

LUSOTOPIA COMO ECUMENE*

João de Pina-Cabral

Num ensaio já clássico, Ulf Hannerz (1991) sugere que devemos ver o mundo contemporâneo como uma *ecumene*; quer dizer, como um espaço indiviso de intercomunicação humana, uma rede de redes. Uns anos mais tarde, Sidney Mintz (1996) sustenta que, dentro deste espaço mais vasto, urge identificar áreas no interior das quais, devido a razões históricas, a intercomunicação é mais intensa. Uma ideia semelhante de áreas de interco-

municação que definem a humanidade como historicamente construída pode ser encontrada na obra de ficção de Tolkien, onde o conceito de ecumene desempenha um papel criativo central sob o nome de *middle-earth* (terra do meio).

Neste ensaio, desenvolveremos o argumento de que a partilha de um passado comum funciona como um catalisador para a disposição que Meyer Fortes considera a própria raiz dos fenômenos de parentesco; e que descreve usando a palavra latina *amicitia*.¹ Assim, sustentamos que, dentro do nosso mundo globalizado contemporâneo, o tempo/espaço originado pela expansão histórica dos portugueses (isto é, a lusotopia) manifesta as características que estes autores identificaram por meio dos conceitos de *middle-earth* e *ecumene*. Tal deve-se não só à partilha de uma língua, mas também à partilha de uma série indeterminada mas significativa de códigos culturais ou, ainda, à partilha de uma série de instituições cívicas e políticas. Outrossim, a

* Na escrita deste ensaio estou especificamente endividado a Mónica Chan, Omar Ribeiro Thomaz, Michel Cahen, Hermínio Martins, Wilson Trajano Filho, Rui Graça Feijó, Cristiana Bastos por me ter chamado a atenção para a obra de Ulf Hannerz há muitos anos atrás, e a Luiz Fernando Dias Duarte pelas suas valiosas críticas. Nenhum deles, porém, poderá ser responsabilizado pela tosca forma que decidi dar ao argumento.

escolha do conceito de *amicitia* para caracterizar o que subjaz à emergência de uma *ecumene* pretende sublinhar que, para além destes aspectos comuns mais facilmente identificáveis, a *ecumene* é constituída por aspectos menos visíveis tais como redes de parentesco, passado familiar, amizades, relações de homonímia etc. – todos esses aspectos que marcam primordialmente a pessoa social.²

Neste ensaio propomos “*ecumene*” como um conceito alternativo às limitações que têm sido identificadas com os termos de demarcação dos terrenos de estudo que caracterizaram as ciências sociais do século XX, tais como “grupo”, “sociedade” ou “cultura” (ver James, Plaice e Toren, 2010).

Um catalisador para a *amicitia*

Quando conhecemos alguém, invariavelmente levamos a cabo um processo de comparação da sua condição com a nossa. A primeira coisa que ocorre é que tentamos identificar o que temos em comum com essa nova pessoa. Isso envolve um exercício de memória: Será que falamos a mesma língua? Com a mesma pronúncia? Será que temos experiências de vida semelhantes? Será que temos gostos parecidos? Será que viemos da mesma cidade? Será que conhecemos pessoas em comum?

Apesar de esse processo normalmente ocorrer de forma subconsciente, é comum verificarmos que ele dá motivo a uma espécie de intensidade peculiar. Desenvolvemos um esforço maior em situações em que lidamos com pessoas que não conhecíamos anteriormente do que quando lidamos com pessoas conhecidas. A prova é que as ocasiões em que conhecemos pessoas novas são geralmente mais cansativas.

O contexto em que as encontramos, porém, importa muito. Quando eu era jovem, descobri que, em Joanesburgo (África do Sul), uma pessoa oriunda de Moçambique, onde viviam os meus pais, contava como uma presença amigável na atmosfera etnicamente hostil do Transval – onde ser português era uma condição estigmatizada. Logo de seguida, contudo, percebi que, se encontrasse essa mesma pessoa numa rua de Lourenço Marques,³ ela não me prestaria a mesma atenção amistosa. Da mesma forma, uns anos mais tarde, na Inglaterra,

só o fato de eu falar português já constituía suporte suficiente para ser recebido como amigo em casa de muita gente.

O que está em causa é que nós aproximamos as pessoas na base de quem eles são por relação a quem nós somos – mas o contexto importa e muito. Assim, partilhar um passado aproxima as pessoas e, dependendo do contexto, pode até chegar a afastar a solidão no sentido que Epiteo dava à expressão quando insistia que, se um viajante se encontrar por acaso no meio de um grupo de ladrões, não se sentirá menos solitário por causa dessa companhia: “não é a vista de uma pessoa por si mesma que retira a minha tristeza, mas a vista de alguém que seja fiel, honrado e colaborativo” (2004 [1916], vol. II, p. 24).

Por essa razão insistimos no conceito de *amicitia* – a disposição que Meyer Fortes considerava a base das relações de parentesco e que Julian Pitt-Rivers estendeu para aplicar às relações de vizinhança e amizade (Fortes, 1970; Pitt-Rivers, 1973). As interações que estão na base da identificação de uma *ecumene* – uma área de intercomunicação humana mais intensa – são também processos de co-construção humana. Nesse aspecto, são da mesma natureza que os processos de constituição emocional que caracterizam o parentesco, a amizade ou a vizinhança.

No seu ensaio clássico sobre o tema, Pitt-Rivers definiu *amicitia* nos seguintes termos: “Todas estas relações ‘amistosas’ implicam uma obrigação moral de sentir – ou pelo menos de fingir que se sente – sentimentos que obrigam o indivíduo a ações de altruísmo, generosidade. A obrigação moral é a de desistir do interesse próprio pelo de outrem, de sacrificar-se *em prol* de outrem” (1973, p. 90). Nos dias que passam, porém, seria problemático adotar uma definição nestes termos, já que ela transportaria em si as marcas das concepções que caracterizavam o período em que foi escrita. Hoje, vemo-nos obrigados a retrabalhar o conceito de *amicitia* de maneira a evitar a implicação de que os interesses da pessoa sejam de qualquer forma monádicos e que, portanto, toda a “generosidade” assente sobre qualquer forma de reciprocidade entre “indivíduos”. Em suma, trata-se de assumir uma concepção de pessoa como “divíduo” e não como “indivíduo”, nos termos que nos propõe Marilyn Strathern (1988).⁴

A *amicitia*, pois, deve ser concebida como remetendo para essa base de fraternidade ou corresponsabilidade que, por exemplo, é identificada por Emanuel Levinas quando este nos avisa contra os perigos de polarizar a alteridade (cf. Pina-Cabral, 2010). O filósofo francês chama a nossa atenção para o fato de as categorias culturalmente elaboradas de pertença social que normalmente ocupam os antropólogos (pessoa “x”, grupo “x”, sociedade “x”, cultura “x”) coexistirem com uma outra forma de alteridade que é sempre anterior e mais constituinte: a alteridade inscrita na interação face a face que implica um sentimento profundo e incontornável de corresponsabilidade ética e que está na base do reconhecimento da nossa comum humanidade. A assimetria dessa alteridade anterior é o que lança a dinâmica relacional que constitui a pessoa como algo-de-nunca-terminado, sempre em processo de elaboração. Esta concepção é, aliás, altamente consentânea com as que têm emergido recentemente nas ciências cognitivas e que apontam para a importância central do que eles chamam “participação altercêntrica” ou *self-with-other mirroring* (por exemplo, Stern, 2004).

Levinas afirma que “a alteridade não pode ser justificada unicamente como uma distinção lógica entre *partes pertencendo a um todo dividido*, que são unidas no todo por meio de relações de reciprocidade rigorosa” (1996, p. 165). Os antropólogos do século XX enfatizaram frequentemente este segundo tipo de alteridade, esquecendo a constante e inarredável presença da alteridade anterior: essa fraternidade básica que assenta na confrontação face a face e que é constitutiva da nossa própria existência como seres humanos.

Ora acontece de este aspecto ser enfatizado recentemente por neurofisiólogos e cientistas cognitivos que estudam a origem da comunicação humana. Por exemplo, numa formulação recente, o psicólogo cognitivo Michael Tomasello afirma:

A comunicação cooperativa humana assenta crucialmente sobre uma infraestrutura psicológica de intencionalidade partilhada que originou evolucionariamente no suporte a atividades colaborativas e que é composta por (a) dotes sociocognitivos para criar intenções con-

juntas e atenção conjunta com outros (assim como outras formas de terreno conceitual comum) e (b) motivações pró-sociais (e mesmo normas) para ajudar outros e partilhar com eles (2008, pp. 11-12).

