

# Comunidades Imaginadas

Nação e Nacionalismos  
em África



Coordenação

Luís Reis Torgal  
Fernando Tavares Pimenta  
Julião Soares Sousa

(Página deixada propositadamente em branco)

# Comunidades Imaginadas

Nação e Nacionalismos  
em África

Coordenação

Luís Reis Torgal  
Fernando Tavares Pimenta  
Julião Soares Sousa

Coimbra • 2008



COORDENAÇÃO EDITORIAL  
Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: imprensa@uc.pt  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

CONCEPÇÃO GRÁFICA  
António Barros

PAGINAÇÃO  
Paulo Oliveira  
[PMP]

EXECUÇÃO GRÁFICA  
SerSilito - Maia

ISBN  
978-989-8074-57-7

ISBN DIGITAL  
978-989-26-0339-1

DOI  
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0339-1>

DEPÓSITO LEGAL  
285440/08

OBRA PUBLICADA COM A COLABORAÇÃO DE:



OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Apoio do Programa Operacional Ciência, Tecnologia, Inovação  
do Quadro Comunitário de Apoio III

# Actas do Seminário Internacional realizado em Coimbra no Arquivo da Universidade

nos dias 18 e 19 de Fevereiro de 2008

Encontro organizado no contexto  
da X Semana Cultural da Universidade de Coimbra  
Tema: "Imaginação"

Conselho Científico

Luís Reis Torgal [CEIS20], Fernando Tavares Pimenta [CEIS20 /  
Departamento de História da Faculdade de Ciência Política da  
Universidade de Bolonha] e Julião Soares Sousa [CEIS20 / Instituto de  
História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa]

Comissão Organizadora

Luís Reis Torgal, Fernando Tavares Pimenta, Julião Soares Sousa, Sérgio  
Neto, Mariana Lagarto Santos, Isabel Maria Luciano e Marlene Taveira

Apoios

Universidade de Coimbra  
Arquivo da Universidade de Coimbra  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia [FCT]

## **AUTORES**

FERNANDO CATROGA – Universidade de Coimbra

PATRICK CHABAL – King's College London

MARIANA LAGARTO DOS SANTOS – CEIS20 / Universidade de Coimbra

FERNANDO TAVARES PIMENTA – CEIS20 / Universidade de Coimbra

M. LARANJEIRA RODRIGUES DE AREIA – Universidade de Coimbra

NUNO PORTO – Universidade de Coimbra

JOSÉ CARLOS VENÂNCIO – Universidade da Beira Interior

JOSÉ LUÍS PIRES LARANJEIRA – Universidade de Coimbra

LILIANA INVERNO – Universidade de Coimbra

JOSÉ LUÍS LIMA GARCIA – Escola Superior de Educação da Guarda

JOÃO TIAGO SOUSA – Professor do Ensino Secundário

JULIÃO SOARES SOUSA – CEIS20 / Universidade de Coimbra

ÂNGELA SOFIA BENOLIEL COUTINHO – CESNOVA / Universidade Nova de Lisboa

SÉRGIO NETO – EBI 1, 2, 3 de Peniche / CEIS20

VÍCTOR BARROS – Universidade de Coimbra

ALDA NEVES – Ex-Adida Cultural da Embaixada de Portugal em S. Tomé e Príncipe

LUÍS REIS TORGAL – CEIS20 / Universidade de Coimbra

## ÍNDICE

Nota de Apresentação .....	7
Fernando Catroga Pátria, Nação, Nacionalismo .....	9
Patrick Chabal Imagined Modernities: community, nation and state in postcolonial Africa .....	41
Mariana Lagarto dos Santos A escola e a ideologia colonial. Contribuição para a formação das nacionalidades africanas de expressão portuguesa.....	49
Fernando Tavares Pimenta Nacionalismo Euro-Africano em Angola: uma Nova Lusitânia? .....	59
M. Laranjeira Rodrigues de Areia A Diversidade Cultural e a Construção do Estado–Nação em Angola.....	75
Nuno Porto Artes da nação: colonialidade, políticas e mercados das artes em Angola e Cabo Verde .....	87
José Carlos Venâncio Nacionalismo e Pós-nacionalismo na Literatura Angolana. O Itinerário Pepeteliano .....	101
José Luís Pires Laranjeira A poesia de Agostinho Neto como documento histórico: premonição da liderança, projecto de libertação nacional e organização do movimento popular, em 1945-1956 .....	111
Liliana Inverno A transição de Angola para o português: uma história sociolinguística.....	117

José Luís Lima Garcia O Mito de Gungunhana na ideologia nacionalista de Moçambique.....	131
João Tiago Sousa Eduardo Mondlane e a luta pela independência de Moçambique.....	149
Julião Soares Sousa O fenómeno tribal, o tribalismo e a construção da identidade nacional no discurso de Amílcar Cabral .....	161
Ângela Sofia Benoliel Coutinho Imaginando o combatente ideal do PAIGC: a construção dos heróis nacionais na imprensa do pós-independência na Guiné-Bissau e em Cabo Verde .....	173
Sérgio Neto Insularidade, idiosincrasias e imaginação. Representações de Cabo Verde no pensamento colonial português .....	181
Víctor Barros As «sombras» da <i>Claridade</i> : entre o discurso de integração regional e a retórica nacionalista .....	193
Alda Neves Marcas de nacionalismo na poesia de Alda Espírito Santo, a autora de <i>Independência Total</i> , o <i>Hino Nacional de São Tomé e Príncipe</i> .....	219
Luís Reis Torgal As Comunidades Imaginadas. Reflexões metodológicas sobre o estudo dos Nacionalismos Africanos.....	227

## NOTA DE APRESENTAÇÃO

A África, sobretudo a África de língua oficial portuguesa, constitui uma área considerada fundamental para ser analisada, segundo os objectivos do grupo de investigação “Arquivo da Memória e História do Século XX” do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX da Universidade de Coimbra (CEIS20). Considera-se mesmo que deveria ter sido uma área prioritária nos estudos universitários de História, de Línguas e Literaturas, de Politologia e Relações Internacionais, de Sociologia, de Economia ou de Antropologia. Infelizmente, porém, não tem sido fácil avançar nos referidos trabalhos, particularmente no âmbito da História. O continente negro tem um peso simultaneamente demasiado grande e pequeno, a ponto de em Portugal se ter uma espécie de consciência de “perda do Império” ou de culpa pela “Guerra Colonial”, e na África uma espécie de complexo anticolonial, ao mesmo tempo que o curso da história recente trouxe consigo experiências de neocolonialismo e de novas estratégias de exploração do homem africano. Assim, entrar na investigação da história da África, nomeadamente na História da África recente, do século XX e dos inícios deste século XXI, é, se não entrar num mundo proibido, penetrar num universo perturbado pelas dificuldades de conhecer e, sobretudo, de dizer a “verdade”, ou, para utilizar uma linguagem mais actualizada, dado que “verdade” e “imparcialidade” foram consideradas como vocábulos pouco correctos e rigorosos na linguagem historiográfica, de ser objectivo.

Esta tem sido uma das razões, e talvez o seja por muito tempo, do atraso da historiografia africana, facilmente justificável, por via “oficial”, de que quem faz a história da África tem de ser o “africano” (um certo tipo de “africano” próximo do poder), ou de que há outros motivos mais prementes para encarar o futuro como a economia ou os estudos sociais, passíveis de ser encarados por uma via “cultural”, terapêutica e mais próxima da ideologia. Ou seja, se numa Europa neoliberal se verifica o império das “ciências e das tecnologias rentáveis”, isso é ainda mais natural e perverso nos países em vias de desenvolvimento, onde, por sua vez, têm sucesso estudos jurídicos que pretendem ir adaptando as Constituições e as leis a novas situações e classes de Poder.

Conscientes desta situação — que faz com que na nossa historiografia a área africana seja relegada para um segundo plano — considerou-se que se deveria realizar um grande congresso que reunisse investigadores de todos os países, europeus, africanos,

asiáticos ou americanos, que ensaiassem um grande debate aberto e interdisciplinar, apenas guiado pelo desejo de avanço efectivo do conhecimento da História da África Contemporânea, que contribuísse assim para criar um espaço epistemológico de rigor científico: um congresso que reflectisse sobre os arquivos, a organização documental e sobre o conhecimento da documentação, que ensaiasse, sem ideologias condutoras, interpretações objectivas. Isso, porém, tornou-se difícil de conseguir, como era de esperar, inclusivamente por razões de natureza económica e de falta de incentivo.

Este colóquio, que teve como título principal “Comunidades Imaginadas” — que nos foi sugerido, como simples mote, pelo nome de um livro de Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres, Verso, 1983), assim como pelo tema da X Semana Cultural da Universidade de Coimbra, “Imaginação” — e como subtítulo “Nação e nacionalismos em África”, não teve outra finalidade senão reflectir sobre a formação e os problemas das comunidades nacionais africanas, de uma maneira iniciadora (com consciência da sua imensa complexidade).

Como se sabe, os problemas que surgem nessas comunidades resultam de factores diversos, tais como: a artificialidade das fronteiras; as diversas etnias e línguas existentes no espaço e o facto de elas não coincidirem com as referidas fronteiras; os problemas da colonização, que são factores formadores e deformadores do espírito “nacional”; a formação, a acção e as cisões diversas de grupos anticolonialistas armados em defesa da independência, que se mantiveram depois dela, assim como, em alguns casos, as suas características guerreiras e de luta violenta pelo poder; a influência política e económica de outros países (com sistemas políticos capitalistas ou comunistas) antes e depois da independência, etc. Esta foi uma das linhas que nortearam o programa do encontro. Por outro lado, desejou-se também reflectir sobre problemas linguísticos, literários e culturais das comunidades, sobre os seus símbolos e mitos nacionais, que foram criando uma pré-consciência nacional ou um sentido de autonomia ou de intervenção no sistema colonial, antes da independência dos territórios, e que se mantiveram ou se transmutaram na fase de independência.

Digamos que foi apenas um ensaio para se poder vir a realizar um verdadeiro congresso, com outra amplitude e profundidade, tendo em conta que se iniciaram agora estudos sistemáticos sobre alguns temas, no âmbito dos mestrados e dos doutoramentos.

Portanto, os textos aqui apresentados, aos quais não se quis, como critério assumido, dar uma uniformidade em termos de normas editoriais estritas, tentaram apenas expressar algumas reflexões sobre o tema com a colaboração de colegas que aceitaram o desafio que lhes propusemos e a quem agradecemos. O âmago deste encontro de dois dias foi, porém, sobretudo, um debate agradável e sério sobre questões de metodologia e epistemologia de História, e, em particular, de História da África Contemporânea, que terá servido de elemento importante para se prosseguir com novos estudos e novos encontros.

Coimbra, 22 de Setembro de 2008

Luís Reis Torgal  
Fernando Tavares Pimenta  
Julião Soares Sousa

## PÁTRIA, NAÇÃO, NACIONALISMO

### I

Tem-se por certo que o apego à pátria é *ôntica, lógica e cronologicamente* anterior ao sentimento que se nutrirá para com o Estado e a nação, prioridade que, levada em conta, pode ajudar a compreender melhor o processo de organização política das sociedades europeias e respectivos sentimentos de pertença, pelo menos desde a Antiguidade Clássica até aos nossos dias, conjuntura em que, nestes domínios, se tem assistido a aceleradas e profundas metamorfoses.

#### A “patria loci”

Recorde-se que é costume situar a genealogia do vocábulo “pátria” em Homero, onde *patris*, (e seus derivados: *patra*, *patrôos*, *patrios*, *patriôtês*)<sup>1</sup> remetem para a “terra dos pais” (*hê patris*) e possuem uma semântica que engloba, tanto o enraizamento natálico, como a fidelidade a uma terra e a um grupo humano identificado por uma herança comum, real ou fictícia. Pensando bem, o termo arrasta consigo uma forte carga afectiva, resultante da sobredeterminação sacro-familiar que o recobre, ancestralidade que tinha o seu ponto nodal no culto dos túmulos. E esta prática não se cingia ao âmbito privado, pois também possuía um valor cívico e ideológico imprescindível, dado que visava inculcar o reconhecimento e unir, eficazmente, a pequena comunidade, em ordem a conduzir os indivíduos a aceitarem os imperativos do grupo, doação que podia ir até ao sacrifício da própria vida.

Entende-se, assim, que o efeito conotativo mais marcante da palavra se traduza na suscitação de sentimentos “quentes”, função protectora bem plasmada pela configuração

---

\* Este ensaio faz parte de um estudo mais geral, em elaboração, intitulado *Geografia dos afectos pátrios*. Daí, a ausência de maiores explicitações em alguns temas, aqui somente sintetizadas, bem como a dispensa de alongamentos no aparato bibliográfico.

<sup>1</sup> Violaine Sebillotte Cuchet, *Libérez la Patrie. Patriotisme et politique en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2007.

*antropomórfica e antropopática* que lhe dá corpo. É que, se, literalmente, ela insinua a presença memorial do “pai” – a “terra dos pais” –, a linguagem mais lírica, afectiva e interpeladora que a exprime metáforiza-a como um corpo moral, mítico e místico, num jogo semântico que, evocando um acto pristino, visa interiorizá-la, sobretudo, como *mátria*. O que, em simultâneo, transubstancia a “população” numa *frátria de compatriotas*, na qual os “irmãos”, os “patrícios”, são incitados a reconhecerem-se como “filhos da pátria” e, por conseguinte, a aceitarem, em nome da honra e do juramento, o cariz sacrificial do devotamento à “mãe comum de todos” (Cícero). Como lapidariamente cantou Horácio (*Odes*, 3, 2, 13): “*Dulce et decorum est pro patria mori*”.

De tudo isto decorre uma consequência relevante: será a partir da ideia e do sentimento de pátria que comunidades e grupos narram a história que os identifica (e os constrói) como famílias alargadas e como comunidades étnico-culturais. Compreende-se. É que, se estas implicam a partilha de características comuns (os mesmos mitos de origem, a mesma língua, um mesmo território, a mesma memória colectiva), é indiscutível que a sua pedra de toque se situa na ancestralidade. Bem vistas as coisas, como “terra dos pais” (e os seus respectivos mitos) a “pátria” é a *origem* de todas as *origens*, húmus sacralizado que, se gera, também *filia* e se impõe, quase holisticamente, como uma *herança* e como um dever de *transmissibilidade*, ou melhor, como um *destino*, ou mesmo como uma *vocação*.

Se a narrativa que liga estas características pontualiza a *temporalização* da ideia de “pátria”, surge como lógico que ela igualmente organize as apropriações afectivas do *espaço*, trabalho projectivo através do qual o *território*, ou, como se dirá a partir de Montesquieu, o *meio*, será reconhecido como *paisagem*. Percebeu-o bem o romantismo e pensadores como Ortega y Gasset, para quem “el patriotismo es ante todo la fidelidad al paisaje”, ou melhor, “La patria es el paisaje”<sup>2</sup>. Neste horizonte, entende-se que a geografia dos afectos pátrios não seja tanto a traçada pelo determinismo físico, ou pelo império das fronteiras gizadas pelo poder político, mas a cartografada pela interiorização dos sentimentos de pertença. Daí que o uso, ainda corrente, de designações como “pátria chica”, “terra”, “chão”, “terruño”, “Heimat”, “homeland”, seja fruto desta capacidade aparentemente contraditória: se, no seu registo mais primitivo, o afeiçoamento pátrio está umbilicalmente ligado a um tempo e a um espaço concretos, a sua função de *enraizar*, *filiar* e *criar identidades*, demarcando *diferenças* e *prometendo escatologias históricas*, sobrevive, mesmo sob os efeitos da desterritorialização (desterro, exílio, emigração) contemporânea, seja como nostalgia (um exemplo milenar encontra-se na diáspora do povo judaico) e saudade, seja como identidade cultural afirmada por razões de auto-estima, de resistência ou de negociação do direito a novas reterritorializações perante outros patriotismos hegemónicos. Deste modo, poder-se-á concluir que, ao privilegiar a *origem* e a *herança*, a pátria é, sobretudo, *memória*, instância que enlaça, retrospectivamente, os vivos e os mortos, numa cadeia de solidariedade através da qual os indivíduos se reconhecem como *com-patriotas* de uma mesma *Vaterland*, característica que foi durante séculos repetida. E, mesmo nos finais do século XIX, numa época em que algum internacionalismo exagerado decretava a sua irreversível ultrapassagem, um republicano-anarquista como Heliodoro Salgado replicava que, afirmar isso,

---

<sup>2</sup> J. Ortega Y Gasset, *Notas de andar e ver*, Madrid, Alianza, 1988, pp., 49, 53.

equivalia a “mentir à própria consciência”, porque “não pode morrer o patriotismo no coração humano, enquanto a *memória*, repositório das nossas recordações, for uma das faculdades do nosso espírito”<sup>3</sup>.

Esta radicação é decisiva, já que, se a *fatherland* parece ter um estatuto essencial, ou emanar da ordem da natureza, a sua intrínseca dimensão memorial faz dela, como acontece com toda a actividade anamnésica, um processo em construção. Sendo assim, a *pátria também é a polis feita recordação (e co-memoração)*, característica de onde deriva esta outra consequência: quando se passa da esfera subjectiva para a pública, ela não pode ser pensada fora das políticas da memória e das suas finalidades apelativas, integradoras e escatológicas, como sobejamente o demonstram os múltiplos usos e abusos ideológicos a que a sua ideia esteve (e está) sujeita.

No seu sentido mais estrito, ela englobaria, portanto, um território específico sacralizado pelos seus deuses (os *lares patrii*), onde se circunscreve um sentimento de pertença inclusivo e com fronteiras traçadas pela inserção e filiação dos indivíduos nos grupos de tipo comunitarista, dado que estes envolviam tanto os vivos, como os mortos e os que hão-de vir. E é esta herança, imperativa e apelativa, que confere todo o significado às palavras que, segundo Ésquilo, os combatentes gregos lançaram no começo da batalha de Salamina (480 a. C.): “Avante filhos dos Gregos, libertai a vossa Pátria, libertai os vossos filhos e as vossas mulheres, os santuários dos deuses dos vossos pais e os túmulos dos vossos antepassados: a luta, hoje, é por tudo isto!”<sup>4</sup>. Em tal frase se tem visto a prefiguração dos futuros hinos patrióticos e nacionais (a Marselhesa) e, como o posicionamento do indivíduo no grupo era análogo ao do seu lugar no cosmos familiar, a elevação do modelo fontanal a símile de fidelidades colectivas mais extensas.

Com os romanos, não advieram alterações relevantes imediatas: “pátria” continuará a referir-se à “terra dos pais”. Como ensina Fustel de Coulanges, a “pequena pátria” era o “campo fechado da família, com o seu túmulo e o seu lar”, entidade fundacional da “pátria grande” (a *patria communis*) que, no entanto, ainda só abraçava toda a “cidade com o seu pritanato e os seus heróis, com o seu recinto sagrado e o território demarcado pela religião”<sup>5</sup>. Na verdade, parece indiscutível que esta visão clássica estava exclusivamente ancorada numa espécie de “patriotismo religioso”, de cunho comunitário e modelado pelo paradigma familiar, numa confirmação da velha tese aristotélica que definiu o homem como um animal naturalmente político.

## A “*patria civitatis*”

Todavia, há que perguntar se, a par deste entendimento de pátria e dos sentimentos que ela desperta, não medrou um outro, de índole jurídico-política, no seio da

---

<sup>3</sup> Heliodoro Salgado, “Questões d’hoje”, *Bohemia Nova*, Ianno, nº 6, 22 de Abril de 1889, p. 70.

<sup>4</sup> Ésquilo, *Persas*. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 1998, p. 36. A primeira representação desta peça data de 472 a. C.

<sup>5</sup> Fustel de Coulanges, *Cidade antiga. Estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*, 10ª ed., Lisboa, Clássica Editora, 1971, pp. 324-325.

experiência histórica que os romanos designaram por *res publica*, modo de traduzir a *politeia* grega e de realizar o bem comum e a liberdade<sup>6</sup>. Tendo como norma a busca destes dois objectivos, ela distinguir-se-á de outras esferas (a *privata*, a *domestica*, a *familiaris*), pois pressuporá uma diferenciação qualitativa entre, por um lado, a esfera pública – que corresponde, no grego antigo, às formas substantivadas do adjectivo *koinós* (comum, público e, modernamente, à expressão italiana “il *commune*” e ao alemão *die Gemeinde*) –, e, por outro lado, a esfera privada, acepção que foi bem definida por Cícero, ao precisar que a *res publica* dizia respeito ao bem do povo, entidade que, porém, não podia ser confundida com a multidão, mas devia ser vista como uma associação pautada pelo *consensus iuris* (o consenso do direito) e a *communis utilitatis* (a comum utilidade)<sup>7</sup>. O que requeria a concomitante participação dos interesses da plebe e da aristocracia no negócio equilibrado da “coisa pública”. Este regime “misto” seria o mais adequado à realização da virtude cívica.

Por outras palavras: a sobredeterminação da virtude pela adesão voluntária aos ditames da lei e do direito requeria um novo tipo de afecto pátrio, mais extenso e, de certo modo, mais abstracto, logo, distinto do que promanava da “natureza” e do “território”. E ele seria irrealizável sob a monarquia, a aristocracia ou a democracia. Modo de dizer que a “cidadania” era criada pela lei, fruto da “ponderação” dos poderes, e não pelo sangue e pelo território. Consequentemente, seria redutor cingir o título de *patria communis* aos habitantes de Roma. Por palavras que Cícero pôs na boca de Marco, em *As Leis*: “Eu por mim entendo que [...] todos os que são dos municípios têm duas Pátrias, uma por natureza, outra por cidadania”, ou, dito de outra maneira, existiriam, em simultâneo, “uma pátria geográfica, e outra de direito”. Porém, importa salientar que esta coexistência estribava-se numa hierarquização qualitativa de sentimentos, pois punha no posto de comando o afecto para com os valores da *res publica*, cujos antónimos eram, precisamente, a tirania (inerente ao governo de um só), a oclocracia (decorrência necessária da aristocracia) e a demagogia (efeito inevitável da democracia). Ao contrário, na república, todos se esforçariam por ser virtuosos, servindo a suprema “pátria comum”, porque esta seria a de “toda a cidade, pela qual devemos morrer e dar-nos a ela por inteiro, em que devemos colocar e, por assim dizer, a ela consagrar, todos os nossos bens”<sup>8</sup>.

Um mais cabal entendimento do que ficou escrito passa pela explicitação do que Cícero pensava acerca das constituição política. Retomando a divisão que vinha de Heródoto, de Aristóteles e de Políbio, o grande orador distinguiu três formas: “quando está nas mãos de um só a totalidade do poder, chamamos rei a esse único homem, e monarquia, a essa instituição política; quando está nas mãos de pessoas escolhidas, diz-se que essa cidade é governada pela vontade de uma aristocracia (*optimates*)”; e

---

<sup>6</sup> Sobre tudo o que se segue, veja-se a obra fundamental de Maurizio Viroli, *Per Amor della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2001, p. 23 e ss. Uma boa síntese do tema encontra-se em Juan José Laborda, “Patriotismo”, Andrés de Blas Guerrero (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 603-608.

<sup>7</sup> Celso Lefer, “O significado da República”, *Estudos Históricos*, Vol. 2, nº 4, 1989, p. 2.

<sup>8</sup> Cícero, *As Leis*, II.2.5 (trad. Maria H. R. Pereira, *Romana. Antologia da cultura latina*, Porto, Asa, 2005, p. 49). Os itálicos são nossos.

seria “uma democracia (*civitas popularis*) – pois é assim que a denominam – aquela onde tudo reside no povo”<sup>9</sup>. Nenhuma delas oferecia, porém, uma solução exclusiva e “perfeita” (ainda que, em certas condições, todas pudessem servir a comunidade, desde que os detentores do poder não caíssem na “iniquidade e ambição”). Quais as razões que aconselhavam a adoção de um sistema “misto”? Na primeira, os cidadãos estariam à margem da participação jurídica e deliberativa; na segunda, a multidão só escassamente teria acesso à liberdade, pois estava privada de todo o poder deliberativo; e, na democracia, ainda que tudo fosse “governado pelo povo”, de um modo “justo e moderado”, a equidade seria desigual, uma vez que não existiriam graus para distinguir os méritos.

Tais prevenções ajudam a explicar a sua adesão, na linha de Políbio, a uma via “mista” e “moderada”. A constituição mais virtuosa seria um produto, não da vontade individual de um legislador (como Mínos, Licurgo, Teseu ou Sólon), mas de uma herança histórica, e a sua superioridade proviria da mistura de características das restantes. O que permitiria, não só alcançar uma certa repartição dos poderes, da qual “os cidadãos livres dificilmente poderão prescindir durante muito tempo”, mas também garantir “a estabilidade, pois as formas primitivas facilmente deslizam para defeitos opostos, de o rei se converter em tirano, os aristocratas em facção, o povo em confusa turbamulta; pois as formas do governo mudam com frequência para outras”<sup>10</sup>.

A esta experiência, que teria trazido a felicidade romana, se chamava “Res publica”. Dito de outro modo: “se os povos forem detentores dos seus direitos, diz-se que não há nada melhor, de mais livre, de mais feliz, uma vez que são senhores das leis, dos julgamentos, da guerra, da paz, das alianças, da vida de cada um, dos haveres. Entende-se que é esta a que verdadeiramente se deve chamar república, isto é, governo do povo pelo povo”<sup>11</sup>. Contudo, este seria moderado por uma espécie de convenção, dado que, “quando as pessoas se temem umas às outras, o homem ao homem e a classe à classe, então, uma vez que ninguém se fia a si mesmo, *faz-se uma espécie de pacto* entre os povos e os poderosos, de onde se origina aquela forma mista de constituição, que Cipião elogiava”<sup>12</sup>.

Do que ficou escrito se retira esta outra ilação: se o primeiro nível de patriotismo tem um cariz comunitarista, o segundo é polarizado, predominantemente, por valores jurídico-políticos, perspectiva que, reatualizada, virá a ser fundamentadora da ideia de patriotismo cívico de raiz contratual e, por extensão e transformação, do conceito moderno de “nação cívica”. Por sua vez, embora a primeira acepção pudesse coabitar com a segunda, ela funcionará, sobretudo, como o molde por excelência, quer da concepção mais holística, étnico-cultural e territorial dos sentimentos de pertença, quer da sua expressão mais totalizadora como “nação orgânica”.

---

<sup>9</sup> *Idem, A República*, I.26.41-27.43 (trad. Maria H. R. Pereira, *ob.cit.*, pp. 33-34). Os itálicos são nossos.

<sup>10</sup> *Idem, ob. cit.*, I. 45.69-46-70 (trad. Maria H. R. Pereira, *ob.cit.*, pp. 35-36).

<sup>11</sup> *Idem, ob. cit.*, I. 45.69-46.79 (trad. Maria H. R. Pereira, *ob.cit.*, p. 35).

<sup>12</sup> *Idem, ob. cit.*, III.13.23 (trad. Maria H. R. Pereira, *ob.cit.*, p. 38 + 39). Os itálicos são nossos.

Seja como for, desde logo é detectável a existência de características transversais às duas dimensões de pátria, já que a *patria iuris* explorará, igualmente, a analogia com a *patria loci, naturae*, ao mesmo tempo que porá em acção uma similar “gramática” apelativa que o discurso político romano levará às suas últimas consequências. Esta dimensão encontra-se bem personificada na prosopopeica figura da “mãe pátria” (exemplo: nas *Catilinárias* de Cícero, em que ela irrompe a admoestar o seu transviado filho Catilina), assim como na sacralização cívica dos “pais da pátria” e dos “filhos da pátria”, em contextos sintagmáticos que visavam radicar o “amor da pátria”, em ordem a levar os indivíduos à voluntária disposição de por ela morrerem, quando estivesse em causa o bem comum, lutando, contra as traições, as tiranias e as usurpações, pela defesa da lei e do direito.

Aos olhos da nova religião judaico-cristã, tudo isto soará a idolatria e a crença numa errada promessa de glória – a fama –, essa ilusão de imortalidade. A salvação eterna residiria, não na Cidade dos Homens, mas na de Deus (Santo Agostinho). Pelo que os exaltadores da virtude cívica pagã entravam em contradição: se tudo o que é humano está sujeito à corrupção e, tarde ou cedo, ao esquecimento, só a eternidade, situada para além da história, traria a verdadeira glorificação e imortalidade. Daí, a insensatez do *pro patria mori*, ideal cantado por Virgílio (“Vencerá o amor da Pátria e do louvor a desmedida ambição”)<sup>13</sup>, ou da acção de homens como Bruto, que deixou sacrificar os próprios filhos às aras da pátria. Os cristãos não deviam aspirar a tais louvores, pois o único martírio digno seria o sofrido em nome de Deus.

É certo que Tolomeu da Luca, no seu *De regimine principum* (livro imediatamente atribuído a S. Tomás de Aquino), sustentou a compatibilidade entre o honrar-se a pátria terrestre e a fé na pátria celeste. No entanto, esta não virá a ser a tendência dominante. Quer a soteriologia e a escatologia semeadas pela nova religião, quer, ainda, a teorização teológica sobre as origens da soberania e dos elos entre o poder espiritual e o poder temporal, farão diminuir o mérito de todo o comprometimento com o mundo que não aspirasse à salvação transcendente. Assim sendo, o sacrifício pelas pátrias terrestres somente se impunha quando o governo destas estivesse subordinado ao amor pela pátria celeste. Caso contrário, justificava-se o direito de resistência e, até, o recurso ao tiranicídio.

Por outro lado, convém salientar que, quando o vocábulo passou a ter um curso mais secular, ele se referia, sobretudo, à pátria incorporada na pessoa do monarca, detentor de um poder que, indirectamente (*translatio imperii*), ou directamente (absolutismo), provinha de Deus. Deste modo, os vassalos e os cavaleiros que davam a sua vida pelo senhor, pelo imperador, ou pelo rei, sacrificavam-se *pro domino*, mas não *pro patria*, isto é, honravam um vínculo de fidelidade ou de fé (“fidelitas”, ou “fides”), mas não cumpriam um dever cívico para com valores impessoais e equivalentes ao requerido pela devoção clássica à “coisa pública”<sup>14</sup>.

Cícero e o seu discípulo Maquiavel são comumente apresentados como dois “momentos” altos do patriotismo *res publicano* e, por conseguinte, de um ideal de

---

<sup>13</sup> Virgílio, *Eneida*, VI. 823 (trad. Maria H.R.Pereira, *ob. cit.*, p. 163).

<sup>14</sup> Cf. Kantorowicz, “Les deux corps du roi”, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 643-999.

patriotismo terreno que ultrapassava o quadro comunitarista<sup>15</sup>. Com efeito, para o autor dos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* – e tal como para os seus mestres romanos –, o amor da pátria significava, antes de tudo, o amor pela *res publica* e pelas suas leis. Em tal horizonte, a *cidade-estado* funcionaria como um meio que devia estar ao serviço da harmonização dos interesses particulares com os da comunidade, e não exigir que a parte ficasse submetida pelo todo. O patriotismo identificava-se, por isso, com a *virtù*, ao concitar os cidadãos a anteporem o bem comum acima dos seus interesses egoístas e a compreenderem que esse seria o melhor caminho para poderem gozar, no máximo, os seus próprios direitos. E acreditava-se que o autogoverno e o *officium* no cumprimento dos deveres cívicos os levaria, sempre que ameaçados, a sacrificarem-se pela pátria<sup>16</sup>.

Em termos sintéticos, poder-se-á dizer que, posteriormente, a maior autonomização das bases da ética, da sociabilidade e das finalidades políticas desencadeou mudanças na fundamentação dos afectos e fidelidades ajuramentadas. Dir-se-ia que se passou de um plano em que estas se hierarquizavam sob o carisma de uma legitimidade sacro-social – pressupondo, por conseguinte, a existência de vínculos interpessoais e sinalmáticos –, para um outro, mais horizontal (porque centrado nos ideais de liberdade, igualdade, contrato social e bem comum), cada vez mais identificado com o secularizado interesse da vontade geral.

### “Il n’est point de patrie dans le despotique”(La Bruyère)

Ao postular-se uma origem imanente para a sociedade política, dentro de uma concepção de tempo irreversível, qualitativo e substancial, assistiu-se ao questionamento, não só da corrupção provocada pelo devir, mas também do estatuto (natural ou pactível) de entidades colectivas como “sociedade”, “nação”, “Estado”, “pátria”. E os seus nexos irão passar por transformações, sobretudo quando aquela experiência aparece concretizada em novos reordenamentos políticos, com jurisdição sobre territórios mais extensos e sobre populações mais numerosas, tendência que levará à formação dos Estados-Nação e à reformulação do próprio conceito de império, herdado da matriz romana e continuado pela Igreja ou por ordenamentos políticos que ela sacralizava, como foi o caso de Carlos Magno e do Sacro Império Germânico. Cada vez mais, *imperium* se distingue de *dominium* e passará a representar uma soberania inalienável, porque pertencente à nação, ou, para outros, ao Estado (Vattel). Mudança que estadualizou, sobretudo após Westefália (1648), este velho princípio, em elaboração desde o século XIV: “*Rex est imperator in regno suo*”.

Neste contexto, é lógico que os mediadores tradicionais da “pátria comum” – a *Urbis*, a República, o Império, a Igreja, o Monarca sacralizado – tenham perdido força aglutinadora como consequência de se terem aberto janelas à crença de que a acção humana poderia domar a “fortuna” (Maquiavel) e acrescentar à natureza algo

---

<sup>15</sup> Cf. Maurizio Viroli (dir.), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del republicesimo classico*, Milão, Franco Agnelli, 2004.

<sup>16</sup> Cf. Massimo Rosati, *Il Patriotismo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 102.

de novo. E, não obstante se continue a aceitar que as afectividades pátrias são ditadas pela natureza, a vertente jurídico-política virá a ser a mais valorizada, nível que, por inclusão ou por subordinação, procurava integrar as primeiras, mas com o propósito de as pôr ao serviço dos desafios decorrentes do aumento da consciência histórica e da assunção livre das responsabilidades cívicas, como, segundo John Pocock<sup>17</sup>, já se encontra em Maquiavel. E esta herança teve várias apropriações modernas (a inglesa, a dos países do Brabante, a americana, a francesa).

Quanto a esta última, é sabido que Montesquieu<sup>18</sup> partiu dos ensinamentos da cultura política neoromana e, em particular, de Cícero, Maquiavel e dos exemplos anglo-saxónicos, e que, à sua luz, retomou a tese das três formas de constituição política (monarquia, aristocracia, democracia). E virá a ter grande repercussão a sua distinção entre a de tipo monárquico e a de orientação *res publicana*, bem como a ilação que daí extraiu, em 1716: “le sanctuaire de l’honneur, de la réputation et de la vertu, semble être établi dans les républiques et dans les pays où l’on peut prononcer le mot *de Patrie*”<sup>19</sup>. Esta virtude distinguir-se-ia das demais porque, ao garantir a divisão e o equilíbrio dos poderes – e não o domínio de um só, ou o de todos –, podia dirigir-se “au bien générale”, por ser “l’amour de l’égalité et de la frugalité”. Com efeito, no “avertissement” inserto em *De L’Esprit des Lois*, o publicista francês escreveu: “Il faut observer que ce que j’appelle la *vertu* dans la république est l’amour de la patrie, c’est-à-dire l’amour de l’égalité. Ce n’est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c’est la vertu *politique*; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme *l’honneur* est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J’ai donc appelé *vertu politique* l’amour de la patrie et l’égalité”<sup>20</sup>. Com isto se defende que Montesquieu constituiu um momento forte da “recepção” francesa da cultura *res publicana* neoromana, filão que receberá novas mediações e sínteses em pensadores como Rousseau e Jaucourt, e no seu uso próprio, em Marat, Robespierre, Saint-Just e outros revolucionários.

Em Rousseau, o sentimento patriótico supunha o cariz pactual da sociedade política e aparece como o complemento afectivo e sociabilitário que terá de ser desenvolvido para se evitar os riscos de queda no atomismo social, inerentes a uma sociedade centrada no indivíduo. Para isso, propunha-se “santificar” o contrato social com o recurso ao que designou por “religião civil”, conjunto deísta de crenças, ritos e símbolos indissociável de um projecto de educação nacional. Como assinalámos em outro estudo<sup>21</sup>, para ele, “c’est l’éducation qui doit donner aux âmes la force nationale [...] Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu’à la mort ne doit voir qu’elle. Tout vrai républicain suça avec le lait de sa mère l’amour de sa patrie, c’est-à-dire des lois et de la liberté. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que

---

<sup>17</sup> Referimo-nos à sua obra magna *The Machiavelian Moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

<sup>18</sup> Cf. Domenico Felice (dir.), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all’epoca della Rivoluzione francese*, Milão, Franco Angeli, 2000.

<sup>19</sup> Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964, p. 109.

<sup>20</sup> *Idem, ibidem*, p. 528.

<sup>21</sup> Cf. Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra, Almedina, 2006, pp. 127-132.

pour elle; sitôt qu'est seul, il est nul: sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis"<sup>22</sup>.

Quer isto dizer que, para o autor do *Contrato social*, o máximo patriotismo não brotava, espontaneamente, da sociabilidade natural e da relação imediata dos indivíduos com a terra em que nasceram<sup>23</sup>. Pelo que ter uma pátria não derivava do *ius solis*, nem do *ius sanguinis*, mas teria de morar, como teoria e prática da virtude, no coração dos cidadãos. Porém, para que tal fosse possível, seria insuficiente uma *religação* meramente racional e abstracta à sociedade, como propugnava o cosmopolitismo iluminista. Por outro lado, as possibilidades de desenvolvimento do patriotismo seriam inversamente proporcionais à extensão dos Estados. Na linha de Montesquieu, também em Rousseau o universal exigia o particular, a fim de se enraizar o *re-conhecimento* e o *con-sentimento*. O que dá sentido a este desejo, formulado, em 1755, no seu *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: "Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance, j'aurais choisi [...] un État, où tous les particuliers se connaissant entre eux, les manoeuvres obscures du vice, ni la modestie de la vertu, n'eussent pu se dérober aux regards et au jugement du public, et où cette douce habitude de se voir et de se connaître, fit de l'amour de la Patrie l'amour des Citoyens plutôt que celui de la terre"<sup>24</sup>. E pelo mesmo diapasão afinava Voltaire, ao escrever no *Dictionnaire philosophique* (1764): quanto mais a pátria "devient grande, moins on l'aime, car l'amour partagé s'affaiblit. Il est impossible d'aimer tendrement une famille trop nombreuse qu'on connait à peine"<sup>25</sup>.

Antes de se prosseguir, uma clarificação terá de ser feita. Se, em Rousseau, e, depois, nos seus seguidores jacobinos, a apologia da virtude *res publicana* apostava na edificação de um regime político republicano, no sentido estrito do termo, em outros, porém, não existia essa correlação como o mostra o caso de Montesquieu. Este tinha os olhos postos no modelo monárquico inglês e situava-se na linha daqueles que, nos séculos XVII e XVIII, pensavam que a monarquia, desde que respeitasse os princípios que os clássicos defendiam como necessários para a concretização da virtude – a saber: a devoção ao bem comum, a ponderação, o "equilíbrio", a participação dos vários grupos sociais no poder – podia ser patriótica. E será a crença nesta possibilidade que moverá a primeira fase da Revolução Francesa (materializada na Constituição monárquica de 1791) e que, depois do aceleração da republicanização dos valores *res publicanos* (com o Terror), reaparecerá nas resistências a Napoleão (qualificado, pelos seus opositores, como déspota, tirano e usurpador, estatuto que, só por si, justificava o direito de rebelião, tal como este tinha sido teorizado pela escolástica peninsular), bem como nas independências de várias colónias americanas e nas revoluções europeias posteriores, mormente em Espanha e Portugal, onde, em nome de um patriotismo mediado pela fidelidade à aliança entre o Trono e o Altar, ocorrem levantamentos populares, realidade

---

<sup>22</sup> Rousseau, *Oeuvres complètes. III. Du Contrat social. Écrits politiques*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade-Gallimard, 1964, p. 966.

<sup>23</sup> Cf. Sylvie Lelievre-Botton, *Droit du sol, droit du sang. Patriotisme et sentiment national chez Rousseau*, Paris, Ellipses, 1996.

<sup>24</sup> Rousseau, *ob. cit.*, p. 204.

<sup>25</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, p. 418.

que, depois de ser hegemonzada pelos sectores liberais, acabará por constitucionalizar, em moldes modernos, o princípio monárquico, através da subordinação deste último à soberania nacional e à divisão dos poderes. Daí que, nesta conjuntura, se tenha igualmente começado a falar em “patriotismo constitucional”.

### O vocábulo «patriotismo»

Sugere-se, assim – e por mais estranho que possa parecer –, que, se o século XVIII foi o século do *cosmopolitismo*, ele também foi o do *patriotismo*. De facto, terá sido no contexto da cultura *res publicana* britânica que este último termo surgiu (em 1726), de onde passou, na década de 1750, para o francês e para o castelhano. Entre 1770 e 1792, a todos os propagadores dos movimentos revolucionários, em todos os países, foi dado o nome de “patriotas” e, depois, de “jacobinos”<sup>26</sup>. E os textos de Montesquieu e de Rousseau ajudaram a popularizar, nos meios cultos, o novo conceito de pátria. Nesta matéria, um papel importante coube tanto ao Abade Coyer, como a Jaucourt, autor dos verbetes insertos na *Encyclopédie* (1765) sobre vocábulos como “nation”, “patriote”, “patriotisme”<sup>27</sup>.

Ora, por Coyer (*Dissertation pour étres lues: la première, sur le vieux mot de patrie: la second sur la nature du peuple*, 1755), fica-se a saber que, neste período, aquele último termo não gozava, então, de grande dignidade, pois seria palavra que “un galant homme n’aurait pas écrit, ni prononcé”<sup>28</sup>. Por sua vez, a síntese que Jaucourt escreveu para a *Encyclopédie* tinha presente as lições de Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Coyer, mas também não se esquecia dos ensinamentos do Antigos (sobretudo de Esparta e de Licurgo), ao lembrar que, em vez de um liame geográfico, a palavra “pátria” exprimiria, sobretudo, “le sens que nous attachons à celui de famille, de société, d’État libre, dont nous sommes membres, et dont les lois assurent nos libertés et notre bonheur”. E, glosando o célebre aforismo de La Bruyère (1694)<sup>29</sup>, rematava: “il n’est point de patrie sous le joug du despotisme”<sup>30</sup>.

Conquistá-la, implicava, portanto, lutar por ela, ou, então – e como mostrava a heroicidade cívica grega e romana, encarnada em figuras como Catão e Caio Bruto –, “mourrir pour la conserver”. Pelo que o amor da pátria seria a primeira das virtudes, ou melhor, o mais fundo sustentáculo da sociedade política. Por palavras de Jaucourt: “l’amour qu’on lui porte conduit à la bonté des moeurs, et la bonté des moeurs conduit à l’amour de la patrie; cet amour est l’amour des lois et du bonheur de l’État”. Isto

---

<sup>26</sup> Cf. Jacques Godechot, *La Grande Nation*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983; Raymonde Monnier, *Républicanisme, patriotisme et Révolution française*, Paris, Harmatan, 2005, p. 33.

<sup>27</sup> Cf. Edmond Dziembowski, *Un Nouveau patriotisme français 1750-1770. La France face à puissance anglaise à l’époque de la Guerre de Sept Ans*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998.

<sup>28</sup> In Raymonde Monnier, *ob. cit.*, pp. 7-8.

<sup>29</sup> “Il n’y a point de patrie dans le despotique” (Jean De La Bruyère, “Du souverain ou de la république”, *Les Caractères*, Paris, Hachette, 1950, p. 185).

<sup>30</sup> In *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers*, tº XII, Neuchatel, Chez Samuel Faulche & Compagnies, Libraires & Imprimeurs, 1765, p.178. Os itálicos são nossos.

explica a caracterização que, na *Encyclopédie*, ele deu de “patriote”: “c’est celui qui dans un gouvernement libre chérit sa patrie, et met son bonheur et sa gloire à la secourir avec zèle, suivant ses moyens et ses facultés”. Cícero não disse algo muito diferente. E, relembando a recente origem britânica do vocábulo, Jaucourt precisava, em inglês: “The *patriot* is one Who makes the welfare of mankind, his care, Tho’still faction, vice, and fortune crost, Shall find the generous labour was not lost”<sup>31</sup>.

O termo popularizou-se no decurso da Revolução Francesa<sup>32</sup> e na linguagem das elites cultas e politizadas dos finais do século XVIII e princípios de Oitocentos. Na verdade, as lutas contra o absolutismo e o imperialismo napoleónico, assim como os movimentos que levarão à gênese de novas nações (em particular, a partir de antigas colónias da América)<sup>33</sup>, despertaram várias acepções de sentimentos patrióticos<sup>34</sup> como atitude de resistência, mesmo naqueles que o fizeram por fidelidade às suas “constituições” históricas e aos garantes tradicionais da pátria comum (a Igreja e a Monarquia, como aconteceu nos países ibéricos durante as lutas contra Napoleão, “o usurpador”<sup>35</sup>). Todavia, esses processos acabarão por conduzir a mudanças políticas e sociais que vieram reforçar a sinonímia entre liberal, patriota e revolucionário. Tendência que, no Sul do Velho Continente, se objectivou, quer nas reacções italianas que não deixavam de convocar a memória *res publicana*<sup>36</sup> romana contra o domínio francês (1796-1799) – de onde sairá a carbonária, associação secreta que irá agir, prioritariamente, em nome do patriotismo –, quer nas revoluções de Espanha (1808-1812) e de Portugal (1820-1822), movimentos que, para além das intenções do seu ponto de partida, desaguarão nas primeiras Constituições políticas peninsulares elaboradas em termos modernos. E, sintomaticamente, ambas serão escritas sob o signo das ideias de pátria e de patriotismo, ainda que em articulação com as de nação e de Estado.

## II

Na modernidade, os vocábulos “pátria”, “nação” e “Estado” referenciam, uma dada população e um dado território em que esta habita (ou a que, miticamente, está ligada, ou que reivindica), podendo os dois primeiros denotar, ou não, um concreto

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>32</sup> Cf. Raymonde Monnier, “Patrie, patriotisme des Lumières à la Révolution. Sentiment de patrie et culte des heros”, Jacques Guilhaumou, R. Monnier, *Dictionnaire des usages socio-politiques(1770-1815). Patrie, patriotisme*, Paris, Champion, 2006, pp. 11-63.

<sup>33</sup> Cf. Marc Belissa e Bernard Cottret (dir.), *Cosmopolitismes, patriotismes, Europe et Amérique (1773-1802)*, Rennes, Les Perséides, 2005.

<sup>34</sup> Para o caso brasileiro, uma boa amostragem do que se afirma, veja-se trabalho de Denis António de Mendonça Bernardes, *O Patriotismo constitucional pernambucano, 1820-1822*, São Paulo, Editora Hcítec, 2006.

<sup>35</sup> Termos como “pátria”, nas suas várias acepções, e “patriotismo” atravessam os escritos e declarações políticas do período das invasões francesas e, depois, prolongar-se-ão durante a Constituinte vintista. Em termos de mera amostragem, leiam-se: *Defeza dos direitos nacionaes e reaes da monarchia portuguesa*, 2 tomos, Lisboa, Na Imprensa Regia, 1816; José Viriato Capela et al., *O Heróico patriotismo das províncias do Norte. Os Concelhos na Restauração de Portugal de 1808*, Braga, Casa Museu de Monção – Universidade do Minho, 2008.

<sup>36</sup> Cf. Simonde de Simondi, *Storia delle repubbliche italiane* (1832), Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

ordenamento político. Deste modo, as suas diferenças não têm tanto a ver com a completa ausência de qualquer deles, mas dizem mais respeito à maneira como eles se articulam e hierarquizam entre si. Logo, compreender um, obriga a relacioná-lo com os outros, “car ses mots font couples. Il ne faut pas les étudier seulement en eux-mêmes, pour eux-mêmes. Il faut les étudier par rapport aux mots avec qui ils s'accordent, (aux mots auxquels) ils s'opposent”<sup>37</sup>.

## Pátria, Nação, Estado

Como se viu, no significado de pátria, a população e, em certa medida, o território tendem a sobrepor-se à faceta institucional, e a sua funcionalidade é dita numa linguagem lírica, afectiva e maternal, que antropomorfiza, tanto o território, transformando-o em *paisagem*, como a população, que se metamorfoseia numa comunidade fraternal de com/patriotas.

Por sua vez, o Estado alude, predominantemente, à dimensão institucionalizada do poder que se exerce sobre uma população – que ele divide entre governantes e governados – e sobre um dado território, lugar onde a sua soberania traça e defende “limes” externos, ao mesmo tempo que procura eliminar os internos. Para isso, exige deter o monopólio da violência, pelo que não admira que a sua linguagem seja de cariz técnico-jurídico e “fria” (mormente quando comparada com a da “pátria” e a da “nação”), características que diminuem ou neutralizam a sua força apelativa, embora exprimam bem o cariz coercivo do poder que ele, através da lei e da polícia, exerce sobre os indivíduos e os grupos.

Com o tempo (para alguns, desde os finais da Idade Média em sociedades como a inglesa<sup>38</sup>, ou portuguesa; para outros, desde os séculos XVII e XVIII em muitos países da Europa), o termo “nação” passou a aludir a uma população quando sintetizada como uma identidade colectiva, ou melhor, como um “nós”. Mas, com os nacionalismos dos séculos XIX e XX, o seu entendimento moderno como corpo moral “construído”, ou de origem pactual secular (contrato social), foi sendo secundarizado a favor de uma caracterização étnico-linguística (Herder, Fichte), orientação que veio a ter significativos efeitos no domínio das teorias sobre Estado e sobre a própria ideia de pátria e de patriotismo. Daí, o surgimento de duas teorias, excessivamente “puras”, a nosso ver, dos processos de construção dos Estados-Nação modernos: a que defende que se caminhou *from State to nation*, e a que sustenta o percurso inverso: *from nation to State*.

A não confusão entre os campos semânticos de “pátria”, “nação” e “Estado” é igualmente aconselhada quando se analisa a densidade dos sentimentos colectivos, campo em que parece ter pertencido à ideia de nação o papel de “instância de conexão” entre a de pátria e a de Estado, caldeando a “frieza” deste com a “quentura” que a conotação daquela irradia. Divisão de trabalho que também recebeu dissemelhantes

---

<sup>37</sup> Lucien Febvre, “Honneur et patrie”. *Une enquête sur le sentiment d'honneur et l'attachement à la patrie*, Paris, Perrin, 1996, p. 64.

