

AS CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS E A HERMENÊUTICA NO ESTUDO DA 'PORTUGALIDADE'

Vitor de Sousa¹ 

RESUMO

O desenvolvimento de uma metodologia, no quadro de uma investigação científica, pressupõe um bom conhecimento do campo onde ela é desenvolvida. No caso particular das Ciências Sociais e Humanas (CSH), em que se situa a nossa proposta, não é muito frequente a utilização de uma única metodologia, mas de metodologias compósitas. O que resulta da necessidade que se afigura, em cada momento, ao investigador, face aos problemas que vai enfrentando. Em problemáticas complexas e datadas – em que o rasto digital é escasso, pelo que é necessário consultar fontes primárias –, a hermenêutica interpretativa revela-se uma boa proposta a seguir. Pressupõe leituras exaustivas e comparações e desenvolvimento de eventuais novas teorias delas resultantes, para além de convocar outro tipo de interpretações do mundo, com ajuda, por exemplo, da análise de conteúdo e de outras ferramentas. O pós-colonialismo, apesar de ter as suas debilidades, constituiu um momento para pulverizar categorias anteriormente consideradas canónicas e, por conseguinte, pouco questionáveis. A descolonização do conhecimento permitiu dar passos em frente, apesar de desestabilizar o mundo social. Que, não sendo reificado, não poderá gerar ele-próprio conhecimento reificado, mas dinâmico. Neste artigo, apresentamos a 'portugalidade' como caso prático de uma investigação assente, fundamentalmente, na hermenêutica.

Palavras-chave: metodologia; hermenêutica; métodos qualitativos; Ciência Aplicada vs Ciências Sociais e Humanas; 'portugalidade'

SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES AND HERMENEUTICS IN THE STUDY OF 'PORTUGALITY'

ABSTRACT

The development of a methodology, within the framework of a scientific investigation, presupposes a good knowledge of the field in which it is developed. In the particular case of Social Sciences and Humanities, in which our proposal is situated, it is not very common to use a single methodology, but composite methodologies. This results from the need that appears, at each moment, to the researcher, in view of the problems he is facing. In complex and dated issues – in which the digital trail is scarce, so it is necessary to consult primary sources –, interpretive hermeneutics proves to be a good proposal to follow. It presupposes exhaustive readings and comparisons and the development of eventual new theories resulting from them, in addition to summoning other types of interpretations of the world, with the help, for example, of content analysis and other tools. Post-colonialism, despite having its weaknesses, constituted a moment to pulverize categories previously considered canonical and, therefore, little questionable. The decolonization of knowledge made it possible to take steps forward, despite destabilizing the social world. Which, not being reified, will not be able to generate reified knowledge itself, but dynamic knowledge. In this article, we present 'portugality' as a practical case of an investigation fundamentally based on hermeneutics.

Keywords: methodology; hermeneutics; qualitative methods; Applied Science vs Social Sciences and Humanities, 'Portugality'

¹ CECS-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade/Universidade do Minho, Portugal

Autor Correspondente: Vitor de Sousa

E-mail: vitordesousa@gmail.com

Recebido em 10 de Abril de 2023 | Aceito em 31 de Janeiro de 2024.

INTRODUÇÃO

Neste artigo é apresentada uma proposta metodológica assente na hermenêutica, o que configura um caminho que foge à regra geral da maior parte dos cientistas sociais que são mais adeptos das “ferramentas-fetichê” da profissão. O que acontece, devido ao processo hermenêutico viver da tentação que explicar e compreender estabelecem entre si que, como explica Paul Ricœur (2013), a hermenêutica constitui uma teoria da interpretação dos discursos, assumindo-se como dialética entre explicação e compreensão.

Gonçalo M. Tavares (2016) assinala que a metodologia serve para alcançar o início, mesmo que evidencie que, mediante determinada metodologia, não se chegue a um resultado, mas, exatamente a uma metodologia. O que colide com as denominadas ciências aplicadas, já que se desvia de critérios lineares, compostos pelas tradicionais “etapas”, presentes nos diversos locais de produção de conhecimento. O que pode desvirtuar o que esteve na base do nascimento das CSH sendo que, hoje, ao nível científico, não se promove tanto a reflexividade, uma vez que se aposta na construção e não na desconstrução. E, tendo presente que a sociedade não é reificada, a ciência, através dos métodos e das técnicas, está a converter a contingência da vida em eternidade, numa lógica em que o interesse social se mede pela quantidade de tecnologia e de “ciência” aplicadas, como assinala Moisés de Lemos Martins (Coelho & Carvalho, 2013). E, sendo o discurso ação, é o investigador quem deve ser o protagonista dessa mesma ação, uma vez que o discurso é performativo, sendo que os métodos e as técnicas devem estar disponíveis para serem utilizados sempre que se justifiquem, como se estivessem numa caixa de ferramentas (Foucault, 2010/1975). O que quer dizer que as metodologias terão que ser, necessariamente, sempre compósitas, complementando-se à medida que são utilizadas, ajudando a definir um olhar menos equívoco de determinada investigação, em determinado momento.

Nesse quadro, no que concerne à utilização de metodologias qualitativas, a investigação só terá a ganhar se o tema em estudo for muito complexo, exigindo que se desenvolvam leituras várias para consubstanciar uma hermenêutica interpretativa que possa mostrar a teia de mecanismos que compõem determinados conceitos, permitindo olhar para as problemáticas, nomeadamente para as suas origens, complementando com um contexto que permita a interpretação na contemporaneidade. Para se saber do que se fala quando se utilizam determinados conceitos, sublinhando uma componente ideológica que, de outra forma, seria de mais difícil deteção.

O ponto de partida é o de uma perspetiva pós-colonial, cuja dinâmica imprimiu mudanças no que toca à teoria e à metodologia do pensamento relativo, nomeadamente, às CSH.