Esta disposição inicial é constitutiva dos seres humanos, não sendo nunca totalmente apagada, apesar de ser constantemente sujeita às tensões da pertença política, quer dizer, às formas culturalmente elaboradas de alteridade instituída. Os seres humanos constroem-se por meio de uma pulsão essencial para reconhecer a humanidade dos outros. Contudo, o processo social envolve o direcionamento e o afunilamento dessas disposições colaborativas essenciais e dos campos de atenção que elas definem. Isso, por sua vez, é a *amicitia* que constitui as relações de parentesco, os sentimentos de amizade, a pertença comunitária, o apego a categorias de pertença étnica ou nacional etc. Trata-se de identificações/diferenciações que marcam primordialmente a pessoa em termos ontogênicos e cujas implicações, apesar de suscetíveis de alteração posterior, tendem a deixar marcas profundas nos posicionamentos que a pessoa vai construindo diante do mundo.

Voltemos, então, à análise das reivindicações pressupostas nos exemplos de encontro lusotópico a que me referi antes. Darei dois exemplos contrastantes para situar o meu ponto de vista. O proeminente filósofo anglo-americano W. V. Quine era fluente em português – na verdade, um dos seus primeiros livros foi publicado originalmente em português, no Brasil (1944). Será que o podemos considerar um caso de contribuição da lusofonia para a filosofia contemporânea? A maior parte das pessoas acharia essa sugestão infundada. Contudo, é bem possível que a sua lusofonia lhe tenha aberto portas em lugares inesperados. Por exemplo, o sociólogo Hermínio Martins relata que, tendo encontrado o velho Quine num *party* em Oxford, passaram um longo tempo a falar amigavelmente em português.

Consideremos agora um outro caso. O filósofo Bento Espinosa era filho de judeus residentes em Amsterdã, falantes de português. Na sua correspondência com Blyenbergh (2006 [1664]), Espinosa

insurge-se contra o fato de não poder debater filosofia na língua que sentia ser a sua – e que era, está claro, uma forma de português. Na verdade, foi até obrigado já como adulto a aprender Latim para poder escrever sua obra filosófica. Ora, muitos acharão que Espinosa faz parte sem qualquer dúvida do mundo da lusofonia de uma forma que Quine jamais fará. Mas então por quê? Será que os holandeses não têm mais direito a reclamar o seu nome? Será que os judeus não têm ainda mais direito, já que era judeu – apesar de ter sido formalmente ostracizado? Ou, considerando que ganhava a sua vida como polidor de lentes, os oftalmologistas não terão mais direito a reclamar a sua herança intelectual?

Como é que foi que eu passei tão facilmente do reconhecimento da partilha de uma língua comum à reivindicação política dos direitos a uma herança? Não terá sido essa passagem abusiva? Sem dúvida que foi; por isso, até, escolhi desta forma os meus exemplos. Acontece que, infelizmente, essa questão não se resolve assim com tanta facilidade. Não resta dúvida de que, num mundo globalizado, a partilha de tudo o que vai com uma língua comum aproxima pessoas; dá-lhes o sentimento de partilharem uma sorte comum; ativa interesses mútuos. Vivemos num mundo no qual as *cultural politics* são um fator de crescente relevância.

António Damásio (2003), o famoso neurofisiólogo, escreveu um livro sobre Espinosa em que fica evidente a relevância do fato de ambos partilharem uma associação com portugalidade. Contudo, jamais se pensaria atribuir a Damásio o gênero de reivindicação fútil à propriedade nacional da herança intelectual de Espinosa a que me referi. Na verdade, a leitura do livro de Damásio sugere que o que realmente o aproximou de seu objeto de estudo foi bem mais do que a simples partilha de uma língua ou uma cultura (pois, no caso deles, nem “nacionalidade” nem “religião” constituiriam fatores de aproximação); outrossim, o que os unia era a combinação de uma proximidade linguística com uma condição diaspórica.

As nossas perplexidades nesta matéria jamais poderão ser resolvidas por meio da referência a uma norma linguística; o que conta ou não como língua portuguesa, estritamente falando, não é o que está

em causa. Em outras palavras, a relevância de Espinosa para a nossa discussão não é afetada por qualquer debate relativo à natureza precisa da variedade dialetal de português que ele possa ter aprendido nos bairros judeus de Amsterdã do século XVII. A distorção acerca da propriedade que leva ao debate espúrio sobre a quem “pertence” a herança de Espinosa é produzida pela tendência a identificar língua com cultura, cultura com nação e nação com pertença grupal. Parte do problema é criado pela disposição que herdamos da primeira parte do século XX de discutir a interação humana em termos de categorias identitárias grupais politicamente auto-definidas – na tradição antropológica, chamamos a esta disposição pelo nome que Émile Durkheim e Marcel Mauss lhe deram quando a advogaram, *sociocentrismo* (1963).

Este tipo de dúvida levanta-se de forma particularmente pungente quando o que está em causa são situações diaspóricas – por isso até escolhi iniciar o ensaio com exemplos retirados da minha própria experiência na África. Tratava-se de situações em que o fato de eu ter partilhado algo com estas pessoas dava vazão à criação de uma confiança social mútua no meio de um contexto essencialmente hostil, potenciando a intensidade da intersubjectividade que surgia nesses encontros. Esse algo que partilhávamos era um catalisador de *amicitia* no sentido fortesiano da expressão (cf. Pitt-Rivers, 1973). É essa a mesma argamassa que levou Damásio a Espinosa no seio das suas mútuas diásporas.

Erro e irritação

De que se tratará, então? Exploreemos um pouco a questão. Será que esse algo de comum tem a ver com a partilha de uma língua, estritamente falando? Dir-se-ia que não, já que existem muitas pessoas que não falam português e que, nas suas relações conosco, demonstram, apesar de tudo, a presença do catalisador para a *amicitia*. A minha experiência de trabalho de terreno entre os euroasiáticos de Macau e Hong Kong, assim como os contatos que tive com timorenses, deixaram-me com a certeza de que a presença do catalisador era perceptível mesmo entre pessoas que não falam

mais do que umas poucas palavras de português (ver Pina-Cabral, 2002a).

Será, então, melhor opção escolher “cultura”? No entanto, se o que Damásio e Espinosa partilham for descrito como uma “cultura”, então o conceito tem que ser esticado bem além dos limites da sua utilidade analítica. Damásio claramente partilha muito mais em termos da sua definição do mundo com os holandeses atuais do que com Espinosa. Cultura, por conseguinte, também não servirá aos nossos fins nesta matéria.

Creio, aliás, que não vale a pena continuar, porque já deve estar bastante claro que “nação”, “pertença grupal”, “genética”, “conhecimento de fatos históricos” etc., também são categorias que não serviriam como termos para definir o catalisador em causa – apesar de todos eles, na verdade, pertencerem ao encadeamento de identificações que estão geralmente associadas à constituição de uma ecumene.

O estudo atento das experiências de erro e incompreensão mútua é uma das melhores formas de interpretar a ação das pessoas e os pressupostos que elas assumem sobre o mundo que as rodeia (ver Fabian, 2001). Na minha experiência como agente/paciente deste catalisador lusotópico, tenho tido ocasião de reconhecer o potencial para incompreensão que ele implica e que pode levar a situações de considerável desconforto; isto é, erros de comunicação que nem sempre são fáceis de resolver para quem participa nessas situações. Por exemplo, recentemente em Moçambique tive ocasião de verificar que a conjugação da minha pronúncia com a cor da minha pele funciona como um fator de irritação. Observei que, em situações de primeiro contato, essa conjugação tem o potencial de desafiar os meus interlocutores locais mesmo se, passado esse contato inicial, o velho processo de constituição de *amicitia* lusotópica acaba por vir ao de cima.