<sup>38</sup> Cf. Andrian Hastings, *The Construction of nationhood. Ethnicity, religion and nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

traduções no domínio da retórica política. Com efeito, não é raro encontrar-se o Estado metaforizado como um “navio” (e o governante como um “piloto”, ou como um “timoneiro), ou, então, como uma “máquina”, enquanto que a nação é amiúde comparada a uma “família”, ou a um “corpo moral” que consensualiza ou unifica os indivíduos que a encarnam<sup>39</sup>.

Estas definições devem ser entendidas, porém, como qualificações-tipo de experiências que conduziram, nos séculos XVIII e XIX, à consolidação do comumente designado por Estado-Nação. Ora, basta atentar na maneira como este se legitimou e conseguiu mobilizar as massas para se verificar que a sua força ideológica propulsora foi a ideia de patriotismo (e de pátria). No entanto, talvez devido aos abusos que estes dois termos sofreram no período contemporâneo, a sua problematização tem estado praticamente ausente do debate acerca da gênese das nações, seja nas teorias que as vêem como construções modernas – ainda que erguidas a partir de elementos que elas caracterizam como “proto-nacionais” ou “pré-nacionais” –, seja nas que lhes atribuem uma origem mais essencial, perene e, portanto, mais antiga<sup>40</sup>.

Uma coisa é certa: os conceitos de pátria e de nação têm origem e significados diferentes. É que o primeiro supõe o acto de concepção, enquanto que o segundo indica o de nascimento. Todavia, na sua evolução semântica, é um facto que eles se cruzam. A nação *está* na pátria, pelo que exige um *território* (real ou imaginário) e uma *população*. Em simultâneo, para se afirmar como um “nós”, ela ter-se-á de narrar como um destino sacral, ditado pelas origens. Por isso, todos os mitos estruturantes das identidades nacionais reivindicam uma “linhagem como fase da comunidade política”<sup>41</sup>. E sabe-se que a pátria é o alfa fundador de todas as filiações étnico-culturais e políticas, matriz que age como um apelo, ou melhor, como uma herança, cujo dever de transmissibilidade acena para contornos escatológicos.

A esta luz, parece claro que a “nação” é ôntica e cronologicamente posterior à “pátria”, tal como o mundo criado vem depois da criação. É a terra onde se nasceu (como filho) que ela refere, conforme o comprova a divisão dos estudantes nas Universidades medievais, onde “nação” podia designar os naturais de uma região ou cidade, ou os falantes de uma mesma língua. Logo, não será excessivo colocar a hipótese segundo a qual, na Europa influenciada pela cultura greco-romana e, depois, pelo cristianismo, o conceito de *patria communis* serviu de alicerce para a metamorfose do uso tradicional de nação no seu significado moderno, em que esta aparece como

---

<sup>39</sup> Sobre o que se expôs, veja-se Javier Fernández Sebastián, *Estado, nación y patria en el lenguaje político español. Datos lexicométricos y notas para una historia conceptual*, 36 p. ([www.ejercito.mde.es/IHYCM/revista/07-javier-fernandez.html](http://www.ejercito.mde.es/IHYCM/revista/07-javier-fernandez.html), 17 de Dezembro de 2006).

<sup>40</sup> Como é lógico, referimo-nos, por um lado, às teorias expandidas, entre outras, por politólogos como Elie Kedourie, Breuilly, Paul Brass, Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, e, por outro lado, por Pierre van den Berghe, Geertz, Fischmann, Stokes, Kiernan, etc., bem como às soluções de “terceira via”, exemplarmente representadas por Hastings e, sobretudo, por Anthony Smith, Hutchinson, Llobera, Dieckott. Sobre todas estas controvérsias, vejamos: D. Anthony Smith, *Nacionalismo y Modernidad*, Madrid, Ediciones Istmo, 2000; *Theories of nationalism*, Londres, Duckworth, 1971; *Idem, Nacionalismos*, Lisboa, 2006; Lich Greenfeld, *Nationalism. Three roads to modernity*, Cambridge: Rass., Harvard University Press, 1992; Antoine Roger, *Les Grands Théories du nationalisme*, Paris, Armand Colin, 2001.

<sup>41</sup> Anthony Smith, *A Identidade nacional*, Lisboa, Gradiva, 1997, p. 11.

uma instância detentora de uma soberania auto-suficiente e que, vocacionalmente, aspira (ou os que por ela falam) a ser Estado. Mas também não será exagero defender que, em termos tipificados, a concepção comunitarista de pátria é o modelo em que as explicações essencialistas, perenealistas, orgânicas e historicistas da gênese da nação melhor se encaixam, como não será erro afirmar que o ideal de *patria civitatis* não terá sido inteiramente estranho à emergência da “nação cívica”.

Levar-nos-ia longe discutir a pertinência, quer da dicotomia entre “nação orgânica” e “nação cívica”, quer da geografia (Europa Central e Oriental, a primeira; Europa Ocidental, a segunda) que, com frequência, lhes é atribuída, pelo menos desde Hans Kohn<sup>42</sup>. Para o intento de agora, basta dizer que a fundamentação da “nação orgânica” (Herder) é facilmente integrável nas componentes étnicas, culturais e simbólicas que terão estado subjacentes à gênese das nações modernas (Anthony Smith), e que aquelas são caracterizáveis pela compartilha de uma mesma língua, de uma mesma religião e de mitos pátrios de origem. Ora, este pano de fundo virá a ser alargado nas nações modernas (em geral nascidas de miscigenações de vários grupos étnico-culturais, ou da imposição do domínio de um sobre os demais) com o fomento de um patriotismo nacional, logo transformado em nacionalismo, seja no contexto das lutas para a ascensão de povos ao estatuto de Estados-Nação, seja devido à necessidade que estes sentiam de responder às contradições no seu interior, seja por causa das suas pugnas pela conquista de hegemonias políticas regionais, ou internacionais de cunho imperialista. Em qualquer dos casos, é um facto que se assistiu a uma acelerada secundarização, aculturação e folclorização dos patriotismos locais<sup>43</sup>, em nome do fomento de fidelidades menos personalizadas e de uma mais forte fusão da ideia de pátria com a de nação.

Como na perspectiva cívica ter pátria significava ser livre e viver sob o império do direito, percebe-se que ela facilmente incorporasse a tradição romana de *patria civitatis* e que o seu consequente ideal de patriotismo se situasse para além dos determinismos étnicos e geográficos. E essa recuperação ocorreu tanto na versão anglo-saxónica (sobretudo, a desenvolvida pela revolução americana), como naquela outra que resultou de certas facetas da teorização de Rousseau e da experiência da Revolução Francesa, e que dará origem ao modelo “jacobino” de “pátria grande”, baluarte afectivo do conceito de nação una e indivisível. Em qualquer dos casos, a evolução da linguagem política mostra que foi a ideia de pátria e de patriotismo a propulsar o movimento que desaguará na nação moderna (no Estado-Nação) e não o contrário, ilação que, porém, não invalida que este último não tenha procurado promover (sistema educativo; serviço militar) um renovado patriotismo comum, tendo em vista transformar os indivíduos em cidadãos, bem como a população num “povo”. Compreende-se, assim, que também tenha sido este trabalho mobilizador a dar conteúdo à definição de nacionalismo, quando, antes dos meados do século XIX, essa ligação não ocorria.

Tudo o que ficou escrito, sem dispensar o enquadramento histórico, pretendeu sintetizar ideias-tipo. Ora, já Lucien Febvre chamou a atenção, a propósito de alguns

---

<sup>42</sup> Cf. Hans Kohn, *The Idea of nationalism*, Nova Iorque, Mac Millan, 1945, e *Nationalism, its meaning and history*, Princeton, Van Nostrand, 1955.

<sup>43</sup> Cf. Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004, *passim*.

dos conceitos aqui em causa, que “la définition théorique n’est pas de grand secours pour nous, historiens. Elle n’existe à vrai dire qu’en dehors de nos études. Ce qui vaut pour nous, c’est l’histoire du mot, faite avec précaution. Savoir que tel mot est vieux dans la langue ou qu’au contraire, il n’y a fait que récemment son apparition, que nos pères, nos grand-pères tout au plus l’ont engendré pour leur usage, voilà qui ne nous est pas, certes, indifférent, à plusieurs conditions”<sup>44</sup>. Por isso mesmo, aquelas teorias e aqueles vocábulos são aqui convocados pelo seu valor meramente instrumental, já que, na prática dos discursos dos actores políticos, será difícil encontrar-se defensores da nação cívica absolutamente libertos de pressupostos de teor orgânico, ou, pelo menos, historicista. Relembre-se que o próprio Renan, tido pelo mais genuíno representante da ideia contratualista de nação, a definiu, em *Qu’est qu’une nation* (1882), e contra o organicismo germânico (Th. Mommsen, Treitschke), como um “plébiscite de tous les jours”. Todavia, não deixava de sublinhar que esse desejo não prescindia da memória, embora todas as nações necessitassem de esquecer as suas origens, comumente violentas – “l’oubli, et je dirai même l’erreur historique sont un facteur essentiel de la création d’une nation” –, em ordem a que a sua existência pudesse ser “une affirmation perpétuelle de vie”<sup>45</sup>.

Porém, e apesar da propensão em contrário, muitos apologistas da tese sobre a origem orgânica e étnico-cultural de nação recorreram a argumentos de teor cívico, em particular nos movimentos independentistas que irão surgir nos inícios de Oitocentos, numa primeira onda antecedida pela criação dos EUA, e, numa segunda, depois de 1945. É que, se, nestes casos, parece óbvio que se está perante processos que caminham *from State to nation*, os discursos dos seus ideólogos não deixarão de apostolar a realidade de uma nação pré-existente, mesmo que esta não passasse de uma realidade “imaginada” pela sua elite político-intelectual, tendo em vista colocar o efeito como a causa de sua causa. Como Anthony Smith tem sublinhado, “todos os nacionalismos modernos contêm elementos cívicos e étnicos em vários graus e formas diferentes”<sup>46</sup>. Pelo que a questão não estará tanto nas explicações “puras”, mas no modo e nas finalidades que elas visaram fundamentar.

Maneira de dizer que a justificação mais comunitarista de patriotismo e de nação orgânico-cultural, se, historicamente, conduziu a soluções autoritárias, nacionalistas e totalitárias, noutros casos foi mola que, completada com elementos cívicos, impulsionou independências e emancipação de povos. Em simultâneo, se parece ser indiscutível que a qualificação dos sentimentos de pertença e de identidade, feita à luz de princípios jurídico-políticos legitimados pelo contrato social, se compagina melhor com ordenamentos de base demoliberal, não se pode esquecer, porém, que existem experiências históricas em que os princípios contratualistas e o patriotismo cívico desaguaram no terror, como aconteceu com os “incorruptíveis” jacobinos, ou em imperialismo, como o da III República francesa a partir das últimas décadas de Oitocentos.

---

<sup>44</sup> Cf. Lucien Febvre, *ob. cit.*, p. 34.

<sup>45</sup> Renan, *Qu’est qu’une nation* ([http://ourword.compuserve.com/homepages/bib\\_lisieux/nation01.htm](http://ourword.compuserve.com/homepages/bib_lisieux/nation01.htm), 12 de Junho de 2008).

<sup>46</sup> Anthony Smith, *ob. cit.*, p. 27

Vendo bem as coisas, ainda que articuladas com a de nação e, em menor grau, com a de Estado, foram as ideias de pátria e de patriotismo que desempenharam o papel nuclear no que respeita à mobilização dos sentimentos e fidelidades mais colectivos, realidade bem expressa tanto nas acções políticas de resistência aos poderes qualificados como tirânicos, despóticos ou usurpadores, como nas sublevações anti-napoleónicas, nas revoluções de cunho liberal, e nos movimentos anticoloniais dos séculos XVIII-XIX. E, nos nossos dias, a mesma função se surpreende na “restauração” e formação de Estados-Nação na Europa após a queda do muro de Berlim

Também, nos movimentos anticoloniais novecentistas, mesmo quando o quadro ideológico privilegiado era de âmbito internacionalista (marxismo-leninismo), se assistiu à sua mescla com o nacionalismo e o patriotismo, ainda que a pátria imaginada fosse multi-étnica e multi-cultural e se apontasse para uma territorialidade com fronteiras desenhadas pelo próprio colonizador, pulverizando as dos povos dominados. Mas, uma vez conquistado o poder, foi forte o investimento (educativo, propagandístico e repressivo) na radicação de um patriotismo nacional, através da “invenção” de uma “religião civil” que, como todas as outras, postula a sacralização dos mitos de origem e de fundação, bem como dos respectivos heróis, e põe em cena ritos e símbolos (hinos, bandeiras, feriados, história ensinável oficial, etc.), de molde a adunar-se a diversidade e a fidelizar-se sentimentos de pertença “destribilizados”. O que, não raro, tem feito do almejado *patriotismo nacional* um *patriotismo de Estado*. E, frise-se, a própria União Soviética, se foi erguida em nome de um ideal internacionalista, cedo se transformou numa modalidade imperial multi-étnica. E, como se sabe, esta procurou cimentar-se através do culto dos heróis fundadores e da propagação de um “patriotismo soviético”, mas que não deixava de ter subjacente o velho mito da Grande Rússia<sup>47</sup>.

Não se pode pensar a nação sem a colocar numa pátria (real ou imaginária). Mas o contrário não é verdadeiro, pelo menos até à Revolução Francesa e, sobretudo, a partir do século XIX. Existem pátrias que não são nem querem ser nações, conquanto se saiba que outras, em determinados estádios, serviram de “matéria-prima” para a emergência de nações, tanto culturais como políticas. Neste contexto, a hipótese aqui formulada é concorde com a opinião daqueles para quem “‘Nazione’ è la comunità politica che tramite apposite istituzioni organizza una popolazione insediata su un determinato territorio, tutelandola all’esterno e rappresentandone la proiezione ‘identitaria’ in senso forte”, e a “‘patria’ *invence è qualcosa che le sta dietro, che la precede logicamente e anche cronologicamente*: è il luogo fisico dove l’ambiente e il paesaggio – costruiti o modificate dalla *vita attiva* delle generazioni – svolgono una funzione primaria di protezione e rassicurazione esistenziale, e dove una cultura non semplicemente verbale produce affinità, consonanze, parentele ideali e morali; non solo, è anche un luogo principe dell’immaginario, dove simboli e miti garantiscono quell’ autorappresentazione senza la quale nessun gruppo sociale è in grado di vivere e di sopravvivere”<sup>48</sup>.

Aceita-se, igualmente, a tese dos que enraizam a moderna ideia de nação nas mais profundas exigências afectivas e identitárias do homem. Logo, a sua historicidade

---

<sup>47</sup> Cf. Juan Pablo Fusi, *La Pátria lejana. El nacionalismo en el siglo XX*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2004, p. 418 e ss.

<sup>48</sup> Silvio Lanaro, *Patria*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 15. Os primeiros itálicos são nossos.

e “artificialismo” são inseparáveis da aplicação de uma estratégia de aculturação e, por conseguinte, de homogeneização de sentimentos de pertença que lhe são anteriores. É esta anterioridade que Edgar Morin igualmente reconhece, ao caracterizá-la como “um complexo” cuja “componente psico-afectiva fundamental pode ser definida como matri-patriótica”, ou melhor, como “Materna-feminina enquanto mãe-pátria que os seus filhos devem amar e proteger”, “paterno-viril enquanto autoridade sempre justificada, imperativa, que chama às armas e ao dever”<sup>49</sup>. Pensando bem, se faz sentido apelar-se ao “morrer pela pátria”, já não será convincente clamar-se ser necessário “morrer pela nação” e, muito menos, pelo “Estado”. E os poderes de todos os tempos não necessitaram de estar à espera da teoria para o saberem e praticarem. Disse-o, por todos, Robespierre, no “Rapport sur les principes du gouvernement révolutionnaire”, apresentado à Convenção em 25 de Dezembro de 1793: “Le patriotisme est ardent par nature. Qui peut aimer froidement la patrie?”<sup>50</sup>

Se é erro iludir a questão da(s) pátria(s) quando se equaciona a da nação, também o será fundir ambos os conceitos. Fazê-lo, implica torná-los equivalentes e reduzir a pluralidade dos sentimentos pátrios ao único e hegemónico patriotismo nacional, o qual, devido ao seu cariz político e menos espontaneamente ligado à vida social, requer, a montante, a doutrinação de “intelectuais” (ao nível individual ou “orgânico”) e, a jusante, o comprometimento destes coadjuvado pela acção produtora e reprodutora de ideias, valores e símbolos (sistema educativo) do Estado. E a subsunção do patriotismo das “pequenas pátrias”, no seio deste novo patriotismo comum, será tanto mais intensa quanto mais o tipo de Estado-Nação implantado for de cariz unitário e homogeneizador, modelo que teve a sua expressão cimeira na solução “jacobina” e, depois, nas suas versões mais totalitárias do século XX.

No entanto, também se assistiu à contestação desta via. E se algumas alternativas tinham por objectivo salvaguardar as fidelidades históricas e a ordem social e política que elas garantiam, outras procuravam implantar as modernas formas de legitimação do poder sem se extinguir a vida local. Estão no primeiro caso, não obstante as diferenças entre si, as alternativas conservadoras de Edmund Burke, ou os projectos contra-revolucionários de Barruel, Joseph de Maistre e De Bonald, publicistas que, contra a tendência monopolizadora do novo patriotismo cívico e nacional da Revolução Francesa (seiva do conceito de nação una e indivisível), queriam o regresso às constituições históricas, pois estas teriam respeitado a autonomia e os patriotismos das “pequenas pátrias”, no seio de um comum apego filial à religião e ao rei.

Diferentemente, na republicanização e neutralização religiosa do poder, que norteou a experiência histórica dos EUA, o patriotismo comum e nacional surgirá materializado numa Constituição de origem pactual e de cariz federativo. Por isso, o novo patriotismo nacional seria a resultante sinérgica da federação dos patriotismos municipais e regionais, modelo que se adequaria melhor à realização do bem comum, isto é, ao cumprimento dos valores nucleares da cultura *res publicana*, incluindo a *virtù* e o *selfgovernment*. Esta via chegou à Europa através das teorizações de alguns “pais fundadores” e do conhecimento dos textos constitucionais das colónias (incluindo as

---

<sup>49</sup> Edgar Morin, “Mito e realtà delle nazione”, *Lettera internazionale*, nº28, 1991 (cit. por Raffaele Romanelli, *Duplo movimento*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, p. 26).

<sup>50</sup> <http://membres.lycos.fr/discours/gouvernement%20revolutionnaire.htm>, 10 de Junho de 2008.

Declarações dos Direito do Homem), assim como da própria Lei Fundamental que selou a independência. Mas, é um facto que ela teve um novo curso, no Velho Continente, com o impacto da obra de Tocqueville, *Da Democracia na América*, saída em 1840. Na verdade, este texto, em conjugação com publicações de teor descentralista que, como reacção ao modelo “jacobino”, surgiram, em França, a partir da década de 1820, passará a ser uma das referências maiores para todos aqueles que procuravam compatibilizar as esferas mais extensas de fidelidade com a revivificação político-administrativa dos sentimentos de pertença à ciceriana *patria municipalis*.

No entanto, quer nos movimentos de independência política que procurarão transformar as colónias em novos Estados-Nação, quer nas revoluções liberais europeias dos inícios de Oitocentos (em particular, nas do Sul da Europa), o paradigma “jacobino” exerceu uma atracção tanto maior quanto mais forte foi a consciência, confessada ou não, de que, perante as resistências e as fidelidades “antigas”, se era impossível ir-se *from State to nation*, de um modo absoluto, ter-se-ia de usar, pelo menos, o poder político como instrumento eficaz para se “restaurar” (Espanha), “regenerar” (Portugal), ou se fazer “ressurgir” (Itália) a nação, tida por decadente ou adormecida.

No *discurso manifesto* destes activismos sugeria-se o contrário, mediante o recurso a argumentos historicistas e culturalistas. E, a partir dos meados do século XIX, assistiu-se à explícita convocação do nacionalismo, apresentado como sinónimo, ou mesmo como o gerador do patriotismo comum, com o fito de absorver o seu calor conotativo e de o pôr ao serviço da política de nacionalização das massas. Esta inoculação de sentimentos colectivos, capazes de criarem consenso, cresceu, em boa parte, devido ao aumento da urbanização e da conflitualidade social no interior dos Estados-Nação e às suas rivalidades imperialistas. Porém, como a matéria-prima sobre a qual todos os nacionalismos trabalharão tinha muito a ver com a ideia de pátria, ter-se-á de concluir que “il linguaggio del nazionalismo moderno é nato come una transfigurazione o un addatamento del linguaggio del patriotismo”<sup>51</sup>.

## O renovamento da ideia imperial

O que acabou de ser exposto estava ainda ligado a um outro fenómeno, cuja importância não pode ser menorizada. Referimo-nos ao ressurgimento da ideia de império, agora num contexto em que ela teria de sopesar uma tendência igualmente relevante: o enraizamento do Estado-Nação. Sabe-se que, nos séculos XVII e XVIII, a soberania, isto é, o *imperium* deixou de ser património da Majestade e passou para a posse de um sujeito moral autónomo chamado, por uns, Estado e, por outros, nação. E este movimento, não só recentrará o velho direito das gentes no âmbito das relações inter-estaduais, como suscitará o reaparecimento de projectos imperiais, a começar pelo napoleónico, remate de uma experiência histórica que parecia invalidá-lo, porque, como herdeiro da Revolução, ele se firmava num dos modelos de Estado-Nação mais marcantes. Ganha assim sentido que se pergunte: este renascimento não teria algo de “antigo”, ou, pelo menos, de paradoxal, perante a afirmação do conceito moderno de soberania política?

---

<sup>51</sup> Maurizio Viroli, *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia.*, p. 11.

Depois da Grécia e Roma, os impérios europeus foram sempre imitações de impérios anteriores. Por isso, a sua grande matriz foi Alexandre e, sobretudo, Roma. E os seus sucedâneos dos séculos XIX e XX completá-la-ão pelas versões medievais que a cristianizaram. Herança que, com o crescimento da consciência acerca da irreversibilidade do tempo histórico (com o aumento da crença no progresso humano) e com a secularização da origem e finalidade do poder, criava, aos próprios protagonistas, uma sensação de anacronismo. E esta ambiguidade encontra-se bem espelhada na atitude de Napoleão, aquando da sua sacralização como imperador. Na verdade, ao lembrar a emulação que provinha das lições da história, confessava, nas vésperas do acto: “Je suis venu trop tard: il n’y a plus rien de grand à faire: Oui j’en conviens, ma carrière est belle; j’ai fait un beau chemin. Mais quelle différence avec Alexandre. Lorsqu’il s’annonça au peuple comme fils de Jupiter, tout l’Orient le crut. Et moi, si je me déclarais fils du Père Eternel, il n’y a pas de poissarde qui ne me siffât sur mon passage. Les peuples son trop éclairés aujourd’hui”<sup>52</sup>.

Como se vê, Napoleão reconhecia que aquilo que o possibilitava – o espírito mais esclarecido dos povos contemporâneos –, também era o que impedia acreditar-se na origem divina do poder temporal. Todavia, isso não obstou a que tivesse consentido na elaboração de um catecismo imperial, na eleição de um dia dedicado a Saint Napoléon, e que tudo fizesse para, como os seus émulos, ser consagrado pelo Papa como imperador. Só que, agora, acabado o reino da *res publica christiana* (o Sacro Império Romano-Germânico, simbolicamente na cabeça dos Habsburgos, caiu às suas mãos em 1806, e o poder temporal de Roma desaparecerá, definitivamente, em 1870), e ultrapassada a valência da teoria dos dois gládios, o mediador do universal e da defesa do bem comum estava polarizado no Estado-Nação, mormente naquele que mostrava ter força para se (auto)vestir com o manto imperial. Encenação em que, afinal, os próprios autores sabiam que estavam a fazer um *remake* <sup>53</sup>. Como escreveu Alberto Sorel, em 1909: “après brumaire, Napoléon disait: je suis César. Lors du sacre: je suis Charlemagne. Après 1810: je suis un empereur romain”<sup>54</sup>.

Dir-se-á que se mantinham as notas caracterizadoras que, no Ocidente, definiam o poder imperial, a saber: a mesma vocação universal; a existência de uma hierarquia ordenada de lealdades, que tinha como seu cume o “título imperial”, com “uma forte componente tradicional-carismática” e “altamente personalizado”; a invocação do cumprimento de um desígnio. Nada disto faltava, mesmo quando a sua personificação vestia “trajes modernos e burgueses”, como foi o caso de Napoleão, aventura em que se continuou a “representar o sonho antigo de uma monarquia universal, quase como uma espécie de refundação do império do Ocidente, fundindo a evocação imperial com a afirmação resoluta da estadualidade”<sup>55</sup>.

A comparação entre as várias manifestações históricas da ideia imperial, na Europa, também mostra que, descontadas as suas modalidades específicas, “quanto mais elevada e abstracta é a natureza do poder central, mais vasto e variado será o espectro de

---

<sup>52</sup> In Jean Tulard, *Le Bonapartisme*, Munique, SE, 1977, p.7; e Emmanuelle Jouannet, *La Disparition du concept d’Empire*, p.1 (<http://www.cerdin.univ-paris1.fr/spip.php?article44>, 5 de Junho de 2008).

<sup>53</sup> Cf. Jean Tulard, “L’empire napoléonien”, Maurice Duverger (dir.), *Le Concept d’empire*, Paris, PUF, 1980, pp. 279-300.

<sup>54</sup> Albert Sorel, *L’Europe et la Révolution française*, tº. V, Paris, ASIN, 2003, p. 280.

<sup>55</sup> Rafeale Romanelli, *ob. cit.*, pp. 95, 96, 97.

realidades sociais, territoriais e étnicas congregadas sob um único *imperium*<sup>56</sup>. Pelo que a sua espacialidade deve ser “qualificada e marcada, não tanto pela centralização do poder político como pela centralidade de uma *auctoritas* que se legitima com base num princípio não territorial, e que se manifesta numa chefia política capaz de manter e proteger uma pluralidade de realidades políticas subordinadas”<sup>57</sup>. No entanto, esta característica estava atravessada por tendências fragmentadoras, ainda que consentâneas com uma gestão moderna da coisa pública que realizaria melhor o bem comum se se organizasse como Estado-Nação; o que desencadeou reacções distintas. E se o modelo romano-napoleónico se adaptou melhor aos “regimes pós-revolucionários”, o cristão-medieval, que tinha sido configurado pelo Sacro Império Romano-Germânico, exprimiria as posições das “instâncias pré ou anti-revolucionárias”<sup>58</sup>. Portanto, o primeiro sempre manifestou dificuldades em coexistir com a forma confederativa, apesar de a invocar (exemplo: a Confederação do Reno), já que, bem vistas as coisas, se estava na presença de um novo Estado-Nação centralista e que se tinha lançado, conquanto em nome de princípios universais, numa política de expansão.

Napoleão fez-se imperador dos franceses (pelo *senatus-consultus* de 18 de Maio de 1804), e foi a fórmula de juramento ali exarada que ele reafirmou, perante Pio VII, no momento da consagração (3 de Dezembro de 1804): “Je jure maintenir l’intégrité du territoire de la République; de respecter et de faire respecter les lois du concordat et de la liberté des cultes; de respecter et faire respecter l’égalité des droits, la liberté politique et civil, l’irrévocabilité des ventes de biens nationaux; de ne lever aucun impôt, de n’établir aucune taxe qu’en vertu de la loi; de maintenir l’institution de la légion d’honneur; de gouverner dans le seule vue de l’intérêt, du bonheur et la gloire du peuple français”<sup>59</sup>. Como se vê, tratava-se de uma concepção francocêntrica, de propósitos centralistas, e em que, como foi assinalado por Duverger, o império dissimulava “uma monarquia sob a aparência republicana”<sup>60</sup>, imitando o princípio monárquico, não só em termos rituais e simbólicos, mas também através dos direitos de hereditariedade (previstos pela Constituição do Ano XII) e da monopolização do mando num só: o imperador. Por outro lado, o seu poder, de cariz carismático e autoritário, só se podia manter enquanto continuassem as vitórias na guerra, afinal, a sua verdadeira raiz.

Não deve surpreender que os seus críticos também se inspirassem no legado clássico. Assim, como o império destruía a liberdade, para os jacobinos, Napoleão não passaria de um novo César, ou melhor, de um *tirano*, enquanto que para um constitucionalista liberal como Benjamin Constant, se estaria na presença de uma *usurpação*, realidade que caracterizou como “une force qui n’est modifiée ni adoucie par rien. Elle est nécessairement empreinte de l’individualité de l’usurpateur, et cette individualité, par l’opposition qui existe entre elle et tous les intérêts antérieurs, doit être dans un état perpétuel de défiance et d’hostilité. [...] L’usurpation exige de la part de tous une abdication immédiate en

---

<sup>56</sup> *Idem, ibidem*, p. 98.

<sup>57</sup> C. Galli, *Spazi politici, l’età moderna e l’età globale*, Bologna, Il Molino, 2001, p.74 (cit. por Raffaele Romanelli, *ob. cit.*, p. 98).

<sup>58</sup> Raffaele Romanelli, *ob. cit.*, pp. 98-99.

<sup>59</sup> [http://www.napoleon.org/fr/salle\\_lecture/chronologies/files/journeesacre04.asp](http://www.napoleon.org/fr/salle_lecture/chronologies/files/journeesacre04.asp) , 2 de Junho de 2008.

<sup>60</sup> Maurice Duverger (dir.), *ob. cit.*, pp.5-6. Cf. Raffaele Romanelli, *ob. cit.*, p.99.

faveur d'un seul"<sup>61</sup>. Por sua vez, para um Chateaubriand, partidário dos Bourbons, o corso encarnava, em simultâneo, a figura do usurpador e a do déspota<sup>62</sup>. E se estes qualificativos circulavam nos meios anti-napoleónicos franceses, o mesmo acontecia no seio dos "patriotas" que lutavam contra a invasão dos seus territórios. Daí o efeito contraditório deste tipo de imperialismo: o seu universalismo transformou-se no grande despertador dos patriotismos e do princípio das nacionalidades.

Na verdade, a acção da *autorictas* napoleónica foi mais directa – ao contrário do sistema inglês<sup>63</sup>, que foi sendo edificado por uma estratégia que visava criar uma relação entre "o reino liberal-constitucional interno e os imensos territórios externos, entre *rule of law* e o domínio indirecto"<sup>64</sup> –, ao mesmo tempo que ia impondo um conjunto de leis normativas transversais ao seu todo, mormente através da adopção do Código Civil. Contudo, parece indiscutível que, nos séculos XIX e XX, se esteve na presença, não tanto de impérios na sua acepção europeia tradicional, mas de Estados-Nação com políticas imperialistas. De onde a existência destas diferenças significativas: em primeiro lugar, a antiga ideia de império era caracterizada, como se viu, pela personalização do poder à volta da figura do imperador, enquanto que o Estado moderno pretendia firmar-se na despersonalização da Majestade; em segundo lugar, aquele estava baseado em argumentos divinos e religiosos, enquanto que o novo conceito de soberania foi fruto do processo de secularização dos fundamentos da sociabilidade política; em terceiro lugar, se, em termos territoriais, o império era ilimitado, ou virtualmente extensível, o Estado moderno edificou-se através de movimentos de territorialização e de definição estrita de fronteiras<sup>65</sup>. Seja como for, a sua velha vocação centrípeta e burocrática não se mostrava incompatível com a modernização estadualista, e um caso houve – o brasileiro – em que é à própria ideia imperial que se recorre para se fazer um novo Estado e uma nova nação. Para isso contribuiu o peso dessa solução na memória da Casa de Bragança, os exemplos europeus (em primeiro lugar, o de Napoleão e de Francisco II), mas também a recente declaração do Império Mexicano, liderado pelo general Iturbide (Maio de 1822)<sup>66</sup>.

De tudo isto resultou, ainda, outra consequência, aparentemente contraditória e cujas incidências tiveram por palco, não só o espaço europeu, mas também os seus

---

<sup>61</sup> Benjamin Constant, "D'Esprit de conquête et de l'usurpation", *De la Liberté chez les modernes*, Paris, Librairie Générale Française, 1980, p. 165.

<sup>62</sup> Cf. Jean Tulard, "L'empire napoléonien", p.287.

<sup>63</sup> Cf. Henri Grimal, "L'évolution du concept d'empire en Grande-Bretagne", Maurice Duverger (dir.), *ob. cit.*, pp.337-364.

<sup>64</sup> Maurice Duverger (dir.), *ob. cit.*, p.99.

<sup>65</sup> Cf. Emmanuelle Jouannet, *art. cit.*, p. 8.

<sup>66</sup> Os sonhos para se criar um Império Português, centrado no Brasil, eram antigos. Eles cresceram com a ida da Corte para o Rio de Janeiro, onde, fugindo a Napoleão, chegou nos inícios de 1808. Sublinhe-se que, aquando dos levantamentos contra Junot (Junho-Setembro de 1808), surgiram representações iconográficas em que o Príncipe Regente aparece com o título de "Imperador Máximo". Desse projecto, porém, somente se concretizou a formação do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, em 1815. Todavia, uma vez declarada a independência (1822), por D. Pedro, o Brasil passou a intitular-se Império, situação que durará até 1889. Cf. Maria de Lourdes Viana Lyra, *A Utopia do poderoso império. Portugal e Brasil: bastidores da política*, Rio de Janeiro, Livraria Sette Letras, 1994; Luiz Filipe de Alencastro, "L'empire du Brésil", Maurice Duverger (dir.), *ob.cit.*, pp. 301-310.

prolongamentos nos outros Continentes. É que, se o império, com a sua burocracia, intensificação comunicativa, e com o aumento do seu controlo sobre populações e territórios mais extensos (como já o tinha feito o Império Romano), consolidava a modernização e o poder do Estado-Nação com o qual se confundia (esta tendência estará bem presente no II Império de Luís Napoleão e no novo Império Alemão), a sua política de domínio directo, ou de mera hegemonia, acentuava dependências e desequilíbrios, situação que, quando encontrou condições geoestratégicas favoráveis, impulsionará o surgimento de movimentos de independência nacional. E se, na Europa, tal se deu logo a seguir à I Guerra Mundial e, mais tarde, à implosão da União Soviética, após a II Guerra, e um pouco por todo o mundo, algo de parecido aconteceu ao que restava dos chamados impérios coloniais europeus.

### Patriotismo e nacionalismo

Tal como se afirmou para o elo entre pátria e nação, também se pode defender que *o patriotismo é ôntica, lógica e cronologicamente anterior ao nacionalismo*, tese que poderá aduzir, como prova da sua pertinência, esta outra conclusão: *se todo o nacionalismo se escuda num patriotismo (porque toda a nação requer uma pátria, pelo menos), nem todo o patriotismo foi (e é) um nacionalismo*. Como pulsão “quente”, o sentimento de pertença é detectável mesmo antes da existência de nações politicamente organizadas, ou com uma consciência explícita da sua identidade, ou mesmo da sua superioridade com destino. Com efeito, não foi por acaso que o uso e a dicionarização de palavras como “nacionalista” e “nacionalismo” vieram muito mais tarde do que as de “pátria”, “patriota”, “patriotismo”. Para se certificar o que ficou dito, atente-se à história do vocábulo “nacionalismo”.

Sabe-se que, na Grã-Bretanha, o adjectivo “nationalist” data de 1715, sendo inicialmente usado para nomear os defensores da “national church”. Porém, tanto ele como o substantivo “nationalism” estão ausentes do dicionário de Samuel Johnson, de 1773, onde constam termos como “nation”, “nationless”, “national” e “nationally”. E tudo indica que, também nesta região, a palavra “nationalism” só se expandiu a partir dos meados de Oitocentos, e que foi na última década desse século que ela entrou nos dicionários, embora não estivesse fixada nas edições de 1902 e 1910 da célebre e influente *Encyclopedia Britannica*<sup>67</sup>. De facto, em 1833, “nationalism” ainda é registado, no *Oxford English Dictionary*, para designar a “doutrina segundo a qual certas nações são o objecto da preferência divina”. Contudo, uma acepção mais política, aplicada à qualificação das reivindicações e aspirações das “nacionalidades” submetidas a uma dominação estrangeira, aparece em 1844.

Em francês, a invenção do substantivo “nationalisme” é comumente atribuída a Barruel, que o terá aplicado, em 1798, para denunciar o “patriotismo jacobino”. Esta informação merece reservas. De facto, nas suas célebres *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, o abade contra-revolucionário, no seu ataque à franco-maçonaria e às sociedades secretas, utilizou o termo, mas para traduzir a expressão alemã correspondente,

---

<sup>67</sup> Cf. Raoul Girard, *Nationalismes et nation*, Paris, Éditions Complexe, 1996, p. 11.

usada por um dos principais alvos do seu camartelo: Adam Weishaupt, o fundador, em 1776, da sociedade secreta e esotérica “Iluminados da Baviera”. Com efeito, num dos textos que este escreveu para ser lido aos iniciados, dizia-se (a tradução é de Barruel): “*A l’origine des Nations et des peuples, le monde cessa d’être une grande famille, et un seul empire; le grand lien de la nature fut rompu [...]. A l’instant où les hommes se réunirent en nation, le nationalisme, ou l’amour national prit la place de l’amour général. Il fut permis de mépriser les étrangers, de les tromper et de les offenser. Cette vertu fut appelée patriotisme.... Diminuez, retranchez cet amour de la patrie; les hommes de nouveau apprennent à se connoître, et à s’aimer comme hommes. Ajoutez au contraire à ce patriotisme; vous apprenez à l’homme qu’on ne sauroit blâmer un amour qui se resserre encore, se borne à la famille, et se réduit enfin au simple amour de soi, au plus triste egoïsme*”<sup>68</sup>. Passo que o tradutor comentou assim: “l’initié que séduisent ces mot d’amour universel, se livre à la stupide admiration. Il ne s’aperçoit pas que son maitre déteste l’amour national et patriotique, uniquement parce qu’il hait les lois des Nations e celles de sa patrie. [...] Il nous dit aimer toute d’un pôle à l’autre, pour n’aimer rien autour de lui”<sup>69</sup>.

A citação foi longa mas necessária, a fim de se tentar esclarecer melhor esta afirmação de Raoul Giraudet: “le mot nationalisme est pour la première fois signalé dans la langue française à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s’agit d’un texte de l’abbé Barruel [como se viu, o escrito é de Weishaupt], daté de 1798 et où le terme est employé pour stigmatiser l’immoralité du ‘patriotisme jacobin’”<sup>70</sup>. Mas, em que contexto surgiu o vocábulo? Giraudet não explica. Ora, a finalidade última de Barruel visava descredibilizar os jacobinos, acusando-os de hipocrisia, pois se, em público, exaltavam o patriotismo, em privado estariam a conspirar contra ele, em nome do cosmopolitismo.

Como se vê, a rejeição do nacionalismo, do patriotismo e do *localismo* (esta expressão também é do alemão) não é de Barruel, mas de Weishaupt. E este fê-lo em nome do universalismo jusnaturalista e do cosmopolitismo propugnado pelos filósofos, ideias esgrimidas para vituperar a monarquia, a religião e a propriedade. Para o abade, esse modo de pensar era o propagandeado pelas sociedades secretas, as grandes inspiradoras da Revolução Francesa, pois os seus principais agentes foram os jacobinos, não por acaso os melhores discípulos franceses de Weishaupt e de seus seguidores. Com essa aliança, ter-se-ia iniciado, na denúncia de Barruel, “la quatrième époque de l’Illuminisme Bavaurois; celle qui va donner à la secte tous les Frères dont elle avoit besoin, et nous montrer les grands acteurs de la Révolution, les *Jacobins* sortant de la coalition de tous les mystères, de tous les complots des Sophistes, des Franc-Maçons et des Illuminés”<sup>71</sup>.

Vertido para francês, o vocábulo “nationalisme” não teve um sucesso imediato, ao invés do que aconteceu com “patriotisme”. Pela pena de Mazzini, depara-se com

---

<sup>68</sup> In Barruel, *Abrégé des mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme*, Londres, Chez Ph. Le Boussonier et Comp.<sup>a</sup>, 1798, pp. 248-249.

<sup>69</sup> *Idem, ibidem*, p. 249.

<sup>70</sup> Raoul Giraudet, *ob. cit.*, p. 11.

<sup>71</sup> In Barruel, *Abrégé des mémoires pour servir à l’histoire du Jacobinisme*, p. 379.

ele num artigo que, em 1836, o patriota italiano escreveu para o jornal *Jeune Suisse*, utilizando-o, porém, num sentido pejorativo, a saber: para contestar as manifestações do imperialismo monárquico contrárias às aspirações das nacionalidades oprimidas. Em 1848, Lamartine convocou-o num sentido mais positivo. Todavia, a palavra ainda não aparece, nem na *Grande Encyclopédie* de Marcellin Berthelot, nem no primeiro *Littre*, bem como no *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1878, embora a edição de 1835 já registasse “nationalité”. A dicionarização francesa de “nationalisme” somente aconteceu em 1874, no *Grand Dictionnaire Universel*, de Pierre Larousse<sup>72</sup>.

Sintomaticamente, nesta obra, a sua explicitação fixava os vários significados subjacentes à recente revalorização do termo como arma de luta político-ideológica. É que, se, por um lado, se acolhia a sua conotação mais “chauvinista” – agudizada pelo impacto do desfecho da guerra franco-prussiana –, pois ele era caracterizado como a “préférence aveugle et exclusive pour tout ce qui est propre à la nation à laquelle on appartient”, por outro lado, também se dava guarida a uma semântica mais positiva e emancipalista, pois referenciava “l’existence propre des peuples à l’état de nations”. Dir-se-ia que, com isto, ficava recoberta a nomeação das experiências históricas desencadeadas pelos vários processos de afirmação dos novos Estados-Nação e respectivos choques e rivalidades, cenário agudizado, no espaço europeu, a partir da guerra de 1869-1870.

De qualquer modo, nos finais do século XIX e princípios do século XX, a este campo semântico juntou-se um terceiro, que medrou com a teorização de Barrès e Maurras. Postulando um conceito perenealista de pátria e de nação orgânica, e enaltecendo as virtudes regeneradoras do enraizamento das comunidades nas suas “pequenas pátrias” locais e provinciais (*pays*), a corrente contra-revolucionária dava continuidade, na linha de Barruel, De Bonald, De Maistre e, mais recentemente, de Taine, às críticas à Revolução Francesa, com o objectivo de anatematizar os pressupostos das teorias que alicerçavam a ideia de nação cívica. E o fenómeno não acontecia somente em França, já que foi nessa conjuntura que o nacionalismo europeu, de contornos mais organicistas e agressivos em relação ao *outro* e ao diferente, começou a ganhar terreno, mediante uma doutrinação e propaganda em que, contra a decadência, as promessas de regeneração de uma sociedade que estaria a entrar em crise aparecem cada vez mais interpretadas a partir de argumentos racionais e de soluções alternativas que pretendem enterrar, definitivamente, não só o demoliberalismo, como os vários socialismos<sup>73</sup>.

## A dicionarização de “patriotismo” e “nacionalismo” em Portugal

Na sua temporalidade própria, em Portugal também se comprova o delineamento que acabou de ser sintetizado, quer em relação a termos como “patriota” e “patriotismo”, quer a “nacionalista” e “nacionalismo”, pois outros, como “pátria” e “nação”, tinham uma vigência muito antiga. Analise-se, então, aqueles dois primeiros vocábulos.

---

<sup>72</sup> Cf. Raoul Girardet, *ob. cit.*, pp. 11-12.

<sup>73</sup> Cf. *idem*, *ibidem* p. 12.

Viu-se que “patriotism” apareceu na Grã-Bretanha em 1726, de onde terá irradiado para França e Espanha na década de 1750. Por outro lado, a circulação de obras de publicistas que o explicitavam (Montesquieu, Rousseau), a leitura da *Encyclopédie* e, depois, o entusiasmo patriótico que espoletou a Revolução Francesa devem ter contribuído para a sua divulgação nos meios mais cultos e mais politizados da Europa e das Américas. E Portugal não fugiu à regra, bem como ao inevitável desfasamento entre a utilização das palavras e a sua entrada nos dicionários. Com efeito, o mais importante de então – o de António de Morais Silva –, nas suas sucessivas edições (1798, 1813, 1823, 1832), não contemplava os vocábulos em apreço.

A de 1844 registava “nação”, o adjetivo “nacional”, o verbo “nacionalizar” e o seu particípio passado “nacionalizado”. Pelo primeiro substantivo entendia “a gente de um país, ou região, que tem língua, leis, e Governo à parte”, numa curiosa síntese entre uma caracterização de índole cultural – a língua –, que articulava com uma outra, de base cívico-política: as leis e o governo. Todavia, não deixava de dar continuidade às acepções tradicionais, quando relembra o velho significado de “*Gente de Nação*; descendente de Judeus, Cristãos Novos”, bem como ao sentido figurado que remetia para “raça, casta, espécie”. Por sua vez, o francesismo “nacionalizador” queria dizer “fazer da nação, do seu interesse, empenho”, assim como “fazer que alguma coisa goze direitos, e privilégio de nacional”, enquanto este último vocábulo tinha uma função identitária demarcatória: “Da Nação, próprio dela, é não estrangeiro”. Mas, como se vê, ainda não havia lugar para expressões como “nacionalista” e “nacionalismo”.

Finalmente, a proliferação de expressões de cunho patriótico, que tiveram uma grande utilização durante as invasões francesas e, depois, no decorrer da revolução liberal de 1820-1822, recebia guarida no dicionário. De facto, na edição em causa, se o registo de “pátria” se referia, tão-somente, à “terra donde alguém é natural”, ou, em sentido figurado, à “pátria celeste”, o mesmo não acontecia a outros termos da mesma família: “patriarca”; “patricídio”; “patrício”; “património” e “patrimonial”; “pátrio”; “patriста” (“pessoa dotada de patriotismo”); “patrioticamente”; “patriótico” (“De ânimo dotado de patriotismo. *Sociedades patrióticas*; as que são instituídas para promover o bem comum dos cidadãos”); “patrizar” (“haver-se como bom patriota”); e “patriotismo”.

Pormenorize-se este último significado. Avocando o *Glossário* de Frei Francisco de S. Luís (1812), o *Morais* informava os leitores que “*Patriota, Patriótico, e Patriotismo* são vocábulos modernos deriv. Do Fr. ou Ingl”. Dizia, igualmente, que o uso geral os tinha apostolado, e, na linha da cultura *res publicana*, “antiga” e “moderna”, bem como da sua propagação no contexto político assinalado, definiu o patriotismo como o “Amor, e zelo do bem comum da pátria, clássica, e dos seus naturais, e patricídios: amor do bem de Roma, da pátria: acção patriótica”.

Esta riqueza terminológica contrasta com a pobreza dos derivados de “natio”. Ora, na edição de 1878 do *Morais*, o panorama manter-se-á, quer no atinente aos vocábulos da família de “pátria”, quer aos de “nação”. No entanto, foram introduzidas algumas alterações que faziam eco da discussão em curso sobre o princípio das nacionalidades e da destrição entre nação e povo, tema reactualizado pelo pensamento romântico e pelo debate entre as concepções orgânicas e as de orientação mais cívica.

Não deixa de ser significativo que o texto de 1878, depois de reproduzir a anterior caracterização de “nação”, tenha sentido necessidade de esclarecer o leitor do seguinte:

enquanto a nação, no seu sentido literal e primitivo, indica uma relação comum de nascimento, de origem, o termo “povo” aponta para uma relação de número e de reunião. Por isso, se, analogicamente, a nação é comparada a uma “dilatada família”, o “povo” limitar-se-ia a ser “uma grande reunião de seres da mesma espécie”. E daqui deriva esta outra diferença: enquanto que a gênese da nação é o ventre da pátria, pois ela “consiste nos descendentes de um mesmo pai”, o “povo”, por sua vez, somente teria a ver com a “multidão de homens reunidos em um mesmo sítio”. Logo, a nação podia ser multi-geográfica e multi-étnica, porque, se “diversos povos, ligados por diferentes relações comuns em um único país, formam uma *nação*”, esta era passível de divisão em “vários *povos*, diversos uns dos outros por diferenças locais e físicas, ou políticas e sociais”. Em suma: a nação é impensável sem um país, pois, pela cultura, “ela o possui”; ao invés, “o *povo* está no país; ele o habita”. Por outro lado, possui uma dimensão cívica, enquanto que o “povo” está determinado pelo posicionamento social, ou, dito de outro modo, “a nação é o corpo dos cidadãos; o *povo* é a reunião dos reinícolas; uma *nação* divide-se em muitas classes; o *povo* é uma delas: é a parte mais numerosa de que *nação* é o todo”.

A par deste conteúdo, o conjunto lexical ligado à última expressão, para além de manter a ausência de “nacionalismo” e “nacionalista”, somente apresenta como novidade a entrada do vocábulo “nacionalidade”, termo já acolhido em dicionários de outras línguas e então muito em voga na Península Ibérica, entre 1868-1873, e após a publicação da obra de Pi y Margall, *Las Nacionalidades* (1877). Este texto repercutiu-se nos meios intelectuais portugueses, e o *Morais* deu a “nacionalidade” uma aceção muito próxima da visão romântica de “nação”, ao caracterizá-la como “carácter nacional; espírito nacional; jacobinismo”.

Em 1890, o quadro mudou um pouco, já que a nova edição dava uma maior ênfase a “patriota”, que define, *res publicamente*, como “pessoa dotada de alto patriotismo; pessoa dominada pelo sublime ideal das grandes virtudes cívicas, ama desinteressadamente a sua pátria, e, desejando servi-la, trabalha pelo seu progresso, dedicando-se até ao sacrifício desejoso de concorrer para a sua grandeza, para a sua glória”. Se o “amor da pátria” e o *pro patria mori* estão aqui subliminarmente convocados, será relevante notar que se depara com uma melhor clarificação dos vários significados do vocábulo “nação”, pois o seu sentido tradicional aparece subordinado à sua semântica política. De qualquer maneira, se entrou o advérbio “nacionalmente”, vocábulos como “nacionalista” e “nacionalismo” continuavam a não ser registados.

Dir-se-ia que se confirma a consolidação (e a quase redução) da ideia de nação à de Estado-Nação. De facto, o primeiro significado que a versão de 1890 releva qualifica como o “conjunto dos cidadãos, e também o território ou circunscrição política que constitui um Estado independente, regido por leis próprias com um governo absolutamente autónomo”. Só depois vem a explicitação do seu significado étnico-cultural: “a comunidades de indivíduos, que embora vivendo em vários países, e sob diversos regimes políticos tem uma origem comum, falam a mesma língua, seguem os mesmos costumes, a mesma religião, etc.: *v.g.* a nação *hebreia*”, bem como outros sinónimos mais primitivos: “a pátria, país natal”; “raça”, “casta”, “espécie”; “*gente de nação* (ant.); descendentes de judeus, cristãos novos”. E o verbete termina com a análise comparativa entre “nação” e “povo”.

