

## **A “CRISE DOS REFUGIADOS” NA EUROPA – ENTRE TOTALIDADE E INFINITO**

**Moisés de Lemos Martins**

---

### **RESUMO**

O eu e o outro. A totalidade e o infinito. Ou seja, a totalidade como o discurso do eu, que apaga o outro; e o infinito como o discurso do outro, que limita e impõe reservas ao discurso da totalidade. É numa relação face a face que eu encontro o outro, o qual passa, então, a existir em mim, a fazer parte de mim, constituindo-me. Esse é o caminho do enamoramento, e pode ser também o caminho da compaixão e da solidariedade. Mas a relação com o outro não se esgota no encontro. Depois do encontro do outro, seguem-se muitas vezes o seu apagamento, assimilação, e mesmo dominação. Em termos rigorosos, o que podemos dizer é que o outro nunca é redutível ao eu, ou seja, nunca é apagável em mim. E se o que está em causa é ignorar o outro, ou então, segregá-lo, discriminá-lo e dominá-lo, do que se trata mesmo é de exercer sobre ele uma violência. É este o meu ponto de partida e o meu ângulo de enfoque para debater a “crise dos refugiados” na Europa.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Colonialismo; expansão europeia; lusofonia; princípio da analogia; refugiados

---

## **THE “REFUGEE CRISIS” IN EUROPE – BETWEEN TOTALITY AND THE INFINITE**

### **ABSTRACT**

The self and the other. Totality and the infinite. In other words, totality as the discourse of the self which erases the other; and the infinite as the discourse of the other, which constrains and imposes reservations on the discourse of totality. I encounter the other in a face-to-face relationship, who thereby starts to exist within me, becomes part of me, constitutes me. This is the path whereby we fall in love, and can also be the path of compassion and solidarity. But the relationship with the other is not exhausted in the encounter. The encounter with the other is often followed by erasure, assimilation, and even domination of the other. Strictly speaking, we can say that the other can never be reduced to the self, i.e. may never be erased within me. And if the issue at stake is to ignore the other, or segregate, discriminate and dominate him, this implies exerting a form of violence over him. This is my starting point and my focus on discussing the “refugee crisis” in Europe.

### **KEYWORDS**

Colonialism; European expansion; Lusophony; principle of analogy; refugees

---

## INTRODUÇÃO

No Ocidente, dos gregos a Descartes, o debate sobre o outro foi sempre enquadrado pelo princípio da analogia: o universo inteiro remetia para um criador. Mas a partir do Iluminismo, que laicizou o humano e a cultura, o outro foi, sucessivamente, o sujeito moral numa filosofia transcendental, em Kant (1781/1980, 1788/1989); o que resulta da dialética entre o senhor e o escravo, em Hegel (1807/1970); uma vontade metafísica, “cega, insaciável e maligna”, em Schopenhauer (1819/2005); um outro, distante e exótico (Park, 1928; Simmel, 1908/1979), que se converteu na obsessão de etnógrafos e etnólogos; um código e uma razão inconsciente, escrutinados, em permanência, por linguistas e estruturalistas. Mas o outro é, também, uma “vontade de saber” em Michel Foucault (1976); é “repetição e diferença”, em Gilles Deleuze (1968); é “totalidade e infinito”, em Emanuel Lévinas (1971); é “uma diferença”, que resiste, em Jacques Derrida (1967); é “o mesmo e o outro”, em Vincent Descombes (1979); é “uma identidade produzida, uma identidade instituída e uma identidade expressa”, ou seja “uma pertença linguística, um destino coletivo e uma decisão individual”, em Michel Oriol (1979, 1985); é “si mesmo como um outro”, em Paul Ricoeur (1990); e é, ainda, máscaras brancas e peles negras, enfim, os danados da terra, em Franz Fanon (1963, 1986); assim como são os subalternos, que não têm voz, em Gayatri Spivak (1988/2010); ou então, é uma razão resistente contra uma razão hegemónica, em Edward Said (1994); ou o outro em mim e eu no outro, em Homi Bhabha (1994); ou mesmo, uma diversidade de memórias e narrativas identitárias e de práticas sociais singulares, em Stuart Hall (1997).

Em “La pensée du dehors”, um artigo que Michel Foucault publicou em 1966, na revista francesa *Critique*, é tematizada uma tensão, que sempre existiu no Ocidente, entre o mesmo e o outro. Os termos que Foucault convoca para este debate são as frases “eu minto”; “eu falo” (Foucault, 1966a). Ora, em “eu minto”, quem mente sou eu, o que significa que apenas posso mentir no regime do eu, que é o regime da totalidade – o regime da mesmidade. Mas, para mentir, preciso de falar. E falar já não se cinge ao regime do mesmo. Porque falar é inscrever o outro no regime do eu, é convocar o outro, a alteridade, e fazer conviver a totalidade com o infinito. A língua torna o outro presente em mim. A língua é o lugar do outro, é uma construção social, que não precisa de mim para existir, é o infinito; embora a totalidade que eu sou lhe possa emprestar um estilo, que a reinvente e lhe dê horizontes novos.

No prefácio que escreveu para o livro de François Flahaut, *La parole intermédiaire*, Roland Barthes explica bem a inscrição do outro em mim, através da fala:

[o sujeito] não preexiste à linguagem e constitui-se como sujeito à medida que fala, escuta, ou melhor ainda, fala a escuta que imagina na sua própria fala: ao falar, o homem não se exprime, realiza-se, produz-se; a sua liberdade não tem origem em Deus, nem na Razão, mas no jogo (e há que tomar esta palavra em todas as suas aceções) que lhe concede a ordem simbólica, sem a qual não falaria, nem seria um homem. (Barthes, 1978, p. 9)

Então, sendo a inscrição do outro em mim um processo de realização e produção, podemos concluir com os versos de Mário de Sá-Carneiro (1914/1933): “eu não sou eu nem sou o outro/ Sou qualquer coisa de intermédio”, num caminho “que vai de mim para o Outro”.