Já no Brasil, para dar um outro exemplo, eu sou constantemente confrontado com “piada-de-português”, cujo dispositivo é exemplificar a suposta estupidez dos meus patrícios. A compulsão irresistível dos meus interlocutores brasileiros para relatar essas “piadas” perante mim só pode ser interpretada como claro sinal do desconforto que sentem na minha presença. E, contudo, aí também, quan-

do confrontados com terceiros não lusotópicos, os mesmos brasileiros acabam sempre por dar sinais evidentes da presença do catalisador. Por fim, em Portugal, quando essas questões se levantam, sou geralmente eu próprio que sinto irritação quando confrontado com a propensão dos meus interlocutores locais para exprimir pressupostos de propriedade relativos à “língua” ou à “cultura” portuguesas que implicam a subalternização de todas as pessoas que, partilhando conosco esse catalisador, não são descritas como “portugueses”.

Com o passar dos anos, aprendi que esses “erros” estão relacionados com essas propensões que identificamos no exemplo sobre a herança de Espinosa. Trata-se de uma expectativa de representação privilegiada, de direitos de propriedade, na qual os fenômenos culturais (costume, língua, comida etc.) e a dominação política são conjugados. Não é sequer necessário fazer essa associação explicitamente para que os nossos interlocutores sintam os seus efeitos; o isomorfismo entre língua/cultura/nação está tão profundamente entranhado nos nossos pressupostos sobre o mundo que é automaticamente assumido. O seu corolário político é que os que governam o local onde a língua originou historicamente têm mais direito a representar essa língua e, por implicação, os grupos entre os quais essa língua é veicular: um corolário que, na atual conjuntura pós-colonial, seria francamente inaceitável. Na sua teorização sobre esses assuntos, Boaventura Sousa Santos (2001) identifica corretamente tais problemas. Infelizmente, sua proposta de “calibanização da lusofonia” acaba por de-historicizar o processo, levando à formulação de uma espécie de destino lusofônico que é inevitavelmente utópico, mesmo que, ao recorrer à imagem do monstruoso Caliban de Shakespeare, a proposta se apresente inicialmente como distópica (cf. Pina-Cabral, 2004).

Parece, pois, surpreendente que não exista hoje uma forma de referir conjuntamente o espaço/tempo demarcado pela partilha deste catalista para a *amicitia*. Lusofonia, o termo mais aproximado, e que remete a todos os que originam em países onde a língua portuguesa é oficial, deixa de fora muita gente e muitos lugares entre os quais a presença do catalisador pode facilmente ser identificada: tanto (i) pessoas que não falam português fluentemente

(em Goa, África, Macau ou Timor) como (ii) pessoas que, apesar de falarem português em contextos domésticos, vivem e crescem em locais onde outras línguas são dominantes (Canadá, Estados Unidos, Venezuela, África do Sul, Austrália, França, Luxemburgo, Suíça ou Alemanha). Na verdade, em Macau, Moçambique e Timor, eu próprio tive ocasião de verificar que a afinidade a um clube português de futebol é provavelmente um marcador mais fiel da partilha de um sentimento de destino comum do que a capacidade de usar a língua portuguesa (cf. Pina-Cabral, 2002/2003).

A partilha de uma língua, a partilha de um corpo de referências culturais ou a partilha de uma identidade nacional, portanto, não satisfazem os nossos propósitos como fatores definicionais únicos. Por exemplo, como descrever o sentimento de *amicitia* que um aluno meu de doutorado encontrou quando foi a Manchester estudar hindus, cujos antepassados originavam em Diu, antiga colônia portuguesa, mas que residiram por várias gerações em Moçambique e depois vieram para a Europa, primeiro Portugal e depois a Inglaterra?⁵

Para além da constatação de que a argamassa que reúne todas essas experiências não é descritível em termos linguísticos, existe ainda uma razão mais forte pela qual parece preferível não adotar a partida “lusofonia” como adjetivo abrangente: quando começamos por definir um espaço/tempo social por meio de uma língua, torna-se quase impossível fugir à convergência sociocêntrica entre língua, cultura e nação. A lusofonia é, sem dúvida, um fator importante (eu diria mesmo dos mais importantes) na identificação do espaço/tempo de emergência deste catalisador. Mas, se começarmos por identificar o catalisador com a língua, acabamos necessariamente por cair no tipo de reivindicação de propriedade contra a qual temos vindo a insurgir-nos.

Assim, no presente ensaio, proponho que esse espaço/tempo seja caracterizado nos seus próprios termos e não como a soma dos territórios de uma língua (oficial ainda por cima), advogando a adoção da palavra *lusotopia*, que os historiadores políticos do Instituto *Sciences Po* de Bordeaux inventaram e usam como título para seu interessante periódico. Em suma, fazer parte da lusotopia como *ecumene* é ser agente/paciente dos modos de identifica-

ção/diferenciação que são a chave para produzir e reagir ao catalisador da *amicitia*. Cada um de nós que possui esses modos de identificação/diferenciação (isto é, que os transporta no seu passado e que os assinala de forma essencializada por virtude da sua presença) é co-constituente de um espaço/tempo por virtude de fazer parte dele. A lusotopia como *ecumene*, portanto, consolida-se através da sua ocorrência. Essa ocorrência é instanciada no momento de intersubjectividade – quer dizer, para simplificar, quando duas pessoas que possuem esses modos de identificação sentem os efeitos do catalisador de *amicitia* e assumem reflexivamente a sua presença.

É claro que o fato de alguém experimentar essa identificação não leva necessariamente à sua conscientização. Por exemplo, tenho encontrado pessoas que, por uma ou outra razão, se recusam a afirmar abertamente essa experiência de *ecumene*. Pode ser que eles não a sintam – em cujo caso não ocorreu lusotopia. Mas, em várias situações, tive ocasião de formar uma opinião fundamentada de que essas pessoas estavam “em negação” (*in denial*), para usar uma expressão freudiana. Até já aconteceu que as pessoas em causa, posteriormente, viessem a confirmar a presença do catalisador. As situações de erro (no sentido de desencontro comunicacional) que exemplifiquei são instâncias onde a nossa proximidade assumida funciona inicialmente, de uma forma quase perversa, como um fator de irritação. A irritação do nosso interlocutor, ou a necessidade de que demonstra de realizar rituais de diferenciação (do gênero da “piada-de-português”) é já em si mesma um sinal da presença do catalisador.

Ecumene

A lusotopia, por conseguinte, não pode ser vista como um espaço contíguo, nem pode ser definida de forma regional. Por isso, em vez do suposto isomorfismo entre língua, cultura e nação (unidades delimitadas autoreferenciadas), parece-nos mais adequado recorrer ao conceito de *ecumene* (uma rede aberta de interligações). Neste aspecto, fomos procurar inspiração na obra do antropólogo difusionista norte-americano Alfred Kroeber. Sua

proposta é que os fenômenos de difusão cultural e a forma como eles dão azo a mundos humanos de intercomunicação deverá ser vista à luz do conceito grego de *oikoumenê* (*ecumene* em inglês contemporâneo – 1963 [1923, 1948], p. 231). Ora, como sugere mais tarde Sidney Mintz, é útil prestar atenção à história do termo grego.

A palavra original deriva do particípio presente feminino de um verbo que significa algo como “habitar” e é usada literalmente para referir a parte do mundo habitada por humanos. O radical *oikos* refere-se à casa (e em especial ao cômodo mais espaçoso das casas da Grécia antiga, onde viviam as mulheres), sugerindo o ato do cuidar que está na base das experiências primordiais de *amicitia* de cada um de nós. O uso da palavra *ecumene* proposto por Kroeber para descrever a parte mais civilizada do mundo conhecido capta ainda o sentido cristão mais tarde dado à expressão e que remete para a totalidade da comunidade dos cristãos na sua abrangência mais larga (e que deu azo à noção de “ecumenismo”).

De todos os usos do conceito, o que me parece mais profícuo é o que lhe dá Tolkien quando o define como *the abiding place of men* – expressão de tradução difícil que remete para a durabilidade da presença humana, para um local apropriado ou próprio para essa presença (no sentido dado à expressão *abode*, que significa local de estadia permanente). Tolkien define, então, *oikoumenê* como “o mundo físico no qual o Homem desenvolve a sua vida e seu destino, por oposição aos mundos invisíveis, tal como o Céu ou o Inferno”.⁶ Na sua obra de ficção, que entretanto correu o mundo (*The Lord of the rings*), ele adota um sinônimo menos técnico para a palavra: *middle-earth*, tradução da expressão *middangeard* do inglês antigo e sobre a qual explica que “não foi minha invenção. É uma modernização ou adaptação [...] da velha palavra para descrever a parte habitada do mundo dos Homens, o *oikoumenê*” (Tolkien, 1995 [1981], Letter 211).