Um bom indicador acerca das incidências das lutas e transformações políticas e ideológicas na história das palavras em causa encontra-se na comparação entre a sinonímia e o conteúdo dos mesmos temas na nova reedição do *Morais*, que só saiu em 1945, muito corrigida e aumentada<sup>74</sup>. Com efeito, aí, finalmente, o “nacionalismo” é definido como a “preferência, por vezes exclusiva, por tudo o que diz respeito à nação de que se depende”. Mas também quer dizer “doutrina do partido político, que fez desta preferência o seu princípio de acção”. (Relembre-se que, em Portugal, Jacinto Cândido havia fundado, no ano de 1903, um “Partido Nacionalista”). E, repercutindo o papel emancipatório desempenhado por alguns nacionalismos desde a segunda metade do século XIX, acrescentava que o termo podia igualmente ser aplicado para caracterizar “as reivindicações políticas de nacionalidade oprimida”. Por outro lado, devido ao impacto da Revolução russa de 1917, não se esquecia dos seus reflexos na economia, quando o referia a uma “política de nacionalização de todas as actividades económicas de um país”. Mas também não se olvidava a leitura contra-revolucionária que, como se assinalou, ganhou força nos finais de Oitocentos e primeiras décadas do século XX. Tendo como pano de fundo os movimentos lançados por Charles Maurras e por António Sardinha (1914) nos respectivos países, o dicionário especificava que o vocábulo “nacionalismo” indicava, igualmente, o “conjunto de doutrinas de um agrupamento político em Portugal como em França”.

Neste contexto, não surpreende que termos como “nacionalista” apareçam com um significado enriquecido. Como substantivo, ele diz respeito ao adepto do nacionalismo, enquanto que, como adjectivo, designa o “relativo à independência e aos interesses nacionais”, pelo que equivale a “patriota”.

Quanto a “pátria”, relevava-se a sua dimensão política, mormente quando se escrevia: “país ou Estado em que cada indivíduo nasceu e ao qual pertence como cidadão”. Porém, este sentido não diluía a presença das “pátrias pequenas”, ao sublinhar-se que ela também queria dizer “Província, cidade, vila, etc., em que alguém nasceu; terra natal”, ao mesmo tempo que consignava o ideal de pátria por opção: a “pátria” também é o “país, terra, região, localidade que se considera como melhor”. Além do mais, e ao contrário do que acontecia nas edições oitocentistas, dedicava-se uma entrada autónoma para a agostiniana “pátria celeste”, caracterizada como “Céu (considerado como a habitação dos bem-aventurados)”.

Como é lógico, “patriota” aparece como o “amigo dedicado de sua pátria”, como “pessoa que é da mesma pátria”, e como “aquele que ama a sua pátria e deseja servi-la”, enquanto que o “patriotismo” define “a qualidade de quem é patriota; amor da pátria”. Nada de novo. Todavia, o *Morais* de 1945 inseria uma especificação de “patriota”, ditada pela conjuntura, que merece ser sublinhada, ao escrever, referindo-se às guerrilhas contra o nazismo: “na Segunda Guerra Mundial deu-se esta designação a guerrilheiros que, diversamente armados, por vezes com artilharia ligeira e carros de combate, atacavam no seu próprio país as forças que o ocupavam”. Prova de que o antigo elo entre o patriotismo e a luta, em nome da pátria, contra a usurpação e a dependência ainda se mantinha válido, não obstante alguns desses movimentos (como o de Tito) estarem imbuídos de ideais internacionalistas.

---

<sup>74</sup> Ela foi dirigida por Augusto Moreno, Cardoso Júnior e José Pedro Machado.

Uma outra novidade diz respeito à inclusão de uma série de verbetes que cristalizavam, entre a ironia e a jocosidade, as críticas aos excessos retóricos e às hipocrisias subjacentes à exploração dos termos citados. Alguma literatura (portuguesa e brasileira) das últimas décadas de Oitocentos teve um papel importante na sua criação e divulgação – lembre-se, entre todos, Eça de Queirós, Rui Barbosa, Fialho de Almeida –, e a posterior catolicização da ideia de pátria, realizada pelo Estado Novo (Deus, Pátria e Família), transformou-os ainda mais em armas de luta ideológica. E os revisores do *Morais* não se esqueceram de os dicionarizar, ao fixarem termos em que a própria fonética insinua a sua intenção conotativa. Foram eles: “patriotaça”, “patriotada”, “patriotador”, “patriotagem”, “patriotarrecá”, “patriotasno”, “patrioteiramente”, “patrioteiro”, “patriotice”, “patriotinheiro”, “patriotista”.

Qual a síntese que, numa escala de média duração, pode ser feita de todo este processo e das correlações entre os termos em causa? Quanto ao “patriotismo”, embora fosse antigo o sentimento que ele veiculava, é um facto que a palavra é moderna e que a sua dicionarização foi tardia. Por outro lado, ela não tinha uma acepção única, acompanhando, assim, os vários matizes do vocábulo “pátria”. Por isso, possuía uma aptidão para ser apropriada por ideologias distintas e até antagónicas entre si. De qualquer modo, no seu significado mais político, tudo aponta para esta evidência: desde as últimas décadas do século XVIII até quase ao fim de Oitocentos, o patriotismo foi sendo hegemonizado pela cultura *res publicana*, remetendo, por conseguinte, para um conceito predominantemente cívico de nação. Todavia, naquele último período, a intensificação das lutas entre os Estados-Nação – devido, em boa parte, às suas estratégias imperiais – obrigou-os a acelerar a nacionalização das massas, tendo em vista o reforço, quer do consenso interno, quer da predisposição para a guerra, caso fosse necessário. E esse foi o período em que o nacionalismo começou a subsumir o patriotismo, cujo momento forte veio a ser a I Guerra Mundial, para muitos a última “guerra das pátrias”.

Não se estranha que esta tendência fosse uma das faces do enfraquecimento da ideia de nação cívica, a favor da concepção orgânica e historicista, fenómeno que trazia consigo uma crítica aos fundamentos que tinham estribado as sociedades demoliberais. Com este movimento, não só se atacava as teses contratualistas, como se pretendia significar que a nação tinha prioridade absoluta sobre a sociedade política e os indivíduos, pois ter-se-ia caminhado *from nation to State*, e não ao contrário. Por isso se assistiu a uma reactualização das teses comunitaristas, muitas vezes feita à luz do paradigma rácico e darwinista, o mais ajustado para legitimar o novo assomo imperialista (atente-se na conferência de Berlim de 1885), bem como o direito que o mais forte teria para conquistar o espaço vital (*Lebensraum*, conceito teorizado por Ratzel entre 1897 e 1901) exigido pelo pleno desenvolvimento das suas capacidades civilizadoras. E, quando não parecia ser assim – como no caso de Mussolini –, a tese *from State to nation* servia para justificar, quer a estadualização da sociedade, quer a necessidade de a Itália ter igualmente um império (Abissínia).

É verdade que aquele primeiro modo de ver foi mais característico, e relevante, nas sociedades do Centro e Leste europeu, com particular destaque para a Alemanha. Tendo este país por alvo, Habermas sublinhou, no contexto da *Historikerstreit* (1986-1988), que, aqui, o nacionalismo cresceu contra o espírito republicano, e cedo acentuou a sua vertente racista, tendência que virá a deflagrar no Holocausto. Na verdade, pelo menos desde a vitória na guerra franco-prussiana até 1945, a “nação” significou, antes

de tudo, unidade e pureza, nem que para isso fosse necessário expulsar, ou marginalizar, os inimigos da comunidade nacional (*Volksfremde*). Entende-se, assim, que os defensores do “patriotismo constitucional” (Dolf Sternberger, Habermas)<sup>75</sup> lastimassem a imbricação que se deu, após as últimas décadas de Oitocentos, entre o republicanismo e as ideias étnico-culturais subjacentes aos vários nacionalismos, convergência que desaguou nesta situação: a história do nacionalismo europeu, entre 1871 e 1914, tal como a do «nacionalismo integral» do século XX, ilustra, de um modo bem trágico, como é que esta miscigenação serviu menos para confortar a lealdade das populações para com o seu Estado constitucional (assente no contrato e na permanente vigilância crítica da opinião pública), e mais para mobilizar as massas, a favor de objectivos que nada tinham já a ver com os princípios republicanos. E, perante tal legado, impunha-se desembaraçar o Estado-Nação «du potentiel ambivalent qui, jadis, a été pour lui une force motrice»<sup>76</sup>.

Ora, aquela abdicação não será devidamente compreendida se não for ligada à dimensão eurocêntrica e, por isso mesmo, imperialista, que a sustentava. Tratava-se de um “imperialismo em movimento”, de cariz expansionista, e onde a hegemonia detida no espaço europeu era a condição essencial para o exercício do domínio mundial. Daí, as suas incidências no Continente, mesmo quando estas assumiam formas que almejavam salvaguardar coexistências multi-nacionais, como foi o caso do Império Austro-Húngaro (1864-1914)<sup>77</sup>. Pesando bem as coisas, facilmente se aceita que a nova versão imperial já não tinha ilusões acerca da possibilidade de se repetir uma duradoura *pax romana*, nem sobre a *pax christiana*, definitivamente descredibilizada depois das guerras religiosas. Estava-se na “era das nações”, e os objectivos hegemónicos, ou se reduziam ao projecto da fusão de um dado império com um único Estado (Napoleão II, Império Alemão), ou, então, concretizavam-se através da subordinação de vários povos e reinos ao domínio, directo ou indirecto, de um Estado-Nação mais forte. Pelo que, em vez da paz, a solução trazia em si a contradição que iria pôr em choque o princípio das nacionalidades, que reivindicavam a sua autonomia soberana contra as políticas expansionistas dos Estados que agiam como impérios.

Com efeito, nos seus registos e especificidades próprios, a emergência de novas nações, quer na Europa, quer nas áreas colonizadas, surgirá escudada no princípio wilsoniano segundo o qual a cada nação deve caber um Estado, e irromperá dos escombros dos impérios multiculturais (o Austro-Húngaro, o Soviético, sobreposto ao mítico Império Russo<sup>78</sup>) e coloniais, onda que também envolveu o Império Otomano

---

<sup>75</sup> Sobre a génese desta proposta no contexto alemão e a sua possível aplicabilidade à constitucionalização de ordenamentos políticos pós-nacionais (mormente a União Europeia), vejam-se: Frédéric-Guillaume Dufur, *Patriotisme constitutionnel et nationalisme, Sur Jürgen Habermas*, Montreal, Liber, 2001; Patrizia Nanz, *Europolis. Constitutional patriotism beyond the natio-state*, Manchester e Nova Iorque, Manchester University Press, 2006; Olivier Costa e Paul Magnette (dir.), “Le patriotisme constitutionnel et l’union européenne”, *Politique Européenne*, nº 19, printemps, 2006; Jean-Werner Müller, *Constitutional patriotism*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2007.

<sup>76</sup> J. Habermas, *L’Intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p. 238.

<sup>77</sup> Cf. Jean Bérenger, *L’Empire austro-hongrois*, Maurice Duverger (dir.), *ob. cit.*, pp. 311-336.

<sup>78</sup> Cf. Alain Besançon, “L’empire russe et la domination soviétique”, Maurice Duverger (dir.), *ob. cit.* pp. 365-378.

e, depois, o Britânico, o Belga, o Italiano, o Francês e, por fim o Português. E pelo que ficou expandido mais facilmente se percebe por que é que os nacionalismos contemporâneos, de cunho emancipatório, e que conduziram à génese de novos Estados, foram propulsados pela luta anti-imperialista, ou nasceram da implosão de impérios, bem como do conseqüente reordenamento geoestratégico que isso implicou.

Sabe-se que existiram três momentos fortes neste processo: o que se seguiu à conferência de Versailles de 1919; o que ocorreu após a II Guerra Mundial e a institucionalização de uma nova ordem internacional bipolar, mas fomentadora das independências dos povos colonizados; e o que teve lugar a partir dos finais da década de 1980 e que, depois do desmoronamento da União Soviética e da Jugoslávia, deu origem a um fenómeno em que, mesmo o desejo de integração em estruturas transnacionais, passou (e passa ainda) pela constituição de novos Estados-Nação. De onde esta conseqüência só aparentemente paradoxal. Na Europa, nas últimas décadas do século XX e inícios do seguinte, surgiram mais Estados-Nação do que em todo o século XIX, mesmo que isso tenha sido feito em nome da assunção, real ou imaginada, de autonomias políticas outrora existentes. Por outro lado, no seio de alguns Estados há muito em consolidação, activos movimentos autonomistas e nacionalistas<sup>79</sup>, ditos periféricos, têm ganho expressão, através de reivindicações que têm ido, desde o regionalismo e o reconhecimento do seu estatuto de “nação cultural”, até à luta pela sua separação do Estado central.

No entanto, todas estas manifestações caminham em correlação com o desejo de entrada em organizações transnacionais mais alargadas. Sinal de que, não obstante as suas metamorfoses e a alienação de parcelas da sua soberania, o Estado-Nação (centralizado, ou, sobretudo, descentralizado) continua a ser uma instância importante de racionalização e integração social e, portanto, um mediador significativo – quando democratizado e com garantias de participação política – nas várias escalas, internas e externas, de inserção social dos indivíduos, bem como na negociação dos seus interesses colectivos, mormente em sociedades que o fazem coexistir com novos ordenamentos económicos e políticos de âmbito pós-nacional<sup>80</sup>, como é o caso da União Europeia. E lembre-se que a própria Organização das Nações Unidas, apesar do nome, é ainda, e sobretudo, uma organização de Estados-Nação unidos.

Por outro lado, os sentimentos de pertença estão mais autónomos no que respeita à sua fixidez num único e definitivo território. As sociedades contemporâneas são mais complexas, inter-comunicativas e migrantes, o que faz delas realidades multi-étnicas

---

<sup>79</sup> Para alguns autores, na Europa, o nacionalismo é uma manifestação de etnicidade politizada que, na sua expressão moderna, tende a ganhar duas formas essenciais: em primeiro lugar, a de um nacionalismo estadualista ou maioritário, que ocorre quando nação e Estado se geminam, ou quando se deu um alto grau de assimilação dos vários grupos étnico-culturais que habitam o território onde ela exerce a sua soberania; em segundo lugar, a de um nacionalismo minoritário, ou periférico, fenómeno que tem emergido quando se deu uma má assimilação étnica e política nos processos de construção da estadualidade, o que tem levado as comunidades subestadauais a lutarem pela criação de estruturas políticas de autogoverno. Cf. Luís Moreno Fernandez, *La Federalización de España. Poder político e território*, 2ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 28-29.

<sup>80</sup> Cf. Jürgen Habermas, *A Inclusão do outro. Estudos de teoria política*, São Paulo, Edições Loyola, 2002; *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 2007.

e multi-culturais e cria problemas aos projectos de uniformização monolítica das consciências. Todavia, como ter pátria também é ter *memória* (vívda, ou socializada, como imaginário, pelo grupo de origem), cada indivíduo é um complexo de afectividades colectivas adquiridas, que podem entrar numa coabitação conflituosa entre si, quando as lógicas de poder, na pátria de acolhimento, de nascimento, ou de opção, não permitem integrações equitativas, ou quando se digladiam interesses fundamentais que obrigam a definir prioridades. De qualquer modo, hoje, a geografia dos afectos pátrios é mais plural e beduína, embora o patriotismo (nacional e de origem) continue a ser uma das suas componentes fortes. Realidade que os propugnadores do “patriotismo constitucional” não podem esquecer, sob pena de fazerem da *cosmopolis* um universal sem outras mediações que não sejam as do indivíduo atomizado<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. Norbert Bilbeny, *La Identidad cosmopolita. Los limites del patriotismo en la era global*, Barcelona, Editorial Kairós, 2007.

(Página deixada propositadamente em branco)

**IMAGINED MODERNITIES**  
**COMMUNITY, NATION AND STATE IN POSTCOLONIAL AFRICA**

It is a tribute to the influence of Benedict Anderson's book that social scientists today commonly refer to African nation-states as 'imagined communities'.<sup>1</sup> Although there is nothing *intrinsically* wrong in applying that concept – so long as it is properly defined – I want to suggest that its use is in fact perilous when it comes to understanding post-colonial Africa. Or to put it another way, the notion of 'imagined community' leads to an analysis of contemporary Africa that tends to obscure the processes at work and thus clouds our thinking. This is not primarily because Anderson's approach is at fault. Rather, it is because applying it to Africa lulls us into a false of clarity, which conspires in my view to provide a misleading picture of the politics of the continent. This is so for three main reasons.

First, the label 'imagined community' evokes a process of nation building that is all too familiar. The creation of the nation-state in Africa, therefore, is taken to be akin to that which took place in Europe. It is matter of sequence, not of species: given time, what happened in Europe will happen in Africa. Second, the use of Anderson's concept comforts the idea that there is but one model of the nation-state, even if the ways of 'achieving' it might differ. The assumption is that a nation-state is a universal template, the model on which every country is built. Third, the notion of 'imagined' community lends an agreeable, but artificial, local flavour to what is ultimately conceived as a universal concept. There may be variations in the actual construction, or even architecture, of the nation-state, it is argued, but its 'essence' is the same everywhere. In the end, a nation-state is a nation-state.

My concern here is not so much to determine the validity of Anderson's concept, which is another debate, but to see how it has been applied to Africa and with what consequences. To start at the beginning, it is true that Anderson himself hinted that anti-colonial nationalism was one of the roads to the 'imagined' nation-state. Although he was originally referring to the East Asian colonies, there seemed every reason to extend the concept to colonial Africa. Both the nature of anti-colonialism

---

<sup>1</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Revised edition. (London: Verso, 1991).

and the programmatic intent of the nationalist movements in Africa pointed to a future political dispensation that would rest on the nation-state as it had emerged in Europe in the nineteenth century. Indeed, the colonial officials as well as the nationalists who contested their legitimacy shared the same belief in the appropriateness and viability of the nation-state.

What happened in the early years that followed independence appeared to confirm the relevance of the model. The new African elites were bent on consolidating the former colonial territories into viable countries, bringing the various ethnic communities together and offering the country a modernising vision of the future. Seen in this light, the move to one-party political systems seemed logical: it was part of a process of fashioning unity out of diversity whilst at the same time allowing all segments of the polity a voice in the state. This political strategy made it possible to mobilise people towards the 'imagining' of the nation-state in which they were now destined to live together. That most countries were highly artificial constructs, in which the only aggregating factor was the colonial experience, made this ideological travail of 'imagination' all the more necessary. But given that many European nation-states were also artificial edifices, there was at first no reason to think that the process of construction would be any more onerous in Africa.

The economic and political problems that beset Africa from the mid-seventies onwards were variously attributed to contingent factors or to the process of political maturation. Contingent in that the 1973 oil crisis seems to have induced an economic crisis worldwide, which hit the continent particularly hard. Maturation in that it was believed the one-party system was still bedding down into the type of 'African' political dispensation required for the consolidation of national unity. Although the wave of extra-constitutional events (especially coups d'état) was alarming, it did not at the time lead to any questioning of the model of the nation-state. It is only the apparent resurgence of ethnicity as a major factor in politics, culminating in the Rwanda genocide, which brought about the beginnings of a re-thinking about post-colonial politics on the continent. Since by then the one-party model was believed to have failed, the nineties were seen as a key transitional period.

In the last decade and a half the focus has been on democratic transitions, which has largely diverted attention from the question of the construction of the nation-state. As international pressure and domestic discontent coalesced into a movement towards the return of multiparty politics, little thought was given to the difficulty involved in 'imagining' the future of the African nation-state. Because of the assumption that democracy and development went hand in hand, donors and African politicians agreed on a programme of reform that rested on consolidating that assumed reciprocal virtuous circle. The promise to deliver multiparty politics brought renewed aid, which was intended to spur development and reduce poverty. But the question was never asked whether the failure to develop might have anything to do with the ways in which the political structures in place actually worked to prevent what was assumed to be a 'natural', or even necessary, transition from democracy to development.

I am not arguing here that the model of the nation-state is the *reason* for the crisis of development in Africa. As I have written elsewhere, the problem has to do with the ways in which power is exercised rather than with the question of the artificial

nature of the nation-state.<sup>2</sup> However, it seems to me some of the difficulty we have today in making sense of political processes in Africa is connected to the assumptions we make about the *construction* of the nation-state in that part of the world. Far from being the case that the nation-state in Africa is a recognisable species of the imagined community we can identify from Anderson's book, we need instead to rethink it in terms more appropriate to the continent. What this means is not so much that we need to look for a different type of state in Africa but to ask more insistently why it is that the state we find in Africa has not been constructed as it was 'imagined' when the colonies became independent.

Returning to Anderson's book, it is useful to remind ourselves that the original argument concerned the origin and spread of nationalism rather than the nature of the nation-state. In other words, the author was more concerned with the meanings and consequences of what came to be called nationalism in the nineteenth century than with the political dispensations and structures it brought about in different parts of the world. His was a debate with other scholars of nationalism. He was at one with Gellner and Hobsbawm in arguing that both nationalism and nations were the product of the modern world and served contextually specific political as well as economic aims. Those included the organisation of distinct communities into a single entity so as to facilitate, *inter alia*, (national) control over taxation, finance and investment. For these three scholars of nationalism, therefore, nations emerged as a result of the efforts of modern political actors and *not* because there were pre-existing well-defined 'primordial' (or 'essential') groupings that sought a national destiny.

Benedict Anderson argued that in Europe the nation-state emerged in part as the consequence of a work of 'imagination'. For him, this was the result of the deliberate efforts by the dominant national literate elites to use modern print media (or print capitalism) in the vernacular language to project an image of the nation-to-be. It is this image that became the 'myth' of the nation-state as it was consolidated in the nineteenth century and formed the foundations of the countries we know today. The model of the nation-state with which we are familiar, therefore, issues directly from Europe's historical experience. Because it is Europe that colonised Africa, that model was transposed, with some variations, to the continent and adopted, again with some variations, by the newly independent countries. However, that apparent continuity in the architecture of the nation-state obscured processes of political change that lie at the heart of the post-colonial transition in Africa.

Historically, the African nationalists concentrated their efforts on *anti-colonialism*. Their goal was to achieve independence rapidly and to ensure as smooth and profitable a decolonisation process as could be mustered. Although there is wide variation in how this took place in the different colonies, what remained constant was the nationalists' aim to capture and control the state. Their political language, therefore, was the mirror image of the metropolitan one: the creation of an independent nation-state was thus both the symbol and the foundation of the modern polity. Indeed, this is exactly what Nkrumah meant when he famously said: "Seek ye first the political kingdom..." – that is, take over the state and the rest will follow. Although different

---

<sup>2</sup> Patrick Chabal, *Power in Africa: an essay in political interpretation* (London: Macmillan, 1994).

nationalists had different (political or ideological) visions of what the post-colonial future would hold, they had no doubt that it would be built on the foundations of the model nation-state as had emerged in Europe. In this they were comforted by their erstwhile colonial masters, who liked to believe that they had bequeathed Africans a viable model.

Of course, there is no reason to believe that either the nationalists or their metropolitan overlords were anything other than genuine in their assumption that there was but one template for the twentieth-century nation-state. Nor is there any doubt that the main fear at the time of decolonisation was that ethnic and other 'communal' divisions might threaten the nationalist project. Accordingly, it seemed natural that the priority should lie in the projection – the making concrete – of the myth of national unity. So it was that in the first decade following independence the discourse as well as the practice of national politics in Africa was primarily concerned with the consolidation of the nation-state and the adjustment of the political machinery of the state to the requirements of political control. Not surprisingly, therefore, the study of post-colonial politics in Africa has long focused on what I call the 'nationalist' question – that is, how the African nationalists constructed the 'imagined' political kingdom.

The nature of the political crisis in contemporary Africa, marked in part by the weakening of the state, has re-opened this question and led to a re-examination of the question of nationalism. This is understandable. The assumption underlying the projection of the modern nation-state into Africa was that, like its European counterpart, it would create conditions favourable to modernisation and development – however these are defined. Here again the presumption at the end of decolonisation was that Africa would soon 'take off' economically, as indeed the former East Asian colonies seemed to do roughly around the same period. The fact that this has not happened and that the state in Africa seems to have evolved away from, rather than towards, the European model have contributed to a questioning of what nationalism had in fact achieved by way of state building.

The debate on the role of the state today in Africa turns around three central questions. The first is why institutionalisation has not proceeded as it was expected to do after independence. Or in other words, why is it that the state seems to be less strongly institutionalised and less bureaucratically efficient than it was then? The second is whether 'indigenous' forms of political arrangements, like neo-patrimonialism, are the cause or the consequence of this lack of institutionalisation. Here, the debate concerns the reasons why politics in Africa seem, to use my formulation, to have 're-traditionalised'. The third is whether political reform by way of 'democratisation' will make possible an economic type of modernisation capable of underpinning sustained development.

I have discussed these questions elsewhere<sup>3</sup> but here I want to suggest that one aspect of the re-assessment we need to make requires us to rethink Anderson's concept of 'imagined community'. In a nutshell, the argument is that our application of

---

<sup>3</sup> Patrick. Chabal & Jean-Pascal Daloz, *Africa Works: disorder as political instrument* (Oxford: James Currey, 1999).

that notion to contemporary Africa has obscured the fact that what was at stake was not so much nationalism as it was modernity. Or rather, that the debate about nationalism was in fact a debate about modernity – by which I mean a debate about the modernity the nationalists envisaged and sought out. If that is true, then we have failed to register that the central issue about the state in Africa is not its identity as ‘imagined community’ but, rather, the role it plays in determining what modernity might mean in political and economic terms. In other words, what did post-colonial political practice entail in terms of the type of modernisation African has undergone since independence? I analyse this question by revisiting the three key questions identified above.

In Europe, as Anderson noted, the state arose out of the elites’ search for the political model that would suit the consolidation of the political community into the nation-state. In Africa it was the reverse: it was the newly created post-colonial state that defined the complexion of the political community. This had a large number of consequences, many of which relevant to an understanding of present day politics but I want here to concentrate on what this implied for the question of modernity.

In Europe, the search for a ‘national’ political framework, the nation-state, was driven by the need for the elites to rationalise and control the ongoing, and accelerating, *modernisation* of the economy. The question was how best to derive advantages from the industrial revolution in order to establish a national political framework that would ensure continued economic progress. In Africa, the circumstances were completely different. The nationalist elites assumed that the control of the state would make possible the management of the former colonial economy to the benefit of the newly created nation-state. In other words, they sought to take over the existing political and economic machinery, which they intended to direct to the (economic, social and political) *modernisation* of the independent country. In Europe political reform was the *outcome* of economic dynamics; in Africa it was the intended to be its *driving force*.

Thus, the African nationalist project embodied a vision of modernity that was derived from the European experience; its core assumption was that the creation of the independent African nation-state would deliver European-type modernity. In that sense the coming of independence was the transfer of the ‘imagined modernity’ projected by Europe. But in truth, this expectation could not be met, although the nationalist elites claimed to uphold it whilst they set about consolidating political control. Over time, the consequences of the sedimentation of post-colonial politics *and* the state’s inability to deliver on the concrete economic benefits of modernity combined to challenge such assumptions. Or rather, it triggered the re-assessment at all levels of society of what modernity might entail in the post-colonial context. If the independent state could not deliver economic development, then what did it mean to be a modern nation-state?

What seemed to happen was an ostensibly contradictory process. On the one hand, the political elites invested the colonial state and appeared to make it work according to its intended (Western) modern institutional logic. Not only did it continue to accept responsibility for the duties it had in colonial times but it also took on a more pro-active development role – planning and directing the country’s economy. On the other hand, it rapidly became manifest that the realities of day-to-day politics started to impinge on the state’s capacity to function effectively – and as a result

its bureaucratic capacity declined. This situation had drastic consequences for the economy. The failure to achieve state-engineered growth allied with the difficulties provoked by an increasingly predatory state made the dream of Western-style material modernity ever more elusive. The 'imagined modernity' that was adumbrated by the conquest of the political kingdom turned out to have been a cruel mirage for the immense majority of the African population. They thus began to (re-)imagine their own modernity. Why did this happen?

If the nationalist elites had thought that their political project entailed a particular type of Western (capitalist or socialist) modernity, the realities of the politics they practised after taking over made manifest that this was not so simple. The main nationalist contest during, and to some extent after, decolonisation was ostensibly between the 'modern' (mainly westernised and educated) and the 'traditional' (mainly chiefly and rural) elites. The fact that, by and large, the former prevailed over the latter, gave the impression that the (Western) modernity they projected would also triumph. So it was that the alternative vision of modernity embodied in the 'traditional' political project seemed to be historically doomed. Did 'traditional' not mean 'backwards', as so many nationalists argued? This seemed all the more lethal since, in the context of independence, the dominant discourse was that of a type of modernisation that was consonant with the Western experience. The very march of history appeared to de-legitimise any form of 'traditional' argument. Nor was it envisaged, either then or later, that some Africans might imagine 'modernity' differently.

The point here is that the assumption of the superiority of 'modern' over 'traditional', which appeared to have been sealed by the consolidation of the nation-state on the Western template, blinded us to important political processes at work in post-colonial Africa. And these processes – which I have dubbed, in deliberately provocative fashion, 're-traditionalisation' – were acting in a different, complex and (at first) rather subterranean fashion. What I mean is *not* that Africa was going backwards but that it was going forward along paths dictated as much by 'tradition' as by 'modernity'. It is the near-universal presumption that African modernity somehow would not be 'traditional' that prompted me to re-think what had happened by means of a focus on 're-traditionalisation'. My intention, therefore, was to stress what should have been obvious: the assumption that modernisation was the same as Westernisation failed to take into account the fact that Westernisation had followed the paths of *Western* 'traditions'. We also know now, even if we did not understand it well a couple of decades ago, that Asian modernisation has followed the paths of *Asian* 'traditions'. Surely, therefore, it stands to reason that African modernisation will also follow the paths of *African* 'traditions'. But what does this mean concretely?

I try to answer this question by looking more specifically at the evolution of the African post-colonial state, since by common consent the state is critical to development. Although there is debate as to why the state in Africa has not institutionalised more securely and why it has been so patently unsuccessful at promoting development, I would stress one particular aspect that is all too often neglected: the nature of contemporary neo-patrimonialism on the continent. What I want to stress here is that the standard view on this question, as found in the bulk of Africanist social sciences is mistaken. It interprets patrimonialism as a remnant of an earlier 'traditional' time when societies were run differently – much as it is seen to have existed in Europe

before the advent of the 'legal-rational' state. But this is to miss the point about the notion of *neo*-patrimonialism – a concept meant to convey the fact that it is a modern adaptation of a 'traditional' political dispensation.

In other words, that concept was meant to express the fact that neo-patrimonialism was the outcome of local political modernisation, which had *not* resulted in the expected political Westernisation. However we may want to debate the accuracy of the notion of neo-patrimonialism, there is no doubt that it reflects a complex set of political developments that have resulted in the type of state found today in Africa. Of course, there is wide variation in how such states have functioned since independence. And it is certainly true that some neo-patrimonial states have been more efficient than others in the conquest, control and management the new political kingdoms. Yet, what is also true is that, with the possible exception of Botswana, they have not brought about the modernity that was envisaged at decolonisation. And in particular, they have not *either* improved the well being of the majority *or* facilitated a form of economic growth that would generate the resources required for development. People are getting poorer and there is little development.

This is not the place to discuss the reasons why – which I did in *Africa Works*. What is of interest here is what it implies for our discussion of 'imagined modernities'. What nationalism conveyed for Africans was not primarily the fact that they now would live in a recognisable nation-state – the boundaries of which they already knew from colonial rule. It was instead the promise that they would be granted access to the material aspects of modernity that had been so tantalisingly dangled before them. Here too colonial rule had pointed the way in that there had been significant improvements in living and often working conditions: health, education, employment, infrastructure, etc., which all could identify concretely. Therefore, the assumption was that independence meant above all the achievement of even greater material benefits. This assumption obscured the issue of the relationship between 'modernity' and 'tradition'. *It led to the belief that it would be possible concretely to use the 'modern' political instruments of the state to achieve the modernisation of society.* However, this was to misconceive what had happened in Europe, where it was the transformation of society that had led to the fashioning of the modern state.

Because of this misreading of the historical record, which suited the nationalists, there was little recognition that in Africa too society was in the process of (re-) shaping the post-colonial state. What the concept of neo-patrimonialism represents, therefore, is the reality of the fact that African 'traditions' slowly but surely began to impinge on the workings of the state that had been set up at independence. What I mean here is that the post-colonial state was increasingly seen and used, by the elites as well as the population at large, as a political instrument in historical and cultural harmony with existing 'traditions' as they had evolved since the pre-colonial period. Let us leave aside a sterile discussion of whether 'traditions' exist as such. The point here is only to stress the importance of trying to understand what those 'traditions' (on which there might be debate) are and how they have affected post-colonial politics.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Which is the subject of my next book: Patrick Chabal, *Africa: the politics of suffering and smiling* (London: Zed Press, forthcoming).

To recast the discussion of the failure of the state in Africa to live up to its modernising expectations is also to explain why it was misguided to assume that Anderson's notion of 'imagined community' was immediately relevant. What is historically significant is whether what is 'imagined' is feasible in the circumstances. Indeed, it is clear that where the process of socio-political and economic maturation is primarily driven by domestic factors, as it was in Europe, the realm of 'imagination' is constrained by the process of modernisation already in train. Where, as in Africa, there is a forced historical march into a type of political modernity that has been imposed from the outside, it is very much less likely that it will achieve the same results. If, additionally, the socio-cultural and political 'traditions' extant are not easily compatible with the imported state machinery, then it is even less likely that the newly created nation-state will emulate its European model.

If we take seriously the business of trying to understand what is happening in Africa, we need to revise our assumptions about what the 'imagined community' does mean in the post-colonial context. The danger with Anderson's notion is that we easily, and lazily, extend to Africa the image we have of what modernisation and development are. Whilst we all share a desire to see the lives of Africans improve as quickly as possible, we must resist the temptation to project our own Western presumptions onto a continent with such a different history and culture. Out of respect for these differences, we must accept that modernity might be imagined differently by those who have suffered such a brutal and broken trajectory into the twenty first century. If we revise our assumptions, and expectations, we can then begin to focus on what the evidence of contemporary life in Africa tells us. We may not like what we see – and indeed Africans themselves are not content – but it is more important to understand than to berate. Only then can we open ourselves to the modernities that present-day Africans are imagining.

**A ESCOLA E A IDEOLOGIA COLONIAL  
CONTRIBUIÇÃO PARA A FORMAÇÃO DAS NACIONALIDADES  
AFRICANAS DE EXPRESSÃO PORTUGUESA.**

**Introdução**

A ideologia colonial, apesar dos contornos que foi assumindo ao longo de toda a vigência do Estado Novo – a 2ª Grande Guerra assinalou a transição da interpretação do colonialismo como apologia da Raça e como dever histórico, para uma de cariz luso-tropical – esteve ao serviço do desiderato, quer na metrópole quer nas colónias, da promoção da coesão nacional.

O sistema de ensino português, durante o período que medeia 1930 e 1974, desempenhou um papel fundamental na transmissão da ideologia colonial, tendo sido o manual escolar o instrumento privilegiado para esse efeito. A análise de textos relativos ao Portugal de além-mar, presentes em livros de leitura do Estado Novo (que na maioria dos casos eram os mesmos para as escolas metropolitanas e para as coloniais<sup>1</sup>), permite-nos compreender o modo como foi sendo inculcado, através da escola, o sentimento de unidade, ao qual se acrescenta, no caso das colónias, o de identificação com a “pátria” portuguesa, ao nível político, cultural e linguístico.

Neste sentido, será pertinente reflectir acerca do contributo da ideologia colonial para a formação das nacionalidades africanas de expressão portuguesa, que, apesar dos imprescindíveis apelos à africanidade, se construíram com base numa unidade forjada pelo regime contra o qual se opuseram. Não será por acaso que os manuais publicados pelo PAIGC, na Guiné, tenham sido redigidos em português: os mentores da construção de novos Estados-Nação compreenderam o poder unificador da língua de Camões.

O presente texto consiste numa reflexão acerca de uma possível relação entre a “escola” do Estado Novo, enquanto difusora de uma ideologia e de uma cultura unificadas, e a formação das nacionalidades africanas de expressão portuguesa, ou seja, tem como objectivo fundamental abalancar o peso que a “educação colonial” possa ter tido no processo de construção dessas mesmas nacionalidades.

---

<sup>1</sup> Cf. Michel Cross, “The political economy of colonial education: Mozambique, 1930-1975”, em *Comparative Education Review*, vol.31, n.º 4, 1987, pp. 550-569.

## Um profundo amor à Pátria

A expressão “educação colonial” assume um duplo sentido. Por um lado, é uma das dimensões da “educação nacional” levada a cabo na metrópole; por outro, refere-se ao próprio sistema de ensino implementado nos territórios ultramarinos<sup>2</sup>.

Na metrópole, nos “anos fortes” do regime, o sistema educativo ao serviço da transmissão de uma ideologia colonial caracterizada pela “apologia” e defesa do colonialismo, cumpria a função de sublinhar a grandeza da Pátria pela divulgação da ideia de Império, louvar a Raça e o génio portugueses, assim como despertar o gosto pelos territórios ultramarinos com o fim de cativar potenciais colonizadores. Efectivamente, as colónias/províncias ultramarinas africanas constituíram um “bem” que urgia manter e preservar. Era, por isso, necessária a sua divulgação e a consciencialização do povo português da sua importância.

O ensino para os autóctones não-brancos dos territórios ultramarinos, tinha como principais objectivos civilizar e unificar culturalmente. “Civilizar” na prática significava proporcionar a aprendizagem da língua portuguesa e dos rudimentos da religião católica, a aquisição de competências para os trabalhos rurais e manuais. Na realidade, não se pretendia criar entre os povos africanos elites letradas, mas sim torná-los “instrumentos” ao serviço de Portugal. Nesta perspectiva era necessário “unificar” culturalmente os povos, fazê-los sentirem-se portugueses, pelo que se afigurava importante promover o abandono de práticas tribais e a progressiva, lenta e limitada aproximação aos valores da civilização europeia. “Ler, escrever e contar” era o que a escola podia dar aos “indígenas”. Desde a consolidação do Estado Novo (e mais propriamente a partir do Congresso do Ensino Colonial na Metrópole, em 1943) até à década de 50, o ensino estava dividido em ensino para africanos indígenas e ensino para assimilados, europeus e não africanos. O ensino para indígenas (criado em 1930) estava ao encargo das missões católicas (cujo papel foi reforçado pelo Estatuto Missionário, de 1941). Estava dividido em ensino rudimentar ou de adaptação/primário elementar (a partir da década de 60), tendo como objectivo ensinar a língua portuguesa e o cristianismo a nativos, e em ensino primário, cuja última classe funcionava como admissão a outros níveis de ensino. O ensino para assimilados/europeus era constituído pelo ensino primário e liceal, em que o último ano era destinado aos que queriam seguir estudos superiores<sup>3</sup>.

À educação, ao serviço do Estado, cabia o papel de “modelar” a criança, de criar um “novo Homem”. Nas palavras de Salazar, proferidas em 1939: “A família e a escola devem imprimir nas almas em formação, de modo a que não mais se apaguem, aqueles altos e nobres sentimentos que distinguem a nossa civilização e profundo amor à Pátria, como o dos que a fizeram e pelos séculos fora a engrandeceram”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Sobre este assunto ver : João Carlos Paulo, “Da «educação colonial portuguesa» ao ensino no Ultramar”, em *História da expansão portuguesa*, dir. de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudruri, vol.5, Lisboa, Temas e Debates, 2000, pp. 304-333.

<sup>3</sup> Cf. Brazão Mazula, *Educação, cultura e ideologia em Moçambique : 1975-1985 : em busca de fundamentos filosófico-antropológicos*, Lisboa, Edições Afrontamento, D.L., 1995; Martins Santos, *História do ensino em Angola*, Luanda, Serviços provinciais de educação, 1970.

<sup>4</sup> Salazar, *Discurso e Notas Políticas, 1928-1943*, 3ª ed., vol. IV, Coimbra, Coimbra Editora, 1939, p. 309.

“O profundo amor à Pátria” deveria ser partilhado por todos aqueles que habitavam os territórios ultramarinos. As populações não-brancas deveriam sentir-se parte integrante de uma Nação gloriosa, portuguesas de “corpo e alma”. Assim, nesses territórios, a educação procurou cumprir o desiderato de estimular o “orgulho de se ser português” e criar laços de união entre todos os “portugueses”. Após o eclodir da 2ª Guerra Mundial tornava-se ainda mais urgente a promoção do sentimento de pertença à “grande nação portuguesa”, razão pela qual se assiste a um maior investimento na educação nos territórios africanos.

## Africanos de Portugal, portugueses de África

No período pós-2ª Guerra Mundial, e mais especificamente na década de 60, com eclodir da Guerra Colonial, verificou-se uma mudança de rumo na ideologia e política colonial do Estado Novo. Perante uma nova conjuntura internacional que condenava a prática colonialista (a ONU reconhecia então o direito dos povos à autodeterminação) havia que rever os fundamentos do colonialismo português, por uma questão de sobrevivência do regime e de reabilitação da sua “imagem” no quadro internacional. Uma vez que as colónias africanas eram importantes pilares económicos do país, e também políticos e ideológicos, a sua independência estava fora de causa. A partir da década de 50 assiste-se a uma “viragem para sul”, tendo sido os territórios africanos alvo de planos de fomento e de algum investimento privado<sup>5</sup>, e a par de uma revisão constitucional, a reformulação dos pressupostos ideológicos do colonialismo era levada a cabo. Em 1951 o Acto Colonial (1930) é revisto e passa a integrar a Constituição. Em vez de colónias, os territórios de além-mar passavam a designar-se de “províncias”, à semelhança do Minho ou Ribatejo. Portugal deixava assim de ser um Império para se tornar uma Nação multirracial e pluricontinental. Esta mudança jurídica foi acompanhada de uma mudança do suporte ideológico do Colonialismo/Imperialismo vigente nos anos 30 e 40, verificando-se, a partir da década de 50, e com mais expressividade nos anos 60, a adopção da doutrina do Luso-tropicalismo, criada pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freire. Substituto da “mística imperial”, o Luso-tropicalismo vai funcionar como a legitimação científica e justificação ideológica para uma nova política ultramarina: sublinha a singularidade da colonização portuguesa, exemplar porque pacífica, tolerante, propensa à fusão de culturas e mestiçagem, e enaltece as supostas aptidões colonizadoras do português, portador de características que lhe permitiam uma perfeita comunhão com o ambiente, sociedade e cultura tropicais<sup>6</sup>.

De acordo com a divisa “Muitas raças, um só Povo”, Moçambique, Angola, Cabo Verde, etc. eram Portugal, e os seus autóctones, portugueses. Esta situação foi corroborada legalmente pela abolição do Regime de Indigenato (em 1961, com

---

<sup>5</sup> Ver Fernando Rosas, “O Estado Novo”, em *História de Portugal*, dir. José Mattoso, vol. VII, Lisboa, Estampa, 1994.

<sup>6</sup> Sobre este assunto ver o trabalho de Cláudia Castelo, *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1999.

Adriano Moreira na pasta das colónias), ou seja, passou a reconhecer-se a cidadania portuguesa a todos os habitantes dos territórios ultramarinos<sup>7</sup>.

A escola salazarista vai adaptar-se às novas circunstâncias. Na Metrópole, o discurso acentua a originalidade da colonização portuguesa, pacífica, amistosa, desejada pelos povos africanos. Pode ler-se num texto de um *Livro de Leituras da História de Portugal*, editado em 1951 e destinado às escolas metropolitanas, com textos de António Gonçalves Mattoso: “Há poucos anos, um jornalista francês visitou a nossa província de Moçambique. Tendo visto um soldado negro, cujo aspecto o impressionou pela maneira digna como se apresentava, perguntou-lhe a que raça pertencia. O negro perfilou-se e respondeu com orgulho: - “sou português”. Esta resposta, concluiu o viajante, sai-lhe do coração. (...) Não era a primeira vez que ouvia um preto, aclamar assim, com orgulho obstinado, a sua nacionalidade de adopção”<sup>8</sup>.

Nas províncias ultramarinas era ainda mais urgente criar uma ideia de “cultura unificada”, fazer com que todos se sentissem portugueses, principalmente a partir da década de 60. Para tal era necessário um maior investimento na educação, um aumento da rede escolar no que diz respeito ao ensino elementar e secundário<sup>9</sup>.

Num tempo em que os movimentos de libertação passavam à acção, ganhando cada vez mais terreno, era prioritário reforçar o laço que supostamente existia entre Portugal e África. No fundo, acreditava-se que, como referiu Eduardo Mondlane, figura de proa da FRELIMO, no seu texto *Luta por Moçambique*, se através da educação e da lei todos os africanos de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau se tornassem portugueses, não haveria ameaça de nacionalismo africano<sup>10</sup>. Num livro de leitura da segunda classe utilizado na província da Guiné, em 1973, podia ler-se: “na minha casa há várias pessoas; eu, meu pai, minha mãe e os meus irmãos. Também é assim Portugal, a Pátria de todos nós. Como se fosse uma casa muito grande, nela vivem e trabalham portugueses de diferentes raças. E como uma casa tem várias divisões, também Portugal tem terras espalhadas pelo mundo. Por isso falar da Guiné é a mesma coisa que falar de Portugal e amar a Guiné é amar Portugal. E eu, embora pequeno, gosto muito da minha Pátria e orgulho-me de ser português”<sup>11</sup>.

Este texto é apenas um exemplo do modo como se procurou forjar uma nova identidade para os povos africanos. Os manuais escolares utilizados nas províncias ultramarinas estavam repletos de alusões à “Pátria Portuguesa” e aos seus símbolos.

---

<sup>7</sup> Para aprofundar este assunto consultar: Luís Reis Torgal, “Muitas raças, uma Nação ou o mito do Portugal multirracial na «Europa» do Estado Novo”, em *Estudos do século XX*, nº2, Coimbra, Quarteto, pp. 161-163.

<sup>8</sup> António G. Mattoso, *Mar Português. Leituras da História de Portugal*, Ensino técnico e profissional, 1º ano, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1951, p. 286.

<sup>9</sup> Sobre o assunto consultar: Sobre este assunto ver : João Carlos Paulo, “Da «educação colonial portuguesa» ao ensino no Ultramar”, em *História da expansão portuguesa*, dir. de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, vol.5, Lisboa, Temas e Debates, 2000, pp. 304-333; Cf. Brazão Mazula, *Educação, cultura e ideologia em Moçambique : 1975-1985* : em busca de fundamentos filosófico-antropológicos, Lisboa, Edições Afrontamento, D.L., 1995; Martins Santos, *História do ensino em Angola*, Luanda, Serviços provinciais de educação, 1970.

<sup>10</sup> Eduardo Mondlane, *Luta por Moçambique*, Lisboa, Sá da Costa, col. Terceiro Mundo, 1975.

<sup>11</sup> Almeida Abrantes, Barros Pereira, *O meu segundo livro de leitura*, Porto, Ambar, Edição do Governo da Província da Guiné, 1973, p. 6.

Na realidade, a história ensinada era a história de Portugal; a bandeira lusa e o mapa de Portugal figuravam lado a lado com imagens alusivas ao dia-a-dia das populações africanas; aprendia-se o hino português e era explicada a sua importância. Nos manuais, os textos incentivavam à luta em nome da Pátria:

Soldado Valente  
Sou um soldado valente  
Sei defender Portugal  
Com amor e devoção  
De Português bem leal;  
Mostrarei a toda a gente  
O que vale um soldadinho  
Muito aprumado e garboso  
Que marcha assim direitinho.

Este poema, presente num livro de leituras para a 1ª classe, utilizado na província da Guiné, em 1970, terminava com a frase “O bom português honra e defende a sua Pátria”<sup>12</sup>.

Para estimular o sentimento de “amor à Pátria”, Portugal era apresentado como uma nação esplendorosa, sendo narrados os factos e acontecimentos que a “santificavam” – o milagre de Fátima era contado às crianças de Moçambique, num manual de 1970<sup>13</sup> - e a engrandeciam Tendo em conta o mesmo objectivo, e procurando apresentar os portugueses como um povo desprovido de racismo, nos manuais escolares utilizados nas escolas primárias e liceus em África podiam ler-se palavras de estímulo à união de irmãos negros, mestiços e brancos, ambos construtores do futuro da Pátria comum. Exemplo disso é o seguinte poema de um livro de leitura para as escolas de Angola, editado em 1969<sup>14</sup>:

Rumo ao Futuro  
Lado a lado, devagar,  
Caminham  
Dois meninos  
Direitos à escola!  
Um preto e outro branco!  
Há neste um riso doirado,  
E há naquele um olhar franco!  
Alegres ambos, felizes,  
Coração puro, inocente,  
Lá seguem, rumo ao futuro,  
A caminho da escola.

---

<sup>12</sup> Almeida Abrantes, Barros Pereira, *O meu primeiro livro de leitura*, Porto, Ambar, Edição do Governo da Província da Guiné, 1970.

<sup>13</sup> S.a., *O meu companheiro, Livro de Letura para a 2ª Classe*, s.l., Ambar, Editado pelo Governo da Província de Moçambique, 1970.

<sup>14</sup> S.a., *Velas de Cristo – Livro de Leitura da 3ª Classe*, Porto, Edições ABC, 1965, p.117.

E escrevem ambos, a par,  
A história linda de Angola!

## Nação Portuguesa, Nações Africanas

Partindo da ideia de que uma nação se define pela existência de um território compacto e bem definido, cujos habitantes partilham os mesmos valores e tradições e uma ideologia cívica comum, podemos afirmar que as “nações” africanas por cuja libertação se constituíram movimentos, não existiam enquanto “nações” antes do colonialismo português. Nos territórios referidos coexistiam diversas etnias, cada qual com a sua língua, costumes, hierarquias e até territorialidades próprias. Acresce ainda que, se a identidade nacional implica uma consciência de comunidade política, cujos membros obedecem a um código de leis comum, bem como de órgão para o seu cumprimento podemos afirmar que na África colonial essa identidade não existia<sup>15</sup>.

Foi em parte a escola ao serviço da ideologia colonial, ao intentar criar uma unidade/identificação cultural entre metrópole e territórios ultramarinos, que forneceu aos vários povos elementos aglutinadores essenciais à formação de uma nova identidade nacional: contribuiu, assim, para a formação de novas nacionalidades africanas de expressão portuguesa.

Para que os movimentos de libertação se constituíssem como movimentos nacionalistas era necessário “criar uma nação”. As “novas nações africanas” foram-se “imaginando” a si próprias a partir de elementos fornecidos pelo colonialismo: o território, a língua, o sentimento de pertença a um grupo mais vasto, que ultrapassasse a heterogeneidade étnica característica de cada domínio colonial.

