproco?

A resposta não é nada de novo. Primeiro, baixar o ego português. Segundo, conceder de forma mais ágil e assertiva vistos para académicos, homens de ciência e das artes. Terceiro, promover espaços de diálogo baseados na paridade.

6. Tendo em consideração os desafios contemporâneos para Angola, tanto num contexto nacional como internacional, será importante estabelecer ligações e pontes com Portugal? Em que aspetos? Em que áreas?

Não, necessariamente. Portugal não é a nossa porta nem janela para o mundo. Temos de olhar para Portugal como qualquer outra nação. Precisamos da África do Sul, da Nigéria, da Índia, da China. Ou seja, devemos abrir-nos para o mundo em quase todas as áreas. A ideia de relações privilegiadas com Portugal como condição para o nosso desenvolvimento é falsa. Temos de reconhecer o que há de proveitoso em Portugal. O Futebol Clube do Porto, a Universidade do Minho, enfim. Mas nada disso faz de Portugal e dos portugueses, especiais.

7. Na Cultura *bantu* e angolana, como é que o homem se vê a si próprio? Como vislumbra o “outro”?

“Muntu” ...o africano entende que a sua existência depende da existência do outro. Eu sou porque você é, meu amigo. Foi Portugal que nos ensinou a orfandade. Até chegarem, os filhos eram da comunidade. Mas, também, estamos ligados à terra. Eu próprio tenho muitos pais, muitos irmãos. O Tony que foi meu professor é o meu “mano grande” ...é meu protetor. Foi Portugal que nos ensinou a nos tratarmos por senhor. Não há, entre nós, senhores, há tios e tias, manos e manas, filhos e filhas. Essa é a África e a Angola que nos vai na alma e queremos restaurar. Como se diz, mesmo que não ressuscite, morreremos clamando por ela.