Essas formulações apresentam-se como muito úteis porque apontam para a existência de níveis ou registros distintos de convergência que existiriam dentro de um universo sociocultural concebido como sendo sempre mais vasto porque sempre aberto. Poderíamos, assim, falar tanto de áreas de integração global como de áreas de especificidade local.

A *ecumene* (ou *middle-earth*) é a zona onde ocorrem o conflito, a construção e a destruição que levam à co-constituição das pessoas humanas. É uma forma de definir zonas de ação assentes sobre uma historicidade humana. Nesse sentido, a *ecumene* é uma área de liberdade, permitindo tanto certa independência por relação a constrangimentos locais, como certa independência em face dos imperativos das hegemonias globais.

Por isso, creio ser necessário evitar qualquer aproximação à oposição que Mary Douglas (2001) foi buscar ao direito canônico entre *modalidade* (a organização local da Igreja em termos de paróquias e dioceses) e *sodalidade* (as organizações religiosas não locais dedicadas a vocações determinadas), quer dizer entre alianças localizadas e alianças transversais não locais. Enquanto uma *ecumene* pode funcionar como uma *sodalidade*, na medida em que aproxima pessoas de nações e continentes distintos, no nível local, é frequente a própria historicidade da *ecumene* objetivada estar na base do sentimento localizado de comunidade.

O caso de Timor Leste é talvez o melhor exemplo nesse sentido. Ali, um fermento lusotópico distante e politicamente ultrapassado funcionou como base para um projeto de comunidade nacional direcionado para o futuro (cf. Feijó, 2008). Muitos outros exemplos poderiam ser encontrados por toda a Ásia, desde as comunidades católicas de Larantuka nas Ilhas Solor, passando pela comunidade católica do subcontinente indiano, pelos *burghers* de Sri Lanka, pelos *kristang* de Malaca, até a classe média euro-asiática de Macau e Hong Kong (cf. Pina-Cabral, 2002a).

A propensão generalizada nos estudos “pós-coloniais” recentes para estudar a história colonial a partir de uma perspectiva eurocêntrica de poder e domínio tende a esconder o fato de que os encontros coloniais, por mais violentos que tenham sido, se inscreveram nas visões do mundo locais, abrindo assim caminho, com o passar do tempo, a novas negociações de respeito próprio e de autodeterminação. Elizabeth Traube (1986, p. 55), no seu soberbo estudo etnográfico dos Mambai de Timor Leste, mostra como o domínio colonial se integrou na estrutura mítica dos povos de Timor, levando a um processo complexo de identificação/diferenciação:

Estritamente falando, os Mambai não têm qualquer tradição de invasores estrangeiros vindos de fora, nem têm qualquer concepção real de um mundo exterior mais vasto que possa abranger a sociedade deles. Segundo os mitos de origem Mambai, os *Malaia* [categoria que inclui todos os não timorenses] são autóctones, a sua relação com os timorenses é baseada no parentesco, e a sua chegada a Timor significa o retorno dos legítimos defensores da ordem (*Idem*, p. 53).

A então iminente descolonização portuguesa foi, pois, explicada à etnógrafa nos seguintes termos: “essa questão dos nossos irmãos mais jovens se irem embora” (*Idem*, 54).

Há que sublinhar que uma concepção desta natureza é tanto local como única e não se pode assumir que esteja presente em qualquer outro espaço/tempo lusotópico. Mesmo assim, essas configurações locais de identificação/diferenciação, quando vistas à distância, acabam por constituir a fundação (local, diversificada, irrepitível) para uma ecumene que, em contraste, é uma função da globalização. De forma paradoxal, tal se passa mesmo quando, como ocorre entre os Mambai, não existem categorias locais para formular o mundo abrangente mais vasto.

Ora, esta questão é mesmo mais complexa, já que, como notou o historiador David Jackson, podemos identificar um efeito de *loop* semelhante ao que exprimiam os Mambai na procura obsessiva de raízes cristãs em lugares exóticos que caracterizou a expansão portuguesa do século XVI (ver o Prestes João, o túmulo de São Tomás, os Nestorianos de Mendes Pinto etc.).

Em termos abstratos, quando nos identificamos com as origens perdidas estamos a assimilar o ser à sua própria ausência. Poderíamos dizer que os Portugueses navegavam com a intenção de chegar aos seus próprios corpos “perdidos” e, dessa forma, completarem-se (1997, p. 17).

Neste aspecto a forma como Sidney Mintz tratou da questão de ecumene por relação ao Caribe é muito inspiradora. O que cria esta ecumene, diz o autor, não pode ser reduzido a uma língua, a uma

série de costumes ou a uma nação (incluindo, está claro, formulações de etnicidade), pois todos estes variam na região. E, no entanto, apesar dessa variação, o Caribe tem uma “coerência [distinta] não tanto cultural como sociológica” (1996, p. 289) Por isso, afirma:

A base para a construção da *oikoumenê* caribenha, portanto, encontra-se nos esquemas sociais criados para povos migrantes diversos que foram sujeitos a processos multisseculares de mudança cultural por dominadores europeus e nos efeitos de longo termo que esses processos tiveram na vida caribenha. Nada disto tem a ver de *per se* com língua ou comida ou vestuário ou quaisquer índices culturais *enquanto tal*, mas com uma visão transformada do próprio mundo, enxertada em inúmeros estrangeiros, que vieram ou foram trazidos para a região no decorrer dos séculos, substituindo os que tinham morrido ou tinham sido mortos pela doença, a guerra e o empreendimento imperial europeu (*Idem*, p. 297).

Evidentemente não está em causa afirmar que a lusotopia tenha tido uma história, um processo de constituição ou uma configuração regional semelhantes às do Caribe que Sidney Mintz descreve. Contudo, as duas partilham a condição comum de funcionarem como *middle-earth*. Lusotopia é algo que a maioria de nós, que fazemos parte dela, pode facilmente identificar quando ocorre e que, estando espalhada pelo mundo, não é uma região, mas um espaço/tempo.

Em suma, como ecumene, a lusotopia é uma rede de contatos que, na sua operação, deixa marcas distintivas sobre o mundo (cidades, estátuas, modos de cozinha, estilos musicais, maneiras e etiquetas, narrativas e textos, jogos de linguagem etc.). Assim, o mundo reimpõe a ecumene sobre os que a produzem. Quer dizer, a ecumene é ativada pelos produtos reificados das suas ocorrências anteriores. E isto ocorre mesmo quando estamos sozinhos. Quando tal se passa, as disposições para identificação na pessoa singular que está em causa são aprofundadas e reforçadas, predispondo essa pessoa para instâncias ulteriores de reconhecimento.

Como exemplo darei um relato de algo que se passou comigo mesmo quando visitei Sarajevo em 1988, uns meses antes da guerra civil ter explodido na Bósnia. Visitando um museu, comecei a soletrar um texto litúrgico escrito em estilo alfabético serbo-croata num suntuoso caixilho de prata trabalhada. Conforme fui avançando para além das palavras iniciais hebraicas, descobri que era uma versão redigida em fonética serbo-croata de rezas judias em português; parecia serbo-croata, continha palavras hebraicas, mas era realmente português corrente! A experiência tirou-me o fôlego e comoveu-me pela forma inapelável como se endereçava a mim. Nunca esquecerei esse momento porque ele me dispôs a uma identificação lusotópica com a história sefardita. Tornei-me, assim, sem qualquer intervenção própria, um agente de lusotopificação da história sefardita, da mesma forma que descreve Damásio sobre a sua aproximação aos espaços espinosanos em Rijnsburg, perto de Haia.

Permita-me o leitor um segundo exemplo de cariz pessoal. Escolho estes precisamente por se terem passado comigo e poder, portanto, relatá-los na primeira pessoa. Tenho, dessa forma, acesso às dinâmicas emotivas alavancadas pelos eventos que, para outras pessoas, ficariam obscuras ou duvidosas. O processo é semelhante ao que Freud (1960) usa na sua análise das piadas austríacas sobre judeus.