1. PÓS-COLONIALIDADE, METODOLOGIAS, CULTURAS E IDENTIDADES

As novas formas de perspetivar a história do colonialismo e das sociedades, decorrentes do desenvolvimento de dinâmicas que se lhe seguiram após as descolonizações imprimiram mudanças na teoria e na metodologia do pensamento relativo, nomeadamente no que concerne às CSH. Partindo de uma visão crítica da modernidade que determinou roturas do *establishment* e, ao mesmo tempo, grandes polémicas, o pós-colonialismo comporta, no entanto, alguns constrangimentos. Um deles – talvez o mais importante –, decorre do facto de o seu campo ser muito amplo e, por conseguinte, difícil de delimitar. Opor via o olhar crítico sobre as desigualdades entre o Norte e o Sul, colocando em causa a relação “canónica” colonial, uma vez que integra o ponto de vista dos colonizados e não apenas a lógica dos colonizadores, como antes acontecia. Configurar-se como se fosse uma resposta da periferia ao centro, procurando dar espaço à alteridade, tentando distanciar-se da visão totalizante do Ocidente e recusando classificações prévias.

Segundo Jacques Lacan (1973), a relação do sujeito com o “outro” inventa-se através de um processo de bem-estar. Já Albert Jacquard observa que essa relação está para além da felicidade e existe para que ela nos torne conscientes, tanto mais que “é justamente porque o outro não é idêntico a mim que pode participar na minha existência” (Jacquard, 1997, p. 14). Dessa forma, Alain Mons (1998) refere que o processo metafórico supõe uma cena do “outro”: “o pôr o mundo em metáfora, ou a possibilidade de uma distância em relação à origem, parece uma necessidade vital para o vínculo comunitário”, o que significa que a identidade se pode definir, nesse contexto, “como uma realidade movediça” (Mons, 1998, p. 266).

A teoria pós-colonial é marcadamente anglo-saxónica, devido ao facto de muitos intelectuais se encontrarem fora do seu país de origem na altura em que começou a ser desenvolvida, ocupando lugares de destaque em departamentos de estudos literários e culturais de universidades de topo dos Estados Unidos, como foram os casos de Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha, ou Stuart Hall.

Importante é perspetivar as análises ancoradas no estudo das diferentes realidades, que decorrem de diferentes temporalidades, em contexto, não transformando tudo o que é da história em história contemporânea, numa lógica de presentismo (Hartog, 2003). À ocupação colonial não há que desenvolver qualquer processo de intenções tendente a contrabalançar os factos históricos, fazendo mais sentido o reconhecimento da existência de perspectivas opostas, para que a lucidez possa vir ao de cima quando a discussão verse “sobre os direitos humanos na colónia e na pós-colónia [...], na metrópole e na pós-metrópole” (Sanches, 2012, p. 195). É nesse sentido que a condição pós-imperial “não pode ser dissociada das narrativas identitárias nacionais e das correspondentes políticas em torno de uma ‘integração’ ou ‘união’ europeias” (Sanches, 2012, p. 199). Esta ideia deve levar em linha de conta que a época colonial pela ausência, na maioria dos casos, de fontes locais, precisa de ser recontada “a partir de um ponto de vista endógeno” (Leite, 2013, p. 107), sendo que as narrativas “repensam as representações unívocas do passado e das origens”, para além de questionarem “o indigenismo e o poder das chefias, a anulação das subjetividades, a questão do género, no quadro de uma moderna representação da nação”, tratando-se de questões que se discutem no “presente histórico” através da “reflexão crítica” (Leite, 2013, p. 107). Para Mário Pinto de Andrade, deverá ter-se em conta que “o campo de exercício da colonização é, por necessidade intrínseca, gerador de conflitos”, o que resulta “da própria essência da situação colonial que, enquanto totalidade, espelha a complexa confrontação entre a minoria e a maioria autóctone” (Andrade, 1997, p. 21). Na perspetiva de Inocência Mata, a sociedade portuguesa já era multicultural muito antes do confinamento do território português às suas fronteiras iniciais. Lembra que a ideia de identidade portuguesa foi pensada, no entanto, com um olhar “homogeneizante e essencialista” (Mata, 2006, p. 288), cristalizado de forma sublinhada durante o período colonial com o assimilacionismo cultural. Para Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes, a expressão “multiculturalismo” designa, originalmente, “a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades ‘modernas’” (Santos & Nunes, 2004, p. 20), que, rapidamente, se tornou numa forma de descrever diferenças culturais, num quadro transnacional e global. De resto, Yash Ghai (2004) refere que, a par do multiculturalismo, também o racismo é um produto da globalização, sendo que o multiculturalismo pertence ao período contemporâneo da globalização.

- INTERCULTURALIDADE E TRANSCULTURALIDADE

O que nos leva ao conceito de interculturalidade. Rosa Cabecinhas e Luís Cunha (2008) tipificam-na enquanto pluralidade, distante da diversidade exótica propalada pela propaganda do Estado Novo (a ditadura portuguesa, que vigorou entre 1933 e 1974). A interculturalidade deve ser encarada enquanto processo, o que significa que nele participam várias pessoas com desigualdades várias. Importa perceber que o mundo mais pequeno que a globalização fornece não é diretamente proporcional a “formas diferentes de enunciar desigualdades” (Cabecinhas & Cunha, 2008, p. 7), pelo que alertam para o risco de se poder “confundir di-

álogo com simetria e interculturalidade com igualdade das partes” (Cabecinhas e Cunha, 2008, p.8). O tão em voga diálogo com o “outro”, quase que se resume a uma dimensão folclórica, mesmo que a abertura ao “outro” signifique “transformação recíproca”, já que, em todo este processo, a expectativa é que exista uma assimetria assente na ideia de que “o outro deve pensar como nós, porque nós pensamos melhor” (Cabecinhas & Cunha, 2008, p. 9).

O que consiste numa visão luso tropicalista da interculturalidade, apontando o período da Expansão portuguesa como paradigma dessa mesma troca intercultural sendo que é, no mínimo, muito questionável, associar-lhe esse recorte, quando o poder era, então, unilateral, com o sentido único a estar do lado do país colonizador, em que quem não obedecia às regras impostas, sofria as respetivas consequências.. Nesse quadro, a definição constante da entrada “interculturalidade” no *Dicionário da expansão portuguesa (1415-1600)*, coordenado por Contente Domingues, levanta muitas dúvidas ao estar associada, exatamente à expansão portuguesa, embora traduzida como um conceito surgido nos anos 70 do século XX, em França, no seio das ciências da educação, num período de aumento de imigração (Lacerda, 2016, p. 588).