Assim, o colonialismo, através do seu sistema de ensino, promoveu a consciencialização da territorialidade própria de cada extensão do Império. Na realidade, o colonialismo não só criou as fronteiras dos territórios ultramarinos, mas também contribuiu para que os povos que os habitavam se consciencializassem da existência desse mesmo território, através da sua concretização como realidade “palpável”, objectiva, conseguida pela sua visualização em mapas e imagens presentes nos manuais.

A utilização da Língua Portuguesa como idioma nacional teve também um efeito homogeneizador. Por exemplo, Amílcar Cabral não abdicou da ideia do português como “língua nacional” ao fazer o livro de leitura para o PAIGC, a utilizar nas zonas libertadas, afinal como forma de unificar as cerca de trinta etnias existentes na Guiné.

A escola promoveu também o aparecimento da consciência de identidade, de pertença a um novo grupo. Em muitos manuais utilizados nas províncias ultramarinas, era reforçada a ideia de pertença a Angola, a Moçambique ou a Guiné, com a intenção de reforçar a pertença Portugal. Contudo, isso provocou a consciencialização de se ser Angolano, Moçambicano ou Guineense. Efectivamente, o apelo à nacionalidade em

---

<sup>15</sup> Estes elementos enquadram-se na “modelo cívico de Nação”, segundo a categorização de Anthony Smith (ver Anthony Smith, *Nacionalismo: teoria, ideologia, história*, Lisboa, Teorema, 2006). De acordo com o autor, os países africanos que se libertaram do jugo colonial procuram adoptar-se a este modelo ocidental de Estado-Nação.

cada zona da África de expressão portuguesa passou, não pelo o apelo à especificidade de cada grupo étnico nela existente, mas à união de todas essas diferenças sob a tutela de uma identidade (ser Angolano e não Ovibumdo ou Bakongo, ser Moçambicano e não Macua ou Maconde, ser Guineense e não Balanta ou Mandinga). Por isto não é de estranhar que na proclamação feita ao povo de Moçambique em 1964, Mondlane se tenha dirigido ao “povo” de Moçambique, e não aos “povos” de Moçambique<sup>16</sup>.

Parece ter sido ponto assente entre os dirigentes dos movimentos de libertação, logo após a independência, a ideia de que, para que a nação se tornasse una e coesa não podiam ser feitas concessões à etnicidade. Isso poderia prejudicar a ideia de pertença a uma determinada nação, ideia essa que seria o trampolim para o sentimento de pertença a um Estado. Como defende Basil Davidson, a nação em África é mais um projecto nacional que anima um programa político<sup>17</sup>. Para tal havia que se levar a cabo uma uniformização cultural. Por exemplo, o MPLA, apesar de inicialmente ter feito concessões à etnicidade, acabou por as suprimir na proposta de lei constitucional da República Popular de Angola, em 1965<sup>18</sup>. A criação de uma nacionalidade era importante também na medida em que evitaria a possibilidade de instrumentalização dos vários grupos étnicos, nalguns casos, por facções que pretendessem usurpar o poder. A defesa do partido único, nos territórios uma vez libertos, era um modo de assegurar a coesão nacional em vez de acicatar as lutas partidárias, por vezes tribalistas<sup>19</sup>.

Pode por último dizer-se que o colonialismo acaba por dar o mote à reivindicação nacionalista: em última instância o nacionalismo africano de expressão portuguesa poder-se-á definir como uma a luta do povo contra o governo colonial. A ideia é a de que o colonialismo foi uma faca de dois gumes: o sistema educativo ao seu serviço, ao propalar a pertença a uma Nação – Portugal – acabou por acicatar a revolta contra essa mesma Nação. A luta contra o “inimigo comum” acaba por suprir a falta de uma identidade resultante da inexistência de recordações históricas comuns, símbolos ou tradições.

Há ainda que acrescentar que o aparecimento de uma “consciência nacional” não terá sido uniforme nem profundo em todo o território africano. O acesso à educação não foi uma realidade para a maioria das populações não-brancas das colónias, havendo um grande fosso entre o que se passava nas zonas rurais e nas zonas urbanas, sendo que nas zonas rurais muitos dos indígenas (indivíduos não brancos que ainda não tinham sido assimilados, ou seja, ainda não tinham passado pelo processo educativo que os conduziria a uma aproximação, por muito ligeira que na verdade tenha sido, aos parâmetros da civilização ocidental) não recebiam mais instrução do que cristã, através das missões. Mas nas zonas urbanas a situação diferia um pouco, sendo que as

---

<sup>16</sup> Ver Eduardo Mondlane Mondlane, Eduardo, *Luta por Moçambique*, Lisboa, Sá da Costa, col. Terceiro Mundo, 1975.

<sup>17</sup> Cf. Basil Davidson,, *O fardo do homem negro: os efeitos do estado-nação em África*, Porto, Campo de Letras, 2000.

<sup>18</sup> M. L. Rodrigues de Areia, “A etnicidade como processo”, em *O desafio Africano: actas do colóquio “África de língua portuguesa: presente e futuro”*, org. Universidade da Beira Interior, coord. José Carlos Venâncio, Lisboa, Vega, 1997, pp. 27-43.

<sup>19</sup> Cf. Yves Benot, *Ideologias das independências africanas*, Sá da Costa, Lisboa, 1981.

populações assimiladas, “crioulas” (bilingues), recebiam educação oficial, podendo aceder ao ensino liceal e posteriormente ao ensino superior<sup>20</sup>. Mas na realidade foram estas elites urbanas que encabeçaram os movimentos nacionalistas e a quem coube a tentativa de modelação de uma consciência nacional, se não mesmo de uma Nação<sup>21</sup>.

## Conclusão

Em suma, a formação das nacionalidades africanas de expressão portuguesa foi, em parte, fruto do colonialismo. Foi a própria ideologia colonial que permitiu que as colónias se imaginassem como Nações, ao possibilitar-lhes a consciencialização que detinham um território, uma língua e um povo.

## Bibliografia

- ALMEIDA ABRANTES, Barros Pereira, *O meu primeiro livro de leitura*, Porto, Ambar, Edição do Governo da Província da Guiné, 1970.
- AMARAL, Ilídio do, *Em torno dos nacionalismos africanos: memórias e reflexões em homenagem a Mário Pinto de Andrade(1928-1990)*, Porto, Granito editores e Livrários, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2000.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*, Lisboa, Edições 70, Perspectivas do Homem, 2005.
- ANDRADE, Mário Pinto de, *Origens do nacionalismo Africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial Portuguesa: 1911-1961*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1997.
- BENOT, Yves, *Ideologias das independências africanas*, Sá da Costa, Lisboa, 1981.
- BETHENCOURT, Francisco e Kirti Chaudhuri (dir. de), *História da expansão portuguesa*, vol.5, Lisboa, Temas e Debates, 2000.
- CASTELO, Cláudia, *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1999.
- CROSS, Michel, “The political economy of colonial education: Mozambique, 1930-1975”, em *Comparative Education Review*, vol.31, nº.4, 1987, pp. 550-569.
- DAVIDSON, Basil, *O fardo do homem negro: os efeitos do estado-nação em África*, Porto, Campo de Letras, 2000.
- GELLNER, Ernst, *Nações e Nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993.
- GRAÇA, Pedro Borges, *A construção da Nação em África*, Coimbra, Almedina, 2005.
- MATEUS, Dalila Cabrita, *A luta pela independência: a formação das elites fundadoras da Frelimo, MPLA e PAIGC*, Mem Martins, Inquérito, 1999.
- MATTOSO, José (dir. de), *História de Portugal*, vol. VII, Lisboa, Estampa, 1994.

---

<sup>20</sup> Sobre este assunto ver Brazão Mazula, *Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985: em busca de fundamentos filosófico-antropológicos*, Lisboa, Edições Afrontamento, D.L., 1995.

<sup>21</sup> Sobre este assunto ver Dalila Cabrita Mateus Mateus, Dalila Cabrita, *A luta pela independência: a formação das elites fundadoras da Frelimo, MPLA e PAIGC*, Mem Martins, Inquérito, 1999.

- ANTÓNIO G. MATTOSO, *Mar Português. Leituras da História de Portugal*, Ensino técnico e profissional, 1º ano, Lisboa, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1951.
- MAZULA, Brazão, *Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985: em busca de fundamentos filosófico-antropológicos*, Lisboa, Edições Afrontamento, D.L., 1995.
- MONDLANE, Eduardo, *Luta por Moçambique*, Lisboa, Sá da Costa, col. Terceiro Mundo, 1975.
- MOREIRA, Adriano; Venâncio, José Carlos, *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão*, Lisboa, Vega, 2000.
- O desafio Africano: actas do colóquio "África de língua portuguesa: presente e futuro"*, org. Universidade da Beira Interior, coord. José Carlos Venâncio, Lisboa, Vega, 1997.
- OLIVEIRA, Mário António Fernandes, "Á procura de uma identidade cultural Angolana: do Liceu Salvador Correia à sociedade cultural de Angola", em *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.ºs. 6 e 7, Janeiro-Dezembro, 1987, pp. 179-194.
- ROSA, Manuel Ferreira, *O ponto e o rumo do ensino ultramarino. Testemunhos do pensamento e acção*, Angola, Lello, 1973.
- ROSA, Vitor Ferreira da, *Pós-colonialismo e identidade*, Porto, Univrsidade Fernando Pessoa, 1998.
- SANTOS, Martins, *História do ensino em Angola*, Luanda, Serviços provinciais de educação, 1970.
- SILVA, Elisete Marques da, "O papel societal do sistema de ensino da Angola colonial, (1926-1974)", em *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.ºs 16-17, pp. 103-130.
- SMITH, Anthony, *Nacionalismo: teoria, ideologia, história*, Lisboa, Teorema, 2006.
- TORGAL, Luís Reis "Muitas raças, uma Nação ou o mito do Portugal multirracial na «Europa» do Estado Novo", in *Estudos do século XX*, n.º 2, Coimbra, Quarteto, pp. 161-163.
- S.A., *O meu companheiro, Livro de Letura para a 2ª Classe*, s.l., Ambar, Editado pelo Governo da Província de Moçambique, 1970.
- S.A., *Velas de Cristo – Livro de Letura da 3ª Classe*, Porto, Edições ABC, 1965, p.117.

(Página deixada propositadamente em branco)

**NACIONALISMO EURO-AFRICANO EM ANGOLA  
UMA NOVA LUSITÂNIA?**

Este estudo analisa o processo de construção de uma identidade política de matriz euro-africana por parte dos colonos portugueses em Angola no século XX. Deste modo, colocamos em perspectiva o discurso político produzido por alguns segmentos da população branca angolana, cujo fio condutor foi a reivindicação de uma crescente autonomização política de Angola e, a partir de determinado momento, da própria independência. Discurso político esse que foi a expressão visível de um fenómeno político que denominámos de nacionalismo euro-africano<sup>1</sup>. Nacionalismo no sentido em que se tratou de um protesto político que exigiu a independência de Angola, definida no âmbito das suas fronteiras coloniais. Euro-africano na medida em que considerou a nação angolana como o resultado do encontro das esferas europeia e africana, em termos económicos, sociais, culturais e políticos, pelo que atribuiu aos brancos um papel dinâmico na luta pela independência e na construção do Estado Nação em Angola. Em termos internacionais, o nacionalismo euro-africano foi – de certa forma – o correspondente angolano ao nacionalismo dos brancos americanos nos séculos XVIII e XIX<sup>2</sup>. No quadro político angolano, o nacionalismo euro-africano distinguiu-se do nacionalismo africano, representado pelos três principais movimentos nacionalistas armados (FNLA, MPLA e UNITA) e por outros movimentos políticos menos significativos. A principal diferença consistiu no facto que o nacionalismo africano considerava Angola uma nação fundamentalmente africana, no sentido de negra, e em que o elemento europeu era periférico<sup>3</sup>.

Claramente, a história do nacionalismo euro-africano esteve directamente relacionada com as características do colonialismo português em Angola no século XX. Em Angola,

---

<sup>1</sup> Veja-se a este respeito Fernando Tavares Pimenta – *Angola. Os Brancos e o Nacionalismo*. Florence: PhD Thesis European University Institute, 2007; Fernando Tavares Pimenta – *Angola. Os Brancos e a Independência*. Porto: Afrontamento, 2008.

<sup>2</sup> Benedict Anderson – *Imagined Communities*. London-New York: Verso, 1999 (9.ª edição).

<sup>3</sup> John Marcum – *The Angolan Revolution* (2 volumes). Cambridge: MIT Press, 1969/1978; René Pélissier – *La colonie du minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*. Orgeval: Éditions Pélissier, 1978.

tal como nas demais colônias de povoamento europeu em África, vigorou uma forma ou subtipo de colonialismo que a historiografia anglofona denominou de *settler colonialism*, expressão que podemos traduzir por “colonialismo demográfico” ou “colonialismo de povoamento”. O colonialismo demográfico foi caracterizado pela existência de uma “terceira força” no interior da situação colonial, distinta quer do poder colonial, quer da população colonizada, representada pela comunidade dos colonos brancos. Com efeito, a presença de uma comunidade de colonos criou necessariamente uma dinâmica política diferente da existente nas colônias comerciais ou de exploração, onde a população colonizadora era muito reduzida. Os colonos brancos constituíam uma “terceira força” – em termos sociais, económicos e políticos – no sentido em que competiam, por um lado, com a população colonizada pela supremacia na sociedade colonial e, por outro, com a potência colonial pelo controlo do aparelho do Estado colonial<sup>4</sup>.

Mas, voltando especificamente ao caso angolano, podemos dizer que o nacionalismo dos brancos tinha como referências políticas principais o Brasil e o *dominion* britânico da União Sul Africana<sup>5</sup>. Em ambos os casos, foram os colonos brancos e seus descendentes que assumiram o controlo da administração política dos respectivos territórios, de modo que a independência foi alcançada sem uma autêntica descolonização. Isto é, foram os colonizadores europeus e não as populações colonizadas que fizeram essas independências, com ou sem o beneplácito das metrópoles europeias. Um processo que teve como primeiro protagonista os Estados Unidos da América. De facto, na primeira metade do século XX, a colonização branca do continente africano era considerada uma continuação do povoamento europeu no Novo Mundo e na Oceânia. Tal como tinha acontecido nestes dois continentes, entendia-se que as colônias de povoamento europeu em África dariam origem a Estados autónomos ou mesmo independentes sob a hegemonia dos colonos e seus descendentes<sup>6</sup>. Que esta fosse a concepção dominante nos círculos coloniais europeus atesta-o o pensamento colonial de um dos maiores mestres da colonização europeia, Paul Leroy-Beaulieu, que no seu livro, *De la colonisation chez les peuples modernes*, escreveu:

Existem três tipos fundamentais de colônias: colônias comerciais ou feitorias, colônias agrícolas ou de povoamento e colônias de plantação ou de exploração. [...] As colônias de povoamento contém em si o princípio do seu desenvolvimento, no sentido em que tendem a tornar-se autónomas das respectivas mães pátrias e a formar Estados livres e independentes. [...] Assim, qualquer desígnio da parte da metrópole de prolongar *ad aeternum* o seu domínio

---

<sup>4</sup> Udo Krautwurst – “What is settler colonialism?”, *History and Anthropology*, vol. 14, n.º 1, 2003; David Prochaska – *Making Algeria French. Colonialism in Bône, 1870-1920*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Caroline Elkins, Susan Pedersen (Edited by) – *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies*. New York/London: Routledge, 2005.

<sup>5</sup> Sobre a União Sul Africana veja-se J. D. B. Miller – *Britain and the Old Dominions*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966, pp. 11-45 e 90-103.

<sup>6</sup> George Bennet – “British Settlers North of the Zambezi, 1920-1960”, in L. H. Gann; Peter Duignan (Ed. by) – *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and Politics of Colonialism 1914-1960* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 58.

político sobre as respectivas colónias de povoamento é uma quimera impraticável, porque mais cedo ou mais tarde essa separação irá acontecer<sup>7</sup>.

Neste sentido, julgava-se que os colonos brancos construiriam novas nacionalidades de matriz europeia no continente africano. Aliás, a primeira dessas nacionalidades euro-africanas foi edificada pelos descendentes dos colonos holandeses na África do Sul, os *boers*. Os *boers* fundaram três Estados semi-independentes no Sul do continente, as Repúblicas do Natal, Orange e Transvaal. As Repúblicas *boers* foram primeiro absorvidas pelo Império Britânico e depois transformadas em províncias autónomas da emergente União Sul Africana. Fundada em 1910, a União Sul Africana foi o primeiro Estado euro-africano da história da colonização europeia em África<sup>8</sup>. A União Sul Africana constituiu a principal referência política – senão mesmo um modelo político – para as demais colónias de povoamento europeu do continente africano e, provavelmente, estimulou o aparecimento de reivindicações autonomistas entre os colonos brancos em África. Aliás, os sul africanos defenderam o postulado do “panafricanismo”, ou seja, duma “África para os africanos”. O General Smuts, Primeiro Ministro africânder da União Sul Africana (1919-1924 e 1939-1948), foi um dos promotores desse “panafricanismo”, cuja ideia mestra era a de construir uma “Grande África do Sul”, do Cabo ao rio Zambeze, senão mesmo até aos planaltos do Quênia. Por outras palavras, edificar um bloco africano independente governado pela respectiva população branca, uma espécie de Estados Unidos da África. Como tal, este “panafricanismo” sul africano era pensado em termos muito diferentes dos propostos por Du Bois e Marcus Garvey, sendo o correspondente africano à doutrina Monroe: “A América para os americanos”. Em ambos os casos, os africanos e os americanos eram percebidos como sendo os brancos descendentes dos colonizadores europeus. Não é pois um caso que os *boers* tenham assumido a designação de “africanders”, isto é, africanos e a sua língua – o “afrikaner” – seja a única língua crioula criada por brancos em África<sup>9</sup>.

Foi precisamente este o contexto político internacional que enquadrou o discurso político nacionalista dos colonos brancos em Angola. Um discurso político assente na ideia de construir uma nova nação de ceppo europeu em África. Uma nação imaginada politicamente como uma espécie de “Brasil africano”, senão mesmo uma Nova Lusitânia. Esta ideia foi desde cedo promovida por um conjunto de figuras de grande peso na governação colonial portuguesa. Na primeira metade do século XX, salientamos os

---

<sup>7</sup> Paul Leroy-Beaulieu – *De La Colonisation Chez Les Peuples Modernes*. Paris: Guillaumin, 1902 (5.ª edição), 1902, 2.º vol., pp. 564-566. Para o caso português veja-se as considerações de Oliveira Martins, que não acreditava na possibilidade de transformar as possessões africanas em colónias de povoamento à semelhança do Brasil: Oliveira Martins – *O Brasil e as colónias portuguesas*. Lisboa: Guimarães Editores (7.ª Edição), 1978.

<sup>8</sup> D. W. Kruger – “The British Imperial Factor in South Africa from 1870 to 1910” in L. H. Gann; Peter Duignan (Ed. by) – *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and Politics of Colonialism 1870-1910* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 325-351.

<sup>9</sup> L. H. Gann; Peter Duignan – “Introduction”, in L. H. Gann; Peter Duignan (Ed. by) – *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and Politics of Colonialism 1914-1960* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 20-21; Shula Marks – “Southern Africa”, in W.M. Roger Louis; Judith M. Brown (Ed. by) – *The Oxford History of the British Empire. The Twentieth Century* (Vol. 4). Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 548.

exemplos de Paiva Couceiro, Norton de Matos e Vicente Ferreira, que conceberam a colonização portuguesa como forma de construir uma espécie de segundo Brasil em África. Senão vejamos.

No seu projecto de fomento colonial, Paiva Couceiro, que foi Governador Geral de Angola no final da monarquia, considerou que o “desenvolvimento lógico” da colonização portuguesa era o de construir o “Novo Brasil da Costa Ocidental de África”<sup>10</sup>. Foi com este objectivo que se realizaram, já no período republicano, diversos estudos sobre as possibilidades de povoamento branco dos planaltos do Centro e Sul de Angola, distinguindo-se nesta área os trabalhos pioneiros de José Pereira do Nascimento<sup>11</sup> e Carlos Roma Machado<sup>12</sup>. Refira-se que ambos deram um parecer favorável à colonização branca dos planaltos do Huambo e da Huíla. Norton de Matos, que deu um impulso notável ao povoamento branco durante o seu Alto Comissariado, concebeu mesmo a formação duma nova “nacionalidade de matriz latina e portuguesa” em Angola, capaz de contrabalançar a hegemonia política da emergente nacionalidade sul africana de matriz nórdica na África Austral:

A civilização da África será, dentro de um ou dois séculos, uma das grandes civilizações mundiais; e nessa mais recente emanção das energias e das faculdades humanas, a grande Nação que se está formando no Sul da África, como outra que se formou no Norte da América, procurará ter a hegemonia em todo o continente./[...] Em face da nacionalidade que se está formando com tanta intensidade e com tamanho brilho na África do Sul, temos de nos preparar para manter, mais uma vez, em distantes terras, como justo equilíbrio, a civilização latina, e, acima de tudo, a civilização portuguesa que dela nasceu [...]./ Preparação de que maneira?/ [...] Essa preparação tem de ser, atendidas as condições de tempo e de lugar, a mesma que fizemos no Brasil. Fixar nas terras de África que nos pertencem, a nossa raça, com a maior intensidade [...]. E na África, mais do que na América, várias nacionalidades, derivadas das duas grandes e principais civilizações humanas, exercerão pacificamente, perfeitamente contrabalançadas entre si, como representantes de gloriosas nações, a quem se conservarão intimamente ligados como colónias ou domínios, a missão civilizadora, a mais monumental da Humanidade<sup>13</sup>.

Mas foi Vicente Ferreira quem melhor desenvolveu a ideia de construir uma nova nação de brancos em Angola. Em 1932, cerca de quatro anos depois de ter abandonado o cargo de Alto Comissário de Angola, Vicente Ferreira defendeu publicamente o projecto “de criar, nas terras altas de Angola, uma verdadeira nação, constituída por populações brancas, de preferência portuguesas; um segundo Brasil, ou melhor, um terceiro Portugal”<sup>14</sup>. Para Vicente Ferreira existia nos planaltos angolanos um território

---

<sup>10</sup> Henrique de Paiva Couceiro – *Angola. Dous annos de governo*. Lisboa: Editora A Nacional, 1910; Henrique de Paiva Couceiro – *Angola. Projecto de fomento*. Lisboa: Separata da revista *Portugal Colonial*, 1931, p. 10.

<sup>11</sup> J. Pereira do Nascimento – *A colonização do Planalto de Benguela*. Lisboa: J. Rodrigues, 1912; J. Pereira do Nascimento e A. Alexandre de Mattos – *A colonização de Angola*. Lisboa: Tipografia Mendonça, 1912.

<sup>12</sup> Carlos Roma Machado – *Colonização do planalto da Huíla e Moçâmedes*. Lisboa: SGL, 1919.

<sup>13</sup> Norton de Matos – *A Província de Angola*. Porto: Edição de Maranus, 1926, pp. 11-13.

<sup>14</sup> Vicente Ferreira – *A política colonial portuguesa em Angola*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932, p. 59.

de cerca de cem mil quilómetros quadrados adaptos ao povoamento branco. Nesse território poderiam habitar vários milhões de brancos: de um mínimo de dois milhões a um máximo superior a dez milhões. Daí a sua conclusão:

Há portanto possibilidades de fundar em Angola uma poderosa nação de brancos, continuadora, no hemisfério-sul, do Portugal do Ocidente da Europa<sup>15</sup>.

Em 1948, numa conferência na Sociedade de Geografia de Lisboa, Vicente Ferreira chegou mesmo a apelar à construção duma “Nova Lusitânia” em Angola:

Edificar, na Costa Ocidental de África um segundo Brasil, pátria nova do Povo Português: a Nova Lusitânia!<sup>16</sup>

A este respeito, não deixa aliás de ser significativo o facto de Vicente Ferreira ter transferido – durante o seu Alto Comissariado – a capital administrativa de Angola de Luanda para o Huambo, que foi rebaptizada de Nova Lisboa pelo mesmo Alto Comissário<sup>17</sup>. Portanto, para Vicente Ferreira, Nova Lisboa seria a capital dessa projectada Nova Lusitânia – essa “poderosa nação de brancos” edificada nas terras altas de Angola.

Já na segunda metade do século XX, salientamos a figura de Marcelo Caetano, cujo pensamento colonial se enquadrou numa lógica internacional de domínio branco na África Austral. De facto, na década de 1960 difundiu-se, por obra dos sul africanos, a teoria da “Terceira África”, também denominada de África Capricorniana (por referência ao Trópico de Capricórnio), que postulava a existência duma especificidade geográfica, demográfica e política no subcontinente africano austral. Na perspectiva dos defensores dessa teoria, a África Austral constituiria uma espécie de “África Branca”, cujo governo caberia às populações de origem europeia<sup>18</sup>. Mas, para além desta lógica política internacional, é necessário ter em consideração o pensamento político de Marcelo Caetano enquanto governante e teórico do colonialismo português. Na verdade, Marcelo Caetano entendia que o negro e o mestiço deveriam ser meros auxiliares da colonização portuguesa, isto é, do colono branco, que era percebido como o verdadeiro “construtor” da colónia. Em 1954 chegou mesmo a escrever:

Os pretos em África têm de ser dirigidos e enquadrados por europeus mas são indispensáveis como auxiliares destes. [...] Por enquanto, pois, os negros em África devem

---

<sup>15</sup> Vicente Ferreira – *Ob. Cit.*, 1932, p. 59.

<sup>16</sup> Vicente Ferreira – *A “Nova Lusitânia” - Angola*. Separata do Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, n.º 7 e 8, Julho-Agosto de 1948, p. 32.

<sup>17</sup> *Jornal de Benguela*, Ano XVI, n.º 47, 25 de Novembro de 1927, p. 1.

<sup>18</sup> Eschel Rhoadie – *The Third Africa*. Cape Town: 1968; Leo Marquard – *A Federation of Southern Africa*. London/Oxford: Oxford University Press, 1971. **Refira-se que, segundo esta teoria, o continente africano estaria dividido ainda em outras duas regiões: uma África Mediterrânea, a Norte do deserto do Saara, habitada fundamentalmente por populações árabes e islâmicas, e uma África Negra, no coração do continente, entre o deserto e a bacia do rio Congo, habitada e controlada por populações negras. Cf. Jean Ziegler – *Controrivoluzione in Africa*. Milano: 1965. Richard West – *The White Tribes of Africa*. London: Jonathan Cape, 1965.**

ser olhados como elementos produtores enquadrados ou a enquadrar numa economia dirigida pelos brancos<sup>19</sup>.

Marcelo Caetano considerou também que o continente africano “devia” a sua civilização exclusivamente à Europa e julgou fundamental a permanência dos colonos brancos em África:

O mais importante para nós entendo eu que é o futuro da colonização europeia em África./ Nunca será demais afirmar, sobretudo nos dias que correm, que a África deve à Europa, e exclusivamente a ela, a civilização que hoje tem”. [...] “Ora a subsistência dos europeus na África Meridional é necessária ao próprio continente africano e vital para o Ocidente europeu<sup>20</sup>.

Dentro desta lógica política pessoal, a independência das colónias não constituía em si um problema para Marcelo Caetano, desde que ela fosse feita pelos colonos brancos. É que para Marcelo Caetano, tal como para qualquer outro colonialista, a independência de uma colónia de povoamento era o resultado lógico da colonização demográfica europeia. O problema só se apresentava no caso em que a independência fosse feita pelas populações negras e os colonos passassem a ser governados pelos antigos colonizados. Por isso, também afirmou:

O Congo Belga serve-nos de exemplo para mostrar que o problema mais grave ao Sul do Equador não é o da independência: é o da situação em que num Estado governado por nativos ficarão os colonos europeus<sup>21</sup>.

Em 1968-1974, Marcelo Caetano tentou transpor as suas ideias colonialistas para o plano da independência. Uma independência controlada por Lisboa e que teria por protagonistas as elites coloniais brancas. Por outras palavras, no entendimento do governante português, os colonos, que tinham sido os “verdadeiros construtores” das colónias, seriam também os autores das novas nações de matriz portuguesa em África. Aos negros e mestiços cabia o papel de auxiliar os brancos na construção dos “novos Brasis africanos” – quiçá “Novas Lusitânicas” – , tal como tinham auxiliado anteriormente no processo de colonização. Era este portanto o entendimento da proclamada vontade de transformar Angola e Moçambique em “novos Brasis” em África. Um entendimento que não foi expresso de forma oficial, em virtude da oposição dos meios integracionistas do regime, mas que pode ser lido nas entrelinhas dos ensaios escritos por Marcelo Caetano. Vejamos, por exemplo, a seguinte passagem:

Qual a linha de evolução dos territórios ultramarinos portugueses, qual o lugar que lhes cabe ou virá a caber dentro da Comunidade Portuguesa, são outros problemas. Em política

---

<sup>19</sup> Marcelo Caetano – *Os nativos na economia africana*. Coimbra: Coimbra Editora, 1954, p. 16. Veja-se também: Marcelo Caetano – *Tradições, princípios e métodos da colonização portuguesa*. Lisboa: AGU, 1951.

<sup>20</sup> Marcelo Caetano – *Ensaio pouco políticos*. Lisboa: Verbo, 1971, pp. 42 e 50.

<sup>21</sup> Marcelo Caetano – *Ob. Cit.*, 1971, p. 48.

só cabem as visões históricas e essas são incompatíveis com as juras para a eternidade: não se pode dizer que tudo se há-de passar desta ou daquela maneira até à consumação dos séculos. Ainda aqui o que importa é preparar o futuro: prepará-lo para que seja um futuro português, construído por nossas mãos para preservar a nossa alma<sup>22</sup>.

Mesmo assim, Marcelo Caetano afirmou explicitamente que a sua política de reforma do colonialismo português passava pela “autonomia progressiva do governo” das colónias, pela participação crescente das populações coloniais nas estruturas políticas e administrativas dos respectivos Estados coloniais e pela atribuição do “governo próprio” às colónias africanas<sup>23</sup>. E perante a oposição internacional ao seu projecto, Marcelo Caetano não deixou de exprimir a sua perplexidade:

As Américas do Norte e do Sul foram colonizadas e não governadas pelos índios que primitivamente as habitavam. Nem a Austrália./ Por que motivo então os territórios da África austral hão-de ser os únicos onde os brancos que os encontraram quase desertos e os povoaram, desenvolveram, valorizaram, civilizaram, de mãos dadas com os nativos e gente de outros continentes, em especial, os asiáticos, por que motivo é que esses territórios hão-de ser os únicos onde os brancos não podem fixar-se como em terra sua? Onde aqueles que neles introduziram os modernos equipamentos da vida social estarão impossibilitados de participar no seu governo?<sup>24</sup>

E já depois do 25 de Abril de 1974, Marcelo Caetano admitiu a ideia da independência das colónias, desde que essa independência significasse a manutenção da matriz portuguesa:

Levaria esta política [da autonomia] à independência das províncias? Talvez. Disse sempre que ninguém podia responder pelo futuro, pois não se é senhor das circunstâncias que ao longo dos tempos vão condicionando os factos e explicando o fluir da História. E que, por isso, a obrigação da geração a que pertencem e do governo cuja responsabilidade me cabia era a de procurar preparar para as províncias ultramarinas um futuro português./ Esse futuro visionava-o eu como de tolerância racial e de inevitável convivência de culturas [...]. Se Angola e Moçambique tivessem que ser Estados independentes um dia – e por que não? – o importante era que neles pudessem continuar a viver brancos com direito inteiro de cidadania e a ser respeitados os valores da cultura que durante séculos lá implantamos

---

<sup>22</sup> Marcelo Caetano – *Razões da presença de Portugal no Ultramar*. Lisboa: [s.p.], 1973, p. 36. Numa das suas declarações públicas mais “ousadas”, Caetano admitiu mesmo a hipótese duma independência à “rodesiana” para as colónias portuguesas, mas considerou que essa solução não era a mais adequada porque não colocaria fim à hostilidade internacional: “Deixamos os colonos, como elementos por agora mais civilizados e cultos, preponderar, e proclamar a independência como aconteceu na Rodésia? Nem seria solução favorável às populações nativas, nem fórmula que pusesse termo à hostilidade internacional, como no caso da própria Rodésia se tem visto”. Idem, p. 108.

<sup>23</sup> Marcelo Caetano – *Linha de rumo para o Ultramar. Comunicação do Presidente do Conselho, Prof. Dr. Marcelo Caetano, à Assembleia Nacional, em 5 de Março de 1974*, Suplemento a *Notícias de Portugal*, n.º 1401, de 9 de Março de 1974, p. 8.

<sup>24</sup> Marcelo Caetano – *Ob. Cit.*, 1973, p. 107.

e nos últimos tempos, sobretudo, soubemos aliar às técnicas contemporâneas. Em especial a língua portuguesa<sup>25</sup>.

Posteriormente, Marcelo Caetano afirmou taxativamente que o objectivo da sua política colonial era a independência das duas maiores colónias portuguesas. Mas uma independência “que desse ao Mundo um novo Brasil”, pelo menos no caso de Angola<sup>26</sup>.

Mas indo para além dos discursos políticos dos administradores coloniais portugueses, podemos verificar que a ideia de construir uma nova nacionalidade em terras angolanas estava profundamente enraizada no espírito dos próprios colonos brancos. Senão vejamos. No Bié, os colonos brancos fundaram o Grémio Pátria Nova, cujo objectivo era transparente: lançar as bases para a construção duma nova pátria nos planaltos de Angola. Nova pátria, portanto nova nacionalidade formada por brancos. Esta nova pátria era entendida como uma espécie de Nova Europa<sup>27</sup>, mais precisamente como uma “Nova Lusitânia”. E não era um caso o facto da principal loja maçónica de Benguela ter assumido a designação Grémio Lusitânia<sup>28</sup>. Aliás, a imprensa angolana chegou mesmo a ventilar a hipótese de vir a ser fundada por colonos portugueses uma povoação nos planaltos denominada Nova Lusitânia, que seria o centro desse novo país<sup>29</sup>. Para os colonos, essa “nova pátria” teria o seu “lugar” no quadro duma ampla “Confederação Luso-Brasileira”, constituída por Portugal, Brasil e as colónias portuguesas de África<sup>30</sup>. Uma espécie de *Commonwealth* lusitana. Assim, os colonos perspectivavam para Angola uma evolução análoga à da África do Sul. Isto é, a formação de um Estado de matriz europeia, governado pelos colonos brancos, mas ligado à mãe pátria por laços políticos de tipo federal. Era precisamente esta ideia que estava na base do projecto de autonomia colonial proposto por José de Macedo, que para o efeito se apoiou conceptualmente em vários teóricos da colonização europeia, nomeadamente em Paul Leroy-Beaulieu<sup>31</sup>.

Neste sentido, os colonos brancos consideravam-se os principais responsáveis pela construção e desenvolvimento de Angola e assumiam-se orgulhosamente como os “verdadeiros homens de Angola”<sup>32</sup>. Os colonos consideravam Angola a sua “terra comum”, a sua nova casa em África<sup>33</sup>. Esta ligação à terra angolana foi-se consolidando à medida que mais brancos se foram estabelecendo de forma permanente na colónia,

---

<sup>25</sup> Marcelo Caetano – *Depoimento*. Rio de Janeiro: Record, 1974, pp. 34-35.

<sup>26</sup> Marcelo Caetano – *O 25 de Abril e o Ultramar. Três entrevistas e alguns documentos*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1976, pp. 11-13 e p. 19.

<sup>27</sup> Sobre o conceito de “Nova Europa” veja-se Alfred W. Crosby – *Ecological Imperialism: the Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>28</sup> *Jornal de Benguela*, Ano II, n.º 23, de 4 de Junho de 1913, p. 3.

<sup>29</sup> *Jornal de Benguela*, Ano XI, n.º 5, de 3 de Fevereiro de 1922, p. 1.

<sup>30</sup> *Jornal de Benguela*, Ano VIII, n.º 9, de 28 de Fevereiro de 1919, p. 4.

<sup>31</sup> José de Macedo – *Autonomia de Angola. Estudo de administração colonial*. Lisboa: Edição do Autor, 1910, p. 83.

<sup>32</sup> *Jornal de Benguela*, Ano VIII, n.º 7, de 14 de Fevereiro de 1919, p. 1.

<sup>33</sup> *Jornal de Benguela*, Ano XIII, n.º 33, de 15 de Agosto de 1924, p. 2.

deixando de ser uma população flutuante para formar uma comunidade radicada no território. É isto mesmo que refere Manuel de Mesquita num dos seus artigos do *Jornal de Benguela*:

Já lá vai o tempo em que os colonos com tudo se conformavam, talvez pela razão de tencionarem demorar-se pouco por estas terras. Agora não. Os colonos, na sua maioria, estão já persuadidos de ser aqui que têm de passar a maior parte da sua vida. Ligaram-se à terra, criando interesses, tendo muitos deles família junto de si, educando os filhos como futuros continuadores da sua obra./ É exactamente por esta evolução se ter dado é que o interesse dos colonos pelas coisas da administração pública é cada vez maior./ Não se iludam, pois, os governantes. Não se convençam de que estão a governar terras de população flutuante, indiferentes aos actos oficiais. Convençam-se antes que lhes cumpre a nobilíssima missão de robustecerem um país que vai caminhando para a emancipação e ao qual lhes cumpre conservar as características de uma terra bem portuguesa<sup>34</sup>.

Na verdade, a leitura da imprensa colonial atesta que os colonos brancos foram adquirindo gradualmente a consciência de formarem uma unidade social e política diferente da portuguesa. A pouco e pouco, os colonos passaram a identificar-se politicamente não como meros expatriados portugueses em África, mas como membros dum “povo” – o “Povo de Angola”. Por exemplo, em Abril de 1919, a Comissão de Resistência da Associação Comercial de Angola dirigiu um manifesto à população branca – em que apelou à suspensão das relações comerciais com a metrópole – intitulado “Ao Povo de Angola”<sup>35</sup>. Daí que, face ao centralismo e às deficiências da administração colonial portuguesa em Angola, os colonos tivessem admitido a hipótese de separação da colónia da metrópole:

Esforçados, valorosos, dignos e honestos, os colonos, simplesmente a falange admirável que por aqui moireja, se bem que lhe comece a embotar a noção patriótica de um Portugal-Maior, para dar lugar à de uma Angola-Maior... mesmo sem relações com Portugal<sup>36</sup>.

Mas muito embora a independência da colónia fosse entendida pelos colonos como algo inevitável, a sua realização era remetida para o futuro<sup>37</sup>. Por enquanto, os colonos concentravam-se na construção dessa futura pátria euro-africana em Angola. E se ainda restam dúvidas a este respeito, basta ler o apelo feito pela Liga de Defesa e Propaganda de Angola, constituída pelas associações económicas dos colonos, em 1919:

Concentremo-nos todos numa só ideia e com o fim de atingir um só objectivo: o engrandecimento de uma futura Pátria<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> *Jornal de Benguela*, Ano VIII, n.º 32, de 8 de Agosto de 1919, p. 1.

<sup>35</sup> *Jornal de Benguela*, Ano VIII, n.º 17, de 25 de Abril de 1919, p. 1.

<sup>36</sup> *Jornal de Benguela*, Ano XV, n.º 17, de 23 de Abril de 1926, pp. 1-2.

<sup>37</sup> *Jornal de Benguela*, Ano IX, n.º 31, de 6 de Agosto de 1920, p. 4.

<sup>38</sup> *Jornal de Benguela*, Ano VIII, n.º 25, de 20 de Junho de 1919, p. 17.

Para além da imprensa e dos documentos publicados pelas associações económicas, os colonos exprimiram as suas reivindicações políticas por meio dos partidos políticos locais de cariz autonomista. Um deles foi o Partido Pró-Angola, que exprimiu assim os seus objectivos políticos:

O Partido Pró-Angola, tendo a consciência de que a autonomia administrativa e financeira, concedida na conformidade das bases orgânicas, não satisfaz já às aspirações legítimas de Angola, tanto mais que, depois de cerceados os poderes do alto comissário, o governo da colónia fica de novo entregue aos caprichos e baldões da política instável, consoante a facção que consegue amesendar-se no Terreiro do Paço, reconhecendo, embora, que Angola ainda hoje, infelizmente, se não encontra em estado de desenvolvimento que lhe permita realizar desde já este ideal, preconiza, defende e trabalha pelo estabelecimento de uma autonomia administrativa e financeira baseada no sistema britânico do *self government*, a ser instituído logo que as condições de ordem económica, intelectual e moral o permitam./ Reivindica para Angola o direito de possuir uma constituição privativa, dentro dos princípios genéricos da Constituição da República Portuguesa, na qual serão ressalvados e garantidos os direitos de soberania de Portugal e dado à colónia o direito de prover ao seu governo<sup>39</sup>.

Por sua vez, as primeiras reivindicações independentistas dos brancos de Angola datam de 1930, quando alguns colonos ameaçaram a secessão da colónia durante a rebelião de Luanda de 20 de Março de 1930. A hipótese de secessão foi ventilada por uma pequena minoria de colonos, sobretudo de Benguela, que teria defendido a ideia de proclamar a independência de Angola à semelhança do que fizera o Brasil no século XIX. Segundo o Cônsul Geral Britânico em Luanda, a ideia da secessão teria sido defendida por vários elementos da população branca, inclusive por membros do Conselho de Governo de Angola<sup>40</sup>. O advogado António Simões Raposo teria sido uma das figuras dominantes do grupo favorável à secessão e à constituição duma República independente de Angola<sup>41</sup>. Efectivamente, durante a rebelião foram publicados alguns manifestos que ameaçaram seguir o caminho da “desobediência civil” em relação a Lisboa. Por exemplo, numa proclamação intitulada *Ao Povo de Angola*, os rebeldes afirmaram:

Colonos de Angola!/ Os dados estão lançados. O Governo Central não quer fazer-nos justiça./ Nele se declinam todas as responsabilidades./ Os campos estão definidos. O caminho é para a frente./ Unamo-nos contra o arbítrio, que não tem na devida conta as repetidas e razoáveis solicitações da Colónia./ No quadrante da História, marca-se uma hora grave para Angola. [...]/ Lançam-nos para a desobediência. Iremos para ela, se tanto é necessário./ Nem

---

<sup>39</sup> Manifesto do Partido Pró-Angola transcrito em J. Veloso de Castro – “Anotações”, in Júlio Ferreira Pinto – *Angola. Notas e comentários de um colono*. Lisboa: J. Rodrigues, 1926, pp. 522-523.

<sup>40</sup> PRO, FO 371/15030, *Portugal*, 1930 (British Consulate General, Luanda, 27<sup>th</sup> April, 1930; British Embassy, Lisbon, 27<sup>th</sup> May, 1930).

<sup>41</sup> AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, Eugénio Bento Ferreira, Processo 289/51, 2681 [contém uma nota biográfica sobre António Simões Raposo, de 9 de Fevereiro de 1954, que descreve a intervenção deste advogado na revolta de Luanda de 1930].

só o Ministro se pode arrogar o prestígio de uma autoridade que se queimou. O Exército de Angola e os Colonos têm em jogo o seu brio, a sua dignidade, o seu prestígio e até a sua vida. [...] Viva a Pátria! Viva Angola! Viva o Exército!<sup>42</sup>.

Noutro manifesto, apelou-se explicitamente à emancipação de Angola:

Viva Angola Livre! [...] Digamos ao Governo do Terreiro do Paço que, de ora avante, Angola viverá para si e para o mundo, sem a dependência directa seja de quem for!<sup>43</sup>.

De certa forma, podemos ver nestes manifestos os primeiros indícios da emergência duma consciência nacional angolana entre algumas fracções da população branca. Pelo menos alguns colonos brancos já se consideravam a si próprios membros de um novo “povo” e encaravam Angola como a sua “pátria”. A este respeito, são muito significativas as considerações de um dos estudiosos e “propagandistas” da colonização portuguesa em Angola, Afonso Costa Valdez Thomaz dos Santos:

Em Angola «branco» e «europeu» não são termos sinónimos. A população branca da colónia engloba tão avultado número de euro-africanos que, nas regiões do Sul, os europeus encontram-se em acentuada minoria perante os indivíduos de raça branca naturais da Colónia [...] “Da variedade de origens resulta uma vincada diferenciação de caracteres dos africanos de raça branca. Une-os um comum amor pela sua terra angolana [...]. Juntamente com um reduzido número de colonos que embarcaram para África nos primeiros anos deste século, formam a verdadeira gente de Angola. Aquela entre a qual devem procurar-se as rudimentares e hesitantes afirmações de uma mentalidade branca enquadrada nos vastos horizontes africanos”<sup>44</sup>. [...] “O sentimento dos euro-africanos do Sul, que há três ou quatro gerações são angolanos, é primordialmente por Angola. O amor pela metrópole não conta muito nos seus corações”<sup>45</sup>.

Valdez Thomas dos Santos não só não escondeu a sua crença no futuro “radioso” da comunidade euro-africana em Angola, como alertou para a necessidade de permitir uma maior participação política dos colonos na governação:

Uma nova raça branca africana, dotada de maravilhosas qualidades, entra na história. Mas uma mutação de tal envergadura, a par do sereno orgulho que provocará no coração da lusitanidade, deve dar origem a uma revisão de alguns dos princípios de governamentação hoje em vigor porque a concessão aos euro-africanos de um maior quinhão nos encargos da administração da sua terra natal se transformará em necessidade<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> AN/TT, AOS/CO/PC - 3, Pasta 1, Acontecimentos Revolucionários em Angola (1929-1930).

<sup>43</sup> AN/TT, AOS/CO/PC - 3, Pasta 1, Acontecimentos Revolucionários em Angola (1929-1930).

<sup>44</sup> Afonso Costa Valdez Thomaz dos Santos – *Angola. Coração do Império*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1945, p. 37.

<sup>45</sup> Idem, p. 54.

<sup>46</sup> Idem, pp. 41-42.

No entanto, este alerta não foi entendido por Salazar, que impôs aos colonos um sistema de tipo pacto colonial, centralista e autoritário, que ignorava e prejudicava os interesses económicos e as aspirações políticas dos colonos brancos em Angola. Mas a ditadura apressou – antes que evitou – a emergência do nacionalismo dos brancos angolanos, no sentido em que provocou uma radicalização – em termos nacionalistas – do protesto político da população branca de Angola. Os distritos de colonização branca mais antiga do Centro-Sul de Angola, isto é, Benguela, Huambo, Moçâmedes e Huíla, tornaram-se assim o epicentro do nacionalismo euro-africano, que pensou a nação angolana como o resultado do encontro das esferas europeia e africana. Nestes distritos, os colonos exprimiram por várias vezes a sua aversão à ditadura colonial de Salazar, quer por intermédio de organizações políticas próprias, quer em associação à oposição democrática portuguesa. No primeiro caso, destacamos a formação da Organização Socialista de Angola (OSA), no Huambo, em 1940, que foi o primeiro partido propriamente nacionalista fundado por brancos<sup>47</sup>. No segundo caso, salientamos a vitória eleitoral de Humberto Delgado no distrito de Benguela nas eleições presidenciais de 1958. Com efeito, Humberto Delgado obteve 2.599 votos contra 1.296 de Américo Tomaz, num total de 3.895 votos. Isto é, Humberto Delgado obteve 66,7% dos votos, ou seja aproximadamente o dobro do candidato apoiado pelo regime, que obteve apenas 33,3%. Foi uma derrota para a ditadura sem paralelo na colónia, senão mesmo no resto do Império<sup>48</sup>.

A vitória esmagadora de Humberto Delgado foi possível graças a acção do Engenheiro Fernando Falcão, que foi o único angolano a assumir a presidência duma comissão de candidatura da oposição. Todos os outros presidentes das comissões oposicionistas na colónia (António Garcia Castilho, Eugénio Ferreira, Manuel Brazão Farinha) eram colonos portugueses estabelecidos em Angola. Ora, Fernando Falcão, que era um branco angolano de segunda geração, representava uma linha política que pretendia o fim do colonialismo português em Angola. Por outras palavras, Fernando Falcão era um nacionalista que defendia a independência de Angola. Porém, na época, entendia-se que a independência da colónia e o fim da ditadura na metrópole eram problemas interdependentes. Por isso, as elites brancas fizeram um grande investimento político nas eleições presidenciais de 1958. A ideia prevalecente era a de alcançar a independência de Angola, de forma pacífica e de comum acordo com o governo metropolitano, que se pretendia democrático. Refira-se ainda que Humberto Delgado venceu também na cidade de Sá da Bandeira (Lubango), onde teve o apoio do empresário Venâncio Guimarães Sobrinho, mas perdeu no cômputo geral do distrito da Huíla (1.049 votos contra os 1.738 de Américo Tomaz)<sup>49</sup>.

Por outro lado, foi precisamente a base eleitoral mobilizada por Fernando Falcão para as eleições de 1958 que esteve na origem do aparecimento do mais importante

---

<sup>47</sup> Fernando Tavares Pimenta – *Branco de Angola. Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961)*. Coimbra: Minerva, 2005, pp. 119-135; Fernando Tavares Pimenta – *Ob. Cit.*, 2007, pp. 155-174. AN/TT, AOS/CO/UL – 62, Pasta 13, Situação Política em Angola, 1941.

<sup>48</sup> Fernando Tavares Pimenta – *Ob. Cit.*, 2007, pp. 197-203. AN/TT, AOS/CO/PC – 51A, Pasta 8, Relatórios sobre a campanha eleitoral na Guiné e em Angola, 1958.

<sup>49</sup> AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, Fernando Gonçalves Magalhães Falcão, Processo 841/47, 2603.

movimento nacionalista euro-africano, a Frente de Unidade Angolana (FUA). A FUA foi fundada em 1961 por um grupo de empresários e intelectuais brancos - liberais e progressistas - das cidades de Benguela e do Lobito: Fernando Falcão, Manuel Brazão Farinha, Luís Portocarrero, Sócrates Dáskalos (este último tinha sido o Secretário Geral da OSA em 1940)<sup>50</sup>. No seu Manifesto Político intitulado *À População de Angola*, a FUA pediu o apoio de toda a população angolana para a causa da emancipação e apresentou-se como movimento cívico, sem filiação partidária, e defensor da unidade de todos os habitantes do território, sem distinção de raça. Reivindicou o direito da população de Angola a “dispor do seu próprio destino”, ou seja o direito à autodeterminação e proclamou a necessidade de:

Reformas de estrutura indispensáveis para que Angola possa rapidamente dispor de si mesma, deliberar sobre os seus próprios problemas, resolvê-los, e tomar o lugar que lhe compete no conjunto das nações<sup>51</sup>.