Há muitos anos, o historiador económico Rui Graça Feijó e eu fomos convidados a participar numa conferência na Universidade de Califórnia, Berkeley. No fim de semana que se seguiu à conferência decidimos alugar um carro e visitar o Yosemite Park. Era primavera e os cumes das montanhas estavam cobertos com neve. Seguimos a estrada até a linha da neve. Ali, estacionamos o carro num miradouro por sobre o espetáculo tremendamente belo do vale central do parque. Rui comentou que, nesse momento, estava mais longe de casa do que jamais tinha estado na vida. Após uns momentos de silêncio, liguei o rádio. O que ouvimos deixou-nos perplexos; tratava-se de um anúncio em português de uma curandeira – certa Irmã Ana – que afirmava especializar-se em poções de amor, em curas contra a inveja e em remediar todo o género de maleitas do corpo e da alma. Qualquer pessoa que conheça bem a Califórnia saberá da existência

de uma vasta comunidade de migrantes portugueses no Vale de San José. Para nós, porém, o evento funcionou como uma espécie de epifania lusotópica, tornando-nos agudamente conscientes da inescapabilidade da nossa condição como pacientes de lusotopia (que logo, por virtude do relato do que se tinha passado, nos tornávamos agentes). A Irmã Ana promovia o amor tanto quanto protegia contra a inveja e, assim, lançava toda uma série de associações lusotópicas. Dessa forma ela propalava a ecumene: uma área tanto de poções amorosas (e, portanto, de casamento endogâmico) como de inveja (e, portanto, de conflito fraterno). O conceito de *middle-earth* de Tolkien é útil como metáfora neste caso, já que sublinha a questão de co-habitação humana – no sentido de que se trata de uma área de ação e conflito, de amizade e ódio, um campo de atenção comum.

A estranha inescapabilidade da lusotopia é largamente produzida pela forma como a nossa condição de sujeito é dependente da nossa inserção em cadeias de eventos históricos, tornando-nos disponíveis para reconhecer as pessoas que passaram por esses mesmos eventos. Nesse sentido, lusotopia é “identidade continuada” – isto é, uma susceptibilidade para reconhecer certa proximidade movida por um passado comum (cf. Pina Cabral, 2003).

A estranheza é criada pela forma como esse passado que une transporta consigo uma série de véus. Contra todas as expectativas, os descendentes dos inimigos do passado encontram conforto na presença mútua; os adversários nacionais descobrem, quando confrontados com terceiros, que partilham terrenos comuns insuspeitados; pessoas cujas trajetórias são etnicamente divergentes encontram disposição para um silencioso reconhecimento mútuo. Como dizia Oswald de Andrade sobre o Brasil, “só a antropofagia nos une”; os conflitos do passado unem as pessoas presentes (cf. Pina-Cabral, 1999).

Especialmente surpreendente é o sentimento de pertença convocado pela presença continuada de eventos do passado que, oficialmente, são pouco reputáveis: império, escravatura, guerra, migração, fome, fanatismo religioso, ditadura etc.⁷ Desde o século XVIII que os sujeitos lusotópicos vivem numa condição estranhamente dupla: apesar de fazerem parte de uma nação imperial, a sua posição

no mundo global é a de subalternos, em termos políticos, econômicos e culturais. O Brasil herdou de Portugal este mesmo sentimento de ser, ao mesmo tempo, moderno, “ocidental” e imperial, de um lado, e atrasado, empobrecido e dominado, de outro (Schwartz, 2000 [1977]). Perante a aliança hegemônica anglo-americana que tem governado o mundo desde essa época, os sujeitos de Portugal, Brasil e das ex-colônias africanas encontram-se diante de uma identidade dilemática que leva caracteristicamente a uma reação de orgulho ferido. A lusotopia, portanto, quando confrontada com o poderio anglo-americano (cultural, econômico, político e militar) é frequentemente estigmatizada. Isto é, nos últimos cinquenta anos, os filhos de portugueses e de descendentes dos anteriores sujeitos do império colonial português têm-se confrontado com uma atmosfera global em que a identificação lusotópica a que não podem escapar é vista como uma fonte de desprestígio. Tal produz sensações de vergonha e tensão, de rejeição e repressão, de fascínio tanto quanto de esquecimento forçado. Muitos são os que aprenderam a esconder esses fantasmas por meio de narrativas des-lusotopificantes do seu passado – como quando optam por usar sobrenomes não portugueses transmitidos por via feminina em vez do sobrenome paterno ou por transformar seus sobrenomes para versões anglicizadas, como ocorre com frequência entre emigrantes nos Estados Unidos.

Ora, como nos ensina Erving Goffman (1974), podemos detectar nessas situações a lógica operativa do estigma – esse processo pelo qual o estigmatizado é frequentemente o seu pior inimigo; a fraternidade gera tanto o amor como o ódio. Ainda jovem, no Transval, eu assisti em 1976 à chegada dos refugiados vindos das antigas colônias africanas que tinham obtido a independência. Eram hordas de pessoas desorientadas, a quem um regime colonial retrógrado e irresponsável não tinha preparado para o inevitável desenlace político e a subsequente expulsão das suas casas e vidas. Paradoxalmente, a excepcional prosperidade do período tardo-colonial havia transformado estas pessoas que, na sua maioria, tinham saído de Portugal em situações de grande pobreza, numa classe média com expectativas de promoção social.

Da noite para o dia, porém, tinham sido exilados e espoliados. Ao chegarem à África do Sul, de passagem para outras terras, os “retornados” não foram apoiados pelos portugueses que lá eram residentes. Pelo contrário, foram maltratados, pilhados e humilhados – em cenas que nunca mais esquecerei por serem escritas com a mão de Caim. Quem sabe, trinta anos passados, o sentimento de perplexidade que então me assaltou poderá até encontrar-se na motivação que me leva a escrever estas linhas.

Da mesma forma, uma noite, no sul da França, os meus pais e eu fomos servidos por uma jovem que, após a refeição ter terminado e já não estarem outros clientes no restaurante, declarou que era portuguesa. A língua que falávamos entre nós despertava nela sentimentos profundos, apesar de ter muita dificuldade em exprimir-se adequadamente. Pior ainda, tal como os filhos dos migrantes japoneses no Brasil, que se vêm estigmatizados quando voltam ao Japão (Tsuda, 2003), o que ela falava era um português mutilado, que tinha aprendido dos seus pais analfabetos e que ela própria sentia que a diminuía. No momento em que a reconhecemos como familiar e lhe falamos em português, ela viu ameaçado o processo em que estava empenhada de “passagem” para a classe média francesa. A ameaça não originou em nós, mas, por assim dizer, dentro dela própria. Consoante tentava explicar-nos o que sentia no seu português quebrado, começou a chorar incontrolavelmente.

Lusotopia e diáspora

Enquanto à distância é relativamente fácil identificar as correntes históricas que estão na base da lusotopia, os próprios transportadores desses laços são frequentemente ignorantes da sua natureza ou presença. Imersos como estão em cotidianos que se apresentam localmente como integrados, não têm meio de identificar quais os aspectos que demonstram uma ascendência lusotópica e quais não. Que é que, portanto, transforma a lusotopia num *middle-earth*, um mundo de co-habitação humana?

A questão é legítima na medida em que cada um desses transportadores de lusotopia é também transportador de muitos outros tipos de laços;

alguns de cariz local, outros de natureza global. Por exemplo, os membros da minha geração, independentemente de terem nascido na China, na África, no Brasil, na América ou em Portugal, independentemente de serem ou não transportadores de lusotopia, sabem cantar as estrofes iniciais da canção “Yesterday” dos Beatles. Que é que há de especial na lusotopia, então, que a diferencia da beattlemania? Parece-me que a resposta não é uma de essência, mas sim de relevância e abrangência. Por oposição à beattlemania, a lusotopia é muito mais constitutiva dos universos cotidianos das pessoas em causa e é mais abrangente por estar inscrita no mundo ambiente.