Uma vez que o processo colonial encara a perspetiva do “outro” com base na noção de alteridade ligada à construção identitária do sujeito, isso faz com que seja amputado de liberdade, já que tem na sua génese características coloniais reificadas, tendentes a que as suas atitudes adotem a naturalização do *framework* pré-determinado pelo regime, impedindo a diferença. Tudo isso, segundo Homi Bhabha (1998), determina a marginalização dos sujeitos colonizados, uma vez que têm de se subordinar à história oficial, que foram obrigados a absorver através do discurso dominante. E, não obstante o discurso promover a diferença, apenas a delimita, não a reconhecendo enquanto tal, pelo que a relação entre “nós” e os “outros” não é baseada na igualdade. A ideia de heterogeneidade implica, assim, um processo agonístico e antagonístico, dado o seu recorte com uma inevitável sobreposição da relação entre “eu” (“nós”) e o “outro”, deitando por terra a ideia de “pureza”, não só da raça, mas também de identidades, línguas e linguagens. Torna-se, assim, necessário um “terceiro espaço” (ideia também cara a Homi Bhabha, 1998), que se descola da lógica da existência de um binarismo cultural, para se assumir como um espaço em que os valores culturais sejam permanentemente discutidos.

Não é, por isso, de estranhar que as referências sobre a diáspora relativas a Portugal conduzam, quase que inevitavelmente, ao ex-Império pelo que, a fim de evitar equívocos sobre essa matéria, Eric Morier-Genoud e Michel Cahen sublinham ser necessário discutir esses conceitos-chave – “Império” e “diáspora” –, que se tornaram tão populares e prevalentes que hoje são polissémicos e, nesse sentido, “muito problemáticos para os utilizar de forma estrita e precisa” (Morier-Genoud & Cahen, 2013, p. 7). Stuart Hall já havia sublinhado aque a perspetiva diaspórica da cultura “pode ser vista como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação” (Hall, 2013, p. 36). O mesmo acontece com os conceitos de identidade e de cultura, cujos significados não podem ser fixados de um modo único sendo que, por isso, ambos são declinados no plural. Para Stuart Hall (2000), foi graças à homogeneização cultural decorrente da globalização que as teorias da identidade se estilhaçaram. Já Homi Bhabha (1998) colocara em causa o essencialismo de categorias, nomeadamente na definição do espaço da cultura, enquanto detalhe periférico e secundarizado que faz reconsiderar todo o sistema.

O que nos leva às identidades transnacionais e transculturais, conceito associado a Wolfgang Welsh (1999), que apresenta a transculturalidade como um conceito de culturas, deixando desde logo para trás a ideia de culturas únicas, em voga no século XVIII, e que era pontuada por uma lógica de homogeneização social, consolidação étnica e delimitação intercultural.

Welsh liga o conceito de interculturalidade ao de multiculturalidade, não vislumbrando grandes diferenças entre ambos. O que, a nosso ver, não será verdade, bastando atentar, como vimos, em Cabecinhas & Cunha (2008). Nesse sentido, muito embora o conceito de interculturalidade possa ser pouco consensual, a verdade

é que, durante o período colonial português, vigorava uma espécie de interculturalidade invertida (Stoer & Cortesão, 1999), tutelada pelo colonizador, com o acento tônico na ideia de 'portugalidade'. Ou seja: a interculturalidade é uma pluralidade distante da diversidade exótica propalada pela propaganda do Estado Novo.

Segundo Welsh (1999), a transculturalidade é, em primeiro lugar, uma consequência da diferenciação interna e complexidade das culturas modernas, que englobam uma série de modos de vida e de culturas, que também se interpenetram ou emergem umas das outras. As novas formas de emaranhamento são consequência de processos migratórios, bem como das comunicações materiais e imateriais, sistemas mundiais e interdependências e dependências económicas. O que quer dizer que os mesmos problemas básicos e estados de consciência aparecem hoje em culturas antes consideradas fundamentalmente diferentes.

2. UM OLHAR METODOLÓGICO ASSENTE NA HERMENÊUTICA

Num seminário que ministrou num centro de investigação português de CSH, Elísio Macamo (2022), moçambicano e docente de sociologia e estudos africanos na Universidade de Basileia (Suíça), começa por questionar o título que deu à sua intervenção: "A África existe?". Não deixando de a considerar como "uma pergunta estúpida", fez questão de sublinhar não se tratar de uma questão de perspectiva, mas apenas relacionada com relações conceptuais, que vão para além do fenómeno. O que significa que, na perspectiva pós-colonial/decolonial, segundo o sociólogo, "há que não dar as coisas por adquiridas" (Macamo, 2022, s. p). E, neste particular, a referência recai sobre conceitos: "Falar sobre África? O que é isso? Numa perspectiva sociológica: é o objeto. Que corresponde à resposta à pergunta sobre o que é o conhecimento". O que quer dizer ser necessário "descolonizar o conhecimento" (Macamo, 2022, s.p.).

A África é relevante, mas pressupõe conhecimento prévio, o que se distancia de um saber assente na geografia ou na história. Há que saber qual o objeto de pesquisa que é, afinal, a teoria do conhecimento: "Estudamos a África real? Não! Não existe conhecimento de África – trata-se de um artefacto da nossa imaginação. Há teorias e não objetos em si" (Macamo, 2022, s.p.). É nesse sentido que se utilizam, neste caso particular, os Estudos Africanos e uma metodologia das CSH: "O que importa é reunir os conceitos para haver inteligibilidade" (Macamo, 2022, s.p.).

Tal como a produção da ignorância – "a sociologia e as outras disciplinas nasceram da produção da ignorância" -. Macamo observa existirem coisas "que já não podemos saber por sabermos o que sabemos. Aprender? Saber mais? Não! Saber melhor é não sabermos!" (Macamo, 2022, s.p.). O sociólogo sustenta que o pós-colonialismo provoca, também ele, mal-estar, pelo que defende que a metodologia das CSH, através dos Estudos Africanos, constitui outra forma de fazer e de compreender. Tudo isto para concluir que África não é um país e, o que existe, é a reprodução da família de conhecimento de cada um: "O que não quer dizer que eu pretenda tornar os estudantes cínicos sobre o conhecimento, mas que não o deem por adquirido – que se interroguem e promovam a desconstrução!" (Macamo, 2022, s.p.).