Esta reflexão foi-me suscitada pela crise de refugiados na Europa. Do que me vou ocupar é, pois, da Europa e do seu imaginário.

Eduardo Lourenço (1990) escreveu que pouca coisa existe que possamos apresentar, hoje, como um imaginário partilhado pelos povos europeus, ou seja, que pouca coisa existe que possa ser aparentada a um sonho comum europeu<sup>1</sup>. É, todavia, em função daquilo a que chamo de imaginário europeu, que vou discutir as condições de possibilidade na Europa de um discurso sobre as migrações, a diversidade, a comunicação intercultural e a mediação – um discurso que seja, além disso, condição de possibilidade de comunidades mais acolhedoras, inclusivas e pacíficas.

### REGIMES GEOMÉTRICOS DE EXPLICAÇÃO DO MUNDO

Em julho de 2016, Manuel Albino defendeu uma tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, na Universidade do Minho, sobre os modos geométricos que a Europa engendrou para construir um olhar que lhe permitisse ler a realidade. Os regimes geométricos de explicação do mundo são regimes fundados na medida. E podemos mesmo dizer que a ideia de Europa e a sua modernidade se estabeleceu sobre eles.

A tese de Manuel Albino tem o seguinte título: *As representações da realidade – a semântica da matéria e a geometria da expressão* (Albino, 2016). E, em síntese, é este o argumento apresentado: a matéria, aquilo a que chamamos natureza e vida, tem uma ordem, um sentido. Quer isto dizer que a matéria, assim como a vida, é organizada e que essa ordem produz um sentido. E nós construímos formas geométricas, ou seja, medições, para nos apropriarmos da matéria, o que também quer dizer, para nos apropriarmos do sentido que a matéria tem – que a vida tem.

O trabalho de apropriação da matéria é, então, medir intensidades, sonoridades, movimentos, energias, dinâmicas, processos, durações, ritmos, cadências, que declinem as pulsações da vida. O conceito de vida tende, de facto, a preencher, hoje, o mesmo papel que a ideia de razão teve com o Iluminismo, a partir do século XVIII, da mesma forma que já o tivera na especulação grega a ideia de substância, como essência imutável e eterna, ou então a ideia cristã de Deus na teologia medieval, e mesmo a ideia de natureza e de leis do movimento mecânico no Renascimento (Jankélévitch, 1925/1988, p. 11).

Essa medição faz-se através de misturas, que compatibilizem os elementos e estabeleçam *o mesmo*, e também através de lentes, que filtrem os elementos e identifiquem *as diferenças*. Estabelecidas através das formas geométricas, que verificam o mesmo e o diferente, tais medidas são expressões geométricas.

<sup>1</sup> Nas palavras de Eduardo Lourenço (1990, p. 157), “enquanto ‘realidade cultural’, comunitariamente participada, a Europa é (ainda) pouca coisa”.

Manuel Albino (2016) centrou-se, sobretudo, na análise de três modelos, de géometras e matemáticos: *o modelo de Euclides* (século III a.C.), *o modelo de Descartes* (século XVII) e *o modelo de Leibniz* (séculos XVII/XVIII). Mas também lhe interessou Michel Serres, um filósofo francês contemporâneo, que os sociólogos olham como um de entre eles, certamente por ter escrito, em 1975, a obra *Auguste Comte. Leçons de philosophie positive*, ou seja, lições de Sociologia. Mas os cientistas da Comunicação também adotaram Michel Serres como um dos seus teóricos, sem dúvida por ter escrito, em 1969, *Hermès – la Communication*.

Michel Serres escreveu, em 1993, *Les origines de la Géométrie*, depois de em 1968 ter escrito *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. E foram essas as principais razões que levaram Manuel Albino (2016) a recorrer a Michel Serres.

Dos vários modelos geométricos em que Manuel Albino (2016) se fundou interessou-me, particularmente, o modelo de Euclides, que é centrado no ponto.

#### A METAFÍSICA DA UNIDADE – REGIMES GEOMÉTRICOS E REGIMES COMPREENSIVOS

Nunca me interessaram, particularmente, as figuras geométricas. As minhas tentativas de apropriação do real não assentam na medida, que objetiva o real para o explicar. Tenho-me fundado, antes, no discurso, que procura compreender o real, aproximando-o do sujeito. A minha tese principal é a de que o movimento sobre o qual se estabelece a civilização ocidental é a metafísica da unidade. Desenvolvi este ponto de vista, em 2011, em *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs*, livro que reeditei em 2017 (Martins, 2011a).

Mas é também na metafísica do real que se estribaram as representações geométricas, que até à modernidade nos governaram na Europa. Vejamos em Euclides. O ponto foi na Antiguidade Clássica e pela Idade Média adiante, até à entrada na modernidade, com o Renascimento, a representação dominante do mundo. O ponto é o fundamento, o primeiro princípio, a origem, o começo de todas as coisas. O ponto é, portanto, a unidade, ou seja, o ponto é o todo. E, sendo o todo, o ponto é tudo: é a essência, a substância, e é Deus, quando o ponto se projeta para o infinito, num movimento assintótico.

Uma iteração de pontos, ou seja, uma repetição de pontos, dá-nos uma linha reta, o que quer dizer, uma *analogia*, com todos os pontos a serem feitos à semelhança (à imagem) do primeiro, a serem feitos à imagem de Deus, e por isso a reenviarem para ele. Em conclusão, o regime da analogia é tautológico, redundante, porque é a iteração (a repetição) do *mesmo*. E, nestas circunstâncias, temos um caminho único, sempre o mesmo caminho, em linha reta.

Uma linha reta, que é uma iteração de pontos, seja de pontos para a frente, seja de pontos para trás, apenas nos pode dar projeções do uno: se são pontos para trás, temos um eterno retorno à génese, podendo fazer obra de arqueologia e de genealogia; se são pontos para diante, temos a projeção do futuro, o apocalipse, podendo fazer obra de escatologia. E se quisermos ser paradoxais, como Gilles Deleuze, é possível afirmar que o eterno retorno (o *mesmo*) repete o futuro (a *diferença*) (Deleuze, 1968).