Quando dois transportadores de uma ecumene se encontram, eles identificam ecos um no outro que os tornam mutuamente reconhecíveis e tornam o mundo habitado por cada um deles mais facilmente legível ao outro. Dessa forma, mobiliza-se a interação. Se o resultado dessa maior proximidade é “positivo”, no sentido de favorecer interesses comuns, ou “negativo”, no sentido de potenciar conflitos, isso é uma outra questão. Tal não significa, portanto, que as duas pessoas se tornem imediatamente “amigas”. A noção de *amicitia* com a qual trabalhamos não implica de forma alguma um acordo constante e absoluto. As lutas fraternas, como sabemos desde os tempos de Caim, são as mais homicidas (cf. Pina Cabral, 2005a; Finkielkraut, 1997). Essa *amicitia*, portanto, não pode ser entendida como uma emoção específica presente em cada transportador individual. Ela está lá por virtude dos processos de constituição social dessas pessoas e do mundo que as rodeia; ela é o resultado agregado do fato de que todos os seres humanos foram socialmente constituídos – todos os humanos foram criados por humanos num processo de evolução gradual que se perde na multiplicidade dos passos infinitesimais envolvidos (uma ontogênese autopoietica, como diria Christina Toren – 1999). Por isso, quando falamos de *amicitia*, não nos referimos a uma qualquer emoção situada e determinável, mas sim à arquitetura do mundo de uma pessoa que mobiliza disposições emotivas.

O processo de nos tornarmos humanos envolve uma disposição para partilhar sentidos com

os outros em face de um mundo comum; essa disposição implica uma espécie de docilidade inicial, o que não tem nada a ver com a ideia vaga de que somos todos essencialmente “bons”. Pelo contrário, tudo o que implica é que o processo de se tornar humano requer o envolvimento da pessoa numa negociação de significados. A preteridade, portanto, está inscrita na nossa condição humana de tal forma que somos todos históricos. Assim, quando um bebê no Brasil balbucia as suas primeiras palavras, estas produzem ecos que reverberam por todo o mundo e que, por assim dizer, constituem harmonias sempre que ocorre lusotopia. Essas harmonias, como vimos, podem não ser sequer muito conscientes aos que as sentem e, por seu turno, as reproduzem. A questão da consciência não é sequer relevante, já que esse processo, ao mesmo tempo em que é humano, passa-se no mundo de fora (ou melhor, ao lado) dos humanos. É nesse sentido que lusotopia é ecumene – um mundo de co-habitação humana com características próprias que a distinguem de outras ecumenes. Nem sempre as mesmas características em toda a parte; nem sempre com a mesma intensidade; nem sempre com densidade igual. Mas por isso mesmo nunca afirmamos que a lusotopia é um território claramente delineável. Outrossim, trata-se de um espaço/tempo vagamente identificável, cuja existência é dependente da sua ocorrência. Não necessitamos de nos preocupar com a impossibilidade de desenhar claramente ecumenes em mapas geográficos. Está claro que também não há qualquer impedimento em tentar desenhar mapas das zonas mundiais onde a sua ocorrência seja mais intensa. Em suma, trata-se de um fenômeno estatístico e não mecânico.

Como ecumene, portanto, a lusotopia é a rede constituída pelas identidades continuadas que encontram a sua origem na expansão portuguesa do século XVI, mas que logo imediatamente adquiriram uma complexidade e dinâmica próprias. É possível traçar um caminho marítimo para o processo de expansão. Por exemplo, é possível traçar uma cadeia de modos musicais que acompanha a expansão portuguesa pelo Atlântico abaixo e o Índico a dentro e que, para lá deste, passa de Malaca à Índia e ao sul da China e Japão (cf. Jackson, 1990).

Os processos mútuos e laminados que criaram essas afinidades musicais e que as prolongaram durante os seguintes cinco séculos não são, de forma alguma, de direção única. Os músicos que transportam essa linha de descendência estão geralmente inconscientes da rede de interligações que é ativada pelas práticas musicais que eles interiorizaram. Quando a juventude modernizante singalesa dos anos de 1970 dançava e cantava uma espécie de *rock* que eles consideravam ser a coisa mais chique à época (*baila*), estavam longe de pensar que construíam sobre recursos musicais que lhes eram fornecidos por essa trama lusotópica (ver Shihan de Silva Jayasuriya, 2008).

Quer dizer, a música que tocavam e dançavam está inscrita no mundo com implicações que os ultrapassavam em muito. A questão é que, uma vez inscrita no mundo, essa música produz ecos e impulsiona reconhecimentos (nostalgias, memórias, traumas...) que os músicos estavam longe de imaginar. Dessa maneira, um gesto musical produzido com uma intenção pessoal localizada, acaba por causar processos de reverberação noutros locais. Em alguns contextos dá azo simplesmente à desarmonia – muitas são as pessoas que torceram o nariz ao *rock* singalês, à tuna macaense ou às danças folclóricas dos *Kristang* de Malaca. Para essas pessoas não aconteceu lusotopia. Mas, sem que tal ocorra a quem toca essa música, existem muitas pessoas no mundo para quem esses mesmos ecos produzem harmonias lusotópicas.

A inscrição da ecumene no mundo opera independentemente dos autores. Pela ação humana, a lusotopia é objetivada; mas logo que tal ocorre, ela torna-se um molde para a ação humana. Ela não constringe, encoraja. Por isso mesmo, parece-nos incorreto falar, neste âmbito, de conversão, de aculturação ou de difusão, mas antes de ecos que ensejam harmonias.

Tal como com os estilos musicais, processos muito semelhantes se aplicam com os descendentes atuais do linguajar naval que se espalhou pelos mares do sul no século XVI e que deu azo aos crioulos modernos ou ainda com os métodos básicos de culinária que, adaptando-se a diferentes condimentos e produtos locais, podem ser observados em pratos que vão de Portugal ao Brasil, de lá a

África e de lá a toda a Ásia, até chegarem à culinária macaense ou à *tempura* e ao *castilla* japoneses.

Mais surpreendente, e por essa mesma razão mais misteriosa, é a forma como certas tradições de teatro místico inspiradas na tradição de Carlos Magno e os doze Pares de França sobreviveram até aos nossos dias imersas em formas locais de viver – desde o *txiloli* de São Tomé estudado por Paulo Valverde (2000) até as *cavaladas sertanejas* que Maria Isaura Pereira de Queiroz identificou (1992). Os seus acordes lusotópicos estão presentes em obras contemporâneas de ficção e filme, como *A pedra do reino*, de Ariano Suassuna (2007 [1971]).

Exemplos deste gênero são demasiados para valer a pena continuar a enumerá-los. Os que se prendem com música e dança ou com língua e literatura são talvez os mais visíveis, mas convém não deixar a impressão que tudo isto tem a ver especialmente com “cultura”, “língua” ou “artes”. Podemos identificar inúmeros fenômenos ecumênicos lusotópicos em quase todas as áreas de socialidade: comida e bebida; práticas normativas e legais; disposições comerciais e empresariais etc. Onde esses nexos são mais profundos, porém, é também onde são menos facilmente formuláveis. Peter Fry (2005), por exemplo, demonstrou recentemente como as dinâmicas de diferenciação racial são estruturadas no longo termo por tendências lusotópicas. Eu próprio chamei atenção para que a tradição antroponímica lusotópica transporta disposições importantes no que concerne à construção social da pessoa humana (Pina-Cabral, 2008).

A lusotopia em Portugal

Parece legítimo perguntarmo-nos, pois, se a lusotopia não será essencialmente algo a ver com o exílio e a diáspora; isto é, se não será algo que só ocorre fora de Portugal. A resposta, porém, deverá ser enfaticamente negativa por duas razões só aparentemente opostas. A primeira é que o exílio e a diáspora estão também em Portugal. Hoje, as grandes cidades portuguesas são territórios de colonização lusotópica reflexa. A segunda é que os portugueses em Portugal foram sempre transportadores de duas correntes distintas de influência sociocultural:

uma que os liga à Península Ibérica, ao sul da Europa e aos herdeiros católicos do império romano; outra que os liga ao mundo atlântico para o qual eles foram empurrados nos primórdios da Era Moderna por necessidade econômica e por pressão política castelhana (cf. Pina Cabral, 2002/2003).

Relembremo-nos das observações sobre as reivindicações de propriedade inscritas na identificação entre língua, cultura e nação. Na verdade, o problema pode até ser identificado no uso da categoria ecumene pelos antropólogos difusionistas que inicialmente a propuseram. Alfred Kroeber, por exemplo, escreve que ecumene “tem uma utilidade moderna como uma designação conveniente para a área total abrangida pelas influências determináveis de difusão que partem dos principais centros altos (*higher centers*) da Eurásia, onde, até então, a maioria da nova cultura tinha sido produzida” (1963 [1923], p. 231⁸). Esta direcionalidade da ecumene transporta pressupostos imperiais que merecem a nossa atenção.