A metodologia das CSH representa uma espécie de preocupação com as condições de que sabemos alguma coisa, tendente a promover a reflexão. O que quer dizer que não há ação sem reflexão. Uma ideia, de resto, sublinhada por Augusto Santos Silva, um sociólogo português que foi ministro durante quase duas dezenas de anos em diversos governos, eleito presidente do Parlamento português na atual legislatura, em entrevista a Bárbara Reis. Refere que os intelectuais "não são contemplativos, não são uma espécie de ascetas ou eremitas do nosso tempo", auto-intitulando-se como um "intelectual empenhado e politicamente implicado", um "intelectual da modernidade crítica" — por oposição aos intelectuais pós-modernos que "sacrificam o pensamento à moda e a reflexão à espectacularidade e impacto público imediato" — e, como "cientista profissional", acredita que "o distanciamento" é "o requisito essencial da objectividade". Prática, diz, o "cepticismo organizado" (Reis, 2022, p. 14).

O que significa que os estudos hermenêuticos, embora requeiram um entorno cultural vasto com o consequente lastro determinado pela abertura do olhar e pela descolonização mental que permitirá o alargamento do conhecimento, não se devem quedar pela teoria, mas ter uma tensão prática que, em termos sociais, se revelará determinante.

A proposta metodológica aqui apresentada assenta na hermenêutica, fundamentalmente na interpretação de textos. O objetivo é desconstruir eventuais níveis de significação que se venham a encontrar, não numa lógica destruidora, mas com o fito na desmontagem e decomposição dos elementos da escrita, através da “différance”, como assinalou Jacques Derrida (1982). Para tanto, pretende-se fazê-lo em relação ao texto em si mesmo, mas também através do estabelecimento de comparações entre textos, promovendo a leitura de hipotéticos pontos comuns e alegadas divergências de perspetiva, contextualizando-os. Moisés de Lemos Martins (2011) observa que essa tarefa de ler e interpretar textos e imagens – não circunscrevendo o seu âmbito a um objetivo apenas com preocupações académicas, mas também cívicas – faz do investigador um hermeneuta. Apesar de se tratar de um caminho que foge à regra geral da maior parte dos cientistas sociais que, como assinala o mesmo autor, são mais adeptos das “ferramentas-fetichê” da profissão, é, no entanto, estribado numa lógica que permite quebrar com o *statu quo*, não obstante possa levantar dúvidas de carácter teórico-metodológico, uma vez que aproxima o trabalho do filósofo e do crítico literário (Martins, 2011). Tanto mais que “todo o verdadeiro processo hermenêutico [...] vive da tentação que explicar e compreender estabelecem entre si”, podendo, por opção metodológica, acentuar-se “mais o processo explicativo, do que o compreensivo” ou o seu inverso, muito embora nunca se possa “dispensar um pólo de movimento hermenêutico em favor do outro” (Martins, 2011, p. 68). Ou, como refere Paul Ricœur (2013), a hermenêutica constitui uma teoria da interpretação dos discursos, assumindo-se como dialética entre “explicação” e “compreensão”. O que significa que “explicar” é a tentativa de descrever a referência (um facto ou um objeto externo), em que as hipóteses, leis e teorias são submetidas à verificação prática da realidade; enquanto “compreender” se afirma como o significado das mensagens (a síntese do conteúdo proposicional do discurso). O filósofo já tinha fixado o conceito de hermenêutica no artigo intitulado “Existência e hermenêutica” (1965), integrado no livro *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica* (1969), onde refere que “toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mediante a compreensão do outro” (Ricœur, 1978, p. 18). Paul Ricœur compara ainda o texto a uma partitura musical, com o leitor a assumir-se como um maestro que segue as instruções inscritas nessa partitura. Nesse sentido, refere que compreender não é o mesmo que “repetir o evento do discurso num evento semelhante”, mas implica “gerar um novo acontecimento, que começa já com o texto em que o evento inicial se objectivou” (Ricœur, 2013, p. 106). O texto possui, assim, um sentido autónomo fixado pela escrita, o que pode impedir a compreensão da intenção do autor, pelo que o “mal-entendido” daí decorrente é “possível e até inevitável”, sendo que o problema da interpretação correta “já não pode resolver-se por um simples retorno à alegada situação do autor” (Ricœur, 2013, p. 107). As interpretações não são, assim, todas idênticas, pelo que o texto “enquanto todo e enquanto totalidade singular” (Ricœur, 2013, p. 109) pode comparar-se a algo que pode ser visto de diferentes ângulos, mas nunca de todos os ângulos ao mesmo tempo – o que significa que “a reconstrução do todo tem um aspeto perspetivístico semelhante ao de um objeto percebido” (Ricœur, 2013, p. 109).

Esta investigação pretende contribuir com uma interpretação decorrente das análises desenvolvidas, numa perspetiva necessariamente qualitativa, assente, obviamente, numa lógica subjetiva, que decorre da circunstância de quem investiga e da sua própria idiossincrasia. De resto, o confronto entre a objetividade e a subjetividade inscrito no quadro científico esteve associado de forma direta à investigação quantitativa por oposição à qualitativa. Em causa estava o grau de confiabilidade, representatividade e relevância de cada tipo de metodologia, prevalecendo a lógica mais “positivista” da primeira em relação à segunda, tendo vigorado até à década de 1960, altura em que se diluiu o equívoco. Neste quadro, a perspetiva qualitativa assumiu-se como uma das escolhas possíveis, a par da perspetiva quantitativa, ou mesmo ambas em simultâneo, mas