A FUA exigiu também a libertação de todos os presos políticos, a realização de eleições gerais, com inteira liberdade de propaganda e ampla representação de todas as tendências políticas, e a formação de um governo autónomo de Angola. Reclamou ainda o reconhecimento e o respeito do regime colonial pela liberdade de consciência, liberdade de religião, liberdade de imprensa, liberdade de reunião e de associação. Relativamente à maioria negra indígena, a FUA defendeu a elevação e representação das “massas africanas”, que até então estavam privadas de liberdade, de garantias e de direitos, tal como o livre acesso a todos os cargos públicos, a trabalho igual e a salário igual. No plano económico e internacional, reivindicou a liberdade de comércio com todos os povos e o estabelecimento de relações diplomáticas com todos os países, acompanhada duma “política de franca amizade e de sólida cooperação com os povos de expressão portuguesa”<sup>52</sup>.

A ditadura porém não aceitou por muito tempo a existência da FUA, de modo que em Junho de 1961 prendeu e deportou para a metrópole os seus principais dirigentes<sup>53</sup>. A este respeito, são muito elucidativas as declarações dos dirigentes do movimento durante os interrogatórios da polícia política. Por exemplo, Fernando Falcão assumiu que o movimento tinha como objectivo:

A autonomia de Angola no seio da Comunidade Portuguesa, com vista a uma futura, real e efectiva Comunidade Luso-Brasileira<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, Frente de Unidade Angolana (FUA), Processo 515-Sr/61, 3059. Sócrates Dáskalos – *Um testemunho para a História de Angola. Do huambo ao huambo*. Lisboa: Vega, 2000, p. 83. Fernando Tavares Pimenta – *Ob. Cit.*, 2005, pp. 164-172.

<sup>51</sup> Manifesto Político da FUA - *À População de Angola*, incorporado em: AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, Frente de Unidade Angolana (FUA), Processo 515-Sr/61, 3059.

<sup>52</sup> Manifesto Político da FUA - *À População de Angola*, incorporado em: AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, Frente de Unidade Angolana (FUA), Processo 515-Sr/61, 3059.

<sup>53</sup> AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, Frente de Unidade Angolana (FUA), Processo 515-Sr/61, 3059.

<sup>54</sup> AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, Aires da Silva Almeida Santos, Processo 149/61, 486.

Sócrates Dáskalos declarou que:

A FUA tinha por fim a autodeterminação de Angola, mas dentro da Comunidade Lusíada e sempre multirracial e nasceu com o propósito de evitar uma Angola só para negros<sup>55</sup>.

Posteriormente, Sócrates Dáskalos e outros elementos da FUA fugiram para o estrangeiro, onde criaram um comité no exílio, primeiro na França e, depois, na Argélia. Em Paris, publicaram os estatutos e o programa do movimento, onde teceram algumas considerações relativas à situação política específica da minoria branca no contexto da luta de independência e do futuro país independente. Na “Introdução” do seu Programa, a FUA recusou qualquer forma de essencialismo – tão pouco de fundamentalismo de base racial ou étnico -, sublinhando que a construção da “nação” angolana não podia fazer tábua rasa das profundas transformações demográficas e culturais introduzidas pelo colonialismo europeu ao longo de vários séculos. Por outras palavras, a África não podia voltar atrás ao século XV, pelo que as “fronteiras, a mestiçagem de raças e de culturas, a presença do branco africanizado no conjunto populacional” eram factores que deveriam estar na base do trabalho de “edificação da Nação Angolana”. Era um sinal claro de que os brancos e mestiços não podiam – ou pelo menos não deviam – ser excluídos da luta pela independência e muito menos do futuro Estado independente<sup>56</sup>.

São também muito significativas as cartas expedidas por alguns dos membros da FUA no exílio aos seus familiares e que foram apreendidas pela PIDE. De facto, ultrapassando a retórica política oficial do movimento, a correspondência dos membros da FUA revela a existência duma consciência de alteridade em relação a Portugal que resultava num forte fervor nacionalista. Portugal era percebido como uma potência estrangeira que ocupava o território angolano, pelo que os nacionalistas da FUA entendiam como necessário o fim do domínio colonial português em Angola. A rejeição política da metrópole pelos brancos e a reivindicação íntima – e não apenas retórica – da nacionalidade angolana foi expressa por Ernesto Lara Filho, numa das suas missivas aos pais:

Não quero mal aos portugueses. Nem ao Povo Português. Quero sim, muito mal ao Governo da Nação e agora já não gosto dessa bandeira que tremula nos mastros de Angola como símbolo do ocupante. Tenho outra bandeira e disse-o aí ao Paizito quando íamos a sair do Palácio onde um Governador não me quis receber: “Perdi a fé na tua bandeira, Paizito!” – guarda-a para ti e respeita-a que eu não a quero mais para mim<sup>57</sup>.

Paralelamente, refira-se que a interiorização desta identidade nacional angolana não tocou apenas as franjas intelectuais da população branca de Angola. Muitos empresários

---

<sup>55</sup> AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, Aires da Silva Almeida Santos, Processo 149/61, 486.

<sup>56</sup> Frente de Unidade Angolana (FUA) – *Programa e Estatutos*. [Paris: FUA, 1962].

<sup>57</sup> Carta de Ernesto Lara Filho datada de Paris, 18 de Fevereiro de 1963, apreendida pela PIDE e incorporada em: AN/TT, Arquivo PIDE/DGS, *Sócrates Mendonça de Oliveira Dáskalos ou Onrani Amari*, Processo 62 CI (2), 6954. Carta citada ao abrigo do Artigo 76.º/1 do Código Civil.

assumiram-se como os verdadeiros homens de Angola. Angolanos a título pleno. Para além do caso de Fernando Falcão, que chegou a ser Presidente da Associação Comercial do Lobito-Catumbela, podemos salientar o caso de António Garcia Castilho, que foi Presidente da Associação Industrial de Angola. Embora não sendo angolano de nascimento, Castilho assumiu-se como um “homem de Angola” em plena reunião do Conselho Ultramarino, em Outubro de 1962. Por essa ocasião chegou mesmo a dizer:

Quero deixar aqui bem claro que por cada passo que o governo dê no caminho da integração nacional, nos moldes que para aí andam a ser preconizados, acelera de anos a independência de Angola, mas de costas viradas para a metrópole./ Neste momento, o sentimento geral em Angola é o de revolta, por os seus problemas continuarem a ser resolvidos no Terreiro do Paço, à mercê de influências que puxam todos os cordelinhos possíveis e cujas razões dificilmente as descortinam e aceitam./ Por ser assim, é que subscrevi um documento em que se pede para Angola a mais ampla autonomia legislativa e executiva, e que lhe terá de ser concedida, para que finalmente sejamos nós, os Homens de Angola, a puxar os nossos próprios cordelinhos<sup>58</sup>.

E já no momento da descolonização, numerosos líderes da população branca apelaram à participação dos brancos no processo de construção do Estado independente. Por exemplo, numa reunião das associações económicas em Julho de 1974, o Presidente da Associação Comercial de Benguela, Serrado da Fonseca, fez o seguinte apelo aos empresários angolanos:

Vamos, pois, intervir no processo da descolonização, mobilizando o poder económico angolano, no sentido de uma efectiva independência de Angola, independência que tem, lá isso tem!, como condição de base a estruturação de uma economia robustecida, capaz, inteligente, única força organizada, cheia de iniciativa, susceptível de resolver os problemas imediatos e mediatos, porque sobreporá às teorias uma força actuante, prática, realizadora./ É tempo de agir. Tempo de fazer. Tempo de edificar. Tempo de criar. É, pois, chegado o nosso tempo, que temos sido os que agiram, fizeram, edificaram e criaram Angola<sup>59</sup>.

Aliás, no próprio dia da assinatura do Acordo de Alvor, em 15 de Janeiro de 1975, a FUA – entretanto restabelecida por Fernando Falcão – reafirmou à imprensa o seu objectivo de construir uma “Angola Nova, unida, forte, democrática e progressiva” e fez um apelo a todos os angolanos, em especial aos brancos:

É preciso não ter medo./ Não ter medo de dizer bem alto: Esta é a minha terra. Cá nasci ou para cá vim, a ela dei o melhor do meu esforço, do meu trabalho, da minha vida. Por isso fico. Sou orgulhosamente angolano<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Arquivo Mário Soares – “Uma das intervenções do Engenheiro António Castilho na reunião do Conselho Ultramarino”, Sessão de 21 de Outubro de 1962, Pasta 04544.025 im.1.

<sup>59</sup> *A Província de Angola*, n.º 15.772, de 9 de Julho de 1974, p. 3.

<sup>60</sup> *A Província de Angola*, n.º 15.955, de 15 de Janeiro de 1975, p. 5.

Era um apelo que procurava evitar o êxodo da população branca e que já tinha em vista o aparecimento de sérias dificuldades no período de transição para a independência. Quanto ao êxodo dos brancos para a metrópole em 1975, a imprensa angolana sintetizou assim os “motivos” desse êxodo:

Essa gente vai porque os privilégios secaram? Não vão por causa disso, não senhor! Umas partem porque se sentem traídas, outras porque se imaginavam na sua terra e agora muitos afirmam e negam, simultaneamente, esse direito; porque se viram de um dia para o outro na pele de tolerados; porque sentiram na carne e no espírito o que é a espoliação, o assassinato, o roubo, a violação; porque o clima de anarquia se alastra a todo o território; abandonam os seus postos não para sabotar a economia, mas porque não têm nas 24 horas do dia homens armados a rodeá-los para garantir, não a prepotência, mas simplesmente o seu trabalho e a defesa das suas vidas<sup>61</sup>.

Neste sentido, se o discurso nacionalista dos brancos deixa entrever a emergência duma identidade nacional simultaneamente europeia e africana – logo euro-africana – , essa mesma identidade não se conseguiu materializar na força política motriz da independência angolana, quer pela oposição da ditadura de Salazar e das populações colonizadas, quer pela debilidade económica e política e pela exiguidade demográfica do próprio núcleo colonial branco. A este respeito, os números falam por si: em Angola os brancos eram 30.000 em 1930, 172.000 em 1960 e cerca de 330.000 em 1974, respectivamente 1%, 3,6% e 5% da população angolana, que se situava nos seis milhões de habitantes em 1974. Ao invés, na África do Sul, os brancos eram dois milhões em 1930, três milhões em 1960 e três milhões e setecentos mil em 1970, isto é, cerca de 20% dos cerca de vinte milhões de sul africanos. Nestas condições, o projecto da “Nova Lusitânia” não só não tinha cabimento no contexto político nacional e internacional da década de 1970, como era completamente inviável do ponto de vista demográfico.

---

<sup>61</sup> *A Província de Angola*, n.º 16.110, de 2 de Agosto de 1975, p.1.

## A DIVERSIDADE CULTURAL E A CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO EM ANGOLA

...«Não sabes?! Todo esse povo  
Pego costume novo  
Qui diz qui civrização:  
Come só pão com chouriço  
Ou toma café com pão...

E diz ainda pru cima,  
(Hum... mbundo Kéne muxima...)  
Qui o nosso bom makézú  
É pra veios como tú?

- «Eles não sabe o que diz ...  
Pru qué qui vivi feliz  
E tem cem ano eu e tu?»

- «É porquê nossas raiz  
Tem força do makézú!...»

*(Viriato Cruz, Poemas, 1961)*

### 1. Introdução: «Programa Maior» / Programa (menor ?)

Ao celebrar os 30 anos de Independência de Angola o Presidente da República, José Eduardo dos Santos, pronunciou um importante discurso abordando, numa perspectiva global, a situação do país, as principais conquistas e os grandes desafios para superar as dificuldades. Destaco apenas a seguinte passagem:

«As diferenças culturais que existem entre as pessoas não devem servir para dividir ou criar quaisquer formas de separação. Pelo contrário, elas enriquecem o nosso património comum e consolidam a identidade nacional na diversidade multi-étnica e cultural» (texto em destaque na capa de «Angola, 30 Anos», 2005).

Esta afirmação explícita, feita pelo mais alto representante de um país, deve entender-se no contexto de todo um caminho ideológico que o poder político percorre em que a diversidade étnica e cultural, inevitável num país africano com a dimensão de Angola, foi encarada, por vezes, com alguma ambiguidade e com equívocos difíceis de superar.

Recorrendo aos documentos oficiais é perfeitamente perceptível a nítida inflexão, por valorização positiva, da diversidade étnica e cultural, do presidente angolano relativamente a posições anteriores em que era manifesto o incómodo em lidar com essa realidade ligada muitas vezes, ideologicamente, ao fantasma do tribalismo.

Partindo do chamado Programa Maior do M.P.L.A. (Brazaville 1961)<sup>1</sup> e destacando apenas os artigos (pontos) relativos à unidade do país a libertar, citamos o seguinte:

Ponto 4 - «Poderão ser autónomas as regiões onde as minorias nacionais vivam em agrupamento denso e possuam carácter individualizado».

Ponto 5 - «Cada nacionalidade ou etnia terá o direito de utilizar e desenvolver a sua língua, de criar escrita própria e de conservar ou renovar o seu património cultural».

Ponto 6 - «No interesse de toda a nação angolana, suscitar e desenvolver a solidariedade económica e social, assim como as relações normais - nos planos económico, social e cultural - entre todas as regiões autónomas e todas as nacionalidades e etnias de Angola».

Toda a generosidade deste texto, o primeiro verdadeiramente programático desde a fundação do Movimento (1956), faz sentido em ano de arranque da luta de libertação; afirma sobretudo um apelo à colaboração de todos os grupos étnicos, cujas diferenças são óbvias, para se empenharem numa luta que a todos diz respeito. Por isso se apela ao «interesse de toda a nação angolana» (ponto 6) ao mesmo tempo que se reconhece que as diferentes nacionalidades poderão usar a sua língua (ponto 5) e se reclama a solidariedade entre «todas as nacionalidades e etnias de Angola» (ponto 6).

Não poderia ser mais explícita a dupla afirmação de um ideal (nação angolana a construir) e da realidade das diversas nações (ou nacionalidades) com suas diferentes línguas e seus diferentes patrimónios culturais. E a generosidade programática ia tão longe que até se acenava com um poder político regional embora dependendo de um critério vago de avaliação com base no que fosse «um agrupamento denso» ou o «carácter individualizado» de uma minoria (Ponto 4).

Para entender a viragem deste texto (1961) para o que o vai substituir em 1975 (Programa MPLA, Huambo) vou evocar alguns factos observados por mim próprio em 1975, durante o chamado governo de transição, certo como estou de que alguns gestos, na sua singeleza, explicam melhor que muitas palavras.

Tendo negociado a descolonização com os três movimentos que desenvolveram a guerrilha em Angola, as autoridades portuguesas tentaram ensaiar uma transição em que os três movimentos partilhavam o poder com a autoridade colonial e contribuiriam para formar rapidamente (era o que se pretendia) um exército angolano. O que se verificava na prática era o recrutamento massivo de soldados, por cada movimento, mas que não entravam no dito exército angolano, que continuava uma miragem.

---

<sup>1</sup> Ver Serrano, 1992.

Nesta fase impressionava o afluxo de jovens, aos milhares, aos principais centros, como Malange, onde, em pleno aeroporto, na recepção a um político da F.N.L.A. (Maio de 1975) um pelotão de soldados, bem armados, fazia guarda de honra. Nenhum falava português. Houve quem pretendesse que não eram guerrilheiros, mas simplesmente soldados do exército regular da então República do Zaire.

A intensidade do recrutamento de soldados pelos três movimentos, por um lado, e por outro, os frequentes confrontos, sobretudo em Luanda, entre militantes da UNITA e do MPLA, indiciavam claramente o clima de guerra civil que se adensava cada dia. Na fase final da minha presença em Angola (Julho de 1975) pude ainda constatar uma expressão caricata da divisão e confronto anunciados: a patrulha no Dundo (como noutros pontos de Angola) era feita por quatro militares: um português e um por cada movimento de libertação. Habitado a ver à noite os quatro militares percorrerem as ruas do Dundo, achei estranho quando, a partir de certa altura, verifiquei que já não eram quatro lado a lado, mas três lado a lado, mais um, afastado uns quinze a vinte metros. Estranhei, como todos os que foram presenciando a cena, e tendo conhecimento pessoal com o alferes português que estava no destacamento, pus-lhe a questão. A resposta foi pronta: «o MPLA não quer nada com os outros e prepara-se para tomar o poder».

Estando em presença três exércitos, cada um com forte implantação regional e em pleno contexto de guerra civil, percebe-se a «limpeza» política do Programa Maior de 1961 na nova versão (Huambo, 1975):

O ponto 4, que referia a possibilidade de autonomias regionais, simplesmente desaparece.

No ponto 5 (agora ponto 4), desaparece apenas a palavra nacionalidade.

No ponto 6 (agora ponto 5), desaparecem as referências a «regiões autónomas», «nacionalidades» e «etnias». O texto é muito simplificado e reduzido: «No interesse de toda a nação angolana, suscitar e desenvolver solidariedade económica, social e cultural entre todas as regiões de Angola».

Ainda que durante a guerra civil nunca tenha havido uma afirmação separatista por qualquer das partes em confronto, o fantasma do tribalismo passou a ser invocado como permanente ameaça à unidade do Estado. Não admira, por isso, que, mais tarde, na redacção da Constituição da República, ainda se procure exorcizar esse fantasma com o discurso da «liquidação das sequelas do regionalismo e do tribalismo» (artº 5º da Constituição da República Popular de Angola).

Afirmando mais uma vez o ideal do estado-nação, o Preâmbulo de Lei Eleitoral (1981) explica o percurso:

«Esta luta secular conduziu à identificação de «nós mesmos» como nação, independente das diferenças de raça, tribo ou língua. Nacionalismo inicialmente incipiente, havia, no entanto, de alcançar novos instrumentos ideológicos com a formação do M.P.L.A. em 10 de Dezembro de 1956».

## 2. «Onde é que os libertadores erraram?» (B. Davidson, 2000)

Para todos os estudiosos de África a situação pós-colonial, passado meio século de independências, mostra-se muito problemática e quando se atenta em casos de

óbvia tragédia não é difícil concluir que « a situação real e actual de África é de uma profunda perturbação, por vezes uma perturbação ainda mais profunda do que nos piores momentos dos anos do colonialismo»<sup>2</sup>. Em tais circunstâncias parece ter sentido a pergunta: «onde é que os libertadores erraram?»

Estas questões não podem ter resposta adequada se continuarmos a ignorar a África profunda ou seja a África no seu passado.

A imensa maioria dos estudos sobre África limita o campo de análise à situação colonial e aos novos tempos da independência. Isto é muito pouco, e consequentemente muito limitado, para a história milenar de um continente. Há dois processos dramaticamente redutores na história recente do continente africano: por um lado as potências colonizadoras ocuparam o território, emparcelaram-no arbitrariamente, segundo os seus interesses, como se a África fosse terra de ninguém, como se não houvesse povos e culturas próprias nos seus territórios; por outro lado, os líderes dos movimentos de libertação receberam esses territórios desconhecendo quase sempre a África pré-colonial e enveredando obsessivamente pelo modelo europeu do estado-nação, aquisição recente na Europa, e que aplicado precipitadamente a África se revelou culturalmente opressor e politicamente um desastre. De algum modo, a África rejeitada (na sua história, no seu passado, na sua diversidade cultural) pelos colonialistas é agora, de certa forma, igualmente rejeitada, ou pelo menos ignorada, pelos «libertadores», o que leva à situação caricata de em muitos casos configurar nova subordinação sob a forma de «gestão colonial, agora (conduzida) por africanos».

É óbvio que os líderes africanos são quase todos de formação académica europeia, mas isso não invalida que os diversos povos africanos, mais que ideologia ou sistemas políticos, esperavam dos seus «libertadores» melhores condições de vida, que, não aparecendo, deram origem a uma situação de progressiva «degradação das esperanças» e à procura de mecanismos alternativos de autodefesa, entre os quais milhares de movimentos messiânicos de inspiração religiosa<sup>3</sup>.

Remetendo-nos apenas ao caso de Angola podemos dizer que se trata de uma pura criação da situação colonial com uma grande diversidade de povos, em muitos casos com grupos amplamente representados para além das fronteiras (Bakongo nos países a norte: República do Congo, República Democrática do Congo, Gabão; Cokwe: na Zâmbia e República Democrática do Congo; Ovambo: no norte de Namíbia, etc.). Todos os povos delimitados, hoje, pela fronteira política de Angola construíram, em épocas distintas e durante séculos, uma história própria organizada na base dos diferentes sistemas de parentesco, das diversificadas artes de subsistência e desenvolvendo espaços comerciais cada vez mais integrados. Neste contexto podemos afirmar com I. Castro Henriques (1998) que até meados do séc. XIX Angola não aparece, não existe. De todo esse espaço sobressaem o reino de Angola e o reino de Benguela, com os quais Sá da Bandeira criou, em 1837, a Província de Angola. Mas, quando mais tarde, Portugal quis ocupar, de facto o território, encontrou a resistência de muitos outros potentados, entre os quais os do planalto central que a custo dominou, como o Bié (1890), o Bailundo (1902), o Huambo (1902), sem falar da enorme resistência dos Kwanyama

---

<sup>2</sup> Davidson, 2000, p.18

<sup>3</sup> Ver Fernandez, 1977.

e das duras batalhas com o seu líder, o rei Mandume. No que podemos hoje chamar «espaço angolano» havia, pois, um conjunto de nações, algumas com total autonomia, outras ligadas por laços de hegemonia e vassalagem. A presença portuguesa, que durante muito tempo se limitou à zona costeira, beneficiou dos movimentos de comércio a longa distância, fomentando com o tempo a criação de presídios e feiras nas proximidades das rotas comerciais. De algum modo parece resultar claro das pesquisas actuais (em particular dos trabalhos de I. Castro Henriques e M.E.M. Santos) que o «espaço angolano» é uma criação colonial, mas feita por «comerciantes do mato»: pombeiros, sertanejos, aviados e feirantes. Estes comerciantes são, em princípio, africanos ainda que sejam considerados «brancos» quando se apresentam vestidos ou calçados como os europeus. Esta realidade tinha uma dinâmica própria e inseria-se no movimento comercial que percorria a África central do Atlântico ao Índico. A colonização cortou este dinamismo que era, para a época, o caminho da modernidade. Ficará para sempre uma incógnita adivinhar o que teria sido a evolução do jogo das forças presentes no espaço da África central, sem a intervenção externa da colonização. Os espaços foram reorganizados: as unidades políticas (reinos, chefados diversos) vão desaparecer (ou subsistir apenas em termos simbólicos como o rei do Kongo ou o rei de Kalukembe), o elemento unificador que era o comércio africano deu lugar à unificação administrativa colonial que delimita um espaço: Angola.

A situação é nova mas tudo o que existia dentro desse espaço geográfico continua lá: os reinos, os chefes de terra, os artistas, os mitos e, acima de tudo, as pessoas na sua diversidade física e cultural, com as suas tradições, as suas línguas distintas, os seus agrupamentos étnicos extremamente flexíveis onde o poder, seja pessoal (chefe prestigiado), seja dos mais velhos, era permanentemente ajustado por mecanismos de negociação que impediam a deriva para o abuso do poder.

### 3. «A convocação do real» (R. D. de Carvalho, 2003)

O reconhecimento da etnicidade e a sua valorização como enriquecimento patrimonial e valor de identidade nacional, nos termos do discurso presidencial, implicam «a expressão, a produção e a afirmação de uma diferença cultural fundamentada na origem, na língua, na cultura, na memória... em contexto de constante mudança» como explica detalhadamente o escritor angolano Ruy Duarte de Carvalho<sup>4</sup>. Reclamando há muito ao poder político a necessidade desta «convocação do real», este autor invoca o seu contacto íntimo com uma população concreta, os Kuvale<sup>5</sup>, para comentar a situação do país e alertar para os perigos dos atropelos de um projecto-nação (que obviamente o autor aceita como projecto) que não tenha em conta as realidades humanas do país.

Tendo em 1993 insistido na necessidade do «exercício de análise (que) não tem sido favorecido, viabilizado ou estimulado»<sup>6</sup> e tendo denunciado a proposta socialista que «não passou, globalmente, de uma caricatura desconcertante»<sup>7</sup> e o facto de a descolonização ter

---

<sup>4</sup> R. D. de Carvalho, 2003, p. 219 .

<sup>5</sup> Ver R. D. de Carvalho, «Vou lá visitar pastores», 1999.

<sup>6</sup> R. D. de Carvalho, 1993/ 1994, p. 125.

<sup>7</sup> Id., p. 126.

dado lugar «a uma nova ordem de acesso a benefícios que pendem mais para o lado das elites dirigentes<sup>8</sup>, R. D. de Carvalho, passados dez anos, avança, em diálogo profundo do cidadão com o antropólogo, o que parece ser o caminho a seguir para «aférir o espectro das identidades e das identificações colectivas», percurso indispensável para realisticamente assumir a pluralidade cultural do país ou seja «saber quantos outros há de facto cá dentro entendidos os «outros» neste contexto como comunidades de interesses diferenciados»<sup>9</sup>. Para o fazer evoca, como não podia deixar de ser, as diferentes experiências sociais de povos caçadores, pastores, agricultores, recolectores, que determinam não só diferentes tecnologias e diferentes culturas materiais como diferentes memorizações culturais que se reflectem na organização social, nas estruturas do parentesco, na criação artística, etc. Nesta diversidade cultural reconhecida e assumida, o autor das «actas da maianga» insiste no significado político desta diversidade cultural tendo em conta que em Angola, como na maioria dos países africanos, o estado precedeu a nação, o que significa na prática que o «sentimento de pertencer a uma nação há-de ocorrer com a estatização de um espaço onde havia (e há) várias nações»...<sup>10</sup>.

Também a ideia de valorizar o passado, tantas vezes afirmada nos discursos de libertação, sofre amputações graves a vários níveis. O poder político tradicional, decapitado pelo sistema colonial, não foi minimamente reconhecido apesar de se ter criado essa ilusão. Esse erro, que ocorreu noutros países (em Moçambique sobretudo) só tardiamente veio a ser encarado. Em Abril de 2007 pude verificar que na Lunda Norte o regresso de refugiados que se queriam inscrever nos cadernos eleitorais para futuras eleições, mas que não possuíam qualquer documento que legitimasse essa pretensão, deu origem a um mecanismo de recuperação do poder tradicional: os funcionários que procediam à inscrição dos refugiados aceitavam como válido o testemunho do velho soba reconhecendo se um cidadão era proveniente ou tinha antepassados na respectiva aldeia. Era a autoridade única e suficiente para uma eventual inscrição nos cadernos eleitorais. Dito isto as expectativas dos chefes tradicionais (em vários casos tolerados pelo regime colonial como elementos decorativos) não foram minimamente tidas em conta.

A este equívoco há que juntar a ambiguidade das expressões de «repor um passado» ou reabilitar uma «cultura nossa», projectos aparentemente motivados mas que a prática dos próprios responsáveis culturais desmentiu por completo quando se verifica que «o projecto da construção de nação (é) reconvertido... a um programa de «raids» culturais para anexar outras culturas e colocá-las numa posição de subordinação<sup>11</sup>.

#### 4. A pátria (nação política) e as nações (grupos étnicos)

As conceptualizações acerca do estado, a nação e o estado-nação em Angola podem perceber-se melhor quando se toca uma população concreta. O caso, já referido, da experiência de campo do antropólogo R. D. de Carvalho com a população Kuvale

---

<sup>8</sup> Id., p. 127.

<sup>9</sup> R. D. de Carvalho, 2003, p. 215-216.

<sup>10</sup> Id., p. 222.

<sup>11</sup> Id., p. 236-237.

é certamente uma referência paradigmática de uma situação limite, até porque este grupo étnico terá passado, aparentemente, ao lado da guerra civil. Tomando o caso dos Cokwe, no ponto diametralmente oposto em termos geográficos, no mapa de Angola (Lunda-Norte) verifica-se uma curiosa dialéctica da dupla pertença à nação política (são e dizem-se angolanos) e ao grupo étnico (afirmam-se como Cokwe e distintos dos que não o são):

Tal como em 1975/76 recebi cartas de funcionários do Museu do Dundo lamentando que afinal veio a independência e eles no Museu continuavam a ser dirigidos por um «estrangeiro» (tinha sido nomeado um director que, sendo angolano, não era cokwe), agora (Abril de 2007) ouvi queixas de que afinal o Museu do Dundo, que durante a colonização estava aberto e mostrava ao povo os chefes e seus símbolos, agora estava fechado embora houvesse muito entusiasmo face aos sinais de que se preparava a sua reabertura ao público.

E se os Kuvale, no sudoeste de Angola, ainda podem corresponder no entender de R. D. de Carvalho «àqueles raros casos que entre nós poderão ainda ser aferidos recorrendo ao «formato» do atribulado conceito de etnia»<sup>12</sup> já os Cokwe do norte representam uma população há muito em contacto com europeus (a Diamang começou a sua actividade em 1917) e num processo de permeabilização a valores ocidentais que nem por isso afectam os conteúdos culturais e históricos deste povo, que além da forte implantação em Angola, está amplamente representado na Zâmbia e na província de Shaba (antigo Katanga) da República Democrática do Congo. Há manifestamente uma dupla identidade política ou dupla pertença com manifestos traços de identidade comum com os outros angolanos e traços de diferenciação assumida que querem ver reconhecidos. A prometida re-abertura do museu é, também, vista com uma afirmação dessa diferença.

É inevitável que a ligação entre os diferentes grupos se afirme cada vez mais por incorporação de valores comuns e isso é o aspecto dinâmico da nação (política), em construção, que faz aparecer a pátria e o patriotismo de base estatal. Mas esta hiper-identidade de um povo-nação (em construção) só pode enriquecer-se se se deixar «contaminar» pelos contributos das diferentes línguas, costumes, maneiras de ser dos variadíssimos povos que à data da ocupação colonial abrangiam o espaço que hoje é Angola. O Programa Maior do M.P.L.A. (1961) projectando a «nação imaginada» deu espaço a esta diversidade cultural. O clima de guerra (1975-2002) mutilou dramaticamente essa riqueza e a obsessão ideológica do estado-nação quase comprometeu essa diversidade. Em «Mayombe» (Pepetela) podemos apreciar, de forma muito concreta, o apagar (idealista) dos traços étnicos para apressar o aparecimento, em toda a força, do estado-nação, um «povo em armas» importante como máquina de guerra, mas que facilmente degenera em instrumento de opressão:

«Eu sou Kikongo? Tu és Kimbundo? Achas mesmo que sim? – Nós, não. Nós pertencemos à minoria que já esqueceu de que lado nasce o sol na sua aldeia. Ou que a confunde com outras aldeias que já conheceu».<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Id., p. 218.

<sup>13</sup> Pepetela, 2002, p. 23.

E porque esta utópica perda de memória (ninguém esquece a terra onde nasceu) é fundamental para que os combatentes formem um corpo indestrutível, o trabalho fundamental do comissário político será esse mesmo: fazer esquecer o grupo (no caso, tribo, termo pejorativo porque ligado ao tribalismo) de onde veio:

«É esse o teu trabalho: mostrar tantas aldeias aos camaradas que eles se perderão se um dia voltarem à sua. A essa arte de desorientação se chama formação política»<sup>14</sup>.

De alguma forma essa «desorientação» e perda de identidade étnica se concretiza espontaneamente nas cidades onde em boa parte a própria língua africana foi desaparecendo e o português deixou de ser apenas língua oficial para ser também língua materna de muitos cidadãos. Não é por acaso que a luta obsessiva pelo estado-nação invoca, no texto do mesmo autor, esse suposto factor de unidade contra o fantasma tribal:

«Qual é a minha língua, eu que não dizia uma frase sem empregar palavras de línguas diferentes? E agora, que utilizo para falar com os camaradas, para deles ser compreendido? O português. A que tribo angolana pertence a língua portuguesa?»<sup>15</sup>.

Entretanto enquanto a guerra matava, também os valores culturais, outrora objecto de pilhagem na época colonial, eram agora esquecidos e, mais que isso, desvalorizados pela sua ligação étnica (eventualmente ao serviço do tribalismo). O desaparecimento de muitos tesouros angolanos entretanto exibidos em leilões nas lojas de antiquários de Paris, Bruxelas e Londres traduz mais um drama esquecido do processo angolano sobre o qual apenas avançarei alguns dados que interessam a toda a sociedade, nomeadamente aos que lidam com objectos de arte africana e que podem colaborar não só para estancar o «assalto» a essas colecções como também para, eventualmente, denunciarem e fazer regressar esses objectos aos locais de onde saíram ilegalmente.

## 5. Conclusão: cultura angolana / culturas angolanas

No contexto de uma descolonização precipitada desenvolveram-se comportamentos ditados por um reducionismo destrutivo entre colonizado e colonizador que, precipitando a fuga, abriu caminho aos mais diversos oportunismos, alguns de consequências dramáticas para o património cultural angolano. Os «despojos do colonialismo», neste campo da cultura, despertaram apetites e, em alguns casos, foram parar a mãos de «revolucionários» sem preparação (o que se compreende) e, por vezes, muito pouco honestos (o que constitui uma traição às expectativas dos angolanos).

Mais uma vez não vamos perder-nos em considerações que podem sempre ser contrariadas com outras considerações apoiadas em outros argumentos. Limitamo-nos a alguns factos que dizem respeito ao Museu do Dundo.

No contexto de uma bem sucedida Companhia de Diamantes de Angola, aparece o Museu do Dundo em 1937, dando lugar ao que podemos chamar um complemento de dimensão científica ao que até aí era apenas uma actividade mineira de pesquisa de diamantes.

---

<sup>14</sup> Id., p. 23.

<sup>15</sup> Id., p. 140.

Juntando à recolha etnográfica, que ia alargando as colecções com muitas ofertas dos chefes tradicionais, estudos de especialistas de botânica, zoologia e arqueologia, o Museu do Dundo granjeou, com as suas publicações científicas, um prestígio internacional que atraiu muitos especialistas às suas instalações e o tornaram o melhor museu regional da África Negra.

Apesar de organizado em plena época colonial, o Museu do Dundo reuniu colecções etnográficas de objectos que, em casos semelhantes, teriam sido levados para os chamados museus coloniais (dos países colonizadores) ou museus afins (colecções africanas de museus diversos, mesmo de países não colonizadores da África, como o Canadá e os Estados Unidos).

Neste caso, a Diamang não só recolheu uma preciosa colecção de toda a região da Lunda como adquiriu, em leilões de peças africanas ou em lojas de antiquários, na Europa, objectos que sendo de origem cokwe ou lunda, regressaram à região de origem, como aquisição para o Museu do Dundo. Trata-se de um procedimento único em toda a África colonial e isso explica também, a riqueza, excepcional, das colecções do Museu do Dundo, observadas com surpresa pelo director do Musée Royal de l'Afrique Centrale (Olbrechts) na década de 50 e que, na sequência da sua visita, envia para fazer o seu estudo, a estagiária Marie Louise Bastin (1956) que viria a tornar-se a maior especialista da arte cokwe, tendo publicado o seu trabalho-base em 1961: «Art décoratif tshokwe»<sup>16</sup>.

Ocupado no meu trabalho de campo, em 1975, sobre a função social do médico tradicional (adivinho) soube, com surpresa, por um responsável do Museu, Acácio Videira, que havia uma decisão de levar para Luanda algumas peças do Museu para que pudessem ser observadas por maior número de visitantes já que o Dundo ficava demasiado longe. Querendo enviar para Luanda as melhores peças, perguntou-me A. Videira se não seria boa ideia começar pelas que M. L. Bastin tinha descrito no seu trabalho. Respondi que sim, que talvez fosse um bom critério; entretanto nada mais soube do processo, até porque brevemente regressaria a Portugal (Julho de 1975).

Quando mais tarde, na década de oitenta, surgiram notícias de Bruxelas indicando que estavam à venda em galerias de arte africana objectos que pareciam ser do Museu do Dundo, é que verifiquei que alguns desses objectos correspondiam ao lote das referidas peças enviadas para Luanda.

Mais tarde a própria M. L. Bastin denuncia ao I.C.O.M. (International Council of Museums) a venda de objectos que ela tinha estudado e que apareciam em leilão num antiquário em Paris. Não sendo um problema exclusivamente angolano, o I.C.O.M. publicou em 1997, um pequeno volume chamando a atenção para o drama da predação cultural em África: «Pillage en Afrique / Looting in Africa: cent objets disparus / one hundred missing objects».

A questão que se levanta é esta: pode um país construir o seu futuro sem raízes? E se é possível teorizar sobre cultura angolana (já houve vários colóquios sobre o tema), já que há um conjunto de referências patrimoniais materiais e não materiais, o descaso de colecções valiosas como as do Museu do Dundo põe a descoberto a ambiguidade de comportamentos relativos a valores culturais do passado que supostamente seriam

---

<sup>16</sup> Publicação em 2 volumes. Diamang, Publicações Culturais n.º 55.

a memória de antepassados diversos, mas todos angolanos, porque se desenvolveram nesse espaço geográfico que é Angola.

Não há cultura angolana que não derive das culturas angolanas na sua diversidade e na sua riqueza, como acentua o discurso do presidente. Por isso, a predação patrimonial que se tem observado relativamente às colecções do Dundo tem que ser vista como um crime de lesa-pátria que compete aos angolanos avaliar, julgar e tirar as respectivas consequências mas que compete igualmente a todos denunciar sempre que o detectem.

A diáspora cultural angolana, pode dizer-se, começou com a escravatura, sobretudo para o Brasil, onde ainda hoje encontramos grupos de pessoas ligadas por vínculos religiosos a que tradicionalmente chamavam «nação» sendo muito conhecidos desde o séc. XVII grupos ou nações como «nação Angola», «nação Kabinda», «nação Benguela», etc.. Esta presença angolana na colonização brasileira foi significativa na diáspora cultural de valores de diferentes culturas angolanas em práticas da colonização brasileira, sobretudo as ligadas à culinária, à música, à criação de gado e aos trabalhos de ferreiro.

A diáspora cultural dessa época partia da violência da escravatura.

Hoje há uma diáspora de objectos, em princípio saídos ilegalmente, que vão parar a colecções particulares e que será difícil ao país poder recuperar quando quiser identificar e dar valor aos objectos-memória dos seus antepassados.

A modernidade e o progresso, muito legitimamente procurados, acabam sempre por mostrar e demonstrar que o futuro não se pode construir sem o passado ou, como diz um provérbio senaglês, não se pode caminhar levantando os dois pés ao mesmo tempo.

## Bibliografia

- BASTIN, Marie Louise, Art décoratif tshokwe, Diamang, Publicações culturais, n.º 55, 2 vol. 1961.
- CARVALHO, Ruy Duarte de, Angola: o passado vivido e o presente em presença (hipótese para uma análise antropológica da crise em curso). *África*, 16-17, (1), p. 125-133, 1993 / 1994.
- CARVALHO, Ruy Duarte de, Vou lá visitar pastores, Gryphus, Brasil, 1999.
- CARVALHO, Ruy Duarte de, Actas da maianga... dizer da(s) guerra(s), em Angola..., Cotovia, 2003, Lisboa.
- DAVIDSON, Basil, O fardo do homem negro: os efeitos do estado-nação em África, Campo das Letras, 2000.
- FERNANDEZ, James, African religious movements, *Annual Review of Anthropology*, 1977, 7, pp. 195-234.
- HENRIQUES, Isabel Castro, Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no séc. XIX em Angola, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.
- I.C.O.M., Pillage en Afrique / Looting in africa: Cent objets disparus / One hundred missing objects, I.C.O.M., 1997.
- PEPETELA, Mayombe, Publicações Dom Quixote, 8.ª edição, 2002.

- SERRANO, Carlos, O processo de constituição dos estados nacionais e as questões culturais, in: «Países africanos de língua oficial portuguesa: reflexões sobre a história, desenvolvimento e administração», FUNDAP, São Paulo, 1992.
- SANTOS, Maria Emília Madeira, Nos caminhos de África, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.
- SANTOS, José Eduardo dos, Angola, 30 anos: os grandes desafios do futuro, Global Markting Angola, 2005.

(Página deixada propositadamente em branco)

**ARTES DA NAÇÃO**  
**COLONIALIDADE, POLÍTICAS E MERCADOS DAS ARTES EM ANGOLA E CABO VERDE**

Na edição de 1991 de *Imagined Communities*, Benedict Anderson inclui um capítulo dedicado aos *Mapas, Censos e Museus*, dispositivos que inclui no conjunto de produtos e tecnologias letradas integrantes dos processos de produção da nação como comunidade imaginada. Densificando o seu estudo de caso do Sudeste Asiático, Anderson identifica nesta trilogia totalizante – os mapas, os censos e os museus permitem materializar o território, a população que o habita e a respectiva cultura material num sentido lato (incluindo objectos que preenchem o intervalo entre ‘artesanato’ e a ‘arte’) – um potencial de referência de projectos da nação imaginada: os sujeitos que se identificam como membros de uma comunidade nacional situam-se em relação uns aos outros num território cartograficamente delimitado, inscrevem-se em categorias particulares da população que o habita, e reconhecem como ‘seus’ – por autoria e posse colectiva – determinados objectos expostos no museu. Nesta formulação, Anderson parece limitar-se a aplicar retrospectivamente, e para o caso em estudo, um conjunto de indicações convergentes sobre a relevância dos museus como tecnologias de produção de comunidade desenvolvidas a par da implementação de novas formas de governação colonial, que acompanham a transição de uma relação colonial baseada nas companhias comerciais para uma relação colonial baseada num projecto de Estado situado na metrópole política, de acordo com o qual o prestígio de um e de outro – colónia e metrópole – são mutuamente interdependentes (cf. Anderson 1991: 180). Com efeito, o desenvolvimento dos museus nas colónias inscreve-se no conjunto de tecnologias que dão forma a um ‘capitalismo de imprensa’ cujas formulações originárias – parafraseando o autor – entroncam num ‘colonialismo de imprensa’ de que os objectos expostos nos museus seriam variantes acessíveis a populações não-letradas. Uma consequência deste processo para os dias de hoje, terá sido a lenta constituição de ‘culturas locais’ materializadas, visíveis e partilháveis, nas colecções entretanto constituídas nos museus coloniais, quer fossem situados nas colónias, quer situados nas metrópoles políticas ou nas metrópoles culturais ou científicas.

Relacionados uns com os outros, portanto, os censos, os mapas e os museus iluminam o estilo colonial tardio do pensamento de Estado sobre o seu domínio. O invólucro desse pensamento era uma grelha classificatória total, que podia ser aplicada de modo indefinidamente flexível a qualquer coisa sob o controle real ou intencional do Estado:

pessoas, regiões, religiões, línguas, produtos, monumentos, e por aí fora. O efeito desta grelha era a capacidade permanente de dizer que uma coisa era isto e não aquilo; que pertencia aqui e não ali. Que era limitada, determinada e portanto – em princípio – contável. [...] O ‘argumento’ é aquilo a que se pode chamar serialização: a assunção de que o mundo era composto de plurais replicáveis. O singular era sempre um representante provisório de uma série e devia ser entendido dessa forma. É por isso que o estado colonial imaginava uma série chinesa antes de qualquer chinês, e uma série nacionalista antes da emergência de qualquer agente nacionalista (idem: 184).

Os objectos em exposição nos museus, nesta perspectiva, actuavam como exemplos de entidades culturais de outra forma invisíveis ou abstractas, ordenando – de uma forma muito literal no espaço e no trajecto do museu – os grupos identificados na colónia, que eram, aqui, materializados a partir dos seus objectos. Quanto mais completa e diversificada fosse essa colecção de objectos, em consequência, melhor conhecido seria o grupo. E quanto mais complexos – técnica ou esteticamente – fossem esses objectos, mais desenvolvido seria o grupo.

Trata-se de um processo que não é exclusivo do Sudeste Asiático. Na ocupação de África, o conhecimento das populações sob dominação colonial pelas diferentes metrópoles europeias baseou-se, em larga medida – e com variações significativas de caso a caso – na apropriação, recolha, classificação e ordenação da cultura material dos grupos indígenas (no sentido etimológico do termo), tendo a hierarquização das colecções constituído um dos elementos de hierarquização interna dos grupos na perspectiva colonial (cf. Ravenhill 1995). Um dos critérios centrais de diferenciação (entre objectos e, a partir destes, entre os seus autores) foi a separação entre arte e artefacto: entre o domínio de objectos excepcionais e transcendentais a um valor utilitário, e o domínio dos objectos de uso comum; entre agentes (os seus autores) capazes de juízo estético e agentes atavicamente reféns da solução técnica imediata e perecível.

Os processos de imaginação de nações independentes engendrados após a situação colonial em África incorporaram as colecções museológicas sob essa nova intenção. No quadro da ordem de relações emergente, os objectos e as classificações até então existentes assumiram novas intencionalidades de acordo com programas nacionais. Este processo contemporâneo é relevante para a compreensão da classificação como arte de parte da cultura material recolhida na situação colonial, sendo, simultaneamente, relevante para a compreensão do entendimento, nesse contexto, do que seja o campo da arte nos projectos nacionais em formação.

É a partir de dois casos em curso que este texto se estrutura, distribuído por três ordens de questões. A questão central é a questão da arte e ela é central a dois níveis: por um lado porque o termo, aplicado a objectos de colecções organizadas no período colonial como ‘etnográficas’, serviu como forma de habilitação à participação num mercado de valores universais (implícito na noção de arte) de um conjunto de objectos antes relevantes apenas como exemplos de formas culturais locais (e portanto substituíveis e intermutáveis entre si enquanto espécimes). Por outro lado, porque após a situação colonial, os exemplares ‘artísticos’ – referenciados como pré-coloniais – foram instituídos como as formas ‘mais verdadeiras’ das culturas, agora, nacionais. Este movimento será explorado a propósito de Angola, e do *Projecto Lunda-Tshokwe*

da *I Trienal de Luanda*, (2006-2007) e será colocado em contraste com o projecto *Guardar Águas*, da escultora Virgínia Fróis (FBAUL) desenvolvido no município do Tarrafal, Praia, Cabo-Verde (2006-08). A comparação destes dois projectos implica a percepção de diferentes escalas de observação e o concomitante inventário de redes de relações dos agentes envolvidos. No primeiro caso trata-se de uma organização que opera a uma escala transnacional enquanto, no segundo, se procura seguir a perspectiva do artista enquanto agente de produção cultural em planos distintos. Os casos em análise remetem para diferentes histórias coloniais no espaço do Império Português, e diferentes modalidades de envolvimento na imaginação da nação em curso nestes dois países.

Uma segunda questão decorre da instabilidade do próprio campo da arte contemporânea, que se tem vindo a definir como a-nacional – e portanto como sendo ou válido em qualquer contexto ou como sendo não-arte – ao mesmo tempo que tem deslocado o seu campo de identificação do produto (a obra de arte), para o processo de trabalho e o conceito que o sustenta (cf. Belting 2006). Esta segunda questão não é dissociável da primeira, na medida em que os processos de imaginação das nações após a situação colonial preconizam a sua identificação em paridade com ‘o resto do mundo’, enunciando fracturas repercutidas entre o campo das artes e da política. Ou seja, tanto as artes como os modelos de nação emergentes se instituem na refracção da *doxa*, convocando posições alternativas a narrativas dominantes que carecem, elas próprias, de modelos explicativos ou interpretativos capazes de lidar com as peculiaridades do momento presente.

Finalmente, a relação entre os dois elementos anteriormente enunciados, a criação artística e a contemporaneidade, permite recentrar sobre a questão cultural quer a questão colonial quer a questão nacional e admitir a possibilidade segundo a qual se possam registar recorrências entre os campos do político e do cultural. A hipótese de trabalho admite, assim, que o fecho formal da situação colonial não implica, necessariamente, o termo de relações coloniais quer no campo político quer no campo cultural.

## 1. A Trienal de Luanda

Enquadrado no ambicioso programa da primeira *Trienal de Luanda* (Dezembro 2006 a Março de 2007), o *Projecto Lunda-Tshokwe*, constitui um exemplo de um processo de imaginação da nação que coloca o Estado, neste caso angolano, na origem desse processo. Não há, nisto, nada de novo, na medida em que esta *Trienal de Arte Contemporânea* se constitui numa manifestação efémera de uma política cultural de identificação das especificidades nacionais que, no que concerne a cultura material, tem vindo a ser implementada desde a independência de Angola em 1975, com a fundação da Rede Nacional de Museus (cf. Porto 2001). O que é específico da *Trienal*, à semelhança, de resto, com outras mostras de arte contemporânea e, em particular, as que seguem o modelo do festival efémero<sup>1</sup>, é uma colocação cosmopolita do país

---

<sup>1</sup> A *Bienal de Veneza*, (desde 1895) e *Documenta* de Kassel (1955) na Europa, a *Bienal de Arte Contemporânea Banto*, Libreville, Gabão, (1985) a *Dak'Art – Bienal de Arte Africana Contemporânea* de Dakar iniciada em 1992, ou a *Bienal de Joanesburgo*, iniciada em 1994-95.

anfitrião em função das obras e artistas seleccionados sob o propósito de identificar as tendências de trabalho futuro. Esta colocação, no entanto, e em função da sua localização geopolítica – África – não se faz sem consequências para a própria noção de arte em exposição, que é susceptível de explicitar características contemporâneas do campo da arte. É necessário tê-las em consideração antes de uma análise mais detalhada do *Projecto Lunda-Tshokwe*, e elas podem ser agrupadas em três níveis.

Um primeiro nível é institucional enunciando a progressiva subalternidade da instituição museológica na definição do campo da arte. Trata-se de um percurso historicamente recente que tem deslocado do Estado e dos Museus Nacionais – em prol de agentes privados associados a redes de Galerias – a autoridade na definição do cânone. Este deslocamento institucional não é, em segundo lugar, alheio a transformações nas práticas artísticas na segunda metade do séc. XX, que assiste à progressiva erosão de uma noção de arte centrada na obra, e à consolidação de uma noção de arte centrada no conceito, nos processos de criação e no discurso em torno de ambos. Diversamente de outros casos de nações oriundas de relações coloniais, Angola não inscreveu no seu projecto nacional a constituição de um museu de arte contemporânea. No momento presente, tal possibilidade seria, em parte, anacrónica, na medida em que os propósitos de constituição de museus nacionais de arte – designadamente a sua afirmação de um projecto de estado assente na modernidade (cf. Duncan 1991) – foram, entretanto, transferidos para manifestações efémeras, como o são as bienais ou, no caso a *Trienal*. Parte deste processo de reformulação das artes contemporâneas implica a porosidade relativa de posições, antes estruturais, dos diferentes agentes situados no mercado das artes. Entre elas o desdobramento da actuação artística, por parte dos artistas plásticos, não apenas como criadores mas também como curadores de exposições (Cf. O'Neill 2007, Enwezor 2007). Este desdobramento mostra-se axial na *Trienal de Luanda*, organizada pelo artista plástico - curador Fernando Alvim, e Simon Njami, curador, crítico de arte e, desde de 2001, comissário da Bienal de Fotografia de Bamako<sup>2</sup>.