Em conclusão, ainda de um ponto de vista euclidiano, podemos dizer que, se temos um ponto, temos um primeiro princípio, um fundamento. E, tendo um fundamento, podemos viver de acordo com ele, em correspondência, ou seja, podemos viver analogicamente, apontando e reenviando sempre para ele.

Podemos, pois, afirmar que o regime euclidiano exprime uma metafísica da unidade. Mas podemos dizer a mesma coisa do regime da representação analógica. Neste regime, a *diferença*, toda a diferença, remete para a unidade, ou seja, toda a diferença é anulada e assimilada pela unidade. Nestas circunstâncias, a viagem para que somos convocados é *uma passagem*, em que o conto é sempre o mesmo, *entre uma gênese e um apocalipse*, conosco a viver de acordo com a origem, com o primeiro princípio, com o fundamento. Assim, o grande mistério da nossa vida, a sua magia, e também a sua apoteose, estaria em o futuro apressar a nossa chegada à gênese.

Já sublinhei, todavia, a metafísica da unidade ignora, ou então abafa, anula e absorve toda a diferença. E é por essa razão que o conto é sempre o mesmo. Foi-o com o *logocentrismo*, em que a *razão* é a instância soberana de decisão. Foi-o com o *clericalismo*, em que a *Igreja* é “única e verdadeira”. Foi-o com o *etnocentrismo*, em que as únicas tradições, memórias e narrativas que importam são as de *um povo* providencial. Foi-o com o *imperialismo*, em que se manifesta a soberania e a força de um único *Estado*. Foi-o com o *colonialismo*, em que a ideia de *povo civilizador* justifica a missão histórica que este se autoatribui e exerce sobre outros povos. Foi-o com o *sexismo/machismo/falocratismo*, em que os homens desqualificam e subalternizam as mulheres<sup>2</sup>. E é-o, agora, com o *produtivismo*, com a civilização tecnológica a mobilizar-nos, “total” (Jünger, 1930/1990) e “infinitamente” (Sloterdijk, 2000), para o mercado, tendo como corolário a monetarização da vida, ou seja, a conversão de bens, corpos e almas em mercadoria.

## A EPISTEME EUROPEIA, ATÉ À MODERNIDADE

Sobre os limites da representação analógica do real, a qual, na verdade, permanentemente reitera o mesmo, pelo princípio da analogia, escreveu Michel Foucault (1966b) o capítulo VII de *Les mots et les choses – une archéologie des Sciences Humaines*.

Também é por Michel Foucault, em *Les mots et les choses* (1966b) e em *L'ordre du discours* (1971), que ficamos a saber que todos os discursos obedecem a um modo de produção do sentido específico, ou a um regime do olhar particular, àquilo a que chamou uma *episteme*. Um modo de produção do sentido fornece-nos as condições de possibilidade de um discurso, as suas condições de emergência, funcionamento e reprodução, o que quer dizer que um modo de produção do sentido torna possível que possamos falar de determinados objetos, utilizar determinadas metodologias e apontar para determinados horizontes teóricos, a ponto de até os modos de raciocínio estarem sujeitos a esse regime (Foucault, 1971).

O regime da analogia, seja com o *logos* grego, uma palavra que é também razão, sentido e direção, seja com o *sun/bolé* judaico-cristão, seja ainda, com Alá, o deus criador,

<sup>2</sup> Relembro esta antiga oração judaica: “muito obrigado, Deus, por não ter nascido gentio, escravo ou mulher”. Sobre a subalternização da mulher no judaísmo antigo, veja-se Josualdo Dreger (2014).

no Islamismo, uma imagem que reúne, não é, pois, caminho para o outro, mas apenas para o mesmo, para a unidade.

Foi, todavia, a metafísica da unidade que fundou a tirania das oposições binárias, aquilo a que Charles Sanders Peirce, no dizer de Lúcia Santaella, chamou “o castigo ocidental”: espírito e matéria; alma e corpo; essência/substância e acidente; sujeito e objeto; abstrato e concreto; número e fenómeno; pensamento e sentimento; razão e emoção<sup>3</sup>. Trata-se de um verdadeiro castigo, porque a metafísica da unidade, que está implícita nas oposições binárias, conclui que a verdadeira e única realidade é o espírito (a ideia, para os gregos; o “sopro”, “ruah”, para os judeus; a alma, para os cristãos); é o sujeito, o número, o pensamento, a razão.

Toda a diferença é assim anulada e absorvida pela cultura do uno, pela sua força. Para falar geometricamente, podemos pensar na fita de Möebius, em que o zero e o infinito coincidem. Ou então, exprimindo-nos poeticamente, podemos convocar Fernando Pessoa, na *Mensagem*, e especificamente no primeiro verso do poema “Ulisses”, em que “o mito é o nada que é tudo” (Pessoa, 1928/1986, p. 1146).

A modernidade irrompeu, precisamente, com a destruição deste regime, o regime da analogia, pelo *Iluminismo* e pelo *Romantismo*. Trata-se das duas tonalidades, uma maior, outra menor, que modelaram o imaginário moderno. O *Iluminismo* e o *Romantismo* têm em comum o facto de constituírem uma fissura do tempo, rompendo ambos com o regime da analogia. De ora em diante, deixou de haver o que quer que seja que possa dar-se como um fundamento (um *Grund*, segundo a expressão de Nietzsche), relativamente ao qual seja possível *viver de acordo* ou *em correspondência*. Quer dizer, tanto a vida como os indivíduos que vivem, deixaram de ser criaturas reunidas por Deus.

Acontece, no entanto, que nestas circunstâncias, já não estando reunidos por Deus, nem a vida, nem os indivíduos que vivem, sendo antes possuídos pela *dia/bolé*, uma imagem que separa e autonomiza (Martins, 2003; 2011a), eclode a figura de “tragédia da cultura”, presente, por exemplo, na obra de Nietzsche (1881/1996), Georg Simmel (1925/1988) e Hannah Arendt (1954/1972). Como bem assinalou Jankélévitch (1925/1998, p. 69), o primeiro momento da tragédia da cultura moderna ocidental data do dia em que “a corrente contínua da vida [de criaturas de Deus] se cristalizou em individualidades fechadas sobre si mesmas e perecíveis”<sup>4</sup>.