nunca numa lógica de contraposição de uma em relação a outra (Flick, 2004). Esta dicotomia é comentada por Boaventura de Sousa Santos, ao assinalar que as tradicionalmente consideradas barreiras ao desenvolvimento das CSH já são vivenciadas nas denominadas Ciências Naturais, o que provocou uma ampla revisão da epistemologia da ciência moderna. Nesse sentido, a predominância do fluxo de metáforas das Ciências Naturais para as CSH já faz o caminho inverso, uma vez que são as primeiras que recorrem às segundas, que por sua vez se assumem como um tanque de analogias (Santos, 1988). Esta aproximação poderá estar, no entanto, a desvirtuar o que esteve na base do nascimento das CSH, como assinala Moisés de Lemos Martins, sustentando que, hoje, ao nível científico, não se promove a reflexividade, uma vez que se aposta na construção e não na desconstrução (Coelho & Carvalho, 2013). E, tendo presente que a sociedade está em constante movimento, a ciência, através dos métodos e das técnicas, está a converter a contingência da vida em eternidade, numa lógica que, aparentemente, serve ao funcionamento da sociedade atual, em que o interesse social se mede pela quantidade de tecnologia e de “ciência” aplicadas (Coelho & Carvalho, 2013). E, sendo o discurso ação, é o investigador quem deve ser o protagonista da ação, uma vez que o discurso é performativo, sendo que os métodos e as técnicas devem estar disponíveis para serem utilizados sempre que se justifiquem. Segundo Michel Foucault, uma teoria só é útil se possibilitar condições para que os objetivos sejam atingidos, como acontece com uma caixa de ferramentas, sendo necessário que a teoria funcione para lá de si própria. Se não for utilizada, isso significa que ainda não tem o seu peso específico, ou ainda não é o seu tempo, pelo que se utilizam outras eventuais teorias ou se refazem as existentes (Foucault, 2010).

Este procedimento pode colidir, no entanto, com as linhas de força da comunidade científica, nomeadamente no campo das ciências aplicadas. É que o pensamento de Foucault não obedece a critérios lineares, compostos, como se sabe, pelas tradicionais “etapas”, que alegadamente transmitem “conforto” para a grande maioria dos protagonistas que estão presentes nos diversos locais de produção de conhecimento. É neste quadro que Moisés de Lemos Martins sustenta poder diagnosticar-se um dos problemas atuais das CSH, que consiste na dificuldade em situá-las do ponto de vista da compreensão, uma vez que a lógica dominante privilegia as ações que visam o estabelecimento de médias, de perfis e de ratings (Coelho & Carvalho, 2013), numa forma que parece ser deliberada de subjugação aos métodos quantitativos. Lisa Bortolotti sustenta existirem duas maneiras de identificar a função de uma atividade, neste caso a atividade científica: ou subjetivamente, “olhando para as intenções primárias das pessoas envolvidas na actividade”, ou objetivamente, “olhando para aquilo que efectivamente os resultados da actividade acrescentam” (Bortolotti, 2013, pp. 54-55) e que nem sempre podem ser coincidentes. A diferença de perspectiva entre as duas lógicas de fazer ciência também é sublinhada por Robert E. Stake: “Os investigadores quantitativos privilegiam a explicação e o controlo; os investigadores qualitativos privilegiam a compreensão das complexas inter-relações entre tudo o que existe” (Stake, 2009, p. 53). Assim, do ponto de vista do paradigma qualitativo, o investigador é considerado como parte do objeto de estudo, avançando para o conhecimento da realidade social através da compreensão de acontecimentos. Moisés de Lemos Martins assinala que as práticas humanas “estão em relação direta com a temporalidade e têm um tempo local, que é o tempo da experiência”, embora também tenham um tempo contextual: “o tempo de um dado campo social, com relações de força que correspondem a posições sociais assimétricas dos atores sociais, a posições de mais ou menos poder num dado campo social”. O que quer dizer que “entre o tempo da experiência e o tempo contextual anda o tempo da prática” (Martins, 2011, pp. 63-64). Dos vários modelos de ação social (entendida esta de forma aberta enquanto esforço organizado no sentido de alterar o *establishment*) existe um, que parte do princípio de que o indivíduo é autónomo, livre e racional, e um outro, que é mais caro a Moisés de Lemos Martins, “que articula as nossas ações com um quadro de constrangimentos histórico-sociais que nos são impostos”, seguindo a hipótese de que “as práticas são determinadas por um campo de forças sociais” (como é o caso de Pierre Bourdieu, em *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, 1982) e também por “estados de poder” (como acontece com Michel Foucault no livro *A Ordem do Discurso*, 1999) (Martins, 2011, p. 64). Filipe Verde refere que toda a tentativa de objetivação escapa ela própria a essa objetivação, uma vez que “os recursos

do intelecto não são completamente formalizáveis” (Verde, 2009, p. 16), o que implica que tanto a noção de verdade como a de provado não sejam coincidentes, deitando por terra os sonhos do Iluminismo, em que se pensava que o processo de objetivação poderia ser controlado. Tal significa que “compreender algo não é o mesmo que compreender a compreensão, e a compreensão é de natureza a não ser jamais completamente compreendida” (Verde, 2009, p. 16). Para além dos meios técnicos de produção e transmissão, o processo de análise deve incorporar as relações sociais, a estrutura das instituições sociais e as suas interações ocorridas nos momentos de produção e apropriação das formas simbólicas. Na perspetiva de Alain Mons, “o pôr o mundo em figuras efectua-se numa ordem simbólica que unifica o disperso”, sendo que “a tendência antifigurativa das modernidades [se] inscreve nesse contexto” (Mons, 1998, p. 250). A reflexão sobre esses estudos e as suas interações pode permitir uma produção de significado pela via, por exemplo, da utilização de uma metodologia da interpretação das formas simbólicas, através da hermenêutica da profundidade. Como defende John Thompson (1995), isso decorreria de uma dinâmica assente na reconstrução criativa do sentido, explicando o que é dito ou representado, com a possibilidade de produzir uma rutura entre a interpretação e a reinterpretção (entre a superficialidade e a profundidade). O escritor e académico Gonçalo M. Tavares, nas suas *Breves Notas sobre Ciência* (2006), glosa toda esta problemática e a busca da verdade por parte do cientista. É por isso que sustenta que a História das ciências se encontra sempre “ligeiramente atrasada em relação à História dos Desejos. Há metáforas famosas, peguemos nelas. É como se os cavalos fossem o Desejo e a carroça puxada por eles a ciência” (Tavares, 2006, p. 26). Isso não invalida, no entanto, que seja o cientista “com o seu chicote que direciona cavalos e carroça” (Tavares, 2006, p. 27) e que, ao enveredar por terrenos psicanalíticos, “podemos dizer que a infância, os prazeres, os medos, guiam o chicote do cientista” (Tavares, 2006, p. 28). Já se o caminho assentar numa lógica mística “podemos dizer que é o Destino que guia a infância, os prazeres e os medos de um indivíduo” (Tavares, 2006, p. 29), o que significa que, não obstante as investigações científicas dependerem “de Deus, do Acaso ou do Destino (ou do que lhe quiserem chamar)”, elas, apesar de tudo, “dependem também da Razão” (Tavares, 2006, p. 30). A minha convicção é de que, não tanto “apesar de tudo”, como defende Gonçalo M. Tavares, mas acima de tudo, as investigações científicas dependem da razão, como é o caso da presente, muito embora o cruzamento com um ideário mítico, simbólico, messiânico e, algumas vezes, esotérico, pareça querer desviar o caminho percorrido dos trilhos definidos por uma razão tendente a ser o mais objetiva possível (o que, como já se viu, não deixa de ter características problemáticas), mas que se distancia do positivismo “puro e duro”. O escritor sustenta, assim, que a metodologia serve para “alcançar o início”, deixando claro que “tu não usas uma metodologia. Tu és a metodologia que usas”, esclarecendo desta forma a sua perspetiva: “tu não chegas a um resultado. Tu chegas a uma metodologia”, ou “tu não provas um facto ou uma teoria. Tu provas uma metodologia” (Tavares, 2006, p. 62).