Este processo de reformulação do campo das artes pode, ainda, ser entendido como expressão histórica da pós-modernidade, enunciando e ilustrando a ruptura com um mundo de centros, hierarquias e princípios de ordem unívocos, reclamando, pelo contrário, a complexidade, ambiguidade, inter-relação e multi-referencialidade de princípios, normas e valores que gerem o mundo contemporâneo e se consubstanciam, parcialmente, no discurso dos chamados estudos pós-coloniais. A chamada 'Filosofia Operacional' da *Trienal* é explícita quanto à sua colocação neste campo. Nas palavras de Simon Njami:

É tempo de fazer uma distinção entre África e os Africanos, entre identidade e nacionalidade, entre expressão e política. [...] podemos avançar que não se nasce africano, vamo-nos tornando. [...] Tornar-se significa exprimir um ponto de vista no mundo<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Acrescente-se – sem que esta questão seja objecto do presente texto – que as exposições da *Trienal* foram quase exclusivamente baseadas na colecção privada do empresário congolês Sindika Dikolo, colecção essa anteriormente organizada por Fernando Alvim para o colecionador alemão Hans Bogatzke, a quem o empresário congolês terá comprado a colecção (cf. Okeke-Agulu 2007).

<sup>3</sup> Cf. Njami, S. *Contra a Ilusão Universalista, in* Conceitos / Filosofia Operacional, em <http://www.trienal-de-luanda.net> (acedido a 15/04/2008).

A articulação entre a declaração da identidade individual como escolha e a assunção de um lugar de locução (antes negados pela situação colonial) abre o espaço de uma terceira característica deste processo de reformulação da noção e práticas da arte contemporânea, que é o descentramento crítico – não apenas quanto à natureza do trabalho artístico (da obra para o conceito) e do papel fixo do artista (como criador conceptual, mais que artesão, passando a desenvolver a actuação artística enquanto curador) mas, sobretudo – em relação a um cânone que é denunciado como produto de relações de opressão e, por isso, rejeitado. Dito de outra forma: na perspectiva dos curadores da *Trienal*, o problema com a categoria de ‘arte africana’ – e o desajuste desta categoria no mercado contemporâneo – é o adjectivo nela contido. Os artistas africanos não precisam de abdicar da uma identidade que foram ‘tornando’ africana para produzir arte *tout court*, desprovida, portanto, da qualificação, neste caso, depreciativa e subalternizante como ‘africana’<sup>4</sup>. Liberta deste espartilho – prossegue Njami – o artista africano entrega-se à ‘magia de se descobrir como nunca se havia imaginado’ e, ao fazê-lo, envolve-se na criação de arte<sup>5</sup>.

É neste campo fragmentário das artes contemporâneas, enunciado em tom afirmativo a partir de Angola pós-situação colonial, que é necessário contextualizar o *Projecto Lunda-Tshokwe*, já que, na sua *Filosofia Estrutural*, os curadores assumem que a essência de Angola independente é uma combinação crítica de passado, presente e futuro.

### 1.1. O *Projecto Lunda-Tshokwe*<sup>6</sup>

O subtítulo do projecto é um programa tripartido em três acções: resgate, absorção e visibilidade. O projecto consiste na:

Edição de serigrafia electrónica sobre tela, das pinturas Lunda-Tshokwe a partir das ilustrações de José Redinha. A Trienal de Luanda propõe analisar o trabalho de investigação sobre a estética pictórica e filosófica dos povos da região Lunda, Nordeste de Angola, conforme referenciado em obra editada por José Redinha, em 1953. Esta retoma sobre uma obra previamente editada, reflecte o espírito do movimento cultural do qual a Trienal de Luanda se intui.

[...]

É urgente uma releitura do mesmo fenómeno numa perspectiva contemporânea e sem preconceitos.

---

<sup>4</sup> O colecionador declara ter pretendido estabelecer não uma colecção de ‘arte africana contemporânea’, mas uma colecção ‘africana de arte contemporânea’. Ver [www.sindicadokolofoundation.org/manifesto](http://www.sindicadokolofoundation.org/manifesto) (acedido a 15/04/2008).

<sup>5</sup> Do mesmo modo que o artista europeu ou norte-americano se envolvem na produção de arte *tout court*, sem que arte que produzem careça da qualificação de ‘europeia’ ou ‘norte-americana’, respectivamente.

<sup>6</sup> Cf. Lunda-Tshokwe, em <http://www.trienal-de-luanda.net> (acedido a 15/04/2008).

Como proposta de melhoria sobre este espólio, a Trienal apresenta este projecto ao grande público já com as referidas alterações e motivos, permitindo a cada um de nós descodificar esta proposta estética e a sua contemporaneidade da expressão artística no início do século XX em Angola.

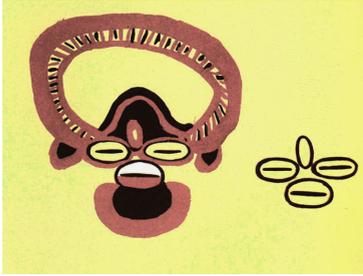
Imprimimos 99 serigrafias de imagens representativas dos primeiros registos da pintura Lunda - Tshokwe produzidas sobre tela, na expectativa de que a obra intervenha e circule como referência histórica do imaginário Lunda. As obras terão a dimensão equivalente a três metros quadrados de superfície, respeitando as suas dimensões originais.

Por este projecto ser pioneiro na proposta de um reajuste cultural no registo das artes plásticas angolanas e pelo inegável valor do espólio, a Trienal de Luanda irá consagrar esta edição ao Estado Angolano, propondo integrá-lo no Tesouro Nacional como Coleção Oficial de Estado. O resultado da criação desta coleção será a constituição de um primeiro espólio representativo das Artes Primeiras de Angola. Acreditamos que esta interação não só realça a importância da cultura e das artes plásticas, permitindo sinergias positivas à vida da nação, como reajusta a proximidade intrínseca que deve prevalecer entre o mundo cultural e os espaços políticos e económicos em Angola.

Formalmente, o projecto consistiu na impressão de ‘out-doors’ de três metros quadrados de superfície destinados a ser distribuídos pelo espaço urbano da cidade, no que pode ser considerado um projecto de arte pública dirigido à população de Luanda. Ao fazê-lo, o curador da trienal pretendeu ‘resgatar’ – usando a sua expressão – a pintura Lunda-Tshokwe do ‘gueto’ etnográfico dignificando esta forma de expressão plástica como arte do séc. XX angolano. O resgate da pintura Lunda-Tshokwe assume, assim, uma dimensão fundadora da modernidade angolana visível nas suas artes plásticas, actuando, ao mesmo tempo, como antecessor, do início do séc. XX, da *Trienal* em curso. Por outras palavras, a Angola pré-colonial (a ‘ocupação efectiva das Lundas ocorreu nos anos 20), como o demonstram as pinturas Lunda-Tshokwe, era uma nação interessada nas artes plásticas sendo, portanto, natural – no âmbito da *Trienal* – a recuperação desse passado, resgatado, agora, como Artes Primeiras<sup>7</sup>, (supõe-se, no sentido de artes plásticas por oposição a ‘artes tribais’). Não é de excluir, que a selecção das *Paredes Pintadas da Lunda*, como objecto de resgate, provenha da confessada influência que estas pinturas tiveram na obra do pintor Joaquim Rodrigo, que introduziu a expressão plástica e conceptual Tshokwe na pintura contemporânea no decurso dos anos sessenta (cf. Miranda 2006), conferindo-lhes uma acrescida legitimação que vem a torná-las adequadas ao público alvo da *Trienal*: a elite de Luanda e suas conexões cosmopolitas que assim se estabelecem como guardiães e intérpretes da identidade nacional. Com o projecto, a *Trienal* produz património histórico no domínio das artes plásticas, ‘primeiras’, enquanto propriedade do Estado.

---

<sup>7</sup> ‘Artes Primeiras’ é a designação adoptada pelo actual Museu do Quai Branly, (Paris, 2006) numa solução de compromisso para requalificar coleções constituídas por objectos recolhidos como etnográficos provenientes de diferentes museus parisienses (cf. Dias 2003). O uso desta expressão, neste contexto, não é, portanto, neutro.



1. Imagem do folheto do Projecto Tshokwe, a partir de gravura de José Redinha



2. Joaquim Rodrigo, Morte de Lumumba, 1962

### 1.2. *Paredes Pintadas da Lunda*, 1953, de José Redinha.

Foi enquanto Conservador do Museu do Dundo que José Redinha efectuou a pesquisa sobre a pintura (então, e nesse contexto) *quioca*, entre os anos de 1938 e 1944. Recorde-se que o Museu do Dundo, projecto e propriedade da *Companhia de Diamantes de Angola*, fora fundado a partir de colecções do próprio Redinha, em 1936, sob um programa de salvação cultural estabelecido pela *Companhia* e materializando uma cisão que o tempo viria a agravar com a doutrina colonial do Estado Novo, sob o pressuposto de que a acção colonial conduziria à extinção das práticas e formas culturais dos nativos da região (cf. Porto 2002). É sob esse propósito e conduzindo-se sob modalidades investigativas de campanha (cf. Cohn 1996:5) que tem início um trabalho essencialmente destinadas à recolha de objectos para o Museu. Em 1938, a campanha percorreu a região do Sombo, onde a escultura – principal objecto de recolha das campanhas – não era uma actividade muito praticada:

Em contrapartida notou-se ali, entre o indígena, uma interessante tendência para a pintura – para a decoração das palhotas com frisos, a cores, representando danças, combates, cerimónias da vida oculta do gentio; retratos de europeus, artefactos, animais e figuras convencionais do sol e das estrelas.

Destas pinturas murais foram extraídos apontamentos que se destinam a um álbum colorido, já bastante adiantado, e que ficará sendo uma das melhores curiosidades etnográficas do nosso Museu. (RA 1938: 4)

Na campanha de 1940

[...] foram os documentários gráficos, sobretudo, o fim principal desta campanha, tendo sido executados 177 desenhos de pinturas indígenas, 96 de habitações, 150 de tatuagens e 39 diversos, além de outros subsídios de interesse para a colecção. (RA 1940: 6)

As recolhas prosseguem e, em 1943, os documentários gráficos são ampliados:

De 19 de Julho a 20 de Agosto do ano findo realizou-se uma campanha para recolha de pinturas murais dos indígenas, assunto este que fora recomendado pelo Senhor Administrador-

Delegado [o Comandante Ernesto de Vilhena, aquando da sua missão à Lunda em 1942]. Assim, o número dos apontamentos já existentes, foi aumentado com mais de 40 páginas, onde se encontram dezenas de motivos, coloridos, dessas pinturas (RA 1943: 3).

Em 1947, o Conservador relata encontrar-se pronto “(...) um volume acerca das paredes pintadas da Lunda” (RA 1947: 7). O projecto fora, entretanto, validado pelo próprio Administrador-Delegado da Companhia e viria a ser publicado em 1953. Nele se qualificam as pinturas murais como ‘arte de amadores’, sazonal – ‘época seca ou do cacimbo’ (Redinha 1953: 9), efémera ‘desaparecem irremediavelmente lavadas pelas primeiras chuvas’, na sua maioria com valor de crónica da ‘vida diária, reflectindo, como um jornal ilustrado, incidentes notáveis, modas, preocupações e alegrias’ (idem: 10). Na análise formal e estilística destas pinturas, Redinha diferencia entre a pintura decorativa e a pintura figurativa, passando em análise os recursos formais, convencionais e cromáticos dominantes, bem como as técnicas pictóricas usadas para ‘representação do volume’, domínio no qual este ‘povo de escultores’ ‘não vai além de tantos outros povos primitivos’. Outro tanto dirá sobre a profundidade e a perspectiva concluindo que esta ‘pobreza de interpretação plástica (...) é de regra entre os povos primitivos’ (idem:12). Mais adiante na introdução, lidando com a questão das origens desta arte, Redinha escreve:

Na sua forma actual de pintura de parede argilosa, a pintura mural parece ser relativamente recente entre os povos da Lunda. Dando crédito à tradição dos naturais, a introdução ou vulgarização das paredes de argila nas habitações foi devida ao exemplo da construção europeia. Não temos dados seguros para confirmar esta versão. Todavia, temo-la escutado muitas vezes, e acontece encontrar-se grande número de indígenas que não gostam das casas com paredes de argila, nem consideram o seu uso conveniente “Entre paredes de terra, só os mortos, dizem”. Alguns sobas não consentem mesmo que se construam paredes de argila [...] por motivos de superstição (idem: 13).

A metáfora do processo colonial em curso como aprisionamento – ou mesmo assassinio – não poderia ser mais explícita: são as habitações de inspiração europeia – próprias para mortos na ‘superstição’ indígena – que se prestam a esta arte. Dada a colocação de Redinha, aquando das campanhas, no processo colonial em curso, as pinturas são tomadas por ‘curiosidade’ e constituídas, por processos canónicos, em objectos de etnografia (cf. Kirchenblatt-Gimblett 1991): a excisão do seu contexto por mediação documental e sua deslocação, a redução de escala e transubstanciação noutra suporte, todo o processo de classificação, ordenação e comparação interna, transformam estas pinturas numa “das melhores curiosidades etnográficas do nosso Museu” (RA 1938:49). Dado este posicionamento, os propósitos da recolha, e a configuração colonial em que é efectuada, a possibilidade especulativa de qualificar esta como uma pintura de resistência, de quem, sendo ‘enterrado vivo’ entre paredes de argila, expressa uma vitalidade *anti-colonial*, não é susceptível de se colocar ao Conservador do museu. Cinquenta anos depois, contudo, traduzindo a pintura em – agora – ‘arte primeira’, o processo de resgate para o campo das artes é, em tudo, idêntico ao da sua canonização colonial na etnografia.

Com efeito, o *Projecto Tshokwe* – que, como se viu acima, configura um projecto urbano de arte pública – alicerça-se, novamente, na transformação do objecto por

deslocação (para exposição em *outdoors*) que implica uma mudança de suporte para tela (electronicamente serigrafada) e processos de classificação, ordenação e comparação interna com base em valor estético. Em segundo lugar, ao dedicar a nova edição ao Estado Angolano, os curadores da *Trienal* obliteram a sedimentação do Museu do Dundo como museu de comunidade das populações Lunda-Tshokwe<sup>8</sup>, deslocando para o centro político, a capacidade – discutida, do ponto de vista cultural – de representar o Leste. Em terceiro lugar, não será excessivo recordar que o carácter excepcional do Museu do Dundo no árido panorama de museologia colonial do Império Português, terá contribuído para a transição para o período pós situação colonial, das categorias coloniais de autenticação desses objectos como pré-coloniais. Finalmente, e segundo o próprio Redinha, a pintura resgatada pela *Trienal* como ‘arte primeira’ é, quando muito, uma pintura de resistência colonial, que existiu na sequência de um processo de ocupação que forçou as populações a habitar casas próprias para mortos. Pelo que o ‘resgate’ a que o *Projecto Tshokwe* se propõe alcançar acaba por substanciar um exercício de colonialismo interno, nacionalizando o que é específico do Leste e, pelas suas autoridades tradicionais, como tal, reivindicado, e purgando essas artes da configuração política que as engendrou, remetendo-as para um passado que nem o próprio Redinha supôs. As artes, agora como há cinquenta anos em Angola, são indissociáveis da política.

O incontestável sucesso da *Trienal* pode aferir-se pela posterior selecção desta mesma colecção (de Sindika Dikolo) para representar, por concurso, África, na Bienal de Veneza de 2007<sup>9</sup>. Em termos internacionais, Angola estabeleceu-se como um actor axial no mercado das artes contemporâneas em África.

## 2. *Guardar Águas*

‘Guardar Águas’ é o título do projecto de Virgínia Fróis, Professora da Faculdade de Belas Artes de Lisboa e escultora, iniciado em 2006 em Trás-di-Monti, município do Tarrafal, Ilha de Santiago, Cabo Verde, dedicado à exploração dos recursos plásticos da ‘olaria tradicional de mulheres’ para a produção de objectos de arte contemporânea. É no âmbito da obra de Virgínia Fróis que o projecto foi desenvolvido. Tendo por material plástico o barro, o objectivo do trabalho em Trás-di-Monti consistia, inicialmente, em associar a matéria final – obtida por processos tradicionais – aos conceitos sob exploração. Dessa matéria final Virgínia Fróis pretendia explorar a plasticidade e permeabilidade, patentes na relação desta matéria com o seu uso mais nobre: a função de guardar água. Consoante a composição do barro, o comportamento dos potes de água é diferente, absorvendo mais ou menos água e transmitindo-lhe paladares específicos.

---

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, a alocação de Muatchissengue wa Tembo no colóquio “O Papel do Cidadão na Gestão dos Recursos do País”, organizado pela Open Society, onde exemplifica o abandono a que o Leste tem sido votado com o seguinte afirmação: “Basta verificar que o Museu do Dundo, que era um grande símbolo cultural do Leste do país, e de Angola em geral, está abandonado”.

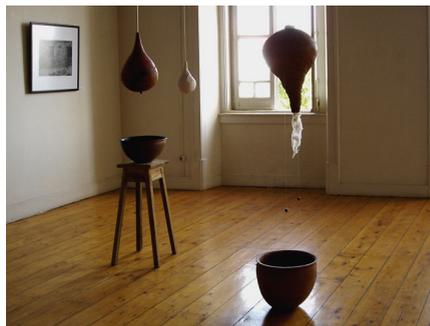
<sup>9</sup> Originando uma das mais politizadas polémicas sobre os processos de selecção dos organizadores da Bienal, motivada, em grande parte, pelo facto do coleccionador ser genro do Presidente de Angola (cf. Davis 2007).

Da noção de contentor, a escultora começou a explorar a metáfora do útero (o pote de água como contentor que transmite vitalidade, a água, um bem raro neste contexto) associando ambos à condição da mulher rural em Trás-di-Monti. As peças resultantes deste trabalho incorporam, finalmente, problemas de densidade, peso e equilíbrio, constituindo-se num comentário ao lugar simultaneamente frágil e ,também, de centro de gravidade da vida familiar, da mulher cabo-verdeana. Neste sentido, o projecto estético foi estruturado no decurso da relação com as populações locais, numa prática relativamente marginal da investigação conducente à criação artística.

Foster identifica esta prática do ‘artista como etnógrafo’ como uma corrente de arte comprometida, cuja genealogia radica na reacção à ‘capitalização da cultura’ consubstanciada em movimentos artísticos nas primeiras décadas do séc. XX. Na sua base, identifica uma oposição entre arte como ‘estética’ e ‘arte como política’ reverberando a oposição clássica entre forma e função, que re-emerge nos anos 70 na configuração das políticas neoliberais norte-americana e europeia (os anos Reagan, Thatcher, Kohl) (cf. 1996:173). Neste processo, a emergência do artista como etnógrafo, impõe a deslocação do problema de classe e exploração capitalista, para a questão da raça e da opressão colonialista, trazendo para a fundamentação do trabalho artístico processos criativos silenciados pela desigualdade das relações de poder global (cf. idem: 177). No trabalho de Virgínia Fróis um terceiro eixo – o da condição feminina transversalmente subalterna – é central, sendo as peças produzidas no decurso deste trabalho uma reflexão sobre esse estatuto, incorporada no processo de execução e resultando numa rede colaborativa estabelecida a diversos níveis.

O interesse pela olaria de mulheres iniciado em 2006 conduziu, de imediato, à constatação da sua recente extinção enquanto mercadoria local. Essa extinção é explicada, localmente, como resultado da abertura de Cabo Verde à introdução de comércio a retalho de organizações chinesas, mas a introdução de olaria de barro produzida por meio de roda teria vindo a competir com os métodos tradicionais nas últimas décadas. A situação de facto, não obstante, era a da extinção desta prática. O primeiro momento no desenvolvimento desta rede colaborativa será, portanto, um momento de identificação de oleiras disponíveis para estabelecer uma ‘Oficina de formação’ em Trás-di-Monti, que virá, posteriormente, a relançar a actividade ao nível local. Para o efeito, três oleiras da localidade (Isabel Semedo, Pascoalina Borges e Saturnina Tavares) assumem o papel de formadoras, sendo deslocado para este quadro de aprendizagem formal uma prática local de transmissão de saberes, sendo as vinte formandas recrutadas nos próprios grupos familiares ou na vizinhança local.

Entretanto, no decurso deste trabalho, a rede de investigação vai sendo alargada. O trabalho da escultora é complementado com uma equipa de recolha de imagens para a produção de um documentário sobre o processo; uma segunda equipa de recolha da expressão musical daquela área específica e, finalmente, uma terceira equipa que realizará um projecto de educação artística na escola primária de Trás-di-Monti. Na sequência do primeiro ano de trabalho é montada, em Janeiro de 2007, uma exposição sobre a ‘Olaria de mulheres’ de Trás-di-Monti, no Palácio da Cultura Ildo Lobo, na cidade da Praia, uma instituição central para actividades culturais em Santiago.



3. e 4. Virgínia Fróis, Guardar Águas, Palácio da Cultura Ildo Lobo, Praia, Janeiro de 2007

A exposição foi constituída por quatro núcleos, ocupando cada um uma das salas do palácio da cultura. Num dos núcleos expunha-se o trabalho de Virgínia Fróis, enquadrado por ampliações fotográficas do processo e do contexto de realização do seu trabalho. Num segundo núcleo exibia-se uma primeira montagem do documentário em vídeo relativo a este processo de trabalho, que acompanha o curso de formação dado pelas mestras e a cadeia de produção das peças desde a recolha do barro até à selecção das peças após a cozedura. Um terceiro núcleo foi dedicado a peças antigas, produzidas pelas mestras, acompanhadas de peças resultantes do projecto de trabalho e de natureza expressiva e não funcional. Com efeito, no decurso da relação com as oleiras, sob incentivo e em diálogo com a escultora, estas elaboraram peças excêntricas ao repertório comercial com base nos materiais e técnicas usadas para a produção de venda. Estas peças, cuja apresentação pública era totalmente nova para as mestras, foram expostas como objectos expressivos e valorizados pelas suas propriedades plásticas. Finalmente, um último núcleo, de exposição-venda, era constituído por peças utilitárias produzidas quer pelas mestras quer pelas formandas, que haviam sido seleccionadas para venda ao público. Esta exposição, aparentemente simples, teve por propósito conciliar a mostra do trabalho de investigação plástica, com a valorização do saber endógeno necessário à produção de objectos de uso comum.



5. Pormenor da sala de exposição de venda de olaria utilitária.



6. As oleiras assistem ao vídeo sobre o projecto.



7. Peça não utilitária de Isabel Semedo.

De um modo explícito, o trabalho da escultora expunha as suas fundações numa arte de mulheres cabo-verdeanas qualificando-o como produto nacional, quer em termos de matéria-prima, quer de conhecimento, quer de história. Esta

qualificação, ocorrendo num momento em que o turismo constitui um dos eixos de desenvolvimento de Cabo Verde, estabelece um novo mercado eventual – baseado na exclusividade e na tradição – para estes produtos, ao mesmo tempo que incentiva as oleiras a retomar, sob a perspectiva de um mercado mais sofisticado que o de consumo interno, uma actividade até há pouco central na participação destes grupos na economia monetarizada mas, entretanto, caída em desuso. Neste processo, a prática artística desenvolve-se em acordo com a atribuição de poder aos sujeitos na base da organização da nação, delegando neles os processos elementares da sua imaginação.

#### 4. Mercados das artes: política, colonialidade e nação

A comparação entre dois processos circunscritos e parciais de imaginação da nação em Angola e Cabo Verde, com as diferenças de escalas que lhes são próprias, enuncia, não obstante, o facto desses processos decorrerem tendo um contexto global de relações económicas e de poder desiguais, face ao qual cada um destes casos coloca práticas artísticas em actuação, mobilizando-as como elemento material de identidade. A estratégia angolana pauta-se pelo propósito de se auto-definir como um centro na África Austral, mobilizando um património – estabelecido como tal na situação colonial – como sendo uma manifestação pré-colonial, capitalizando, nesse processo, uma história no campo das artes visuais que havia já deslocado esse património para o campo cosmopolita das artes. Visto do espaço nacional, este movimento constitui-se num processo de colonialismo interno, por um lado, e baseia-se, por outro, na reificação colonialmente produzida de uma manifestação, muito provavelmente, efémera e reactiva à situação colonial em curso. Evitando o confronto crítico das condições coloniais de produção da categoria de ‘pintura Lunda-Tshokwe’, a *Trienal* mais não faz que re-instalar – no presente e sob uma nova legitimidade – o discurso e o processo colonial que o sustentou. Mediante essa re-instalação, a ‘pintura Lunda-Tshokwe’ é, novamente, projectada para um momento prístino, quintessencial, da nação angolana, que urge hoje ‘resgatar’ com uma urgência em tudo análoga à urgência da recolha colonial, que temia a sua extinção por parte do processo colonial então em curso.

Decorrente de um processo de trabalho com as populações, alicerçando-se no saber local e na sua valorização, o projecto e a exposição ‘Guardar Águas’ assumem-se, à partida, como um exercício fragmentário e efémero, pretendendo – como projecto artístico contemporâneo – comentar as condições de vida de uma franja da população de Cabo Verde, as mulheres, colocando sob visibilidade o seu papel na reprodução económica dos grupos locais. No conjunto, ao explorar e dar a conhecer um recurso local (a olaria de mulheres) intimamente ligado a um recurso ausente (a água), o projecto insiste na procura endógena de soluções criativas para problemas correntes, articulando-se com um mercado local existente ameaçado pela concorrência de bens produzidos no mercado global, bem como com um mercado prospectivo relacionado com a actividade turística, estabelecendo o campo da arte como uma via de resistência da nação.

## Bibliografia

- ANDERSON, Benedict, [1983] 1991, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, New York.
- DAVIS, Ben, 2007, *Reply to Storr*, in <http://www.artnet.com/magazineus/news/davis/davis7-17-07.asp> (acedido a 15/04/2008).
- BELTING, Hans, [1995] 2006, *O fim da História da Arte: uma revisão dez anos depois*, Cosacnaify, São Paulo.
- COHN, Bernard S., 1996, *Colonialism and its forms of Knowledge, The British in India*, Princeton, Princeton University Press.
- DIAS, Nélia, 2003, “Éthnographie, art et arts premiers: la question des designations”, in *Les Arts Premiers – Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, Lisboa-Paris*, pp. 3-13.
- DUNCAN, Carol, 1991, “Art Museums and the Ritual of Citizenship” in Karp, Ivan & Lavine, Steven, (eds.) *Exhibiting Cultures, The Politics and Poetics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 88-101.
- ENWEZOR, Okwi, 2007, “Curating Beyond the Cãnon – an interview by Paul O’Neill”, in O’Neill, Paul (ed.), *Curating Subjects*, Open Editions, London, 109-122.
- FOSTER, Hal, 1996, *The Return of the Real*, MIT Press, Cambridge, MA.
- MIRANDA, Carlos, 2006, *O Índice Certo: uma abordagem antropológica da obra de Joaquim Rodrigo*, Tese de Mestrado em Antropologia na Universidade do Minho, Braga, Policopiado.
- MUATCHISSENGUE WA TEMBO, 2003, “O impacto das riquezas naturais nas comunidades locais – o caso do Leste”, alocação no colóquio *O Papel do Cidadão na Gestão dos Recursos do País*, organizado pela Open Society, Março.
- OKEKE-AGULU, Chika, 2007, “Venice and contemporary African art”, in *African Arts*, September.
- O’NEILL, Paul, 2007, Introduction – Paul O’Neill interviewed by Anne Fletcher, in O’Neill, Paul (ed.), *Curating Subjects*, Open Editions, London, pp. 11-19.
- PORTO, Nuno, 2001, “The Arts of the Portuguese Empire: the emergence of Cokwé Art in the Province of Angola”, in Shelton, Anthony, (ed.), *Collectors – Expressions of Self and Other, Contributions to Critical Museology and Material Culture*, Horniman Museum and Gardens & Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, pp. 225-247.
- 2002, *Modos de Objectificação da Dominação Colonial – o caso do Museu do Dundo, 1940-1970*, Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, Policopiado.
- RAVENHILL, Philip L., 1996, “The passive Object and the Tribal Paradigm Colonial Museography in French West Africa”, in Arnoldi, Geary & Hardin, (eds) *African Material Culture*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 265-282.
- REDINHA, José, 1953, *Paredes Pintadas da Lunda*, Lisboa, Publicações Culturais do Museu do Dundo – Companhia de Diamantes de Angola, nº 18.

### **websites**

<http://www.trienal-de-luanda.net>

[www.sindicadokolofoundation.org/manifesto](http://www.sindicadokolofoundation.org/manifesto)

### **Fontes não publicadas**

Museu do Dundo - Relatórios Anuais - 1936-1947.

José Carlos Venâncio

## NACIONALISMO E PÓS-NACIONALISMO NA LITERATURA ANGOLANA O ITINERÁRIO PEPETELIANO

“Wer keine Heimat mehr hat, dem wird wohl gar das Schreiben zum Wohnen”.

*Theodor W. Adorno*<sup>1</sup>

“A minha pátria [...] é também aquela ilha caverna  
dentro de mim  
lugar onde  
é possível visitar sempre  
O êxtase da fábula da infância [...]”

*Maria de Lourdes Hortas*<sup>2</sup>

O nacionalismo é definido por Gellner (1993: 11) como [...] “um princípio político que defende que a unidade nacional e a unidade política devem corresponder uma à outra”. A este princípio, ainda segundo o mesmo autor, serão redutíveis as acepções do conceito enquanto sentimento (a satisfação ou a cólera pela realização ou violação do princípio) e enquanto movimento (acção resultante de tal sentimento).

O chamado nacionalismo africano, no que é acompanhado pelo asiático, não se ajusta a esta definição. Na sua esmagadora maioria, os países que ascenderam, por acção dos nacionalistas, à independência, na década de 60, dispunham de uma unidade territorial (a herança colonial), mas, de modo algum, de uma unidade nacional. O mesmo será dizer que a nação, enquanto comunidade de sentimento, era inexistente. Os nacionalistas, em situação de franca minoria, ao falarem na nação, evocavam fundamentalmente o seu sentido prospectivo. A sua existência era, assim, meramente discursiva. De tal forma o era que muitas foram as hesitações quanto ao território e

---

<sup>1</sup> In *Mínima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (in *textz.com*), p. 71. “Quem já não tem pátria talvez até na escrita possa encontrar um lugar para morar”, tradução minha. Existe edição e tradução portuguesa deste livro: *Mínima moralia*, Lisboa: Edições 70, 2001.

<sup>2</sup> Do poema “Navegações (I)”, in *Fonte de pássaros* (Recife 1999).

às populações a que a mesma haveria de corresponder aquando das independências e da formação dos novos Estados. Hesitações destas ocorreram, por exemplo, nas negociações para a formação da Federação do Mali, agrupando o Senegal e o Sudão Francês, que, devido precisamente a desinteligências entre os líderes nela envolvidos, acabou por não ir avante.

Perante estes condicionalismos, poder-se-á dizer que o nacionalismo africano, protagonizado por minorias ocidentalizadas, também chamadas elites coloniais, acaba por ter, em relação às mesmas, uma forte função catártica, de procura de uma identidade. Nesta medida, o nacionalismo em África vale como um movimento emancipalista do género do nativismo, da negritude e do pan-africanismo, lado pelo qual esse mesmo nacionalismo assume a sua especificidade máxima, afastando-se do asiático.

Em consonância com o sentido discursivo e catártico que o caracteriza, prevalece nele um sentido instrumental. É, enquanto tal, pensado a partir de um centro político-administrativo, sediado por norma na antiga capital colonial, que se transforma no fulcro da construção nacional.

O nacionalismo nas colónias portuguesas, com a excepção de Cabo Verde, não fugiu a este modelo, apresentando, porém, num registo que é praticamente extensível a todas as colónias, algumas diferenças que o particularizam no contexto do nacionalismo africano. Três parecem-me de particular importância.

A primeira tem a ver com o facto de os movimentos nacionalistas – sobretudo aqueles que se identificavam com uma linha de actuação mais socializante, agrupados à volta do CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas) – congregarem, no seu seio, brancos e mestiços. Sabe-se que nem sempre a emergência e a aceitação destas solidariedades por parte destes grupos humanos para com a maioria da população dessas colónias, que era negra, foi linear ou mesmo pacífica. Mas tais contratempos não foram suficientemente relevantes para impedir a sua existência e, conseqüentemente, a sua consideração neste registo académico.

A segunda característica específica prende-se com o facto de a palavra política nas colónias portuguesas ter sido antecedida e acompanhada pela palavra literária. Cabo Verde e Angola serão talvez as colónias onde este paralelismo atingiu maior significado. Sem que desta constatação se possa aferir obrigatoriamente qualquer relação de causalidade, o certo é que foram estas as únicas colónias onde se registaram, mesmo que de forma incipiente, movimentos modernistas. Estes, a par dos movimentos já referidos, de índole identitária negro-africana, a saber, o nativismo, a negritude e o pan-africanismo, proporcionaram, em muito, a consciencialização política nacionalista.

A terceira característica tem a ver com a inexistência de um movimento sindical com relevância política e ideológica em todas as colónias portuguesas. A vigência de um regime ditatorial na metrópole é, decerto, uma das explicações para tal situação. Diferentemente do que acontecia com as colónias inglesas ou francesas, de cujas hostes sindicais emergiram muitos dos nacionalistas de primeira geração (cf. os casos de Sékou Touré, na Guiné, e Houphouët-Boigny, na Costa do Marfim), na África de colonização portuguesa isso foi impossível. Outra explicação ainda poderá ser encontrada na fraca industrialização que se verificava nestas colónias aquando da emergência dos primeiros enunciados nacionalistas.

A obra de Pepetela inscreve-se neste processo e dá dele um importante testemunho. Antes de passar, porém, à sua análise, numa perspectiva que é de sociologia da literatura, importa reter algumas considerações de ordem metodológica. A realidade inferida será sempre, seguindo Wolfgang Iser (1993), uma realidade imaginada, produto de um acto criativo, onde está inscrita a condição antropológica do seu autor. Assim sendo, difícil será desligar a representação pepeteliana do processo histórico que conduziu à independência do país e à institucionalização do Estado pós-colonial da sua própria condição bio-somática, social e cultural. Quer isto dizer que a sua perspectiva desse processo e a sua participação nele, enquanto nacionalista, guerrilheiro ou intelectual, esteve e está condicionada pela sua condição de não-negro, pela pertença a uma minoria que, se não será propriamente cultural, é vivencial; vivencial a partir de um estrato social e político privilegiado que, mesmo não partilhando a ideologia colonial, não a renegando publicamente, acabava, directa ou indirectamente, por usufruir do sistema e contribuir para a sua manutenção. Aproximo-me, em parte, com esta apreciação do papel dos estratos humanos e sociais mais identificados ou identificáveis com o poder colonial em Angola, das posições de Frantz Fanon acerca da atitude dos intelectuais e democratas franceses na Argélia. Para este intelectual e activista político, o [...] “francês na Argélia não [...] podia [...] ser neutro ou inocente” (Fanon 1980: 90)<sup>3</sup>.

Aliás, a consciência desta situação fez com que Pepetela e muitos outros escritores e intelectuais angolanos de origem europeia se aproximassem e se integrassem no movimento, encetando processos que, sendo ou podendo ser, em termos político-identitários, de desalienação<sup>4</sup>, foram sobretudo de alienação em relação às suas origens. O “Poema da alienação” de António Jacinto, poeta agendado à chamada “geração de 50”, é um exemplo contundente deste tipo de alienação, que não é, de modo algum, confundível com comiseração: [...] “o meu poema sou eu-branco / montado em mim-preto / a cavalgar pela vida”<sup>5</sup>.

Este mesmo processo, experimentado por Pepetela, consubstancia uma das duas vertentes ou dimensões que caracterizam a sua obra. Refiro-me à dimensão que, na falta de melhor termo, designaria por introspectiva. A outra, em contraposição, será a extrospectiva.

A primeira, assentando numa procura identitária, começou por condicionar, em termos temáticos, a primeira obra de fôlego do autor. Refiro-me a *Muana Puó* (1978),

---

<sup>3</sup> Fanon, no seu radicalismo *sui generis*, que lhe valeu fervorosas críticas da parte da esquerda francesa, continua: “Qualquer francês na Argélia oprime, despreza, domina”. Os excertos em apreço fazem parte do capítulo “Os intelectuais e os democratas franceses perante a Revolução Argelina” do livro *Pour la révolution africaine* (1969), cuja edição portuguesa tem o título: *Em defesa da revolução africana* (1980). É este mesmo capítulo constituído por uma série de três artigos publicados em *El Mondjabid* (de 1, 15 e 30 de Dezembro de 1957).

<sup>4</sup> Tendo em conta o facto de pertencerem a estratos sociais que, não obstante a sua origem europeia, não deixavam de ser igualmente explorados e prejudicados pelo sistema colonial, quer na então metrópole, antes da emigração, quer em Angola.

<sup>5</sup> In A. Freudenthal, R. Magalhães, H. Pedro e C. Veiga Pereira (Org.), *Antologias de poesia da Casa dos Estudantes do Império 1951-1963. Angola e S. Tomé e Príncipe* (1 Vol.), Lisboa: ACEI 2000: 152. Tendo sido esta uma atitude comum junto daqueles que, independentemente das suas origens europeias, resolvem inscrever o seu destino no de uma Angola libertada, algo utópica, seria interessante confrontá-la com o percurso de escritores brancos da África do Sul, tais como Nadine Gordimer e J. M. Coetzee.

uma narrativa escrita em 1969, quando Pepetela se encontrava em Argel, na companhia de outros elementos do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola). Trata-se, segundo o próprio autor, em entrevista concedida em 1989 (Venâncio 1992: 98), de um exercício de escrita que [...] “obedece a uma espécie de programa, um programa mínimo de tudo o resto”, ou seja, as ideias que posteriormente desenvolverá ao longo da sua obra estão, de certa forma, já aí inscritas.

Muana Puó ou *mwana pwo* é uma máscara ritual feminina dos tutchokwe, um grupo étnico-linguístico do Nordeste de Angola, que, embora usada apenas por homens, representará as mulheres antepassadas. No que à narrativa respeita, simbolizará, sobretudo, a cultura e os valores tradicionais que devem inspirar a Angola moderna, a pátria angolana, que ele e outros angolanos (negros, mestiços e brancos), numa atitude nacionalista em muito devedora das ideias negritudinistas e pan-africanistas, tomam como referência. Foi essa, aliás, a postura de Alexandre Semedo, personagem de um romance posterior, *Yaka* (1985), que é, de certa maneira, a saga da sua própria família. O romance, de cariz autobiográfico por conseguinte, relata a história de quatro gerações de uma família de colonos portugueses, em que Alexandre Semedo, representante da terceira geração, após muitas dúvidas e muitos monólogos em que questiona a sua identidade, opta, após a independência do país, pela nacionalidade angolana.

Em *Lueji, o nascimento de um império* (Luanda 1989/Lisboa 1990), romance igualmente marcado pela problemática identitária, é Lu, uma bailarina mestiça, provavelmente a sua própria filha, quem, nos finais do século XX, procura um sentido para a sua existência. Assume-se como descendente da mítica Lueji, a rainha fundadora do império Lunda. Reencarna-a, ou julga reencarná-la, quatro séculos depois. Une-as a reminiscência, no ano de 2000, de uma das componentes da filosofia bantu: a de que os mortos, os antepassados, sobretudo os ilustres, convivem e condicionam o destino dos vivos. Através dos serviços de uma tia-avó, a tia Augusta, Lu entra em contacto com o espírito de Lueji, de quem recebe protecção para o empreendimento de levar ao palco do velho cinema Nacional um bailado sobre a mesma e a fundação do império Lunda.

A dimensão introspectiva é, sobretudo, evidente nos romances escritos durante a vigência do regime de partido único, em que o seu esforço de escrita se confundia, num plano subjectivo, com a procura de uma pátria (no sentido da *Heimat* de Ernst Bloch)<sup>6</sup> e, em termos mais objectivos, com a instalação do socialismo e, por via dele, com a construção da nação angolana. Esta é pensada como uma utopia, como um espaço de igualdade, onde os conflitos raciais e étnicos, desde que a distribuição da riqueza fosse equitativa, seriam, se não inexistentes, pelo menos fortemente esbatidos. Trata-se, na

---

<sup>6</sup> Este filósofo alemão de influência marxista, nascido em Ludwigshafen em 1885 e que, em 1977, aos 92 anos de idade, morre depois de uma longa e atribulada vida, deixou, entre outras, duas obras de referência para o conceito de utopia: *Geist der Utopie* [*Espírito da utopia* (1923/1964)] e *Das Prinzip Hoffnung* [*O princípio esperança* (1959/1985)]. Para ele, utopia é uma realidade nunca alcançável, que, não sendo propriamente uma antecâmara para o paraíso, é passível de antecipação e de experimentação através da vivência quotidiana. Essa antecipação é, por sua vez, dificilmente compreensível fora de uma relação estética que viabilize a integração social (a relação sujeito-objecto/mundo interior-mundo exterior), na pressuposição de uma *praxis* duplamente desalienadora: do sujeito em relação a si próprio e deste em relação à natureza.

verdade, de um conceito de raiz marxista, que, em última instância, radica num texto controverso do jovem<sup>7</sup> Marx, escrito em 1843, *Zur Judenfrage* (A questão judaica). Nele, Marx, respondendo a Bruno Bauer, remete para a emancipação humana a superação da discriminação de que a comunidade judaica se sentia alvo na Alemanha.

Várias correntes do MPLA partilharam de tais assunções. Elas estão, por exemplo, na poesia de Agostinho Neto, conquanto possam ter aí outra origem, que não a propriamente marxista. Refiro-me nomeadamente à sua formação ou vocação evangélica, como Mário António Fernandes de Oliveira (1997: 295 e segs.) procurou demonstrar. Não seria igualmente despropositado afirmar que, não tendo sido tais assunções ou princípios obrigatoriamente observados na prática política do MPLA no período em apreço, os mesmos não deixavam de constar do seu programa político, conquanto expressos em linguagem pragmática e simplificada. Só assim se entende, aliás, o surgimento, nos anos 80 (entenda-se, do século passado), de um conjunto de textos satíricos, consubstanciando uma corrente de sátira social na literatura angolana, pela pena de autores comprometidos com o regime ou, de forma menos reducionista, com a utopia por aquele sustentada. Refiro-me a Arnaldo Santos, com a novela *Na M'banza do Miranda* (Luanda 1984), a Manuel Rui, com *Quem me dera ser onda* (Luanda 1984), ao próprio Pepetela, com o romance *O cão e os caluandas* (Lisboa 1985), e a Uanhenga Xitu, com *O Ministro* (Luanda 1990). As críticas em apreço incidiam sobre comportamentos de dirigentes e responsáveis médios, vulneráveis à corrupção e ao abuso do poder, práticas que contrariavam o rumo político superiormente definido.

De fora deste rol de autores fica Manuel dos Santos Lima, que cedo se afastou do MPLA e que, em 1984, publica o romance *Os anões e os mendigos*, do qual se infere uma crítica contundente à conduta deste movimento e do seu líder, Agostinho Neto.

Um romance marca o fim deste período que, não tendo sido propriamente generoso, em termos sociais e políticos, para os angolanos, não deixou de patentear um lado idílico para Pepetela e para outros escritores, intelectuais e políticos da sua geração. Trata-se do romance *A geração da utopia* (Lisboa 1992). Nele se descreve a desilusão, protagonizada, entre outros, por Aníbal ou Sábio (este, o nome de guerrilha), de certa maneira, um *alter ego* do próprio autor, como o já havia sido Sem Medo, o herói do romance *Mayombe* (1980).

*Mayombe*, o seu romance de estreia em termos de publicação, é, aliás, uma peça fundamental da vertente extrospectiva da sua obra. Atravessa-a um sentido pedagógico, por vezes, de um moralismo evidente, que se mantém, enquanto preocupação de fundo, até aos mais recentes romances, como *Predadores* (2005) e *O quase fim do mundo* (2008). E, na verdade, de uma maneira geral, sem que daqui se possa inferir qualquer desmerecimento estético, nos romances pepetelianos o bem acaba sempre por prevalecer sobre o mal, o que pode ser entendido como uma herança marxista.

---

<sup>7</sup> Termo que refere a fase que se estende até à sua participação na *Rheinische Zeitung* (Gazeta da Renânia), onde assume em 1842 o posto de redactor-chefe. Nesta fase Marx afirma-se, sobretudo, como filósofo e é nele notória a influência – que, na verdade, nunca abandonará completamente – do idealismo de Hegel. Vale mencionar, contudo, que não se regista unanimidade entre os críticos e estudiosos de Marx quanto à separação da sua obra em duas fases: a da juventude e a da maturidade. Cf., por exemplo, Pires (1983: 139).

Tal sentido pedagógico revestiu-se de um moralismo político acentuado, no género do realismo socialista, na novela *As aventuras de Ngunga* (1973), que começou por ser um conjunto de textos didáticos destinados aos pioneiros do movimento, a que o autor, mais tarde, em 1972, deu forma de livro. A incongruência que se regista na passagem da primeira para a segunda parte do livro, sendo que esta é mais imagética e complexa, ilustra precisamente as circunstâncias do seu aparecimento.

O mesmo sentido pedagógico, fruto da preocupação do revolucionário que quer transformar o mundo ou apenas construir uma pátria para todos, como foi, na verdade, até uma certa altura, o seu caso, está igualmente presente num romance, já citado, que se transformou numa das peças fundamentais da sátira social na literatura angolana. Refiro-me ao livro *O cão e os caluandas* (1985).

Está igualmente presente no romance *Lueji. O nascimento de um império* (1990). Se em *Yaka* - como se verificou, um romance de teor autobiográfico, por conseguinte ilustrativo da dimensão introspectiva - era o elemento europeu que estava em causa, em *Lueji* é o passado pré-colonial, o elemento africano, que é valorizado. Sendo este, por força da estatística e dos paradigmas vigentes, determinante, na altura, em Angola e na restante África subsariana, ao evocá-lo, Pepetela aproxima-se de um exercício de escrita comum entre os seus congéneres africanos: o da valorização do passado pré-colonial. Lueji, enquanto personagem histórica, é, nestes termos, glorificada ao nível do que, por exemplo, aconteceu a Sundjata, o fundador do império Mali, no século XIII, no romance, de Djibril Tansil, intitulado de *Sounjata, ou, l' épopée mandingue* (1960). Mas as suas preocupações pedagógicas, associadas a um irrepreensível rigor etno-histórico, vão mais longe, como o ilustra o seguinte excerto, suposta reacção do público ao verem o bailado de Lu:

[...] afinal este País teve gente assim e nós nem sabíamos, despojados que fomos da nossa História por séculos de obscurantismo, muitas vezes nos sonhando iguais aos outros mas sempre temerosos da comparação, nada igualava as tradições da Europa a que tínhamos de ficar para sempre agradecidos porque das trevas nos tirou [...] (p. 471).

Se em *Lueji. O nascimento de um império*, *Parábola do cão velho* (1996) e, de certa maneira, na fábula *A montanha da água lilás* (2000) é a valorização do passado pré-colonial que está em causa, no romance *A gloriosa família* (1997), para muitos críticos o seu melhor romance, é o passado colonial a ser questionado. O romance versa a história de uma das famílias “quatrocentonas” de Angola, descendentes de Baltazar Van Dum (leia-se Van-Dúnem), um holandês que, após a reconquista de Luanda por Salvador Correia de Sá, resolveu ficar e fixar residência na cidade. É em função da história desta família que o autor revisita o passado colonial. Fá-lo munido de um instrumento analítico precioso do ponto de vista sociológico, que tanto é evidente neste romance, como, por exemplo, nos dois dedicados à figura de Jaime Bunda. Refiro-me ao conceito de grupo de *status*, devido a Max Weber e, na sua contextualização africana, a Immanuel Wallerstein (1972). Por ele se verifica que o lugar ocupado por esta família “alargada” na hierarquia social pós-colonial, em muito decorrente do lugar que haviam ocupado no período colonial, não é propriamente o de elite política, mas sim o de grupo de *status*, i.e., pertencendo a maioria dos seus membros a essa elite, muitos a ela

não pertencem, o que não os impede de, a qualquer momento, por invocação do auxílio familiar, virem a ser guindados para o topo. E é o que, na verdade, acontece a Jaime Bunda:

Jaime encheu o peito. Finalmente começavam a reconhecer o seu mérito [...] até aí sempre esquecido, atirado para uma das cadeiras da sala de detectives sem nada para fazer, só porque era ‘das famílias’. Chiquinho Vieira um dia mesmo lhe tinha dito que só o mantinha no serviço porque recebia ordens do D.O., o Director Operativo [...] que [...] era das famílias (p. 14).

Romances como *O desejo da Kianda* (1995), *Jaime Bunda. Agente secreto* (2001), *Jaime Bunda e a morte do americano* (2003) e, sobretudo, *Predadores* (2005), textos que consubstanciam, a par de outros, o que denominei de dimensão extrospectiva, são sobretudo significativos pela crítica que tecem ao curso político que a Angola “pós-utópica” tem encetado. E, desta feita, o poder político e as elites políticas não são poupadas na sua responsabilidade. Nem o Presidente da República, que durante anos governou o país a partir da sua residência no Futungo de Belas, está livre dessa crítica. Por exemplo, nos romances dedicados a Jaime Bunda, o “Futungo” é referido como *Bunker*, termo que tanto está associado a impunidade, como à Segunda Guerra Mundial, um dos momentos mais trágicos da história europeia e mundial. Mais contundente ainda é a crítica que, em *Predadores*, um romance que tanto tem de corajoso como de rigor analítico, é feita à nova burguesia, aos novos detentores do poder político e económico. Uma fria e calculada análise sociológica sobre a emergência dos novos poderes e sobre o capitalismo selvagem que se instalou no país não teria sido mais efectiva no que respeita à desmontagem de todo um processo que, tendo muito a ver com a conjuntura internacional de globalização e de democratização dos regimes, foi, sobretudo, obra dos locais, dos antigos dirigentes (a um tempo marxistas) que, a dada altura, se converteram às delícias do capitalismo e da sociedade de consumo e se mantiveram, enquanto tal, no poder. Pepetela confirma, neste seu romance e, na verdade, em grande parte da sua obra, as afinidades que o discurso romanesco mantém, pelo menos em algumas das suas acepções, com o sociológico, que daquele emergiu, como Wolf Lepenies (1985) o demonstrou. Na circunstância pepeteliana justapõem-se.