Mas voltemos às duas tonalidades principais da modernidade, o Iluminismo e o Romantismo. O Iluminismo é como que um sol maior; e o Romantismo é uma espécie de sol menor. O sol maior do Iluminismo é universalista, formula direitos humanos universais e direitos naturais, e funda uma cultura apolínea, em que a Humanidade é uma, tal como a Cultura, sendo a sua marcha triunfante, da barbárie para a civilização, em termos lineares e evolutivos. A *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts*

<sup>3</sup> Charles Sanders Peirce, citado por Lúcia Santaella, na conferência inaugural do IX Congresso Lusocom, intitulada “Interculturalidade no espaço brasileiro” (Universidade Paulista, São Paulo, 6 de agosto de 2011).

<sup>4</sup> Mas esse movimento do mundo, num sentido autotélico, não tem parado na contemporaneidade, com a eclosão das imagens de produção tecnológica. Ver, por exemplo, Martins (1998, 2003, 2007, 2011c), e Martins e Correia (2014).

*et des Métiers*, editada entre 1751 e 1772, por Diderot e D’Alembert<sup>5</sup>, exprime bem esse espírito de época, uma tonalidade em que a razão deve esclarecer e iluminar as trevas, o obscurantismo e as superstições.

Temos aqui um outro sentido para a ideia de “tragédia da cultura”: com o Iluminismo, afastamo-nos do regime da analogia e ficamos sem redenção, mantendo-nos abraçados, todavia, à metafísica da unidade, que absorve e apaga a diferença. Fazendo da razão a instância soberana de decisão, entramos no colonialismo e chegámos ao *produtivismo*, que é a forma atual da metamorfose por que tem passado a metafísica da unidade.

Tem-nos valido, entretanto, a tonalidade menor da modernidade, o Romantismo, que constitui a visão em negativo do Iluminismo, o seu recalcado, ou a sua consciência infeliz, que se abre à diferença e à diversidade das culturas, “entre génio e loucura” (Clair, 2005). Nesse sentido, o ensaio de Herder, intitulado *Idées sur la Philosophie de l’Histoire de l’Humanité*, publicado em 1774 (Herder, 1774/1827), pode ser entendido como uma resposta endereçada diretamente à *Encyclopédie*.

E é este entendimento romântico daquilo que é separado, que nos abre caminho para o entendimento daquilo que é diverso. É que o diverso, nas palavras de Victor Segalen (1995, p. 747), é apenas “o poder de conceber Outrem”. De acordo com Christine Buci-Glucksman (2005, p. 51), esta percepção do diverso “provoca no conhecimento uma sensação de estranheza, de inesperado, de sobre-humano, de ‘tudo o que é Outro’”. Pode dizer-se, de facto, retomando Buci-Glucksman (2005, p. 51) que “o vento de ateísmo reivindicado não é a perda do mistério”. Um tal vento deixa que se produza o momento “em que o misterioso participa da vertigem. Porque é no próprio diverso que ‘é exaltada a existência’” (Buci-Glucksman, 2005, p. 51). Cá está, “entre génio e loucura” (Clair, 2005), com “o misterioso a participar da vertigem”, ou seja, “da estranheza e do inesperado” (Buci-Glucksman, 2005, p. 51), o outro, o diverso, o infinito, tem a mesma vertigem da totalidade, a mesma vertigem do eu, a mesma vertigem do mesmo.

## A EXPANSÃO EUROPEIA E O COLONIALISMO

É numa relação que eu encontro o outro, o qual passa, então, a existir em mim, fazendo parte de mim, constituindo-me (Martins, 1999)<sup>6</sup>. Esse é o caminho do enamoramento, e pode ser também o caminho da compaixão e da solidariedade. Mas a relação com o outro não se esgota no encontro. Depois do encontro do outro, seguem-se muitas vezes, o seu apagamento, assimilação, e mesmo dominação (Martins, 2015b, pp. 37-38). Em termos rigorosos, o que podemos então dizer é que o outro nunca é redutível ao eu, ou seja, nunca é apagável em mim. E se o que está em causa é segregar, discriminar e dominar o outro, do que se trata mesmo é de exercer sobre o outro uma violência.

<sup>5</sup> Mais informação disponível em <https://tinyurl.com/y3q28yub>

<sup>6</sup> A relação constitui a condição de possibilidade da minha existência e da tua. É, pois, a relação que determina a natureza da fala. Falar é argumentar. E argumentar é obedecer a regras, é seguir as regras da prática (Martins, 1999, p. 49). E que regras são essas? As regras da prática remetem para a contextualidade própria da ação social, isto é, “para o tempo e o espaço específicos da sua realização”. Por essa razão, as regras da prática “projectam um futuro com algum grau de incerteza” – cumprem-se em relações vividas na dúvida e na angústia (Martins, 1999, p. 50).

Há seiscentos anos, a Europa deu início à Expansão marítima. E o mundo conhecido abriu-se à diversidade de outros mundos. Mas este empreendimento, que produziu o encontro entre povos, conjugou-se com a dominação dos povos do sul pelos povos do norte, com os povos do norte a assimilarem e a dominarem os povos do sul<sup>7</sup>.

Podemos, todavia, dizer que o que se passou com o colonialismo é semelhante à dinâmica de qualquer relação entre os indivíduos e entre os povos. Mas o que é facto é que tudo na Europa a preparou para o regime exclusivo do uno, que apaga o outro. A cinética da cultura ocidental, marcada pelo regime do *logos*, da tradição greco-latina, pelo regime do *sun/bolé*, da tradição judaico-cristã, e por Alá, o deus criador, da tradição islâmica, traduz uma longa narrativa de absorção do outro pelo regime do mesmo.