3. CASO PRÁTICO: O ESTUDO DA ‘PORTUGALIDADE’

Veremos, de seguida, o desenvolvimento da hermenêutica no estudo da ‘portugalidade’, tentando observar a origem da palavra e o seu contexto, para além do seu uso na contemporaneidade. Tratando-se de um essencialismo, que reporta a características marcadamente “portuguesas”, o objetivo é proceder à sua desessencialização, como é apanágio das CSH (Sousa, 2017). Nesta investigação, através da pista fornecida pelo portal *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa* (Pires, 2005), foi obtida alguma luz em relação à origem da palavra ‘portugalidade’. Trata-se de um conceito hiperidentitário, centrado no “eu” (Portugal) e que pode ser recorrentemente contextualizado na ideia de “Portugal do Minho a Timor”, assente num ideário luso tropical. Sustentado em alguns pressupostos históricos, na tradição e no alegado “carácter dos portugueses”, traçado através de lugares comuns, servindo de suporte científico, através da “mística luso-cristã de integração” propalada pelo seu criador, o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1953; 1961), o luso tropicalismo este ao serviço do desenvolvimento da política do Estado Novo, assumindo-se como a verdadeira evidência de

uma pretensa particular maneira portuguesa de estar no mundo. O colonialismo português diferenciava-se, assim, dos demais, por assentar na empatia e na afeição com os indígenas e na 'portugalidade', que decorria "dos contactos prolongados que os portugueses mantiveram com culturas distintas (...) e do efeito que isso teria tido numa espécie de multiculturalidade indissociável de cada português" (Sousa, 2020, s.p.). O que, na prática, tinha uma configuração totalmente diferente, com um recorte de interculturalidade invertida (Stoer & Cortesão, 1999).

A 'portugalidade' ganhou força a partir de 1951 com a revogação do Ato Colonial (promulgado pelo Decreto n.º 18.570, de julho de 1930, quando Salazar ocupava interinamente a pasta das Colónias), em que o Governo português passa a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível (do Minho até Timor), onde todas as colónias passariam a ser denominadas províncias, tal como as outras que existiam na metrópole. Foi desenvolvida a partir daí toda uma retórica destinada a sustentar um mito que apoiasse a ideia de que não haveria razões para o desenvolvimento de movimentos de independências, nos territórios portugueses de África e da Ásia, esbatendo as diferenças que pudessem existir.

A atestá-lo, está o facto de, apenas a 27 de abril de 1951 – 16 anos após o início de funções da Assembleia Nacional (AN) –, os deputados começarem a introduzir a palavra 'portugalidade' nos seus discursos, servindo a AN, através do único partido existente, a União Nacional, de eco da governação. Para a mudança de política terá contribuído a aprovação, em 1945, da Carta das Nações Unidas, em que se fixavam os princípios de administração dos territórios não autónomos. O Estado Novo procurava um estatuto especial para as "colónias ultramarinas" que sustentasse a tese de que elas integravam uma nação multirracial, ainda que em vários continentes. Portugal tentou por diversas vezes entrar para a ONU, sendo sucessivamente vetado desde 1946 até que, em 1955, foi aceite a candidatura. As alterações legislativas limitaram-se, no entanto, segundo o historiador Reis Torgal (2009), a uma mera cosmética. A expressão "colónias" foi substituída por "províncias ultramarinas" e o Ministério das Colónias passou a chamar-se Ministério do Ultramar. No contexto das alterações constitucionais, a Carta Orgânica do Império Colonial Português era substituída pela Lei Orgânica do Ultramar Português (1953), com uma descentralização mais ampla, alargando-se também os poderes do Ministério do Ultramar. A construção do mito da homogeneidade foi feita em diversas alturas, adaptando-se as suas justificações ao momento em causa. Durante os primeiros tempos do Estado Novo, a ideia assentava na existência de um império colonial português, "em que vastos territórios necessitavam de ser iluminados pelos valores e saberes oriundos do continente" (Stoer & Cortesão, 1999, p. 58). Na sequência da eclosão dos movimentos de libertação um pouco por todo o mundo, o Governo português passa a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível, do Minho a Timor, como já foi referido. Por via das pressões internacionais e das primeiras ameaças à presença portuguesa, em 1961, por ação do então ministro do Ultramar, Adriano Moreira, é extinto o "Estatuto do Indígena Português", através de um decreto-lei em que era determinado que os que antes eram designados como "portugueses de segunda" (os portugueses brancos nascidos em África), e mesmo os até então rotulados de 'indígenas' passassem a ser considerados cidadãos portugueses" (Stoer & Cortesão, 1999, p. 59). Esta foi, segundo Reis Torgal, uma forma hábil destinada a provar "que se estava a avançar no sentido da 'assimilação'" (Torgal, 2009, p. 489), tentando mostrar-se o contrário relativamente às críticas evidenciadas em relação ao estatuto dos indígenas. A redação do novo estatuto "tinha apenas como finalidade, dentro da 'tradição portuguesa', respeitar o 'direito privado das populações' e não propriamente negar a 'cidadania' aos indígenas", o que não deveria ser confundido com "a capacidade de gozo e exercício de direitos políticos relacionados com as novas formas dos órgãos de soberania" (Torgal, 2009, p. 489).