A mensagem destes textos já não tem a ver com a necessidade de se construir uma nação ou a pátria angolana ou, ainda, com a necessidade de motivar e educar os seus conterrâneos nesse sentido, mas sim com a preocupação de mostrar que há alternativas à linha de desenvolvimento económico e social entretanto adoptada. Mesmo que o faça pela ironia, este sentido pedagógico não deixa de ser cumprido. No fim, Pepetela não mudou em relação àquilo que seria o seu propósito inicial, o sentido utópico da sua obra. Não obstante a desilusão manifestada no romance *A geração da utopia*, continua a perseguir uma utopia, o da emancipação ou dignidade humana, a do homem desalienado, tal como esta problemática aparece em Marx e em teóricos por ele influenciados. Estou a lembrar-me da “Escola de Frankfurt” e da chamada teoria crítica, devida, entre outros, a Max Horkheimer e a Theodor Adorno, como também de Lucien Goldmann, não obstante o seu agendamento ao estruturalismo genético, de que foi fundador, ou ainda do já referido Ernst

Bloch. A dignidade humana sobrepõe-se, nestes termos, à problemática da nação, ao nacionalismo, que é possível inferir da sua obra, pelo menos até à publicação de *A geração da utopia*. O seu propósito orientador tanto está para além do nacionalismo, como para além das benesses que, a dada altura, a viragem para o capitalismo passou a beneficiar e a desviar os seus antigos correligionários dos princípios iniciais.

A par ou, talvez melhor, em complemento da defesa da dignidade humana, Pepetela introduziu novas batalhas, sendo uma delas a que se poderá traduzir por “desenvolvimento ecologicamente sustentado”, um desenvolvimento que incorpore o sentido de vida do mundo rural e do mundo etnicamente integrado. É possível descortinar este sentido particular de desenvolvimento, por exemplo, no diálogo entre Vladimiro Caposso, o anti-herói do romance *Predadores*, e o advogado Sebastião Lopes, constituído como defensor dos pastores da Huíla, no Sul do país, que viram o acesso à água para o seu gado cortado pela vedação que Caposso mandou construir para delimitar a fazenda de que se apossou por meios ínvios:

- A DECTRA contratou-te, é isso. Estranhamente, o nome da DECTRA não consta do processo.

- Nem inha que constar. Os queixosos são os criadores de gado, organizados em cooperativa perfeitamente legalizada.

- Cooperativa organizada pela DECTRA, claro...

- Talvez, não interessa. O trabalho das ONG's é esse, não?

Pelo menos de algumas, das sérias. Mas que lhe importa se foi a DECTRA ou não? Que problema é que tem com a DECTRA?

- Porque são eles que andam a agitar os pastores contra mim, porra.

- Deixe disso. Os pastores não estariam agitados se o senhor não lhes tapasse os caminhos com o seu arame farpado. Quem os agitou foi o senhor. Não culpe agora os outros pelos seus erros (pp. 342-3).

Outras mensagens poderão ainda ser inferidas do excerto. O “luandocentrismo” [não obstante Caposso não ser nem luandense genuíno, nem catetense (de Catete<sup>8</sup>), como fazia crer] é uma delas.

Com a conquista de novas causas, assiste-se a uma progressiva internacionalização dos conteúdos e dos referentes das narrativas. A apreciação que o autor faz às ONG's, no excerto acima transcrito, é um exemplo desse alargar de horizontes, que, provavelmente, terá também a ver com a procura de novos públicos. A novela *O terrorista de Berkeley, Califórnia* (2007), uma sátira à febre anti-terrorista que se apossou do mundo ocidental e, em particular, dos Estados Unidos da América após o 11 de Setembro, está na linha deste esforço de internacionalização. O seu último romance *O quase fim do mundo*

---

<sup>8</sup> Cidade que dista cerca de 60 Km de Luanda, para Nordeste, donde é originário Agostinho Neto e muitos outros importantes dirigentes do MPLA. Antes da independência já se associava o nome de Catete a um dos focos do nacionalismo. Após a independência vulgarizou-se a expressão “grupo de Catete” em alusão a um hipotético grupo de pressão constituído por tais dirigentes.

(2008) é outro exemplo de que, não abdicando dos princípios que informaram a fase (mais) nacionalista, os aplica, desta feita, a causas que, pela sua própria natureza, são de maior impacto internacional.

Bem – tentando agora decalcar a ironia do autor – , chega a uns mais do que a outros. Da mesma forma que no processo de globalização se assiste a uma crescente marginalização da África subsariana, na destruição do mundo descrita neste romance, da responsabilidade de uma seita religiosa ciosa dos seus valores caucasianos, os mesmos se esqueceram de dosear devidamente a África subsariana com sua mortífera arma de destruição maciça, o “Feixe Gama Alfa”, [...] “a mais limpa arma de todos os tempos” (p. 340), diz o autor. E de tal negligência resultou que os únicos sobreviventes da humanidade se localizassem precisamente na massacrada região dos Grandes Lagos. “– Ironia? [...] interroga-se e comenta o médico Simba Ukolo, o herói do romance [...] – O mais desprezado dos sítios, África, é o que acaba por guardar a vida?” (p. 349).

O romance é uma alegoria onde é possível descortinar uma contundente crítica à actual ordem internacional, imposta pelos Estados mais poderosos, pelas economias mais industrializadas à restante humanidade, ignorando os mesmos que, tal como a serpente que morde a sua própria cauda ou o feitico que se vira contra o feiticeiro, também eles acabarão por sucumbir perante a avidez dos seus actos e dos seus propósitos. São as ideias de desenvolvimento e de progresso, enquanto conceitos de extracção ocidental, que são aqui postos em causa. A grande mensagem do livro será, pois, a de que não será por aí o caminho. E não o é, porque por ele simplesmente se esquece da dignidade humana.

A *título conclusivo*, começaria por relevar o facto de o trajecto literário de Pepetela se inscrever, como nenhum outro, na história recente de Angola e dela dar, em consonância, um particular testemunho, quer no que respeita ao processo político que conduziu o país à independência, quer no que se refere ao rumo seguido após esse importante evento. O período pós-colonial é ainda passível de ser subdividido em dois sub-períodos: o do regime de partido único, em que o MPLA se assumiu como o único partido/movimento a gerir os destinos do país e o que, por volta de 1992, se lhe seguiu, marcado este pela liberalização política e, no que à economia concerne, pela abertura desta ao capital internacional. O primeiro sub-período é igualmente referido como período ou fase de (re)construção nacional, enquanto que o segundo, correspondendo a uma conjuntura despoletada pelo fim da Guerra Fria e pela emergência do fenómeno da globalização, decorre, para alguns, sendo de sob a égide do capitalismo selvagem (Hodges 2002).

A obra, em si, é, como vimos, passível de ser olhada sob duas vertentes ou dimensões: a introspectiva e a extrospectiva. Nas narrativas agendadas à dimensão instrospectiva, numa postura que é sobretudo evidente durante a fase de (re)construção nacional, i.e. antes da publicação de *A geração da utopia* (1992), a sua escrita surge, num plano subjectivo, identificada com a procura de uma pátria, de uma *Heimat*, nas palavras de Ernst Bloch, o que, em termos concretos, se traduz na intenção de o autor se integrar no espaço político e identitário em construção.

Se tal problemática identitária foi, sobretudo, evidente no período histórico em apreço, não deixou a mesma de acompanhar, com outros matizes e horizontes, a obra

até aos dias de hoje. Na verdade, Pepetela - o que, por exemplo, não acontece com o escritor sul-africano J. M. Coetzee - nunca deixou de olhar o mundo a partir de Angola e de África, mesmo quando as suas preocupações se deslocam de um registo meramente nacional para um plano mais internacionalizado, como acontece com os últimos romances.

A dimensão extrospectiva, nomeadamente o sentido pedagógico que é possível inferir dos textos, está presente, com igual ponderação, ao longo de toda a obra, mesmo naquela em que o autor é mais crítico e satírico. Como referi a dada altura da análise, há sempre uma luz ao fundo do túnel no discurso pepeteliano; subjaz-lhe um sentido escatológico, uma dádiva, porventura marxista, que lhe confere intemporalidade e enriquecimento estético.

## Bibliografia

- CARVALHO, Paulo de, 2002, *Angola, quanto tempo falta para amanhã? Reflexões sobre as crises política, económica e social*, Oeiras: Celta Editora.
- FANON, Frantz, 1980 [1969], *Em defesa da revolução africana*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- GELLNER, Ernst, 1993 [1983], *Nações e nacionalismo*, Lisboa: Gradiva.
- HODGES, Tony, 2002, *Angola. Do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem*, Lisboa: Principia.
- ISER, Wolfgang, 1993, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LEPENIES, Wolf, 1985, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Munique: Carl Hanser Verlag.
- OLIVEIRA, Mário António Fernandes de, 1997, *A formação da literatura angolana (1851-1950)*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PIRES, Francisco Videira, 1983, *Marx e o Estado*, Porto: Lello & Irmão - Editores.
- VENÂNCIO, José Carlos, 1992, *Literatura e poder na África lusófona*, Lisboa: Ministério da Educação / ICALP.
- WALLERSTEIN, Immanuel, 1972, "Social conflict in post-independence BlackAfrica: the concepts of race and status-group reconsidered", in Ernest O. Campbell (Ed.), *Racial Tensions and National Identity*, Nashville: Vanderbilt University Press: 207-226.

**A POESIA DE AGOSTINHO NETO COMO DOCUMENTO HISTÓRICO  
PREMONIÇÃO DA LIDERANÇA, PROJECTO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL  
E ORGANIZAÇÃO DO MOVIMENTO POPULAR, EM 1945-1956**

a vida/matou em mim essa mística esperança  
("Adeus à hora da largada")

Eu já não espero/sou aquele por quem se espera  
("Adeus à hora da largada")

Nos homens/ferve o desejo de fazer o esforço supremo/para que o Homem/renasça em  
cada homem/(...)desfraldando heróicas bandeiras/nas almas escravizadas  
("Sábado nos musseques")

Na "Justificação" que abre o livro de Agostinho Neto, *A renúncia impossível. Poemas inéditos*, publicado postumamente em 1982, pelo INALD, organizado por Maria Eugénia Neto, Dario de Melo e Antero de Abreu, diz-se dos textos inclusos que são, além de "espólio literário (páginas de estudo, de deleite e interesse de todos nós) **documentos históricos e de história**, de quem neste País e Continente, deixou pedras colocadas 'nos alicerces do mundo'" (negrito e sublinhado meus). Repare-se que os organizadores afirmam que os textos poéticos de Neto são históricos e de história. Essa afirmação afigura-se-me de suma importância e tomo-a não como metáfora, mas em sentido literal. Parte importante da poesia de Agostinho Neto é, então, um documento histórico e de história, que documenta a existência, entre 1945 e 1956, do movimento popular de luta de libertação de Angola, mostrando a íntima ligação entre a teoria e a prática, quer ideológica e literária, quer política, do seu autor. A poesia, neste caso, vem, pois, em auxílio da convicção, alicerçada na história, de que a cabeça do movimento popular de luta de libertação de Angola estava encontrada nos anos que vão de 1945 a 1956, data esta da fundação do MPLA. O carácter intrinsecamente histórico do seu discurso e, mais ainda, premonitório, legitimador e fundador do que viria a ser o MPLA, gizado, nesse preciso percurso poético pré-1956, como movimento popular de libertação nacional (com letra minúscula), expressa, de modo explícito, a potência de liderança do seu autor. Os poemas têm inscrito no seu discurso o desejo de "movimento popular", de liderança política e de organização social tendente à libertação independentista, de acordo com a projecção doutrinária dos primeiros

escritos de prosa de Agostinho Neto. A poesia de Neto, expondo esteticamente as ânsias e raivas do povo dos musseques (bairros populares pobres), analisando socialmente a situação histórica, referindo as aspirações, o desejo de mudança e a esperança desse povo, pressupõe a existência de condições objectivas para a formação de um movimento popular de libertação nacional, enquanto organização superior de luta, constituindo esse discurso estético um testemunho social e histórico de que começou, nele próprio (e noutros discursos) e na prática social e política, a ser forjado, portanto, antes de 1956 e surgiu, de facto, nesse ano, enquanto MPLA, e não mais tarde, como algumas teorias revisionistas querem fazer crer.

O verso fulcral do poema que abre o livro *Sagrada esperança* – “sou aquele por quem se espera” – foi escrito por Neto e é premonitório. António Jacinto ou Viriato da Cruz não puderam escrever tal verso, nem tinham condições para escrever poesia como a de Neto, também por não serem negros. Não tinham condições Vivenciais, ideológicas, doutrinárias e culturais. Não podiam fazer essa *poesia épica*, que mostrasse as condições de sofrimento, de ansiedade e de potencialidade revolucionária do povo. Puderam escrever alguns poemas revolucionários, tanto estética quanto ideologicamente, mas não um conjunto semelhante ao de Neto. A história veio provar que aquele verso de Neto é não só um dizer sobre todos “aqueles” que estavam prontos para servir os outros num ideal para o colectivo – “sou aquele por quem se espera” –, podendo “ser” qualquer popular empenhado na defesa de uma nova pátria, a angolana, como também um dizer sobre ele próprio – Neto – “aquele” por quem se podia esperar, por quem se esperava, que podia esperar ser o móbil e o mobilizador, activador das esperanças, já não “místicas”, mas realistas e reais, o líder político, o líder da liderança política. De facto, se compararmos as histórias de vida, os percursos políticos e a obra cultural dos quatro principais intelectuais-militantes angolanos da geração da *Mensagem*, ou seja, Viriato da Cruz, António Jacinto, Mário Pinto de Andrade e Agostinho Neto, verifica-se que este é a única figura que apresenta uma substância literária predominantemente negro-africana, uma potencialidade de representação social e rática, uma estratégia épica, colectiva, para o povo angolano e um sentido pragmático da história, expresso em discurso poético, sem idealismos, sentimentalismos exacerbados ou vacilações finalísticas de mestiçagem conjuntural, como ele próprio explicou no poema “O verde das palmeiras da minha mocidade”. Haverá, então, um Agostinho Neto messiânico, prometeico, um Moisés angolano? Nesse poema “Adeus à hora da largada” acha-se explícita a formulação de que a mística esperança já não consola o colonizado, necessitado de uma certeza. Logo, o verso “sou aquele por quem se espera” pode assim ser lido como decorrente da convicção pessoal do autor, por sua vez sustentada na análise concreta da sociedade angolana, de que reunia condições para se tornar o líder da luta de libertação. De qualquer modo, e, ao contrário do que a sua filha Irene sugeriu, ele não se via como um Moisés angolano, investido das tábuas de uma lei sacralizada.

Tal verso (e poema), que apresenta potencialidades historiográficas, não pode ser apreciado exclusivamente como poético, ou seja, estético, como que podendo significar exclusivamente algo assim como *o poeta por quem se espera*. A interpretação sociológica também não satisfaz: *sou aquele ser de palavras por quem o leitor espera*. Não se trata de um messianismo ou prometeísmo literário, inserto num mecanismo de leitura, porque a poética de Neto não permite a concepção de um discurso pós-modernista

de fingimento, de mascaramento ou de colagem. A sua poética é constituída por uma estratégia afinada pela política, a ideologia e a intervenção histórica, no sentido mesmo de contribuir para mudar o rumo da história, marcada por signos esvaziados de ambiguidade e, portanto, plenos de verosimilhança, veracidade e verdade, estando o desfecho da sua aventura pessoal e social inscrito nesse verso, estava escrito nesse documento. É por isso que a poesia de Neto tem capacidade de documentarismo histórico. Por um lado, capacidade de expressão psicológica, social e cultural e, por outro, de intervenção histórica, dado também o carácter icónico, simbólico, referencial e exemplar do seu autor. Além disso, não havendo, na época da sua produção, um discurso historiográfico profissional suficiente segundo a perspectiva do colonizado, esse discurso poético podia funcionar como discurso historiográfico de duplo grau, ou seja, como discurso documental que, avaliando a conjuntura histórica face ao passado, mostra, em simultâneo, a subjectividade do sujeito: discurso da história de longa duração e filigrana da história cultural e sentimental.

No poema “A renúncia impossível” (versão registada por Mário Pinto de Andrade/Michel Laban), o sujeito poético interpela o predicatário, constituído pelo conjunto dos brancos: “Podeis inventar uma nova História [...] A África foi construída só por nós”. Recorrendo à ironia, Agostinho Neto mostrava estar consciente da necessidade de a história ser reescrita pelos angolanos, mas, antes de ser reescrita, deveria transformar-se, ter uma marca ampla dos angolanos (e dos africanos), ter o imperativo protagonismo que a luta de libertação exigia. O poema “A renúncia impossível” (escrito em 1949) constitui o momento histórico dos fluxos discursivos, anti-coloniais, antes dos anos 50, em que, na consciência de um sujeito, outra forma de luta superior de libertação nacional, e somente essa, poderia resolver o impasse de uma camada intelectual sem controle do seu futuro cultural vivendo no seio de um povo sem perspectivas de autodeterminação social e histórica:

O meu lugar está marcado  
no campo da luta  
para conquista da vida perdida.

Eu sou. Existo.  
As minhas mãos colocaram pedras  
nos alicerces do mundo.  
Tenho direito ao meu pedaço de pão

Sou um valor positivo  
da Humanidade  
e não abdicó,  
nunca abdicarei!

Neto retoma aí versos do poema “Confiança” sobre o trabalho dos africanos e afro-descendentes que ajudaram a construir (alicerces d)a humanidade, afirmando, pois, a existência do negro enquanto ser com consciência social e protagonista da história, contribuindo para a mudança radical de perspectiva da “questão negra”.

Agostinho Neto não usa metáforas pelo simples prazer de retoricamente *fazer bonitinho*, como afirma o dito popular, de apresentar um exercício de estilo estético de sofisticação e bel-prazer. Toda e qualquer imagem, metáfora ou símbolo que Neto usa tem a função de especificar um agir, um desejo, um pormenor, e, mais ainda, de aludir ao que a conjuntura histórica, política e social demandava da geração intelectual e política insurgente naquele tempo de charneira, expressando o papel que a si próprio e aos outros companheiros atribuía, qual seja o de congraçamento de vontades organizativas em prol da liderança e condução das populações vinculadas a um projecto de libertação social e nacional. Neto, em primeiro lugar, capta a “ansiedade” psicológica e a situação social de variados segmentos da população colonizada – escolhendo momentos de *stress*, como os de sábado (em “Sábado nos musseques”), com a sua tarde e noite para descanso, festa e o extravasar de emoções e raivas represadas. Assim, ele exemplifica os fortes indícios de tensão social, analisando-a, deste modo, como consequência da insustentável condição de vida degradada da população negra. Os negros eram pessoas cujas características principais faziam deles uma colectividade trabalhadora, pobre, oprimida, alienada e sofredora. Neto tanto descreve e desvela o específico da alienação física, corporal, material (as bebedeiras, a prostituição, a pobreza), quanto cultural (a consulta ao kimbanda “para conservar o emprego” ou ao adivinho para saber se uma criança há-de escapar da pneumonia), nessa apresentação do problema preparando a resposta implícita que, afinal, certas expressões tornam bem mais inequívoca do que, por vezes, é suposto pensar-se. Assim, as “multidões passivas/esperando a hora”, com suas “almas escravizadas”, motivam o “desejo de fazer o esforço supremo/para que o Homem/renasça em cada homem”, como se lê numa das epígrafes que usei, outro modo de afirmar poeticamente que alguns homens, e todos os seres humanos que fosse possível preparar e arregimentar superiormente numa organização nova, desencadeariam o processo de libertação e transformação de toda a sociedade. Desse modo, fazia da soma das “almas escravizadas” um espaço social propício ao amadurecimento e frutificação das “heróicas bandeiras” da ideologia nacionalista e da luta independentista, transformável em movimento popular organizado.

No poema “Velho negro”, escrito também em 1948, tal como “Sábado nos musseques”, encontra-se a explicitação do desejo de independência. O enunciado do desfraldar de “heróicas bandeiras/nas almas escravizadas” e o “esforço supremo” para a transformação do homem, isto é, da sociedade colonizada em sociedade pós-colonial, somente poderia ser realizado com a derrocada do regime colonial e a construção da pátria angolana. De facto, diz o poema que aquele velho negro, representando todos os negros, “Perdeu a pátria/e a noção de ser”, o que significa que, no contexto de 1948, os colonizados, nomeadamente os mais afectados pelo trabalho sem dignidade, pelo colonialismo, eram o resultado de um processo de coisificação e de distorção de identidade, o que vale dizer que a pátria portuguesa que lhes era imputada funcionava como instrumento ideológico e administrativo de dominação, de perda da autodeterminação cívica. Enunciar a situação social, económica e política do povo angolano, vertida em discurso poético em que se expressava o *ferver do desejo*, era postular *historicamente* que o movimento popular estava pronto, estava em ponto de receber a liderança daquele por quem se esperava. Distanciando-se de qualquer messianismo, providencialismo, mosaísmo ou prometeísmo místico, tratou-se objectivamente de avaliar as forças em presença, as capacidades de luta e de organização e de expressar

poética e historicamente que o movimento popular tinha força e devia ser conduzido com estratégia eficaz. Não há nessa poesia rigorosamente nada de aleatório, de beleza pela beleza abstracta e casual. As palavras têm ligação com um sistema de pensamento e acção indissociáveis, um sistema coerente, organizado, projectivo e perlocutório, a que somente faltou o grande ausente, o sintagma explícito: movimento popular. Todavia, esse sintagma ausente existiu enquanto significação subtil e implícita, enquanto presença espiritual emanada de outros significantes motivados pelos concretos sofrimentos e acções de indivíduos e grupos sociais, constituintes do amplo e real movimento popular começado a teorizar, a organizar e a formalizar na década de 40 e que culminou na organização política do MPLA em 1956.

Agostinho Neto tinha plena consciência do objectivo principal da luta política dos angolanos: a libertação nacional. Na sua poesia, encontramos a confirmação do objectivo principal na versão do poema “A renúncia impossível”, que foi publicada por Michel Laban e que Mário Pinto de Andrade possuía, por a ter copiado para um caderno no início dos anos 50. Nesse poema, o sujeito vota um desprezo incomum aos colonialistas, afirmando que eles poderiam continuar a explorar o proletariado com os seus “sistemas/socialistas ou capitalistas”, “aristocracias, plutocracias”, que isso lhe era indiferente. De modo semelhante, ironicamente, exorta-os a continuarem com as suas ditaduras e democracias, de onde se depreende que a luta dos colonizados, dos negros, tinha um carácter sobretudo nacionalista, não proletário, independentemente das lutas proletárias dos brancos. Uma hipótese de avaliação desse acto poético é o de considerar o impacto do panafricanismo, no seu desenvolvimento negritudista, por tê-lo encaminhado, nesse texto, para uma espécie de segregacionismo rácico, de clamor pelos negros de todo o mundo, sublinhando a estratégia irónica do discurso e, portanto, interpretando esses versos de nenhuma solidariedade com as lutas dos proletários brancos como uma hipérbole da revolta raivosa do sujeito, compondo uma postura não marxista, em prol da luta de libertação dos africanos e não exclusivamente do colectivo angolano em si. Por outro lado, como esse poema nunca foi publicado em vida do autor, pode-se conjecturar que talvez, se dependesse da sua vontade, nunca o quisesse publicar ou, se o fizesse, apresentasse possivelmente outra versão. Porém, o conhecimento que passamos a ter dessas duas versões autoriza-nos a supor que, pelo menos no momento fulcral da luta de libertação nacional, no ano de 1949, em que os manuscritos foram produzidos, Agostinho Neto terá hesitado entre hostilizar poeticamente a globalidade do mundo imperialista, colonialista, branco, incluindo nessa hostilidade um grau de indiferença pelos proletários brancos, e que essa hesitação terá ficado a dever-se ao facto de privilegiar a luta de libertação nacional e não de classes. Por outro lado, em 1949, ao privilegiar a luta de libertação nacional de Angola, integrando-a num quadro de desagravo e questionação rácica (panafricanista), entrava em contradição com a sua própria colaboração nas lutas políticas contra o fascismo português em Portugal (uma vez que foi um militante ao lado dos anti-fascistas portugueses). Essa posição, levada a extremas consequências no interior do movimento anti-colonial, poderia contribuir para a instauração ou o sancionar do racismo no interior da luta frentista de libertação nacional. Agostinho Neto, casando, em 1958, com Maria Eugénia Neto, portuguesa, branca, acabaria dando o exemplo pessoal de convivência rácica, que culminaria, em 1959, com a coincidência, ou a complementaridade, de apresentar, então, a Negritude como tendência que estivera em vigor, na sua própria poesia e na de

outros, como José Craveirinha ou Francisco José Tenreiro, mas se encontrava exaurida, numa conferência, na Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa. Acresce ainda que, em 1949, o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola, que se transformara em cabeça pensante do movimento popular de libertação de Angola, era integrado por negros, mestiços e brancos. Pode-se afirmar que Neto, na sua poesia, conseguiu, no final da década de 40 e começo de 50, conciliar o panafricanismo, a negritude, o nacionalismo e o marxismo.

Na poesia, Neto foi sociólogo, economista, ideólogo, antropólogo, historiador e profeta. O valor histórico da sua poesia reside no respaldo empírico, científico, descritivo, documental, analítico, dialéctico, por a sua subjectividade, em sua totalidade, se ter transformado em objectividade histórica. Ao analisar poeticamente as condições objectivas, materiais e espirituais do seu povo, falando na esperança dos mais conscientes em achar um líder do movimento de mudança, Neto objectivava, na síntese discursiva, a criação da liderança do movimento popular de libertação, querendo significar que estava encontrada a cabeça pensante e liderante – isto é, ele e todos os outros da liderança política e cultural – desse movimento talhado na argamassa de todas as ânsias, sofrimentos, esperanças e realidades das revoltas e seus milhares e milhares de protagonistas populares que haviam feito e continuavam a fazer a história de Angola.

## Bibliografia

- AA.VV., *Agostinho Neto: libertador e homem de cultura*, Luanda, Centro Cultural Agostinho Neto, 2003.
- BARRADAS, Acácio (org.), *Agostinho Neto. Uma vida sem tréguas*, Lisboa/Luanda, AAA, 2005.
- COSME, Leonel, *Agostinho Neto e o seu tempo*, Porto, Campo das Letras, 2004.
- KANDJIMBO, Luís, *Apuros de vigília*, Luanda, UEA, s.d.
- LARANJEIRA, Pires (org.), *Negritude africana de língua portuguesa. Textos de apoio (1947-1963)*, Braga, Angelus Novus, 2000.
- MATA, Inocência & Laura Padilha (orgs.), *Mário Pinto de Andrade, um intelectual na política*, Lisboa, Colibri, 2000 (textos de Luís Kandjimbo e Michel Laban e uma versão de “A renúncia impossível”).
- NETO, Agostinho (org. de Manuel Ferreira), *A renúncia impossível*, Lisboa, IN-CM, 1987.
- NETO, Agostinho, *Sagrada esperança, poemas*, Luanda, UEA, 1986.
- NETO, Agostinho, *Poesia*, Luanda, INALD, 1998.
- NETO, Agostinho, *Sagrada esperança*, 11ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1987.
- NETO, Irene Alexandra, *Angola, à flor da pele*, Luanda, INALD, 1998.

## A TRANSIÇÃO DE ANGOLA PARA O PORTUGUÊS UMA HISTÓRIA SOCIOLINGUÍSTICA\*

### 0. Introdução

O discurso dominante sobre a situação linguística nos chamados países africanos de língua oficial portuguesa (PALOPs) veiculado por políticos, meios de comunicação social e mesmo algumas gramáticas de referência da língua portuguesa (ex.: Cuesta 1971) tende a retratá-los como monolíngues em português, sendo rara ou inexistente a referência às restantes línguas aí faladas pela maioria da população. Porém, como mostra Castro (2006: 13), “estes países não são monolíngues e as orgulhosas estatísticas que situam o português como quinta língua mais falada a nível mundial não devem ser obtidas pela soma directa dos totais dos seus habitantes”.

Igualmente raras são as referências aos traços linguísticos específicos do português aí falado, enfatizando-se, pelo contrário, a espantosa homogeneidade da língua portuguesa. Contudo, como correctamente afirma Castro (*ibid.* 12) “não é facto indiscutível que em todos os países africanos se siga a norma oral europeia, embora seja adoptada a norma ortográfica de Portugal; pelo contrário, análises linguísticas realizadas sobretudo em Moçambique apontam para a formação incipiente de variedades nacionais nesse país e em Angola”<sup>1</sup>.

O discurso dominante sobre a situação linguística nos PALOPs reflecte ainda o “mito da presença multissecular” do português em África (Pélissier 1997: 18), embora dados históricos indiquem que apenas no pós-independência, com a instituição do português como língua oficial, este se terá generalizado entre as populações de Angola, Moçambique e, em menor grau, de Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe.

---

\* O presente texto resume as principais ideias do terceiro capítulo da tese de mestrado da autora, *Angola's Transition to Vernacular Portuguese*, subsidiada pela bolsa de investigação SFRH/BM13471/2003, atribuída pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

<sup>1</sup> Deve notar-se que estas descrições são praticamente inexistentes para as variedades cabo-verdiana, guineense e são-tomense do português, mas existem já em número significativo, embora insuficiente, para as variedades angolana (ex. Cabral 2005; Chavagne 2005; Inverno 2007; Mendes 1985; Mingas 1998) e moçambicana (ex. Gonçalves 2002; Gonçalves 2004a, 2004b; Gonçalves e Stroud 1997-2000).

O presente artigo procura contribuir para desmistificar a ideia tão frequentemente difundida do monolingüismo, homogeneidade e presença multissecular da língua portuguesa em África através da análise do caso particular de Angola. Assim, na primeira parte descreve-se a complexidade da situação linguística vivida actualmente no país e apontam-se algumas das características apontadas na literatura como distintivas da variedade angolana do português, aqui designada por português vernáculo de Angola (PVA)<sup>2</sup>. Na segunda parte, apresenta-se uma história sociolinguística do país desde os primeiros contactos com os portugueses, no século XVI, até à actualidade, no sentido de compreender que factores históricos, sociais e linguísticos permitem explicar não só a situação linguística actual em Angola como as características específicas da sua variedade nacional do português.

## 1. Angola: situação sociolinguística actual

A esmagadora maioria da população angolana, concentrada nos bairros pobres das cidades costeiras ou espalhada pelo interior rural, tem como língua materna uma das diferentes línguas africanas faladas no país (Cuesta 1990: 15). Estas dividem-se em dois grandes grupos etnolinguísticos, o grupo banto e o grupo khoisan, sendo mais faladas as línguas pertencentes ao grupo banto, razão pela qual na década de 1970 seis delas foram seleccionadas como *línguas nacionais*: umbundu, kimbundu, kikongo, cokwe, mbunda-ngangela e ovakwanyama (INL 1980)<sup>3</sup>. Apesar da inexistência de dados relativamente ao número exacto de falantes de cada uma dessas línguas, estão disponíveis algumas estimativas, que incluímos na Tabela 1 abaixo.

O português, segundo dados do Instituto Nacional de Estatística de Angola citados por Hodges (2004: 25), apesar do seu estatuto de língua oficial, língua de instrução, do poder político, da cultura e meios de comunicação social, é falado como língua materna em Angola por apenas 26% da população, essencialmente nos grandes centros urbanos, tipicamente na faixa costeira (*ibid.*). Apesar de estes números deitarem por terra a teoria do monolingüismo em português, colocam-no de facto no segundo lugar das línguas mais faladas no país, tendo inclusivamente vindo a sobrepor-se às restantes línguas africanas, principalmente o kimbundu. Para esta situação muito contribui o facto de o português ser mais falado como língua materna por jovens abaixo dos 19 anos de idade (i.e. cerca de 59% da população total, segundo dados da CPLP citados por Castro 2006: 32) do que por adultos, o que pode levar a uma alteração “a médio prazo ... da distribuição das línguas no país e conferir ao português um papel mais central” (Castro 2006: 32).

---

<sup>2</sup> Outras designações para referir a variedade angolana do português incluem “português vernacularizado” (Fernandes e Ntondo 2002), “português de Angola” (Mingas 1998) ou “português angolano” (Mendes 1985).

<sup>3</sup> A grafia utilizada na designação das línguas africanas é a proposta pelo Instituto Nacional de Línguas de Angola (cf. INL 1980) e utilizada em Fernandes e Ntondo (2002).

Tabela 1: *Grupos etnolinguísticos em Angola*  
(baseado em Fernandes e Ntongo 2002 e Hodges 2004)

	Povo	Língua	Estatuto	Falantes (1996)
BANTO	Ovimbundu	Umbundu	Língua nacional	30%
	Ambundu	Kimbundu	Língua nacional	15%
	Bakongo	Kikongo	Língua nacional	8,5%
	Tucokwe	Cokwe	Língua nacional	6%
	Vangangela	Ngangela	Língua nacional	14%
	Ovambo	Ovakwanyama	Língua nacional	
	Ovandonge	Oshindonga	--	
	Ovanyaneka-Nkhumbi	Olunyaneka	--	
Ovahellelo	Oshihelelo	--		
NÃO-BANTO	Khoisan	Khoisan	--	
	Vátwa	Vátwa	--	

No entanto, é importante sublinhar que, contrariamente à ideia implícita no discurso de governantes e meios de comunicação social, a variedade do português que se tem vindo a generalizar não é a variedade padrão europeia, mas sim uma variedade vernácula do português resultante do contacto com as línguas africanas num contexto multilingue em que estas continuam a ser as mais faladas no dia-a-dia pela maioria da população e em que o acesso à educação formal e aos meios de comunicação social é ainda pouco generalizado.

Algumas das especificidades linguísticas dessa variedade, a que chamamos português vernáculo de Angola, incluem um elevado nível de variação ao nível da concordância de número e género entre os elementos do sintagma nominal (ex.: *Estas duas mulher\_*; *no mesmo barriga*), entre o sujeito e o verbo (ex.: *documentos que vai para a Lunda*) e entre o sujeito e o elemento predicativo (ex.: *um dia seremos campeão*). Verifica-se também a posposição do possessivo ao nome (ex.: *um dos alunos seus*), a substituição dos pronomes pessoais átonos pelos correspondentes tónicos (ex.: *deixa ele falar*), a generalização de *se* como único pronome reflexo (ex.: *nós conseguimos se entender*) ou apagamento do mesmo (ex.: *ele chama\_ MS*) e ocorrência de fenómenos de negação descontínua (ex.: *não considera como na cidade não*). Alguns destes fenómenos, aqui ilustrados com exemplos recolhidos em Angola pela autora em 2004, estariam já presentes na variedade de português aí falada no século XIX, pois Schuchardt (1888) identifica desde logo a redução da flexão nominal e verbal como uma das características mais notórias do português falado à época em Angola.

Segundo Cabral (2005), alguns destes fenómenos linguísticos, nomeadamente a generalização da preposição *em* em contextos não permitidos pela norma do português europeu (ex.: *fui no centro da cidade*), têm vindo a penetrar o discurso de falantes nativos de português em Angola, o que indica não se tratarem estes

de meros “erros” produzidos por falantes com pouca proficiência em português, mas sim especificidades de uma variedade nacional em formação, i.e. o português vernáculo de Angola.

Os factores históricos, sociais e linguísticos que permitem compreender tanto a recente difusão da língua portuguesa no país como a emergência das especificidades acima exemplificadas são analisados na secção seguinte.

## 2. Transição de Angola para o português: uma história sociolinguística

### 2.1. Os primeiros 300 anos: da fundação de Luanda (1575) à abolição da escravatura (1845)

As bases para a construção de uma colónia portuguesa na região actualmente ocupada por Angola foram lançadas em 1576, quando o rei D. Sebastião ordenou a fundação da cidade São Paulo de Luanda na foz do rio Kuanza (actual Luanda). Esta região há muito se tornara o novo entreposto comercial dos portugueses na costa ocidental africana, existindo já um pequeno núcleo populacional constituído por europeus e africanos vindos de São Tomé para se dedicarem ao comércio de escravos (Russel-Wood, 1998-2000: 243). São Paulo de Luanda funcionaria como núcleo fundador da nova colónia de Angola e teria Paulo Dias de Novais como primeiro governador. A carta régia concedia-lhe todo o território entre os rios Kuanza e Dande, incluindo 35 léguas a sul deste último, e exigia em troca a aplicação de um plano de povoamento que permitisse o treino de 400 soldados, a fixação de trabalhadores especializados e de 100 famílias de povoadores e a construção de vários fortes e igrejas.

Pouco ou nada sabemos sobre a composição racial ou línguas faladas pelas pessoas que acompanharam Novais, mas é provável que as línguas africanas se tenham desde logo afirmado como línguas principais de comunicação. A ilustrá-lo estão os relatos de utilização de um intérprete branco que falava kimbundu tão correctamente como o próprio embaixador enviado pelo rei Ngola, monarca do vizinho reino do Ndongo, para receber Novais e a sua comitiva. Este episódio parece confirmar a afirmação de Boxer (1963:13), segundo o qual era mais comum os comerciantes e aventureiros portugueses se africanizarem do que os africanos se europeizarem.

No caso particular da recém-formada colónia de Angola, vários factores terão contribuído para essa situação. Por um lado, os colonos portugueses que aí se fixavam eram essencialmente criminosos e degredados que se dedicavam ao tráfico de escravos e tinham há muito abandonado a língua e cultura portuguesas (Russel-Wood 1998-2000: 262). Aliás, dos 2340 portugueses enviados para a colónia entre 1575 e 1592, apenas 300 restavam em Luanda em 1592, uma vez que 450 haviam perecido nas guerras e os restantes haviam morrido de malária ou escapado para o interior, onde adoptaram as línguas e costumes africanos (Santos 1998: 85). Por outro lado, o número de mulheres brancas na colónia era ainda mais baixo que noutras partes do império (Boxer 1977: 28-35), o que levou a um elevado índice de miscigenação. Assim, os filhos dos colonos, educados em casa pelas suas mães africanas e pelas escravas domésticas, aprendiam uma língua africana como primeira língua (Vansina 2001: 269). Dado o reduzido número de colonos brancos eram estes afro-portugueses, bilingues no português dos

seus pais e nas línguas banto de suas mães, que serviam como caçadores de escravos e protectores das rotas comerciais no interior e ocupavam altos cargos na administração pública em Luanda e Benguela (Russel-Wood 1992: 60-61).

Este contexto social é consistente com a hipótese de que desde a fundação de Luanda em 1576 até 1600, o kikongo e mais tarde o kimbundu terão sido as línguas mais faladas na colónia, a qual, à data da morte de Paulo Dias de Novais, em 1589, se restringia a Luanda, a alguns fortes no interior ao longo do rio Kuanza e à cidade de Benguela, nenhum dos quais a mais de duzentas milhas da costa (Boxer 1963: 39). Como nota Vansina (2001: 270), embora os colonos portugueses conseguissem que o português continuasse a ser a língua oficial nessa região, não eram capazes de aumentar a utilização da língua nem entre os africanos nem entre a restante comunidade de colonos.

Chegados ao século XVII, os portugueses haviam conseguido assegurar o controle sobre a área em torno de Luanda, mas o alargamento da colónia sofreu um importante revés em 1641, quando os holandeses capturaram Luanda e Benguela. As cidades foram recuperadas em 1648 pelo luso-brasileiro Salvador Correia de Sá e Benevides, mas surpreendentemente a sua recuperação não se traduziu num investimento na ocupação efectiva da colónia. Todos os esforços se centravam no incremento do fluxo de escravos para o Brasil e colónias espanholas na América. Assim, os trinta anos que se seguiram à derrota dos holandeses foram marcados por guerras consecutivas contra os reinos Ambundos de Matamba, Kissama e Kassange, que não só haviam ajudado os holandeses como impunham grandes obstáculos ao acesso a potenciais escravos no interior.

No interior a língua portuguesa ter-se-á difundido significativamente como *lingua franca* entre chefes e comerciantes, essencialmente pela sua utilidade para o estabelecimento de direitos políticos, hereditários e comerciais (Vansina 2001: 272). É provável que esta expansão se tenha também ficado a dever ao facto de a maioria dos poucos portugueses que a coroa conseguia recrutar para Angola, essencialmente condenados, serem enviados para o interior, onde eram necessários para a defesa dos presídios. Um número significativo destes recrutas chegava também de Pernambuco e Ceará no Brasil (Boxer 1965: 133).

Contudo, se no interior o português se difundia como *lingua franca* nos arredores dos presídios, na Luanda do século XVII, o kimbundu era a língua mais falada em quase todos os lares e a mais utilizada na vida diária da cidade. A excepção que confirma a regra parece ter sido um grupo muito reduzido de famílias católicas negras, falantes de português, que ficariam na história como os “velhos crioulos de Luanda” (Birmingham 2002: 148).

Segundo Vansina (*ibid.* 271), em virtude da alta taxa de mortalidade entre os colonos e o baixo afluxo de mulheres europeias, o factor que mais contribuiu para a utilização generalizada do kimbundu na colónia foi a ocupação crescente de altos cargos no exército e administração local por parte de um grande número de afro-portugueses. Igualmente importante foi o facto de a maioria dos escravos que chegavam a Luanda no século XVII provirem dos reinos de Matamba, Kissama e Kassange, onde o kimbundu era a língua principal.

Entre 1683 e 1730 houve paz em Angola (Marques 1995: 435), mas com a excepção de alguns presídios ao longo dos rios Kwanza e Cunene, o domínio efectivo dos

portugueses sobre a colónia limitava-se a Luanda. Na verdade, com a intensificação do tráfico de escravos ao longo do século XVIII, Luanda, cuja população Venâncio (1996: 435) estima ter sido de 7204 habitantes em 1796, era tudo o que importava.

A percentagem de africanos a residir em Luanda dependia da dinâmica do tráfico de escravos, mas sabemos que constituíram sempre a maioria da população. É provável que aqueles que residiam no centro tivessem algum domínio do português, mas a sua língua materna seria africana. Já os africanos residentes na periferia falariam essencialmente kimbundu ou outras línguas africanas.

Os afro-portugueses eram o segundo maior grupo social em Luanda. Existiam em menor número no centro, onde ocupavam a maioria dos cargos públicos (Venâncio 1996: 50), provavelmente devido ao facto de se dedicarem essencialmente ao tráfico de escravos e, como tal, permanecerem junto dos contingentes de escravos que aguardavam embarque para as Américas na periferia da cidade. A sua língua materna era muito provavelmente o kimbundu (*ibid.* 53), pese embora o seu bilinguismo em português.

A população branca em Luanda era ainda muito reduzida, mas era mais representativa que em séculos anteriores, levando à emergência dos primeiros conflitos entre portugueses e afro-portugueses. Na verdade, ao longo do século XVIII, os portugueses procuraram contrariar a crescente africanização dos afro-portugueses. Em 1760, a escola jesuíta foi encerrada, por ser considerada responsável pela difusão do kimbundu, e em 1765 o governador Sousa Coutinho emitiu um decreto que obrigava os pais a utilizarem português em casa, na educação dos seus filhos e no contacto com os escravos. Contudo, os portugueses eram ainda muito poucos para imporem a sua língua. A situação manteve-se inalterada até meados do século XIX, altura em que o português começou gradualmente a ser mais falado na colónia (Vansina 2001: 274-75).

O século XVIII trouxe várias tentativas de exploração da parte sul da colónia, especialmente na região de Benguela, mas estas não se traduziram em nenhuma política consequente de ocupação territorial. Não fora o facto de a partir do final do século XVIII se ter transformado no principal porto de exportação de escravos para o Brasil, a região de Benguela teria continuado praticamente abandonada até ao início do século XX.

## 2.2. O século XIX: Portugal vira-se para África

Depois de vários séculos centrada na exploração e colonização do Brasil, após a independência deste em 1822, a coroa portuguesa é obrigada a voltar-se para África, existindo a percepção generalizada de que sem o reforço e alargamento do domínio português efectivo nesse continente e sem a intensificação das relações comerciais com as colónias africanas, estas poderiam seguir o exemplo do Brasil (Alexandre e Dias 1998: 23-ff).

No caso particular de Angola, esta alteração traduziu-se numa clara intenção de estabelecer mais portugueses na colónia, garantir o controle do norte do território através da construção de vários estabelecimentos ao longo da costa de Ambriz e do Congo, reforçar a ligação entre Luanda e Benguela e explorar a costa e o interior desta última. Contudo, estas intenções não tiveram quaisquer consequências no quadro geral

da ocupação efectiva da colónia (Marques 1998: 140-41), pois a população residente nas áreas controladas pelos portugueses era extremamente reduzida (i.e. entre 250 000 e 300 000), especialmente a população branca (i.e. entre 1000 e 2000 no total), e maioritariamente composta por colonos afro-portugueses (Dias 1998: 366).

Foi apenas em meados do século XIX que se iniciaram novas áreas de povoamento em Angola, essencialmente devido à acção do Marquês de Sá da Bandeira, cuja política enfatizava a expansão territorial, o fim efectivo do tráfico de escravos e o desenvolvimento de uma economia de plantação (Alexandre e Dias 1998: 84). A aplicação do projecto implicava um grande número de colonos brancos, o que apenas foi possível em Moçâmedes, Porto Alexandre e Baía dos Tigres, onde chegava um crescente número de colonos vindos de Pernambuco e do Algarve (Padrão 1998). De facto, a demografia do distrito de Moçâmedes (cf. Péliissier 1997: 192) indica que a proporção de brancos e negros era mais equilibrada que em Luanda ou nos países onde se desenvolveram crioulos de base portuguesa.

No que respeita à questão linguística, há referências na literatura ao desenvolvimento de línguas mistas (ex.: olumbali) entre a população negra que trabalhava para os portugueses em Moçâmedes (Dias 1998: 446), bem como em zonas de fronteira dos territórios Bakongo, Ambundo e Ovimbundo (cf. Atkins 1955). Este facto indica que terão sido as línguas africanas e não o português a sofrer maiores índices de reestruturação em Angola neste período.

O sucesso das experiências de povoamento efectivo do território foi breve, pois na década de 1860 todas as campanhas de exploração e povoamento em curso foram suspensas, tanto no interior como na costa, e a atenção tornou a voltar-se para o estímulo do tráfico de escravos (Alexandre e Dias 1998: 84). No sul, tiveram início violentas insurreições de vários chefes africanos, com consequências negativas no número de colonos brancos nas regiões que os haviam atraído em números tão significativos na década anterior (cf. Péliissier 1997: 200).

Não obstante, o crescente interesse de outras potências coloniais nas possessões portuguesas em África, que viria a culminar com a realização da Conferência de Berlim em 1884 e a consequente partilha de África, trouxe um interesse renovado em Angola nas décadas de 1870, 1880 e 1890 (Alexandre 2000: 17). Estas caracterizaram-se pela proliferação de campanhas militares e pelo estabelecimento de novos povoamentos, especialmente na região da Huíla. Os povoamentos mais importantes foram Sá da Bandeira e o Lubango, ambos fundados em 1885 por condenados provenientes da sobrepopulada ilha da Madeira. Até meados do século XX estas duas povoações continuariam a ser os dois únicos sítios em Angola onde o número de europeus ultrapassava o número de africanos.

O final do século XIX ficou também marcado pela organização de expedições geo-militares às regiões no interior com maiores probabilidades de conflito (Dias 1998: 335) e pelos primeiros investimentos no desenvolvimento de uma rede embrionária de comunicações internas (Alexandre e Dias 1998: 114). Verificaram-se ainda alterações sociolinguísticas significativas em Luanda, uma vez que a população proveniente de Portugal duplicou (Vansina 2001). Nos anos imediatamente após a independência do Brasil e durante todo o século XIX, a população branca da cidade aumentou como consequência da chegada permanente de colonos com destino às povoações do sul de Angola que muitas vezes se fixavam em Luanda ou aí regressavam quando não

conseguiram prosperar. Para além disso, a crescente presença de brancos em Luanda trouxe algum investimento na construção de infra-estruturas de lazer (ex.: construção de um teatro em 1839) e de escolas (ex.: em 1835 foi criada uma escola pública para rapazes e outra para raparigas no ano seguinte), bem como o desenvolvimento de uma vida social embrionária na qual as mulheres, especialmente as mulheres brancas, começaram a desempenhar um papel (Dias 1998: 508-12).

Segundo Vansina (2001: 277), todos estes factores levaram a elite local a adquirir uma maior competência em português, a utilizar a língua num maior número de contextos e, conseqüentemente, a tornar-se completamente bilingue. Não obstante a influência crescente do português metropolitano, é provável que as alterações na situação sociolinguística tenham sido mais significativas em Luanda do que no interior da colónia, onde segundo o missionário suíço Héli Chatelain o kimbundu era usado como *lingua franca* por pessoas de todas as cores e classes sociais (1964 [1888-89]: xiv). Mesmo em Luanda e áreas circunvizinhas, a língua portuguesa não conseguiu ultrapassar o kimbundu como língua mais falada. As duas línguas continuaram a co-existir no que parece ter sido o início de uma situação de diglossia que sobreviveu em Angola no seu todo até ao presente.

É provável que o contacto entre o kimbundo e o português dentro e fora da cidade tenha resultado em interferência mútua. As referências de Schuchardt (1888: 230) ao *mestiço de Luanda* têm sido interpretadas pelos linguistas como prova do desenvolvimento de uma variedade pidginizada ou crioulezada do português em Angola. Contudo, é plausível que o termo *mestiço* se refira à variedade do kimbundu falada em Luanda, a qual, segundo Chatelain (2001 [1894]: v) “está desnecessariamente misturada com elementos portugueses” e “oferece pouco material para o estudo do genuíno kimbundu” (tradução da autora).

No entanto, apesar de um maior contacto com a língua alvo (i.e. português), o número dos seus contextos de uso era ainda muito reduzido, uma vez que a maioria da população continuou a usar o kimbundu no seu dia-a-dia.

### 2.3. O século XX: mudança em curso para o português

Embora Portugal tenha conseguido expandir consideravelmente a sua área de influência em Angola no século XIX, em 1900 tinha controlo directo sobre apenas 10% do território (Freudenthal 2001: 291). O povoamento efectivo apenas começou a ser possível nas primeiras três décadas do século XX, período durante o qual Portugal conseguiu concluir a ocupação militar do território, derrotando definitivamente a resistência do povo Lunda e povos do planalto central (Freudenthal 2001: 272), e iniciar um conjunto significativo de reformas com vista à descentralização da administração colonial.

No que respeita à política face aos africanos, as duas primeiras décadas do século XX continuariam a política segregacionista iniciada no final do século XIX, estabelecendo uma clara distinção entre os direitos políticos e legais de portugueses e “indígenas” (afro-portugueses inclusive). Esta distinção foi consagrada em documentos legais como a *Carta Orgânica de Angola* (1917), o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique* (1926) e o *Código de Trabalho dos Indígenas das Colónias Portuguesas de África* (1928). Embora estes documentos afirmassem a

igualdade de direitos políticos e civis entre “indígenas” e cidadãos brancos, os angolanos negros tinham de cumprir os seguintes critérios: saber ler e escrever em português, ser financeiramente independente, ter bom comportamento e abandonar as práticas culturais indígenas (Marques 2001: 26).