Sobre este aspeto, distancio-me do moçambicano, Elísio Macamo, Professor de Estudos Africanos, na Universidade de Basileia. Em artigo de opinião, publicado no jornal *Público*, com o título: “Portugal pode pedir desculpas? Quantas vezes forem necessárias”, Macamo (2017) faz a crítica da razão colonial, discutindo-a numa perspetiva meramente moral. Entende Macamo (2017) que o colonialismo significa uma traição dos europeus aos seus próprios ideais:

você é herdeiro de uma cultura que se define por um conjunto de valores que ela própria não soube respeitar de forma consequente e é confrontado com isso; como reage? Encolhe os ombros e diz que foi do tempo, ou pior ainda, que os próprios escravos foram vítimas das suas próprias sociedades?

E continua: “Portugal deve pedir desculpas a si próprio por ter violado os seus próprios valores. O pedido de desculpas renova o seu compromisso com esses valores”; “o que está em questão aqui é a relação entre os portugueses e os seus próprios valores” Macamo (2017).

Não penso que as Ciências Sociais e Humanas devam colocar em termos morais a questão colonial<sup>8</sup>. O colonialismo é ainda uma metamorfose da metafísica da unidade, que constituiu o Ocidente, e que apaga toda a diferença. E o que se exige das Ciências Sociais e Humanas é que compreendam e expliquem este movimento, o que significa, que se espera delas que compreendam e expliquem, também, o colonialismo, e não que procurem os culpados, nem que promovam atos expiatórios de culpas passadas<sup>9</sup>.

Podemos comprovar, ainda hoje, uma situação de dominação colonial, já em regime pós-colonial, com os trópicos a constituírem um modo de antropólogos e geógrafos falarem de nós e dos outros, com a totalidade a apagar o infinito, e não propriamente a deixar-se interrogar e fecundar por ele (Pimenta, Sarmiento & Azevedo, 2011).

<sup>7</sup> Sobre a Expansão europeia, e especificamente sobre a Expansão portuguesa, ver Russell-Wood (1992); Page (2002); Leitão (2009); Crowley (2015).

<sup>8</sup> Chamo à atenção para o facto de que também não foi do ponto de vista moral, mas do ponto de vista teórico, que o pai dos estudos africanos contemporâneos, o antropólogo Georges Balandier, interrogou a colonização, quando se confrontou com ela pela primeira vez, em “La situation coloniale: approche théorique” (Balandier, 1951).

<sup>9</sup> Sobre a exigência teórico-metodológica com que as Ciências Sociais e Humanas se confrontam, relembro o artigo que publiquei em 1994 “A verdade e a função da verdade nas Ciências Sociais” (Martins, 1994).

A totalidade, o regime do mesmo, que é o nosso, ganha ainda hoje uma centralidade, que remete o outro para a periferia – um lugar subalterno, apagado, dominado. Neste regime, ao tomar a voz, a Europa fala do centro para a periferia, pelo que o infinito não pode nunca interrogar e questionar a totalidade – os trópicos são sempre um lugar distante do centro, um lugar que lhe é estranho, um lugar que afinal não é o nosso. E o mundo permanece no regime do mesmo, nos exatos termos da velha ordem, com o infinito (o regime do outro) à ordem da totalidade (o regime do uno).

É este, aliás, o ponto de vista defendido, também, por Gayatri Spivak (1988/2010), no livro *Pode o subalterno falar?*. O processo discursivo que estabelece a Europa como sujeito impõe ao Outro uma condição subalterna. Porque o conhecimento é exatamente como o discurso, serve sempre os interesses de quem o produz. Ao estabelecer-se como sujeito do discurso, e de um discurso “universal”, a Europa nega ao Outro a palavra, retira-lhe a capacidade de representação, destitui-o de nome e retira-lhe a voz<sup>10</sup>.

Ao analisarmos, hoje, o discurso dominante dos média, verificamos, aliás, que a crise dos refugiados não veio trazer-nos uma realidade diferente daquela que já conhecemos: a Europa é o nosso lugar, ou seja, o lugar do mesmo; e a África e o Médio Oriente são os lugares do outro, ou seja, do diferente, do diverso (Martins & Marcondes, no prelo). Mas nunca estes mundos se encontram, a ponto de podermos dizer que o infinito fecunda a totalidade.

Por um lado, vemos a Europa e os países de África e Médio Oriente como realidades dicotómicas e estanques (centro *versus* periferia), com o radicalismo islâmico e o discurso securitário ocidental a torná-las cada vez mais rígidas. Por outro lado, vemos uma permanente reativação do regime do uno, com a Europa a apagar e a absorver o regime do outro.

#### A LUSOFONIA ENTRE A TOTALIDADE E O INFINITO

Em 2016, Carlos Alberto Faraco publicou *História sociopolítica da Língua Portuguesa*. Num longo capítulo sobre a lusofonia, Faraco (2016) debate as relações que entre si estabelecem os povos que falam português, e também as suas respetivas diásporas. A tais relações não é alheia a situação de povos, outrora colonizados, assim como a de povo outrora colonizador. E também não lhe são alheios os processos de descolonização, por que passaram vários povos, assim como as guerras civis, que em vários casos se lhes seguiram.

É conhecida a posição do escritor moçambicano Mia Couto sobre a lusofonia. Prefere falar de “lusofonias” (Couto, 2009). Marcos Bagno (2009), linguista brasileiro, fala, por sua vez, de “ilusofonia”. Nataniel Ngomane, professor de literatura na Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique, não vê na lusofonia senão um “apagamento” – de

<sup>10</sup> Penso que este processo discursivo que estabelece a Europa como sujeito e impõe ao outro, antigo país colonizado, uma condição subalterna, ajuda a compreender o desencontro de memórias sobre o passado comum colonial, entre portugueses e outros povos de língua portuguesa. Rosa Cabecinhas (2015) tornou patentes essas ambiguidades, ambivalências e contradições nas representações sociais da história que liga os países de língua portuguesa, ao analisar os dados de um inquérito, que realizou junto de jovens, em quatro países de língua oficial portuguesa: Angola, Brasil, Portugal e Timor-Leste.

narrativas, identidades e povos (Ngomane, 2012). Já Armando Jorge Lopes, linguista moçambicano, coloca a lusofonia entre as missangas moçambicanas “da língua, da cultura e da inclusividade”, missangas que são introduzidas no fio da comunicação, quais “contas de vidro coloridas e de outros materiais”, “que são também missangas do mundo” (Lopes, 2017, p. 288). Carlos Alberto Faraco, por sua vez, refere-se com desconfiança à Lusofonia, o que o não impediu de coordenar a Comissão Nacional Brasileira do Instituto Internacional da Língua Portuguesa (IILP), que é o órgão linguístico da Comunidade de Povos de Língua Portuguesa (CPLP). Também Nataniel Ngomane tem representado Moçambique neste Instituto.