Os dicionários de referência, como são os casos do *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (Houaiss & Villar, 2002) e do *Novo Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, da Academia das Ciências de Lisboa (Casteleiro, 2001), não dispõem de qualquer entrada com a designação 'portugalidade'. O sinónimo da palavra pode, no entanto, ser encontrado em edições mais acessíveis e vulgares, como é o caso do *Dicio-*

nário da Porto Editora, onde se pode ler: “qualidade do que é português” e, numa dimensão mais ampla, “sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa” (Costa & Melo, 1994, p. 1432) cuja complexidade interpretativa é imensa, bastando atentar na utilização do advérbio de modo “verdadeiramente”. Vista como forma, a ‘portugalidade’ é mítica; já como conceito, ela deve ser encarada como estando no domínio da política. Trata-se de uma classificação social, com uma série de aspetos práticos associados. Quando esta problemática é convocada, refere-se a uma alegada “alma das nações” e da natureza dos povos. Depois de um hiato de que o uso da palavra ‘portugalidade’ foi alvo na sociedade portuguesa no pós-Revolução do 25 de Abril – um corte ideológico com o passado, depois de uma apropriação, também ela ideológica, de um conceito –, hoje, fala-se com algum à-vontade sobre o assunto, não obstante este ter de ser contextualizado, uma vez que a ‘portugalidade’ está, como se viu, datada. A palavra ‘portugalidade’ entrou, pela primeira vez, na dicionarização da Porto Editora em 1994, na sétima edição do *Dicionário da Língua Portuguesa*. De então para cá, a palavra sofreu um ajuste que estreita a sua dimensão subjetiva, e pode ser vislumbrado pela proposta interpretativa constante do portal *Infopédia* (associado à Porto Editora): “qualidade do que ou de quem é português; conjunto de traços considerados distintivos da cultura e história de Portugal; sentimento de afinidade ou de amor por Portugal” (Infopédia, 2014, s. p.).

Como já foi deixado claro, este trabalho não foi feito apenas ancorado na hermenêutica. Tal como a maior parte das investigações, foi utilizada uma metodologia compósita. Deste modo, recorreu-se à referida caixa de ferramentas, por exemplo, para proceder a alguma análise de conteúdo (Bardin, 2018), nomeadamente quando se analisaram as bases de dados do Parlamento português (em período de ditadura, na AN, entre 1935 e 1974, e já em democracia, na Assembleia da República, entre 1976 e o fim da primeira sessão legislativa da XII legislatura, em 14/9/2012) relativamente à utilização da palavra ‘portugalidade’ no discurso dos deputados. Em relação às fontes consultadas, foram utilizadas publicações, necessariamente datadas, uma vez que a ‘portugalidade’ também ela está datada, sendo que a propaganda do regime do Estado Novo incentivou a edição de várias obras relativas a esta temática. Uma dessas obras - o opúsculo *Em Defesa da Portugalidade*, de Alfredo Pimenta (1947) -, consiste na primeira publicação a ter impressa a palavra ‘portugalidade’, discorrendo sobre o seu significado e tipificando o conceito. Ideologicamente alinhado com Salazar e defensor da monarquia e da tradição, Alfredo Pimenta evidencia um discurso antiparlamentar, antipartidário e anticomunista, autointitulando-se como doutrinador de ‘portugalidade’. O mesmo acontece com o livro de António Ferronha, *Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso-tropicalidade* (1969), que consubstancia as ideias do autor, ele próprio um formador de formadores “nativos”, no caso angolanos, transmitindo-lhes as noções básicas de ‘portugalidade’, para que estes as endossassem, depois, aos seus futuros alunos, num entorno luso tropical.

A historiadora Cláudia Castelo refere que o estudo de receção do luso-tropicalismo em Portugal dá uma ajuda na perceção de como as ideias de Gilberto Freyre “ainda ecoam no atual discurso político e cultural”. E, muito embora já não estejam ligadas diretamente ao colonialismo, servem “para justificar a criação formal de uma comunidade lusófona com propósitos culturais, económicos e de cooperação em matéria de política externa” (Castelo, 2011, p. 140). O risco atual reside, então, no facto de o conceito continuar a ser usado de forma acrítica e imobilista, sendo hoje utilizado para dar corpo ao “mito da tolerância racial dos portugueses e até de um nacionalismo português integrador e universalista, em contraponto aos ‘maus’ nacionalismos, fechados, etnocêntricos e xenófobos” (Castelo, 2013, s. p.). É por isso que a “portugalidade”, cunhada durante o Estado Novo e decorrente do luso-tropicalismo é, recorrentemente, utilizada no discurso político português. Isso mesmo pode ser observado no discurso político, como no caso do atual presidente da República português, Marcelo Rebelo de Sousa, durante o seu primeiro mandato (2016-2021) (Sousa, 2021).

NOTAS FINAIS

No desenvolvimento de uma investigação com um recorte maioritariamente qualitativo, não é possível a utilização de uma metodologia previamente testada em trabalhos concluídos. Esta constatação, que resulta do olhar do académico e escritor Gonçalo M. Tavares (2006), implica que, em cada investigação não se chegue a um resultado, mas a uma metodologia. O que quer dizer que, o resultado obtido no final de uma investigação, resulta da metodologia utilizada. E, esta, corresponde ao próprio investigador, que traça os ditames que levarão a uma eventual conclusão.

A utilização da hermenêutica no campo das CSH implica um conhecimento amplo do objeto de estudo. Para a sustentação do olhar de investigação, é necessário decompor o que existe – e, neste caso, referimo-nos fundamentalmente a leituras -, no sentido de observar o que se escreveu sobre determinado problema, para que as comparações com outras leituras possam implicar a emergência de um saber refrescante, atualizado e, eventualmente, novo.

É certo que enveredar por esta via metodológica, pode colidir com a investigação-tipo, que passa por definir questões de partida e problemáticas. Neste caso, as questões são inerentes ao nível de leituras efetuado. Quanto mais se verificar a sustentabilidade dos conteúdos a investigar, mais fácil será colocar na prática o problema que se quer resolvido. O que requer uma disciplina rígida e um recorte metódico do investigador. E, no quadro de uma dinâmica expurgada da camisa de forças que constituía o cânone, com as categorias tradicionais já estilhaçadas, esse passo em frente, decorrente da descolonização mental que, por sua vez, conduzirá à descolonização do conhecimento, será mais fácil de concretizar.