Para pôr a questão na sua forma mais crua: foram ou não os “descobrimientos” portugueses que abriram a lusotopia? Poderemos, pois, falar de lusotopia sem presumir o movimento unidirecional que esse processo histórico implica? O que urge compreender aqui é que o tempo linear nunca é o único modo temporal; outros modos de temporalidade estão sempre em interação com ele. Pelo que parece importante compreender que a lusotopia não foi instituída no Brasil no momento em que Pedro Álvares Cabral lá chegou, mas sim no momento em que a famosa carta escrita pelo seu piloto, Pedro Vaz de Caminha, chegou às mãos de D. Manuel em Lisboa. O império é criado numa expansão para fora, mas as implicações históricas dos processos que o ato imperial monta estão sempre dependentes de uma dialética do retorno, como se torna claro na obra de todos os escritores-viajantes portugueses do século XVI.

O que causa a miragem de unidirecionalidade é a impressão de que Portugal continua ainda a ser o mesmo. Este engano é promovido por hegemonias culturais que vão bem para além da influência da própria elite portuguesa. O papel de Portugal como ponto de origem não implica de forma alguma que fique de fora da sua criação; como se de um

cerne imutável e elementar se tratasse. Nada disso ocorre na história e, de qualquer forma, não foi o que se passou. Por exemplo, os registos da Inquisição que Laura de Mello e Souza (2005 [1986]) estudou são evidência patente de que, desde o século XVI, a vida moral e religiosa dos portugueses de Portugal foi marcada pela torna-viagem; pelas ondas reflexas do império (ver Sansi-Roca 2007). Uma das formas pelas quais esta miragem da condição pristina imutável é produzida é pela associação de Portugal e dos portugueses ao eixo europeu da constituição portuguesa – aquela entidade vaga a que, hoje, por influência norte-americana, chamamos “Ocidente”.

Assim, a nossa atenção é presa pelo fato de que pessoas como Matteo Ricci e Tomás Ribeiro foram da Europa para a China, onde divulgaram noções neo-aristotélicas de filosofia e formas ocidentais de teoria musical ou de diplomacia aprendidas em Coimbra. Mas, ao mesmo tempo, silenciámos o que voltou com os jesuítas na sua bagagem de torna-viagem. Leibnitz (1994), por exemplo, inventou a matemática binária depois de ter lido uma descrição da noção chinesa de Dao redigida por um jesuíta português. E, no entanto, a matemática binária que permitiu a revolução informática é considerada uma coisa “ocidental”! Aí vemos a miragem hegemônica a funcionar no sentido de apagar os efeitos da torna-viagem. Não está em causa apagar a direção histórica do processo de constituição da ecumene, mas é necessário inscrever no conceito a contradirecionalidade implícita.

Quando nos esforçamos a fazer isso, começamos a ver coisas que até então nos eram estranhas. Por exemplo, nos últimos dez anos a melhor ficção escrita em português não tem vindo de Portugal ou do Brasil, mas sim da África. Poderíamos, então, concluir erroneamente que os dois troncos da lusofonia tinham envelhecido e perdido o seu brilho, esgotado o seu vigor, dando lugar às comunidades emergentes. Isso, porém, seria não compreender que, no nosso mundo pós-colonial atual, a literatura lusotópica é escrita numa espécie de espaço deslocalizado que reflete a globalização das vidas dos habitantes das nossas metrópoles modernas. Não se trata, pois, de inversão de direção, mas de uma crescente transnacionalidade.

Conclusão

Em conclusão, há que lembrar que o racismo, o etnocentrismo e o preconceito classista existem em Portugal, tanto quanto no Brasil, na África ou nas ex-colônias asiáticas. A lusotopia é um território tanto de encontro como de conflito e medo. A proclividade característica do século XX para interpretar à luz de pressupostos utópicos as observações referentes à proximidade sociocultural (às “comunidades”) poderá levar alguns leitores a lerem erroneamente o argumento aqui desenvolvido. É, portanto, importante explicitar que, tal como a concebemos neste ensaio, a lusotopia *não é* uma utopia.

O pensamento utópico, na sua tentativa de ultrapassar a história, produz uma espécie de cegueira sobre a insondável riqueza e complexidade do devir histórico. Quando os esquemas de ação concebidos em moldes utópicos se confrontam com a história, os resultados são de perplexidade para os que pensavam que iriam poder libertar-se do passado. A forma como a preteridade habita os mundos humanos surge, então, como inesperada e até perversa. Nesse sentido, por muito que nos deixemos entusiasmar pelos grandes visionários da lusotopia – António Vieira, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva – temos a responsabilidade de nos afastar do utopismo que os movia.

Há, assim, uma implicação final a retirar da forma como Tolkien usa a noção de *middle-earth* na sua ficção cosmogônica. O escritor afirma que, para ele, a *oikoumenê* é concebida como situada no meio dos mares que a cercam, num ponto intermédio entre o frio do Norte e o fogo do Sul. Como *ecumene*, parece-me, a lusotopia partilha de uma condição semelhante. No nosso mundo globalizado atual, a condição lusotópica nem é “ocidental” nem deixa de o ser – os seus sujeitos situam-se numa condição intermédia, mediadora, perante a história da ocidentalidade. Alguns autores, como Eduardo Viveiros de Castro (2009), inscrevem-se nela “por cortesia”; outros, como eu próprio, distanciam-se “por precaução” (Pina-Cabral, 2005). Mas, nos anos que se aproximam, conforme a ordem global unifocal em que vivemos desde a queda do Muro de Berlim, se houver uma polarização cultural e política, essa condição de *middle-earth* tornar-se-á crescentemente

presente, permitindo novas negociações da situação de subalternidade que tão fortemente marcou os lusotópicos dos últimos três séculos.

Este ensaio constitui uma tentativa de inserir velhos conceitos em novos esquemas. O enquadramento sociocêntrico, que presumia a unitariedade da identidade e via toda a alteridade como essencialmente diádica, deixou de satisfazer nossas necessidades analíticas. Contudo, a teoria antropológica não se tem ocupado suficientemente em salvar os seus conceitos centrais das interpretações sociocêntricas modernistas neles inscritas. Conceitos como *amicitia* ou *ecumene* merecem ser retirados dos moldes estrutural-funcionalista ou difusionista em que Fortes ou Kroeber, respectivamente, os conceberam, abrindo, assim, caminho à sua utilização em contextos contemporâneos nos quais a unitariedade das culturas, das sociedades ou dos indivíduos deixou de ser evidente.

Notas

- 1 Traduzindo-a em inglês por *amity*, palavra de difícil tradução para o português, pelo que optei por ficar com a sugestão latina.
- 2 Para este uso particular do conceito de “primordialidade”, ver Pina-Cabral, 2002b.
- 3 Hoje Maputo, a capital de Moçambique, à época uma colônia portuguesa.
- 4 Ver igualmente o debate nas páginas do *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2010, vol. 16, nº 2.
- 5 Agradeço a Nuno Dias, as longas e profíguas conversas que tivemos sobre suas experiências de terreno.
- 6 Disponível em <<http://en.wikipedia.org/wiki/Oikoumene>>.
- 7 Um dos melhores *exemplars* deste processo é o recente romance *Barroco tropical*, de José Eduardo Agualusa (2009).
- 8 Subentendida na frase está a implicação interessada de que, desde então, surgiu um novo “centro alto” (*higher centre*) de difusão cultural: os Estados Unidos.

BIBLIOGRAFIA

AGUALUSA, José Eduardo. (2009), *Barroco tropical*. Lisboa, Dom Quixote.