Há mais de duas décadas que me interesse por pensar o outro da expansão europeia, especificamente a expansão portuguesa (Martins, 1990/2016, 1991, 1996, 2006, 2011b, 2014, 2015a, 2017, 2018a, 2018b, 2018c). Interessei-me por aquele que o cronista Pero Vaz de Caminha, em carta que escreveu ao Rei D. Manuel I, em 1500<sup>11</sup>, descreveu com deslumbramento, como gente de feitio dócil, pacífica, de bons narizes e correndo nus pela praia, sem qualquer constrangimento pelas suas vergonhas.

Omitia, no entanto, Pero Vaz de Caminha que a relação com um outro compreende, depois do encontro, outras fases, que supõem violência, assimilação e apagamento, como refere Tzvetan Todorov, no livro que escreveu em 1982, *La conquête de l'Amérique – La question de l'autre*<sup>12</sup>.

#### OS REFUGIADOS E A EUROPA, TAL UM ALINHAMENTO DE PONTOS DESCONTÍNUOS E INTERMITENTES

Em 2019, concluí com Valéria Marcondes o estudo intitulado *Os olhares do Público à “crise dos refugiados”* (Martins & Marcondes, no prelo). Tratou-se de um trabalho de análise do discurso dos média, sobre um *corpus* de notícias do *Público*, jornal diário português, relativo à “crise dos refugiados” na Europa. O debate sobre a crise dos refugiados ocorre num contexto pós-colonial. E isto significa várias coisas. Na atual crise dos refugiados na Europa, o que há que tematizar é a tensão entre o *mesmo* e o *outro*, ou seja, entre a *totalidade* e o *infinito*, o que também quer dizer, tematizar a relação entre países centrais, os do norte, e países periféricos, os do sul; e ainda, entre epistemologias do norte, desenvolvido e dominador, e “epistemologias do sul”, periférico e excluído (Santos & Meneses, 2009)<sup>13</sup>.

Este debate supõe, por exemplo, que devemos ter presente a relação intrincada que os mundos não ocidentais têm com os mundos que os colonizaram, e vice-versa, o que é, em ambos os casos, uma relação paradoxal, de aproximação e rejeição, para falar como Homi Bhabha (1994). E supõe, ainda, que devemos avaliar o papel dos média no processo social de construção de estereótipos sociais sobre grupos étnicos (Cabecinhas, 2002).

<sup>11</sup> Disponível em <http://www.culturabrasil.org/zip/carta.pdf>

<sup>12</sup> Ver, também, Martins (2015b, nota 15, pp. 37-38), em comentário a Tzvetan Todorov.

<sup>13</sup> Um contributo importante para esta tematização (“negociação”) é dado na obra editada por Elísio Macamo, em 2005, *Negotiating modernity. African's ambivalent experience*.

De um modo um tanto paradoxal, porventura anacrónico, regresso a Euclides e retomo a figura geométrica ponto. Os pontos são manchas. Um alinhamento de pontos perfaz uma linha. E, com linhas, podemos fazer cordas. Com pontos e linhas, podemos, por outro lado, desenhar círculos. Uma linha, seja curva seja reta, indica movimento, direção, relação e medida. Mas, se a linha for de pontos descontínuos, tudo muda. Um alinhamento de pontos descontínuos pode ainda indicar movimento, direção, relação e medida. Mas como o movimento é intermitente, descontínuo, o sentido muda, sendo colocado o acento na sua fragilidade, vulnerabilidade e finitude.

Vejo nesta figura geométrica, de um alinhamento de pontos descontínuos, intermitentes, a metáfora da vida contemporânea, que é menos linha a indicar um fundamento seguro, um território conhecido e uma identidade estável, do que um alinhamento de pontos inconstantes, em travessia. Mas com o desenho de linhas e o alinhamento de pontos, podemos figurar cordas físicas e tácteis. As linhas, tal como os pontos alinhados em reta, podem ser, então, cordas tensas, abrigos contra o abandono, a impessoalidade e o isolamento.

Cabe aos países da Europa, assim como aos países outrora colonizados, entrançar as linhas num tecido que os ligue.

#### NOTA CONCLUSIVA

A geometria de Euclides permitiu-nos figurar, através de pontos e de linhas, curvas e retas, a passagem para a unidade – inscreveu-nos na metafísica da unidade.

Mas do que se trata no sonho europeu é de um desafio. É de esperar que um drapeado de pontos descontínuos possa permitir à Europa flutuar e manter-se abrigada, entre o contínuo (a totalidade, o *mesmo*) e o descontínuo (o infinito, o *outro*), como que em resposta à sua hesitação histórica entre ser sólida, ou seja, totalidade, e ser fluida, quero dizer, infinita. ✍

#### FINANCIAMENTO

Investigação desenvolvida no contexto do projeto “Memories, cultures and identities: how the past weights on the present-day intercultural relations in Mozambique and Portugal?”, financiado pela Rede Aga Khan para o Desenvolvimento e pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

#### REFERÊNCIAS

Albino, M. (2016). *Contributos para o estudo semiótico das representações geométricas da realidade: a semântica da matéria e a geometria como expressão*. Tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, Universidade do Minho, Braga, Portugal. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/55061>

Arendt, H. (1954/1972). *La crise de la culture*. Paris: Gallimard.