BIBLIOGRAFIA

- Andrade, M. P. (1997). *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Publicações D. Quixote
- Bardin, L. (2018). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Minas Gerais: Ed. UFMG
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Cabecinhas, R. & Cunha, L. (2008). Introdução. Da importância do diálogo ao desafio da interculturalidade. In R. Cabecinhas & L. Cunha (Eds.), *Comunicação intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios* (pp. 7-12). Porto: Campo das Letras.
- Casteleiro, J. M. (Coord.) (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa/Verbo.
- Castelo, C. (2011 [1999]). *O modopPortuguês de estar no mundo*. Porto: Edições Afrontamento.
- Castelo, C. (2013). *O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio*. [<https://tinyurl.com/p2kyd9r>]
- Coelho, Z. P. & Carvalho, A. (2013). Interview with Moisés de Lemos Martins. In Z. P. Coelho & A. Carvalho (Eds.), *Academics responding to discourses of crisis in higher education and research* (pp. 61-72). Braga: CECS.
- Costa, J. A. & Melo, A. S. (1994). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Pires, F. (2005, 14 de fevereiro). Portuguesismo, portugalismo, portugalidade, pergunta-resposta. In *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*. [<https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/portuguesismo-portugalismo-portugalidade/13759>]
- Ferronha, A. (1969). *Ideário de portugalidade. Consciência da luso/tropicalidade*. Porto: Tipografia Marca/Angola: António Ferronha.

- Flick, U. (2004). *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman.
- Foucault, M. (1999). *A Ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola
- Foucault, M. (2010). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Ghai, Y. (2004). Globalização, multiculturalismo e direito. In B. S. Santos (Org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (pp. 429-473). Porto: Edições Afrontamento.
- Hall, S. (2000). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A
- Hall, S. (2003) 'Pensando a diáspora (reflexões sobre a terra no exterior)', In Liv Sovik, L. (org). 2003, *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, pp. 25-50.
- Hartog, F. (2003). *Regimes d'historicité: presentisme et experiences du temps*. Paris: Seuil..
- Houaiss, A. & Villar, M. S. (2002). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores
- Infopédia (2014). *Dicionários Porto Editora* (Dicionário online de Língua Portuguesa).
[<https://tinyurl.com/kspf7gn>]
- Jacquard, A. (1997). *Pequeno manual de Filosofia para uso dos não-filósofos*. Lisboa: Terramar
- Lacan, J. (1973). Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Seuil.
- Lacerda, T. (2016). Interculturalidade. In F. C. Domingues (Dir.), *Dicionário da expansão portuguesa (1415-1600)*, Volume 2 (pp. 588-593). Lisboa: Círculo de Leitores
- Leite, A. M. (2013). Reescrever os limiares da história para repensar a nação. In A. M. Leite, H. Owen, R. Chaves & L. Apa (Orgs.), *Nação e narrativa pós-colonial. Angola e Moçambique* (pp. 107-122). Lisboa: Edições Colibri.
- Macamo, E. (2022-03-17). A África existe? Notas sobre o objeto dos estudos africanos. Seminário Permanente de Estudos Pós-coloniais do CECS (Universidade do Minho, Braga – Portugal). [<https://www.media.cecs.uminho.pt/video/79L/seminario-permanente-de-estudos-pos-coloniais-aafrica-existe-notas-sobre-o-objeto-dos-estudos-africanos/>]
- Martins, M. L. (2011). *Crise no castelo da cultura*. Coimbra: Grácio Editor.
- Mata, I. (2006). Estranhos em permanência: a negociação da identidade portuguesa na pós-colonialidade. In M. R. Sanches (Org.), *Portugal não é um país pequeno. Contar o império na pós-colonialidade* (pp. 285-315). Lisboa: Livros Cotovia.
- Mons, A. (1998). *A metáfora social*. Porto: Rés Editora, Lda.
- Morier-Genoud, E. & Cahen, M. (2013). Introduction: Portugal, empire, and migrations – Was there ever an autonomous social imperial space? In E. Morier-Genoud & M. Cahen (Eds.), *Imperial migrations. Colonial communities and diaspora in the Portuguese world* (pp. 1-28). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Pimenta, A. (1947). *Em Defesa da Portugalidade (Palavras proferidas na noite de 11 de outubro de 1947)*. Guimarães: Editadas pelos que as ouviram e aplaudiram.
- Ricœur, P. (1978). *O Conflito das interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago.
- Ricœur, P. (2013). *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70.
- Reis, B. (2022, 27 de março). Augusto Santos Silva: Pensador, martelo do PS, estadista com humor. *P2, Público*, pp. 12-15.
- Sanches, M. R. (2012). A bem da Europa e das suas nações. In L. P. Martins, *Um Império de papel* (pp. 195-207). Lisboa: Edições 70.
- Santos, B. S. (1988). *Um Discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

- Santos, B. S. & Nunes, J. A (2004). Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In B. S. Santos (Org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (pp. 19-51). Porto: Edições Afrontamento.
- Sousa, J. P. (2020, 26 de Julho). Lusotropicalismo e o mito da Portugalidade. *Observador*. [<https://tinyurl.com/4h842tyn>].
- Sousa (2017). *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Famalicão/Braga: Húmus/CECS.
- Sousa (2021). As marcas do luso-tropicalismo nas intervenções do Presidente da República português (2016-2021). *RCH - Revista de Ciências Humanas*, 14(2). pp. 10-24. DOI: 10.32813/2179-1120.2121.V14.N2.A744.
- Stake, R. (2009). *A Arte da investigação com estudos de caso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Stoer, S. R. & Cortesão, L. (1999). *"Levantando a pedra" – da pedagogia inter/multicultural às políticas educativas numa época de transnacionalização*. Porto: Afrontamento.
- Tavares, G. M. (2006). *Breves notas sobre ciência*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Thompson, J. B. (1995). *Ideologia e cultura moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Torgal, L. R. (2009). *Estados Novos, Estado Novo*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Verde, F. (2009). *Explicação e hermenêutica*. Coimbra: Angelus Novus Editora
- Welsch, W. (1999). Transculturality - the puzzling form of cultures today. In M. Featherstone and S. Lash (ed.), *Spaces of culture: City, nation, world*, pp 194-213. London: Sage.