- BARBOSA, Duarte. (1984 [c. 1516]), *Livro do oriente. Além-Mar, códice casanatense. Os portugueses na Índia: Viagens, aventuras, conquista*. Introd. F. Braudel *et al.* Lisboa, Bertrand & Franco Maria Ricci.
- DAMÁSIO, António. (2003), *Looking for Spinoza: joy, sorrow, and the feeling brain*. Nova York, Harcourt.
- DOUGLAS, Mary. (2001), *In the wilderness: the doctrine of defilement in the book of Numbers*. Oxford, Oxford University Press.
- DURKHEIM, E. & MAUSS, M. (1963), *Primitive classification*. Trad. Rodney Needham. Chicago, Chicago University Press.
- EPITETO. (2004 [1916]), *Discourses*. Trad. P. E. Matheson. Mineola, NY, Dover Publications.
- FABIAN, Johannes. (2001), “Ethnographic misunderstanding and the perils of context”, in _____, *Anthropology with an attitude: critical essays*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- FEIJÓ, Rui Graça. (2008), “Língua, nome e identidade numa situação de plurilinguismo concorrencial: o caso de Timor-Leste”. *Etnográfica*, 12 (1): 143-172.
- FINKIELKRAUT, Alain. (1997), *The wisdom of love*. Trad. K. O’Neill e D. Suchoff. Lincoln, Neb., University of Nebraska Press.
- FORTES, Meyer. (1970), “Kinship and the axiom of amity”, in _____, *Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan*. Londres, Routledge & K. Paul, pp. 219-249.
- FREUD, Sigmund. (1960), *Jokes and their relation to the unconscious*. Trad. J. Strachey. Nova York, Norton.
- FRY, Peter. (2005), *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GOFFMAN, Erving. (1974), *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Nova York, J. Aronson.
- HANNERZ, Ulf. (1991), “The global ecumene as a network of networks”, in Adam Kuper(ed.), *Conceptualizing societies*, Londres, Routledge, pp. 34-56.
- JACKSON, Kenneth David. (1990), *Sing without shame: oral traditions in Indo-Portuguese Creole verse*. Macau, Instituto Cultural de Macau.
- _____. (1997), *Os construtores dos oceanos*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- JAYASURIYA, Shihan de Silva. (2008), *The Portuguese in the East: a cultural history of a maritime trading empire*. Londres, Tauris.
- JAMES, Deborah, PLAICE, Evie & TOREN, Christina (eds). (2010), *Culture wars: context, models and anthropologists*. Oxford, Berghahn (Easa series 12).
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1994) *Writings on China*. Ed. J. Campbell. Chicago, Ill., Open Court.
- LEVINAS, Emmanuel. (1996), *Basic philosophical writings*. Ed. A. Peperzak, S. Critchley e R. Bernasconi. Bloomington, Indiana University Press.
- KROEBER, Alfred & KLUCKHOHN, Clyde. (1963), *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Nova York, Vintage Books.
- MELLO E SOUZA, Laura de. (2005 [1986]), *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MINTZ, Sidney W. (1996), “Enduring substances, trying theories: the Caribbean region as Oikoumenê”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2: 289-293.
- PINA-CABRAL, João de. (1999), “O retorno da Laurentina: a simbolização das relações étnicas no Moçambique colonial e pós-colonial”. *Novos Estudos Cebrap*, 53: 85-96.
- _____. (2002a), *Between China and Europe: Person, culture and emotion in Macao*. Londres/Oxford, Continuum Books/Berg (LSE Anthropology Series 74).
- _____. (2002b), “Dona Berta’s Garden: reaching across the colonial boundary”. *Etnográfica*, 6 (1): 77-91.
- _____. (2002/3), “Agora podes saber o que é ser pobre’: identificações e diferenciações no mundo da lusotopia”. *Lusotopie*, 10: 215-224.
- _____. (2003), *O homem na família*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- _____. (2004), “Cisma e continuidade em Moçambique”, in Clara Carvalho e João de

- Pina Cabral (eds.), *A persistência da história*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 375-392.
- _____. (2005a), "Crises de fraternidade: literatura e etnicidade no Moçambique pós-colonial". *Horizontes Antropológicos*, 24: 229-253.
- _____. (2005b), "The future of social anthropology". *Social Anthropology*, 13 (2): 119-128.
- _____. (2007), "Aromas de Urze e de Lama: reflexões sobre o gesto etnográfico". *Etnográfica*, 11(1): 191-212.
- _____. (2008), "Recorrências antroponímicas lusófonas". *Etnográfica*, 12 (1): 5-16.
- _____. (2010), "Xarás: Namesakes in southern Mozambique and Bahia (Brazil)". *Ethnos*, no prelo.
- PITT-RIVERS, Julian. (1973), "The kith and the kin", in Jack Goody (ed.), *The character of kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 89-105.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1992), *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo, Brasiliense.
- QUINE, W. V. (1996 [1944]), *O sentido da nova lógica*. Rio de Janeiro, Livraria Martins.
- REIS, Eduardo. (1948), *Duarte Barbosa: pioneiro revelador dos costumes das Índias: relação biográfica*. Macau, Imprensa Nacional.
- SAHLINS, Marshall. (1972), *Stone-age economics*. Londres, Tavistock.
- SANSI-ROCA, Roger. (2007), "The fetish in the lusophone Atlantic", in Nancy Naro, Roger Sansi-Roca e David H. Treece (eds.), *Cultures of the lusophone black Atlantic*. Nova York, Palgrave-Macmillan, pp. 19-39.
- SCHWARTZ, Roberto. (2000 [1977]), *Ao vencedor as batatas*. 5 ed. São Paulo, Duas Cidades/ Editora 34.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. (2001), *Entre Prospero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos de identidade*. Eds. Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro. Lisboa, Afrontamento.
- SPINOZA, Baruch. (2006 [1664]), *Lettres Sur Le Mal: correspondance avec Blyenbergh*. Paris, Gallimard.
- STERN, D. N. (2004), *The present moment in psychotherapy and everyday life*. Nova York, Norton.
- STRATHERN, Marilyn. (1988), *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
- SUASSUNA, Ariano. (2007 [1971]), *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do vai-e-volta*. 9 ed. Rio de Janeiro, José Olympio.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. (1995 [1981]), *The Letters of J. R. R. Tolkien*. Ed. Humphrey Carpenter. Nova York, Harper Collins.
- TOMASELLO, Michael. (2008), *Origins of human communication*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- TOREN, Christina. (1999), *Mind, materiality, and history: explorations in Fijian ethnography*. London, Routledge.
- TRAUBE, Elizabeth. (1986), *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago, University of Chicago Press.
- TSUDA, Takeyuki. (2003), *Strangers in the ethnic homeland: japanese Brazilian return migration in transnational perspective*. Nova York, Columbia University Press.
- VALVERDE, Paulo. (2000), *Máscara, morte e mato em São Tomé*. Ed. J. de Pina-Cabral. Lisboa, Celta.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2009), *Métaphysiques cannibales*. Paris, PUF.

LUSOTOPIA COMO ECUMENE

João de Pina-Cabral

Palavras-chave: Lusofonia; Ecumene; Diáspora; Pós-colonialismo.

O mundo contemporâneo tornou-se global no sentido em que constitui um espaço indiviso de intercomunicação humana – isto é, uma *ecumene*. Este ensaio sustenta que a partilha de uma história comum funciona como um catalisador para um sentimento de destino comum e que, por isso, o tempo/espaço que se origina na expansão histórica dos portugueses (a lusotopia) pode ser visto como uma espécie de ecumene no interior do atual mundo globalizado, uma “terra do meio”. Proponho “ecumene” como um conceito alternativo às limitações que têm sido identificadas com os termos sociocêntricos que demarcaram as ciências sociais do século XX, tais como “sociedade” ou “cultura”.

LUSOTOPY AS ECUMENE

João de Pina-Cabral

Keywords: Portuguese language; Ecumene; Diáspora; Post-colonialism.

Our contemporary world has become global in the sense that it is an undivided space of human intercommunication – an *ecumene*, a network of networks. I suggest that the concept of ecumene may obviate some of the limitations that have been identified in the sociocentric notions that marked the social sciences during the twentieth century, such as “society” or “culture.”

LUSOTOPIE EN TANT QU’OECOUMÈNE

João de Pina-Cabral

Mots-clés: Lusophonie; Oecoumène; Diáspora; post-colonialisme.

Le monde contemporain est devenu globalisé en ce sens qu’il constitue un espace indivis d’intercommunication humaine – c’est-à-dire, un *oecoumène*. Cet article démontre que le partage d’une histoire commune sert de catalyseur à un sentiment de destin commun, et que, par conséquent, le temps/espace qui provient d’une expansion historique des Portugais (lusotopie) peut être considéré comme une sorte d’oecoumène à l’intérieur de la mondialisation actuelle, une “terre du milieu”. Je propose “oecoumène” comme un concept alternatif aux limitations qui ont été identifiés avec les termes sociocentriques qui ont délimité les sciences sociales du XX^e siècle, tels que “société” ou “culture”.