- Bagno, M. (2009, 26 de dezembro). Lusofonia ou ilusofonia. *Brasiliano, Tudo sobre a língua brasileira e o Brasil* [Post em blogue]. Retirado de <https://brasiliano.wordpress.com/2009/12/26/lusofonia-ou-ilusofonia/>
- Balandier, G. (1951). La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11, 44-79. Retirado de [http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier\\_georges/situation\\_coloniale\\_1951/situation\\_coloniale\\_1951.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/situation_coloniale_1951/situation_coloniale_1951.pdf)
- Barthes, R. (1978). Préface de Roland Barthes. In F. Flahaut, *La parole intermédiaire* (pp. 7-10). Paris: Éditions du Seuil.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Buci-Glucksman, C. (2005). *Au-delà de la mélancolie*. Paris: Galilée.
- Cabecinhas, R. (2002). Media, etnocentrismo e estereótipos sociais. In J. F. Silveira & J. A. B. Miranda (Eds.), *As Ciências da Comunicação na viragem do século* (pp. 407-418). Lisboa: Vega. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/1599>
- Cabecinhas, R. (2015). Representações sociais da história nacional. Estudos comparativos em contexto lusófono. In M. L. Martins (Ed.), *Lusofonia e interculturalidade – promessa e travessia* (pp. 335-354). Vila Nova de Famalicão: Húmus. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/39713>
- Clair, J. (Ed.) (2005). *Mélancolie. Génie et folie en Occident*. Paris: Gallimard.
- Couto, M. (2009). Luso-afonias. A lusofonia entre viagens e crimes. In *E se Obama fosse africano e outras interinvenções* (pp. 183-198). Lisboa: Editorial Caminho.
- Crowley, R. (2015). *Conquerors: how Portugal forget the first global empire*. Londres: Faber and Faber.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre*. Paris: Éditions de Minuit.
- Dreger, J. (2014, 22 de setembro). A condenação dos judeus. Retirado de <http://www.artigos.com/artigos/16094-a-condenacao-dos-judeu>
- Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth*. Nova Iorque: Grove Press.
- Fanon, F. (1986). *Black skin, white masks*. Londres: Pluto Press.
- Faraco, C. A. (2016). *História sociopolítica da língua portuguesa*. São Paulo: Parábola.
- Foucault, M. (1966a). La pensée du dehors. *Critique*, 229, 523-546.
- Foucault, M. (1966b). *Les mots et les choses – une archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. Tome 1 – La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Hall, S. (1997). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage.
- Hegel, G. W. F. (1807/1970). *La phénoménologie de l'esprit*. Volume 1 e 2. Paris: Aubier Montaigne.
- Herder, J. G. (1774/1827). *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Paris: s.e..

- Jankélévitch, V. (1925/1988). Georg Simmel, philosophe de la vie [Prefácio]. In G. Simmel, *La tragédie de la culture* (pp. 11-85). Paris: Éditions Rivages.
- Jünger, E. (1930/1990). La mobilisation totale. In *L'État Universel – suivi de La mobilisation totale*. Paris: Gallimard.
- Kant, I. (1781/1980). *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural.
- Kant, I. (1788/1989). *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic.
- Leitão, H. (2009). *Os descobrimentos portugueses e a ciência europeia*. Lisboa: Alêtheia Editores.
- Lopes, A. J. (2017). As missangas da comunicação. Moçambique no espaço ibero-americano. In M. L. Martins (Ed.), *A internacionalização das comunidades lusófonas e ibero-americanas de Ciências Sociais e Humanas – o caso das Ciências da Comunicação* (pp. 287-301). Vila Nova de Famalicão: Húmus. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/49365>
- Lourenço, E. (1990). *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Macamo, E. (2005). *Negotiating modernity. African's ambivalent experience*. Universidade de Chicago: University of Chicago Press.
- Macamo, E. (2017, 11 de outubro). Portugal pode pedir desculpas? Quantas vezes forem necessárias. *Público*. Retirado de <https://www.publico.pt/2017/10/11/sociedade/opiniao/quantas-vezes-forem-necessarias-1787481>
- Martins, M. L. (1990/2016). *O olho de Deus no discurso salazarista*. Porto: Afrontamento. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/49972>
- Martins, M. L. (1991). O discurso da identidade e o modo de enunciar a periferia. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 31, 203-215. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/23850>
- Martins, M. L. (1994). A verdade e a função da verdade nas Ciências Sociais. *Cadernos do Noroeste*, 7(2), 5-18. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/25385>
- Martins, M. L. (1996). A dona de casa e a caravela transatlântica: estudo sócio-antropológico do imaginário salazarista. *Cadernos do Noroeste*, 5, 191-204. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/25357>
- Martins, M. L. (1998). A biblioteca de Babel e a árvore do conhecimento. *O Escritor*, 11/12, 235-240. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/30068>
- Martins, M. L. (1999). O ponto de vista argumentativo da comunicação. In C. Bolaño (Ed.), *II Lusocom - Encontro Lusófono de Ciências da Comunicação* (Vol. 1, pp. 45-56). Aracajú: Universidade Federal de Sergipe, Intercom, Sopcom, ICCTI. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/25356>
- Martins, M. L. (2003). O poder das imagens e as imagens do poder. *Cadernos do ISTA*, 15, 127-134. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/1674>
- Martins, M. L. (2006). Lusofonia e luso-tropicalismo: equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários. In N. Bastos (Ed.), *Língua portuguesa: reflexões lusófonas* (pp. 49-62). São Paulo: Editora da PUC-SP. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/1075>
- Martins, M. L. (2007). La nouvelle érotique interactive. *Sociétés*, 96(2), 21-27. <https://doi.org/10.3917/soc.096.0021>

- Martins, M. L. (2011a). *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs*. Coimbra: Grácio Editor. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/29167>
- Martins M. L. (2011b). Globalization and Lusophone world: implications for citizenship. In M. Pinto & H. Sousa (Eds.), *Communication and citizenship: rethinking crisis and change* (pp. 75-84). Coimbra: Grácio Editor. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/25344>
- Martins, M. L. (2011c). O que podem as imagens. Trajecto do uno ao múltiplo. In M. L. Martins, J. B. Miranda, M. Oliveira & J. Godinho (Eds.), *Imagem e pensamento* (pp. 129-135). Coimbra: Grácio Editor. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/25345>
- Martins, M. L. (2014). Língua portuguesa, globalização e lusofonia. In N. M. Bastos (Ed.), *Língua portuguesa e lusofonia* (pp. 15-33). São Paulo: EDUC – IP-PUC. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/29178>
- Martins, M. L. (2015a). Lusofonias – Reinvenção de comunidades e combate linguístico cultural. In M. L. Martins (Ed.), *Lusofonia e interculturalidade – Promessa e travessia* (pp. 7-23). Famalicão: Húmus/CECS. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/39703>
- Martins, M. L. (2015b). Média digitais e lusofonia. In M. L. Martins (Ed.), *Lusofonia e interculturalidade – promessa e travessia* (pp. 27-56). Vila nova de Famalicão: Húmus. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/39698>
- Martins, M. L. (2017). Comunicação da ciência, acesso aberto do conhecimento e repositórios digitais. O futuro das comunidades lusófonas e ibero-americanas de Ciências Sociais e Humanas. In M. L. Martins (Ed.), *A internacionalização das comunidades lusófonas e ibero-americanas de Ciências Sociais e Humanas – o caso das Ciências da Comunicação* (pp. 19-58). Vila Nova de Famalicão: Húmus. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/51039>
- Martins, M. L. (2018a). A lusofonia no contexto das identidades transnacionais e transcontinentais. *Letrônica - Revista do Programa de Pós-graduação em Letras da PUCRS*, 11(1), 3-11. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-4301.2018.1.30438>
- Martins, M. L. (2018b). Communication studies cartography in the Lusophone world. *Media, Culture & Society*, 40(3), 458-463. <https://doi.org/10.1177/0163443717752812>
- Martins, M. L. (2018c). Os países lusófonos e o desafio de uma circum-navegação tecnológica. *Comunicação e Sociedade*, 34, 87-101. [http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.34\(2018\).2937](http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.34(2018).2937)
- Martins, M. L. & Correia, M. L. (2014). *Do post ao postal*. Vila nova de Famalicão: Húmus. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/35295>
- Martins, M. L. & Marcondes, V. (no prelo). *Os olhares do Público à “crise dos refugiados”*. Braga: CECS.
- Ngomane, N. (2012, 06 de janeiro). Quem quer ser apagado? *Sol* - edição moçambicana.
- Nietzsche, F. W. (1881/1996). *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Oriol, M. (1979). L'identité produite, l'identité instituée, l'identité exprimée – les confusions de théories de l'identité nationale et culturelle. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXVI, 19-28.
- Oriol, M. (1985). Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXIX, 335-347.
- Page, M. (2002). *The first global village – how Portugal changed the world*. Lisboa: Casa das Letras.
- Park, R. E. (1928). Human migration and the marginal man. *The American Journal of Sociology*, 33(6), 881-893. <https://doi.org/10.1086/214592>

- Pessoa, F. (1928/1986). Mensagem, II. Os Castellos. Primeiro / Ulysses. In *Obra Poética e em Prosa. Vol. I, Poesia*. Porto: Lello & Irmão.
- Pimenta, J., Sarmiento, J. & Azevedo, A. (2011). Lusotropicalism: tropical geography under dictatorship, 1926-1974. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 32(2), 220-234. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9493.2011.00430.x>
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Russell-Wood, A. G. R. (1992). *The Portuguese empire, 1415-1808. A world on the move*. Balimore: Johns Hopkins University Press
- Sá-Carneiro, M. de (1914/1993). [Poema] 7. *Indícios de Oiro*. Sintra: Colares Editora.
- Said, E. (1994). *Culture and imperialism*. Nova Iorque: Knopf.
- Santaella, L. (2011, agosto). *Interculturalidade no espaço brasileiro*. Comunicação apresentada na Conferência de Abertura do IX Congresso da Lusocom, São Paulo.
- Santos, B. & Meneses, M. P. (Eds.) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES.
- Schopenhauer, A. (1819/2005). *O mundo como vontade e representação*. Porto: Editora Rés Formalpress.
- Segalen, V. (1995). *Oeuvres complètes*. Paris: Laffont.
- Serres, M. (1968). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Serres, M. (1969). *Hermès – la communication*. Paris: Éditions de Minuit.
- Serres, M. et al. (1975). *Auguste Comte. Leçons de philosophie positive*. Paris : Hermann.
- Serres, M. (1993). *Les origines de la géométrie*. Paris: Flammarion.
- Simmel, G. (1908/1979). Digression sur l'étranger. In Y. Grafmeyer & I. Joseph (Eds.), *L'école de Chicago, naissance de l'écologie urbaine* (pp. 53-77). Paris: Ed. Du Champ Urbain.
- Simmel, G. (1925/1988). *La tragédie de la culture*. Paris: Rivages.
- Sloterdijk, P. (2000). *La mobilisation infinie*. Paris: Éditions Christian Bourgeois.
- Spivak, G. (1988/2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.
- Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.

## NOTA BIOGRÁFICA

Moisés de Lemos Martins é Professor de Sociologia da Cultura e da Comunicação na Universidade do Minho (Braga, Portugal), sendo nesta universidade Diretor do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), que fundou em 2001. É autor de uma vasta obra académica no campo da Epistemologia e Sociologia da Comunicação.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3072-2904>

Email: [moisesm@ics.uminho.pt](mailto:moisesm@ics.uminho.pt); [moiseslmartins@gmail.com](mailto:moiseslmartins@gmail.com)

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Campus de Gualtar, Universidade do Minho, Braga 4710-057, Portugal

\* **Submetido: 20/12/2018**

\* **Aceite: 24/01/2019**