Subjacente a esta política segregacionista estava a crença na vocação colonial e obrigação moral dos portugueses de “salvar” os africanos da sua selvajaria natural. A difusão desta ideologia a partir do início do século XX era entendida como uma importante forma de atrair colonos portugueses para Angola (Paulo 2001: 31). Contudo, até 1920, os efeitos desta propaganda foram insignificantes, pese embora o facto de, por comparação com o século anterior, o número de colonos ter aumentado substancialmente. Segundo a análise de Freudenthal (2001: 309), os africanos continuaram a constituir a esmagadora maioria da população, mas a proporção de portugueses e afro-portugueses era agora desfavorável a estes últimos.

Devido ao aumento de colonos metropolitanos e à crescente associação entre grau de conhecimento de português e grau de “civilização”, os afro-portugueses foram obrigados a melhorar o seu domínio da língua, mas no início da década de 1920 o kimbundu era ainda a língua mais utilizada em Luanda e nas áreas circunvizinhas do interior (Freudenthal 2001: 415-16).

O aumento do número de colonos brancos era comum a toda a colónia, mas apresentava dinâmicas demográficas particulares em algumas regiões. Nas cidades costeiras de Luanda, Benguela, Lobito e Nova Lisboa e nas cidades interiores de Malange e Silva Porto, a proporção de brancos e afro-portugueses era equilibrada, mas no Sul, nas cidades de Sá da Bandeira e Moçâmedes, estes últimos ultrapassavam os primeiros. Para além disso, estas eram as duas únicas cidades onde a proporção de brancos e negros era relativamente equilibrada (Amaral 1962).

A principal razão para o reduzido número de mestiços em Moçâmedes e Sá da Bandeira prende-se com a adopção dos colonatos agrícolas como principal forma de exploração e povoamento por oposição ao modelo dos postos comerciais e presídios adoptado no norte da província (Amaral 1962: 31-32). O facto de os colonos que chegavam ao Sul virem em números relativamente elevados, chegando normalmente ao mesmo tempo e provenientes das mesmas áreas geográficas, terá contribuído para o desenvolvimento de um sentido mais forte de comunidade, o que reduzia as probabilidades de miscigenação (*ibid.* 34).

À luz deste contexto, é provável que a proporção mais equilibrada de brancos versus africanos (tanto negros como afro-portugueses) em Moçâmedes e Sá da Bandeira tenha correspondido também a uma proporção mais equilibrada de falantes nativos versus falantes não-nativos de português. Contudo, pelo menos no início do século XX, não é provável que este facto tenha levado a um uso mais generalizado do português entre as populações africanas, até pelo facto de, contrariamente a Luanda e às cidades do norte, a população negra de Moçâmedes e Sá da Bandeira ser linguisticamente muito heterogénea.

Em suma, apesar do significativo aumento no número de colonos brancos, podemos afirmar que o início do século XX em Angola continuou a caracterizar-se pelo uso mais generalizado das línguas banto por oposição ao português. Este contexto sociolinguístico terá permanecido inalterado até à década de 1950, altura em que a chegada de um número massivo de colonos portugueses alterou a demografia da

colónia. Ainda assim, segundo Bender (2004: 71), os africanos nunca constituíram menos de 95% da população, a proporção de mestiços manteve-se estável e apesar do tremendo influxo de população branca, esta nunca representou mais de 5,1% da população total da colónia.

O aumento na chegada de colonos portugueses nas décadas de 1940 e 1950 deveu-se essencialmente ao restabelecimento de colonatos agrícolas no interior, mas não é provável que o contexto social nestas colónias rurais tenha favorecido muito contacto entre portugueses e africanos uma vez que a estes últimos estava vedada a possibilidade de aí trabalharem (Bender 2004: 188).

Na década de 1960, com o início dos primeiros conflitos pró-independência, o governo metropolitano implementou uma política de povoamento que incluía mais colonos negros, aboliu o *Estatuto do Indígena* em 1961 e enviou alguns trabalhadores livres caboverdianos para os novos colonatos agrícolas multiraciais no interior (Bender 2004: 192). Porém, estas medidas foram insuficientes para garantir o sucesso destes colonatos, pois a maioria dos colonos portugueses preferia estabelecer-se nas cidades costeiras. Aí tomavam os cargos anteriormente ocupados pela elite afro-portuguesa no sector público, na economia e na política, e impunham um clima de discriminação e repressão contra os angolanos negros e afro-portugueses que fez da capacidade de falar português uma condição *sina qua non* para qualquer possibilidade de progressão social ou fuga ao sistema de trabalho forçado.

A maioria dos colonos continuava a ser predominantemente pobre e com pouca instrução. Consequentemente, muitos fixavam-se junto da população negra nos bairros pobres de Luanda (i.e. musseques) e de outras cidades costeiras, onde ocupavam os empregos de baixa qualificação disponíveis. De facto, após 1961, os muitos africanos rurais que não atravessaram a fronteira para a República Democrática do Congo para escapar ao conflito armado, rumaram às cidades costeiras, levando à concentração nos musseques de um grande número de africanos provenientes de diferentes áreas linguísticas. Por força do seu contacto com os brancos, adquiriram algum grau de proficiência em português, mas continuavam a constituir a maioria da população, i.e. os portugueses constituíam apenas 3,7% da população total dos musseques (Kasack 1996: 72), e a poder utilizar as suas línguas maternas. Neste contexto sociolinguístico, é provável que o contacto entre diferentes variedades sociais e regionais do português e línguas africanas tenha levado à ocorrência de um nivelamento linguístico (i.e. eliminação dos traços linguísticos mais marcados).

No interior, a população continuou praticamente imune à influência portuguesa até à década de 1970. Contudo, segundo Bender (2004: 264-65), face à crescente influência dos movimentos nacionalistas, o governo metropolitano investiu na intensificação da presença portuguesa no interior e durante toda a década de 1970 ordenou o agrupamento de grande parte da população em *aldeamentos*. Esta política levou a um êxodo massivo de angolanos negros e afro-portugueses para os países vizinhos, o que por sua vez levou à necessidade de importação de mão-de-obra proveniente de outras províncias. Assim, nos *aldeamentos* como nos bairros pobres das cidades, o contexto sociolinguístico incluía a presença de um grande número de africanos provenientes de diferentes contextos linguísticos.

Contudo, não é provável que o português tenha sido escolhido como *lingua franca* nestes aldeamentos. Embora estes tenham levado à aquisição de algum grau de

proficiência em português, não parece ter sido em grau significativo, pois segundo o inquérito realizado por Heimer (1974: 75) em plena véspera da independência de Angola a maioria da população no interior continuava a não ser fluente em português (i.e. 59%) e apenas uma pequena minoria o usava frequentemente (i.e. 0,1%).

### 3. Conclusões

Como se espera ter mostrado neste artigo, é um facto que em poucos países africanos uma língua europeia assumiu tanta importância como *lingua franca* entre a generalidade da população como a língua portuguesa em Angola (Hodges 2004: 24). Contudo, não é menos verdade que apenas 26% dos angolanos a falam de facto como língua materna (*ibid.*) e que a generalização do português entre sectores da população que falam outras línguas maternas, essencialmente do grupo banto, é um fenómeno que remonta essencialmente à segunda metade do século XX. De facto, até essa data, a presença da língua portuguesa em Angola limitava-se às principais cidades costeiras e a uma elite instruída. Só a partir da década de 1950, com o afluxo massivo de colonos portugueses e as deslocações massivas de angolanos do campo para as cidades com o início da luta pela independência, um sector significativo da população começou a ter contacto frequente com o português e necessidade de o aprender, quer por uma questão de mobilidade social quer pelo facto de esta funcionar como língua veicular no seio de comunidades agora essencialmente compostas por falantes de diferentes línguas maternas.

A mudança para o português que se iniciou em meados do século XX, por decorrer paralelamente à manutenção das línguas maternas dos falantes e num contexto em que o acesso à instrução formal e aos meios de comunicação social, principais veículos de transmissão da norma padrão do português, era ainda deficiente, foi uma mudança imperfeita, levando ao surgimento de uma variedade nacional do português altamente influenciada pela estrutura das línguas banto. É essa variedade de contacto, que difere da norma europeia a todos os níveis da gramática, que se está a generalizar entre a população angolana (Fernandes e Ntongo 2002: 19) e que Mingas (1998: 115) pensa vir a “sobrepôr-se ao “português padrão” como língua segunda dos Angolanos”.

### Referências

- ALEXANDRE, Valentim. 2000. *Velho Brasil novas Áfricas – Portugal e o império (1808-1975)*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- ALEXANDRE, Valentim e Jill Dias (ed.) 1998. *O Império Africano: 1825-1890*. Lisboa: Editorial Estampa.
- AMARAL, Ilídio. 1962. *Ensaio de um estudo geográfico da rede urbana de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- ATKINS, Guy. 1955. A demographic survey of the Kimbundu-Kongo language border in Angola. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 73 (79): 325-47.
- BENDER, Gerald J. . 2004. *Angola sob o domínio português: mito e realidade* (Coleção Ensaio - 21). Luanda: Editorial Nzila.

- BIRMINGHAM, David. 2002. Angola. In: *A history of post-colonial Lusophone Africa*, ed. by Patrick Chabal, pp. 137-84. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- BOXER, C. R. 1963. *Race Relations in the Portuguese colonial empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1965. *Portuguese society in the Tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison and Milwaukee: University of Wisconsin Press.
- , 1977. *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica – 1415-1815 – Alguns factos, ideias e personalidades*. Lisboa: Livros Horizonte.
- CABRAL, Lisender Augusto Vicente. 2005. *Complementos verbais preposicionados do português em Angola (2 vols)*, Departamento de Linguística Geral e Românica, Universidade de Lisboa: Tese de mestrado não publicada.
- CASTRO, Ivo. 2006. *Introdução à história do português*. Lisboa: Edições Colibri.
- CHATELAIN, Héli. 1964 [1888-89]. *Grammatica Elementar do Kimbundu ou Língua de Angola*. Ridgewood, New Jersey, U.S.A: The Gregg Press Incorporated.
- , 2001 [1894]. *Folk-tales of Angola – fifty tales, with Ki-mbundu text literal English translation, introduction and notes*. Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific.
- CHAVAGNE, Jean-Pierre. 2005. *La langue portugaise d'Angola*, Faculté de Langues, Université Lumière Lyon 2: Unpublished PhD dissertation (Acedido a 7 de Setembro de 2007 em [http://demeter.univ-lyon2.fr/sdx/theses/notice.xsp?id=lyon2.2005.chavagne\\_jp-principal&id\\_doc=lyon2.2005.chavagne\\_jp&isid=lyon2.2005.chavagne\\_jp&base=documents&dn=1](http://demeter.univ-lyon2.fr/sdx/theses/notice.xsp?id=lyon2.2005.chavagne_jp-principal&id_doc=lyon2.2005.chavagne_jp&isid=lyon2.2005.chavagne_jp&base=documents&dn=1)).
- CUESTA, Pilar Vasquez e Maria Albertina Mendes da Luz. 1971. *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa: Edições 70.
- CUESTA, Pilar Vazquez. 1990. O ensino do português enquanto língua segunda em Angola. *Angolê: Artes, Letras, Ideias*, 1: 15-18.
- DIAS, Jill. 1998. Angola. In: *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Africano 1825-1890*, ed. por Valentim Alexandre e Jill Dias, pp. 319-556. Lisboa: Editorial Estampa.
- FERNANDES, João e Zavoni Ntondo. 2002. *Angola: povos e línguas* (Colecção Ensaio - Língua e Cultura). Luanda: Nzila.
- FREUDENTHAL, Aida Faria. 2001. Angola. In: *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Africano 1890-1930* ed. por A. H. de Oliveira Marques, pp. 259-467. Lisboa: Editorial Estampa.
- GONÇALVES, Perpétua. 2002. The role of ambiguity in second language change: the case of Mozambican African Portuguese. *Second Language Research*, 18 (4): 325-47.
- , 2004a. O papel das línguas Bantu na génese do português de Moçambique: o comportamento sintáctico de constituintes locativos e direccionais. *Papia*, 14 7-30.
- , 2004b. Towards a unified vision of classes of language acquisition and change: arguments from the genesis of Moçambican African Portuguese. *Journal of Pidgin and Creole Languages*, 19 (2): 225-59.
- GONÇALVES, Perpétua e Christopher Stroud. 1997-2000. *Panorama do português oral de Maputo* (4 vols.). Moçambique: INDE.
- HEIMER, Franz-Wilhelm. 1974. *Educação e sociedade nas áreas rurais de Angola : resultados de um inquérito*. Luanda: Missão de Inquéritos Agrícolas de Angola.
- HODGES, Tony. 2004. *Angola: anatomy of an oil state* (African Issues). Oxford, Bloomington and Indianapolis: The Fridtjof Nansen Institute, James Currey and Indiana University Press.
- INL. 1980. *Histórico sobre a criação dos alfabetos em línguas nacionais*. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco.

- INVERNO, Liliana. 2007. *Angola's transition to vernacular Portuguese*. Tese de mestrado não publicada apresentada a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- KASACK, Sebastian. 1996. Os musseques de Luanda: problemas do desenvolvimento urbano. *Garcia da Orta - Série de Geografia*, 15 (1): 65-78.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. 1995. *Breve História de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença.
- . 1998. Organização geral: Viagens e colonização. In: *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Africano 1825-1890* ed. por Valentim Alexandre e Jill Dias, pp. 136-65. Lisboa: Editorial Estampa.
- (ed.) 2001. *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Africano 1890-1930* vol. 11. Lisboa: Editorial Estampa.
- MENDES, Beatriz Correia. 1985. *Contributo para o estudo da língua portuguesa em Angola*. Sessões do Instituto de Linguística da Faculdade de Letras de Lisboa. Lisboa: Instituto de Linguística da Faculdade de Letras de Lisboa.
- MINGAS, Amélia. 1998. O português em Angola: Reflexões. In: *VIII Encontro da Associação das Universidades de Língua Portuguesa*, pp. 109-26. Macau: Centro Cultural da Universidade de Macau.
- PADRÃO, F. Cerviño. 1998. *A colonização do sul de Angola 1485-1974*. Lisboa: edição do autor.
- PAULO, João Carlos. 2001. Introdução: cultura e ideologia colonial. In: *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Africano 1890-1930* ed. por A. H. de Oliveira Marques, pp. 30-88. Lisboa: Editorial Estampa.
- PÉLISSIER, Rene. 1997. *História das campanhas de Angola: resistência e revoltas 1845-1941* Lisboa: Editorial Estampa.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. 1992. *A world on the move – the Portuguese in Africa, Asia and America 1415-1808*. New York: St. Martin's Press.
- . 1998-2000. Os portugueses fora do Império. In: *A formação do Império 1415-1570 (História da Expansão Portuguesa, vol. 1)*, ed. por Maria Fernanda Alegria et al., pp. 256-65. Lisboa: Temas & Debates.
- SANTOS, João Marinho dos. 1998. *Estudos sobre os Descobrimentos e a expansão portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- SCHUCHARDT, Hugo. 1888. On creole Portuguese. In: *The ethnography of variation: selected writings on pidgins and creoles*, ed. por T. L. Markey, pp. 59-72. Ann Arbor: Karoma.
- VANSINA, Jan. 2001. Portuguese vs Kimbundu: language use in the colony of Angola (1575- c. 1845). *Bull. Séanc. Acad. R. Sci. Outre-Mer Mede. Zitt. K. Acad. Overzeese Wet*, 47 267-81.
- VENÂNCIO, José Carlos. 1996. *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII – um estudo de sociologia histórica*. Lisboa: Editorial Estampa.

(Página deixada propositadamente em branco)

## O MITO DE GUNGUNHANA NA IDEOLOGIA NACIONALISTA DE MOÇAMBIQUE

«O Gungunhana é como as asas dum pássaro...Nós somos guerreiros, ninguém pode vencer-nos! Não podem vencer-nos, mesmo que tenham muita força!»

Cântico entoado pelos homens da corte de Gungunhana, durante as festas do *Inkwayo*

### 1-Gungunhana: o herdeiro do império de Gaza

Quando os súbditos da corte de Gungunhana entoavam durante as festas do *Inkwayo*<sup>1</sup> cânticos proféticos sobre a invencibilidade do seu chefe, não imaginariam que uma década depois o mesmo seria aprisionado e humilhado pelas forças portuguesas, comandadas pelo capitão Mouzinho de Albuquerque em Chaimite, lugar onde o líder dos angunes se refugiara para escapar à ofensiva da ocupação militar do sul de Moçambique, decretada uns meses antes em 3 de Abril de 1895, pelo Comissário Régio António Enes, no seguimento das teses aprovadas em Berlim entre Novembro de 1884 e Fevereiro de 1885<sup>2</sup>. A partir desse momento acabara-se a veleidade de se ser detentor de soberania sobre os territórios coloniais apenas com a argumentação de que o direito histórico de descoberta permitiria essa forma de exercer uma dominação, unicamente porque se tinha chegado primeiro a uma determinada região do Mundo.

Pelo contrário, a reunião de Berlim invocava que a soberania só poderia ser verdadeiramente exercida se a metrópole colonizadora procedesse a uma efectiva ocupação e exploração dos territórios que detinha como sua propriedade. E Portugal, depois da perda da “jóia” da coroa americana em 1822, tinha a partir da segunda metade do século XIX novos “Brasis” a descobrir em África, nomeadamente nas possessões

---

<sup>1</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Na vida de um Régulo” in *Gungunhana no seu Reino*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 145-164, especialmente p. 160.

<sup>2</sup> Henri Brunschwig, “A Conferência de Berlim” in *A Partilha da África*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, sem data, pp. 39-47.

de maior tamanho e recursos, como era o caso de Angola e de Moçambique<sup>3</sup>. E nesta última colónia, tirando a presença no litoral do Índico, a ocupação para o interior ainda não tinha sido realizada. E a comprovar essa constatação estava o facto de, a algumas dezenas de quilómetros da cidade que viria a ser a capital de Moçambique, a partir de 1898, se localizar o império de Gaza, considerado o segundo maior império de África no século XIX, que se estendia entre os rios Incomáti, a sul, ao rio Zambeze, a norte, e do Oceano Índico, a leste, ao rio Save, a oeste. Este enorme território de 56.000 km<sup>2</sup> controlado por uma dinastia, a Jamine<sup>4</sup>, de angunes ou vátuas, um dos ramos dos zulos, provenientes da África Austral, corresponderia hoje a mais de metade do território de Moçambique, a uma parte do Zimbabwe e da União Sul-Africana, envolvendo múltiplas etnias (bitongas, chopes, cossas, landins, tsongas), numa população que variava entre os 500 mil e os 2.000.000 de habitantes<sup>5</sup>.

E a formação da dinastia de Jamine começara quando nos primórdios do século XIX (década de 20), na África Austral, alguns chefes militares resolveram entrar em choque com o lendário e sanguinolento líder zulo Tchaka e decidiram partir em direcção ao litoral, tendo nessa migração se incorporado Sochangana, mais tarde conhecido por Manicusse, avô de Gungunhana, que se fixara na região entre os rios Limpopo e Save, actual território de Moçambique, onde subjugou perto de 200 régulos e afrontou também interesses locais de ingleses e portugueses. Segundo A. Rita-Ferreira, esta migração instalara-se durante alguns anos nas margens do rio Limpopo, região onde primeiramente enfrentara, em 1828, o exército de Tchaka e na qual em 1834 foi atacado pelas tropas portuguesas de Inhambane, capitaneadas pelo governador Costa Soares, numa operação que visava libertar as rotas do comércio de marfim entre o interior da África Austral e o Oceano Índico<sup>6</sup>. Detentor de um vasto território, impõe-se este antepassado do Gungunhana numa zona que passou a ter por capital Chaimite. Ao mesmo tempo, reduziu todas as populações circundantes ao seu domínio que culminaria, para não serem mortos ou incomodados, no pagamento de diversos tributos que passavam pela entrega de dinheiro, homens, gado, marfim, peles e utensílios agrícolas<sup>7</sup>. Embora Portugal já estivesse nesta zona há muito tempo, o relacionamento com os súbditos de Manicusse não foi fácil, pois o seu domínio militar e administrativo na zona era periclitante, pelo que todo o sul de Moçambique sofrera com as incursões dos angunes que culminariam em mortes, roubos, destruições exercidas sobre as populações dos regulados de Inhambane (Inguana, Maunze, Nhacoongo, Savanguana e Zonguza)<sup>8</sup>. Para discutir e suavizar as pretensões de Manicusse, o

---

<sup>3</sup> Valentim Alexandre, “O Liberalismo Português e as colónias de África (1820-1839): A independência do Brasil e as colónias de África” in *Velho Brasil Novas Áfricas – Portugal e o Império (1808-1975)*, Porto, Edições Afrontamento, 2000, pp. 121-140

<sup>4</sup> Maria da Conceição Vilhena, “A Dinastia Jamine” in *Gungunhana no seu...*, pp. 27-49.

<sup>5</sup> *Idem*, Maria da Conceição Vilhena, “Nos Primórdios do Reino”, *Ibidem*, pp. 17-25, especialmente p. 19.

<sup>6</sup> A. Rita-Ferreira, “As Grandes Invasões Angunes. O Império de Gaza: Sochangana-Manicusse e o Império de Gaza” in *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982, pp. 185-187.

<sup>7</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Nos Primórdios do Reino”, *Ibidem*, *Gungunhana no seu...*, p. 28.

<sup>8</sup> *Idem*, *Ibidem*, pp. 28-29.

Governo português em 1840 enviou uma embaixada à corte deste chefe tribal, cujo responsável era o alferes Caetano dos Santos Pinto, que negociou vários aspectos de interesse comum, nomeadamente o ataque às terras controladas por Portugal no eixo que ia de Inhambane a Lourenço Marques.

Com a morte de Manicusse, em 1858, na região do Bilene, a sucessão ao trono levou a uma guerra entre alguns dos seus filhos. Assim, durante cinco anos Mawewe e Muzila disputaram a sucessão, numa guerra fratricida onde acabaram por envolver também os *boérs* do Transval e os portugueses do sul de Moçambique. Numa passagem pelas terras de Muzila em 1860, o caçador de elefantes Diocleciano Fernandes das Neves visita este régulo que lhe pede encarecidamente ajuda para destronar o irmão Mawewe e assim retomar a governação da dinastia Jamine. Esta solicitação diplomática é referida por este caçador português que, a propósito, afirmava: “Não tenho intimidade bastante com o governador de Lourenço Marques, tenente-coronel Onofre Lourenço de Andrade, para lhe propor uma combinação de tão grande importância como aquela que acabais de expor-me. Seria todavia bem acolhida, não só pelo governador e pelo Maxaquene, como por todos os brancos de Lourenço Marques, porque os insultos e roubos que têm sofrido dos de Maweva são enormes”<sup>9</sup>. O pedido de Muzila é satisfeito pelas autoridades portuguesas que forneceram ao régulo angune 2.000 espingardas, 50 mil cartuchos e 1.200 pedreiras, material bélico que foi decisivo para que a guerra terminasse a favor do pai de Gungunhana, numa batalha travada no final do ano de 1861, que deixou no terreno entre dezoito a vinte mil mortos<sup>10</sup>.

Terminada a guerra pela sucessão de Manicusse, Muzila tornava-se a primeira figura do império de Gaza, passando a residir e a governar numa nova terra, a norte da antiga capital de Chaimite, em Mossurize. Embora visitado por algumas embaixadas portuguesas, como a do capitão Paiva de Andrade em 1882, Muzila por vezes esquecia-se da vassalagem que havia prestado ao rei de Portugal D. Luís, virando-se para outros interlocutores no terreno, como era o caso dos ingleses do Natal, com quem estabelecera relações de boa vizinhança. Entretanto, Muzila morrera provavelmente em Agosto de 1884, ficando novamente a sucessão em suspenso. Segundo Maria da Conceição Vilhena, os angunes não divulgavam imediatamente a morte dos seus responsáveis, pois receavam “...guerras fratricidas entre os possíveis sucessores”, e guardavam segredo até ao momento em que conseguiam ter resolvido o problema da sucessão, sem contendas, nem derramamento de sangue<sup>11</sup>. E mais uma vez, tal como na sucessão de Manicusse, a morte de Muzila levaria à disputa entre os seus principais filhos, Mafemane (o primogénito), Mudungazi e Como-Como.

Mas, ao contrário das demoradas lutas pela ascensão de Muzila ao poder, agora a unidade do império de Gaza manter-se-ia graças ao espírito astuto de Mudungazi, o filho da preferida Yosio, que mandou matar Mafemane, enquanto que o outro rival se afastava para a vizinha região do Transval. A subida de Mudungazi ao poder como

---

<sup>9</sup> Diocleciano Fernandes das Neves e Ilídio Rocha, “Livro Primeiro: Itinerário de uma viagem à caça dos elefantes: viagem ao Chinguine – o Muzila” in *Das Terras do Império Vátua às Praças da República Bóer*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, pp. 78-81, especialmente p. 81.

<sup>10</sup> Maria da Conceição Vilhena, “A Dinastia Jamine” in *Gungunhana no seu...*, p. 38.

<sup>11</sup> *Idem, Ibidem* A Dinastia Jamine” in *Gungunhana no seu...*, p. 41.

último rei de Gaza, com o cognome de Gungunhana, o “terrível” ou o “invencível”, viria de novo a confrontar os angunes com as autoridades lusas, resultando dessa disputa os episódios que culminariam no seu aprisionamento e exílio até à morte nos Açores, em 1906. Também, dessa contenda entre o líder dos angunes e o responsável das tropas portuguesas, resultaria na mitificação e na heroicização de duas figuras lendárias da historiografia do colonizador e do colonizado, factos que iremos analisar no capítulo seguinte.

## 2-Mouzinho de Albuquerque e o aprisionamento em Chaimite do “Rei” dos Angunes

O novo monarca depois de investido em cerimónias onde participaram os principais régulos e chefes gentílicos da região de Gaza, iniciaria um reinado de onze anos (1884-1895), durante o qual iria governar os angunes com poder absoluto, que passaria por uma política de rapina, lançamento discricionário de impostos, espionagem e nepotismo. Na administração do território procurou criar delegações nas diversas regiões, onde uma rede de funcionários às ordens do soberano (*inkosi, hossanas e indunas*) exercia uma política de governação que, segundo A. Rita – Ferreira, ia desde a resolução de litígios, até à cobrança de impostos, distribuição de terras e construção de povoações. Com as tribos vizinhas, o relacionamento era por vezes inamistoso. Com as autoridades portuguesas procurara ainda manter algum contacto, a ponto de, logo nos primeiros dias da sua governação, ter mandado uma embaixada a Chiloane a comunicar a sua entronização. Esta mensagem foi bem interpretada pelas autoridades de Moçambique, tendo o governador-geral Agostinho Coelho decidido mandar uma embaixada à corte de Gaza, chefiada por José Casaleiro de Alegria Rodrigues. Este mandatário português que já anteriormente havia mantido bons contactos com Muzila, conseguira convencer Gungunhana a enviar uma representação de conselheiros seus a Lisboa, para assinar um acto de vassalagem com os delegados do ministério da Marinha e Ultramar. Mas porque os mandatários do régulo de Gaza não eram da etnia de Gungunhana, uma outra embaixada seguiu novamente para a Europa, a fim de ratificar um tratado assente em dezassete pontos, dos quais referiremos alguns deles considerados os mais importantes. Assim, através deste documento diplomático, Gungunhana comprometia-se, perante as autoridades portuguesas, a aceitar a abertura de escolas e missões junto de regiões sob sua influência, bem como se responsabilizava a aceitar a vinda de um representante luso para residir permanentemente na sua Corte. Aceitava ainda hastear a bandeira portuguesa junto do seu acampamento e a não declarar guerra aos régulos de outros grupos étnicos, sem prévio consentimento de Portugal. Para corroborar e cimentar estes compromissos, o Governo de Lisboa decidira ainda conceder ao régulo de Gaza o título de coronel de 2.<sup>a</sup> linha, bem como o de capitão aos dois emissários que haviam participado e ajudado a elaborar este tratado de vassalagem<sup>12</sup>.

Mas, o pressuposto de Gungunhana ficar dependente da autorização portuguesa para poder atacar os seus vizinhos tribais, fizera com que este acordo luso-vátua ficasse no papel, pois o régulo de Gaza nunca o tivera em conta, quando resolvia

---

<sup>12</sup> *Idem, Ibidem A Dinastia Jamine* in *Gungunhana no seu...*, p. 48.

atacar, incendiar e extorquir bens e homens destes seus rivais gentílicos. Também, o contexto internacional do início do seu reinado era propício a que Gungunhana não ficasse refém apenas de uma das potências colonizadoras na zona dos seus domínios, tendo, ainda, quando as circunstâncias o exigiam, negociado com os elementos da *British South Africa Company*, representantes na região dos interesses ingleses na África Austral. Era preciso não esquecer que a ascensão ao poder do “leão” de Gaza se fazia meses antes das principais metrópoles colonizadoras assinarem em Fevereiro de 1885, na Conferência de Berlim, o documento decisivo sobre a nova forma de ocupação, colonização e partilha das principais possessões africanas e asiáticas mundiais. E nessa redistribuição de territórios e áreas de influência regional, qual tratado de Tordesilhas contemporâneo, a Grã-Bretanha e a Alemanha procuravam, como potências mundiais emergentes, consolidar o seu império africano, à custa da partilha de Moçambique, por áreas que estivessem de acordo com os seus interesses na zona: a Alemanha, com territórios a norte do paralelo do rio Zambeze; a Grã-Bretanha com parcelas a sul deste rio, nomeadamente com toda a área sudoeste que confinava estrategicamente com a zona mineira do Transval, região do *hinterland* da África Austral que necessitava com urgência de escoar os seus produtos pelo porto de Lourenço Marques.

Deste modo, os interesses ingleses não se situavam só na área da soberania angune, no sul de Moçambique, estendiam-se ainda a outras zonas onde estavam implantadas as companhias monopolistas, nomeadamente no centro (Manica e Sofala e Zambézia) e no norte, na região do lago Niassa. Daí que as autoridades portuguesas pretendessem levar à letra o espírito de Berlim e procurassem, nesta segunda metade do século XIX, recuperar o tempo perdido nos séculos anteriores, em que o direito histórico de descoberta se sobrepunha ao de ocupação efectiva. Para comprovar estes factos, bastaria para tanto consultar os relatórios de algumas das principais autoridades colonialistas deste período (transição do século XIX para o XX), nomeadamente do insuspeito herói das campanhas de pacificação em Moçambique, Mouzinho de Albuquerque, para concluirmos da incúria e do desinteresse que o governo português devotava às suas colónias, nomeadamente à possessão africana do Índico: “O que, entretanto, se evidencia, é a impossibilidade de nos mantermos na posse dos melhores pontos da costa oriental de África, desempenhando somente o papel de guardas de Alfândega, constituindo-nos um obstáculo à exploração daqueles territórios, opondo-nos ao progresso e desenvolvimento mercantil e industrial dos países que nos cercam. Teria isso como consequência fatal expropriarem-nos, com indemnização ou sem ela, por utilidade pública internacional”<sup>13</sup>.

De acordo com as palavras de Mouzinho de Albuquerque, Portugal não poderia desempenhar mais o papel de “guarda alfandegário” impedindo que outros países mais qualificados financeiramente pudessem desenvolver o interior de Moçambique, território onde se situavam os domínios do regulado angune. E como Gungunhana percebeu essa rivalidade entre as diversas metrópoles europeias com interesses nesta zona da África Austral, jogou diplomaticamente com esses interesses, ora aliando-se a Portugal para reforçar o domínio sobre os outros regulados rivais e ainda para se

---

<sup>13</sup> Mousinho de Albuquerque, “A Administração anterior a 1896 e os países vizinhos” in *Moçambique – 1896-98*, Lisboa, Manoel Gomes, Editor, 1899, pp. 49-79, especialmente p. 74.

proteger das ambições dos ingleses na região, ora entendendo-se com a Grã-Bretanha, para afastar e desacreditar as cláusulas a que se submetera em 1885 e 1887, aquando das assinaturas dos acordos de amizade e vassalagem com Portugal. Entretanto, os homens de Cecil Rhodes, da *British South Africa Company*, insinuavam-se cada vez mais junto da Corte angue para, a troco da oferta de armas e dinheiro, conseguirem mais favores na concessão de terrenos para a exploração mineira e a livre circulação para o litoral Índico. A juntar a esta persuasão interesseira, a pressão que os portugueses a norte, nas terras do Luabo, faziam ao soberano angue para ter o controle das minas de Manica, o que levou Gungunhana a ser obrigado a mudar a capital do seu reino de Mossurize, para Manjacaze. Ao mesmo tempo que Portugal pressionava localmente o régulo de Gaza, era pressionado internacionalmente pela rival aliada das ilhas britânicas, a ponto de ter sofrido um humilhante ultimato que a diplomacia de Sua Majestade fizera a Lisboa e que obrigara Portugal a retirar, a partir de 11 de Janeiro de 1890, as tropas comandadas pelo major Serpa Pinto, da região do Chire (actual Malawi) e dos Macololos e da Machona (actual Zimbabwe)<sup>14</sup>. Estes acontecimentos projectariam, um ano depois, em Junho de 1891, um acordo sobre a delimitação de Moçambique, entre Portugal e a Grã-Bretanha, acordo esse que iria integrar nesta possessão os territórios dos angunes, não permitindo mais que Gungunhana se socorresse da ajuda inglesa e da ambiguidade diplomática, para não obedecer aos deveres que tinha para com a soberania portuguesa<sup>15</sup>.

Em 1894, por questões de abuso na cobrança de impostos por parte das autoridades coloniais de Moçambique, alguns regulados tsongas (Mahazul e Matibejana) revoltaram-se e cercaram durante dois meses a cidade de Lourenço Marques. Esta revolta de chefes gentílicos outrora dóceis às autoridades lusas despoletou o alarme no Terreiro do Paço, em Lisboa. Para evitar mais danos na imagem da soberania portuguesa no Índico, as autoridades metropolitanas nomearam o antigo ministro da Marinha e do Ultramar António Enes, para Comissário Régio de Moçambique. Ao mesmo tempo, mandaram para essa colónia um conjunto de oficiais encarregues da formação de um exército que pudesse fazer frente a essas autoridades tradicionais, que agora se colocavam debaixo da influência do grande régulo de Gaza. E, num primeiro momento, constituiu-se um exército de 791 soldados, enquadrados por um grupo de 37 oficiais, comandados pelo major Caldas Xavier, que logo foi obrigado a enfrentar, no início de Fevereiro de 1895, os tsongas insurrectos que acabariam por ser vencidos em Marracuene, pela estratégia militar usada e ainda pela superioridade de fogo revelada pelos canhões e metralhadoras lusas, face às armas rudimentares manipuladas pelos indígenas<sup>16</sup>. A fuga de dois dos régulos tsongas (Mahazul e Matibejana), após esta incursão das tropas lusas, para o

---

<sup>14</sup> António José Telo, “A Expropriação e os Ultimos: O vergonhoso ultimatum” in *Lourenço Marques na Política Externa Portuguesa – 1875-1900*, Lisboa, Edições Cosmos, 1991, pp. 97-115, especialmente pp. 103-110.

<sup>15</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Concordâncias e desajustes: colisão de interesses entre Portugal e Inglaterra” in *Gungunhana – Grandeza e Decadência de um Império Africano*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, pp. 81-101, especialmente p. 92.

<sup>16</sup> René Pélissier, “Enes e os seus centuriões: a cavalaria de além-mar” in *História de Moçambique - formação e oposição-1854-1918*, Lisboa, Editorial Estampa, Imprensa Universitária, N.º 62, Volume II, 1988, pp. 271-272.

território de Gaza e a recusa de Gungunhana em entregar estes chefes às autoridades portuguesas, levava a um “braço de ferro” com as mesmas. Perante um ultimato que o Comissário Régio de Moçambique lançara ao “rei” dos angunes, este reunira com os seus principais conselheiros para decidir da atitude a tomar, face a esta ordem lançada pelos portugueses. Gungunhana acederia à pretensão de entregar os régulos tsongas, apenas na condição de Portugal retirar os seus contingentes militares dos territórios sob sua jurisdição. O comissário Enes, entretanto, dera ordens ao coronel Eduardo Galhardo para reagrupar os esquadrões no terreno, prevendo-se que a coluna do norte deveria dirigir-se ao reduto onde estavam os régulos rebeldes, enquanto a coluna do sul ficaria com a incumbência de se dirigir para os territórios anteriormente governados por estes mesmos régulos e agora reclamados por Portugal, que eram respectivamente Magul e a Macanda<sup>17</sup>. Começava assim a desmoronar-se o reino de Gaza e a vislumbrar-se a queda do último representante da dinastia de Jamine.

Em 8 de Setembro de 1895, uma força comandada pelos capitães Freire de Andrade e Paiva Couceiro que se dirigia a Manjacaze foi atacada em Magul, por 13 esquadrões de cerca de 6.000 indígenas. Perante a desproporção das forças, dado que da parte portuguesa apenas estavam no terreno 275 homens, mais 33 soldados angolanos e 100 carregadores, o confronto desenrolou-se com a disposição das forças lusas em quadrado e apoiadas por um manancial bélico de peças automáticas e de artilharia, que deixaram cerca de 400 indígenas mortos<sup>18</sup>. Esta derrota mexera psicologicamente com o “leão” de Gaza que, em desespero de causa, iria enviar mais emissários às repúblicas inglesas de Durban e Cabo, pedindo ajuda para a contra-ofensiva com os portugueses. Mas o plano de ocupar Gaza era irreversível por parte do comissário Enes, pelo que após Magul, em Novembro de 1895, as tropas lusas voltaram a encontrar-se com os regimentos de Gungunhana em Coolela, num confronto novamente desfavorável aos vátuas/angunes, em que o número de mortos poderia ter chegado aos 1.500<sup>19</sup>. Perante esta derrota, o líder dos angunes fugiu para Chaimite, local sagrado onde estava enterrado o fundador do império de Gaza, Manicusse, avô paterno de Gungunhana e líder de um dos ramos dos zulos que, no início do século XIX, se dirigira para os territórios do sul de Moçambique. Entretanto, o coronel Galhardo entrava sem resistência em Manjacaze, sede do reino de Gungunhana. O aprisionamento deste herdeiro de Manicusse estava apenas por dias, face à desmoralização das suas tropas e à traição de familiares e chefes tribais que anteriormente o apoiaram. Restava apenas capturar o lendário “leão” de Gaza, para como despojo de guerra ser apresentado aos colonos de Moçambique e às autoridades metropolitanas. Com este “troféu”, Lisboa tinha motivos mais do que suficientes para mostrar, aos concorrentes da partilha de África, que Portugal estava a cumprir com o acordado em Berlim, no ano de 1885.

Para o rematar destas primeiras campanhas de ocupação e pacificação dos indígenas do sul de Moçambique, o comissário Enes nomearia o capitão Mouzinho de Albuquerque que partia ao encontro de Gungunhana, em Chaimite, já como responsável do novo

---

<sup>17</sup> René Pélissier, “As Colunas Ameaçadoras”, *Ibidem*, pp. 286-289, especialmente p. 288.

<sup>18</sup> René Pélissier, *Idem*, *Ibidem*.

<sup>19</sup> René Pélissier, “O combate de Coolela (7 de Novembro de 1895)”, *Ibidem*, pp. 296-298, especialmente p. 297.

distrito militar de Gaza, entretanto criado. A propósito deste acto temerário da prisão de Gungunhana, no Natal de 1895, René Pélissier, investigador francês que estudou a história de Moçambique, na transição do século XIX para o XX, afirmava o seguinte: “Vamos agora assistir à cena do final do drama. Nenhum feito de armas da história colonial recente entusiasmou tanto os portugueses como a irrupção de Mousinho de Albuquerque, à frente de 45 soldados portugueses, dois oficiais e um médico no *Kraal* de Chaimite onde se refugiara o Gungunhana... Para os militares portugueses, que preferiam avançar em fortes colunas, o lance de dados de Mousinho de Albuquerque foi o cúmulo da louca bravura, e como ele era único nos anais moçambicanos, e até luso-africanos, os jornalistas, o vulgo dos tácticos das pastelarias de Lisboa, e atrás deste, todo o Portugal iam vibrar a um ritmo de epopeia”<sup>20</sup>.

O acto heróico de Albuquerque, consumado no dia 28 de Dezembro de 1895, com a prisão de Gungunhana, não tivera apenas a versão do próprio militar de Chaimite que, depois, iria ser apropriada pela historiografia do Estado Novo, quando o dia “28 de Dezembro” passou a ser o “dia de Mouzinho” e quando a Agência Geral das Colónias entendeu fazer um número especial em Fevereiro de 1936, como mais um contributo para a bibliografia mouzinea<sup>21</sup>. Segundo Maria da Conceição Vilhena, para além da versão de Mouzinho de Albuquerque, havia a versão de Soares de Andrea, oficial da Armada e comandante da lancha-canhoneira *Capelo*, que participou também nas operações de pacificação e aprisionamento do régulo angune e que, a esse respeito, escreveu um relatório intitulado *A Marinha de Guerra na Campanha de Lourenço Marques e contra o Gungunhana, 1894-1895*, que foi publicado nos *Anais do Clube Militar Naval – 1897-1898* e que contrariava algumas das informações descritas por Mouzinho de Albuquerque, no seu relatório<sup>22</sup>. Insurgia-se ainda este oficial contra a forma bárbara como a força do capitão Mouzinho capturou o Gungunhana e mandou fuzilar na hora dois conselheiros, que ele considerava como os instigadores da rebelião contra os portugueses do régulo de Gaza. A este propósito, o comandante Andrea afirmava: “Gungunhana convencionou entregar-se ao comando do meu navio, pedindo apenas para não cortar a cabeça e garantia de vida para os seus filhos e tios. Esse compromisso sagrado em campanha foi para mim tomado solenemente, e cobardemente atraído depois em Chaimite, sendo deslealmente fuzilados os tios Quêto e Manhune que acompanhavam o régulo entregando-se”<sup>23</sup>.

Embora tenha sido aprisionado o Gungunhana, a resistência indígena ainda mantivera alguns régulos no terreno hostis à soberania portuguesa e que foram sendo controlados ou eliminados em anos posteriores à incursão lusa a Chaimite. Assim, o régulo Mahazuli foi aprisionado em Janeiro de 1896, Finish, em Fevereiro do mesmo ano, e Magiguana, da etnia Khosa, foi morto em Julho de 1897. Muitos dos familiares e apauanizados

---

<sup>20</sup> René Pélissier, “Chaimite: A captura do Rei: Gungunhana o fugitivo”, *Ibidem*, pp. 300-305, especialmente p. 301.

<sup>21</sup> Vide “Número especial dedicado ao dia de Mousinho” in *Boletim Geral das Colónias*, Ano XII, Fevereiro de 1936, N.º 128, 260 pp.

<sup>22</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Prisão de Gungunhana – versão de A. Soares Andrea” in *Gungunhana – Grandeza e Decadência de um ...*, pp. 141-165, especialmente pp. 148-157.

<sup>23</sup> Maria da Conceição Vilhena, *Idem, Ibidem*, p. 156.

do “leão” de Gaza fugiram para o Transval, onde à distância continuaram a incitar as autoridades gentílicas, entre o sul do Save e Limpopo, a resistir ao domínio de Portugal naquela região da África Austral. Em relação a Gungunhana, o seu papel de chefe militar dos angunes/vátuas acabava ingloriamente em Chaimite. Trazido para Lourenço Marques, mais o séquito que o iria acompanhar (sete mulheres, o filho primogénito Godide, o régulo Matibejana, das terras de Zixaxa, com as três mulheres, Molungo, o tio, e o cozinheiro Gó), foi, entretanto, embarcado no navio *África* para a metrópole portuguesa, no dia 13 de Janeiro de 1896<sup>24</sup>. Recebidos triunfalmente em Lisboa, dois meses depois, como “troféus” de guerra, os prisioneiros foram encaminhados para o forte de Monsanto, tendo aí permanecido em reclusão até 23 de Junho de 1896, altura em que foram transferidos para Angra do Heroísmo, nos Açores, onde chegariam a 28 do mesmo mês. A ida para o forte de São João Baptista, da ilha Terceira, destes prisioneiros moçambicanos, ficaria a dever-se à iniciativa do açoriano Jacinto Cândido da Silva, então ministro da Marinha e Ultramar que, com este acto, pretendia evitar a romaria a Monsanto de populares, sedentos de uma curiosidade mórbida para com tão insígnies reféns das campanhas militares de pacificação do sul de Moçambique. Ainda, a situação de poligamia dos régulos feria a susceptibilidade e os sentimentos da moral da elite metropolitana, especialmente das senhoras católicas que amiúde visitavam os prisioneiros e se escandalizavam com este costume africano<sup>25</sup>. Nesta ilha do Atlântico ficariam Gungunhana, Godide, Matibejana e Molungo, apenas os quatro reféns do inicial séquito das quinze pessoas, tendo o régulo de Gaza vivido mais onze anos de um exílio em que do inicial homem animista, analfabeto e irascível, o transformaram, segundo René Pélissier, num outro completamente diferente, “baptizado”, “alfabetizado” e “alcoólico”<sup>26</sup>. Triste e só, acabaria por vir a morrer em 23 de Dezembro de 1906, vítima de uma hemorragia cerebral, com uma idade próxima dos 57 anos, menos dez anos da idade que constava da certidão de óbito<sup>27</sup>.

Com a morte deste último descendente da dinastia angune iniciada por Manicusse, nos primórdios do século XIX, no sul de Moçambique, desaparecia uma das personagens que contribuíra para o descrédito de Portugal, como país colonizador, junto da opinião pública mundial, que nos “considerava impotentes na conservação e defesa das nossas colónias”<sup>28</sup>. Mas os efeitos da prisão de Gungunhana foram contabilizados de uma forma mais realista e transparente, pelo próprio oficial que dirigiu as operações militares em Chaimite, quando numa conferência proferida no Centro Comercial do Porto, em 19 de Janeiro de 1898, afirmava: “...O prestígio do nome português, levantado pelas

---

<sup>24</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Retrato dos Quatro Prisioneiros” in *Gungunhana – Grandeza e Decadência de um ...*, pp. 183-198.

<sup>25</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Estadia em Lisboa: Os últimos tempos em Monsanto”, *Ibidem, Gungunhana – Grandeza e Decadência de um ...*, pp. 225-242, especialmente p. 239. Também, da mesma autora e obra, o capítulo “No Prosseguimento do Exílio”, pp. 243-257, especialmente p. 251.

<sup>26</sup> René Pélissier, “Os Vencidos no Exílio”, *Op. Cit.*, pp. 307-309, especialmente p. 308.

<sup>27</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Fim do Exílio”, *Gungunhana – Grandeza e Decadência de um ...*, pp. 279-298, especialmente pp. 281-282.

<sup>28</sup> J. Sá e Melo, “Quatro de Janeiro” transcrito por António Oliveira no artigo “A prisão do Gungunhana, o leão de Gaza”, publicado pelo jornal *A Guarda*, de 15 de Novembro de 2007, p. 6.

vitórias precedentes, ficara assegurado com a aniquilação do principal elemento que o perturbava, e a pacificação da província permitia o desenvolvimento dos negócios até ali paralisados. Basta dizer que no dia imediato ao da chegada do Gungunhana preso foram registados no governo de Lourenço Marques mais de 120 pedidos de licença para exercer o comércio no país de Gaza e outros para cimeiras de navegação a vapor de Lourenço Marques ao Limpopo”<sup>29</sup>.

### 3- Recuperação nacionalista do mito de Gungunhana, no decénio comemorativo da independência de Moçambique

Cerca de cem anos depois de Gungunhana se ter tornado o herdeiro do império de Gaza, e, dez anos depois da independência de Moçambique, o governo da FRELIMO retomou a mitificação do líder dos angunes/vátuas, ao iniciar um processo de rememoração do passado de uma personagem gentílica que chegou ao sul de Moçambique, proveniente de uma cisão tribal ocasionada nos primórdios do século XIX, quando alguns chefes militares, entre os quais estava Manicusse, avô de Gungunhana, entraram em rota de colisão com Tchaka, o responsável máximo do grupo étnico zulo, e partiram para as terras do Limpopo e do Save. A propósito dessa vaga migratória, Maria da Conceição Vilhena descreveu, numa obra sobre a genealogia de Gungunhana, o que teriam sido os primeiros passos de Manicusse no território que Portugal descobrira no século XV, mas que ainda não conseguira ocupar, quatro séculos depois: “Manicusse não se instalou imediatamente. Primeiro atravessou os reinos do Maputo, Catembe, Matola e Cossa, que assolou na sua passagem; e prosseguiu na sua marcha devastadora até ao Zambeze. Fixou-se sob sua dominação. Para isso fez desaparecer os régulos desses estados e colocou em seu lugar outros da sua confiança. Pôde assim dominar sob uma vasta região, que alargou com novas conquistas, graças à organização de um exército forte, formado pelo povo já vencido, sob o comando de chefes angunes. Cada uma das nações dominadas era obrigada a pagar-lhe pesados tributos em gado, marfim, enxadas e peles de macaco e de gato”<sup>30</sup>.

Muitas décadas depois destes acontecimentos bélicos que contribuíram para a fixação da multi-étnica identidade nacional de Moçambique, numa altura em que o partido no poder enfrentava uma guerra civil com a RENAMO, que poderia fraccionar a integridade territorial de um país que ia do Maputo ao Rovuma, havia necessidade, segundo Fernando Catroga<sup>31</sup>, de se recorrer aos “ritos de recordação”, que permitissem “perpetuar” o sentido de “pertença” e “continuidade”, numa reivindicação contra a

---

<sup>29</sup> Vide “Conferência de Mousinho de Albuquerque na noite de 19 de Janeiro de 1898, no Centro Comercial do Porto” in *Boletim Geral das Colónias*, Ano XII, Fevereiro de 1936, N.º 128, pp. 11-29, especialmente pp. 25-26.

<sup>30</sup> Maria da Conceição Vilhena, “A Dinastia Jamine” in *Gungunhana no seu...*, pp. 27-49, especialmente p. 28.

<sup>31</sup> Fernando Catroga, “Recordação e Esquecimento - Ritos de Recordação” in *Memória, História e Historiografia*, Coimbra, Quarteto Editora, 2001, pp. 13-36, especialmente pp. 25-31.

“finitude” da existência de uma comunidade<sup>32</sup>. E num país, como Moçambique, em que o processo de construção e de estabilização da sua identidade nacional começara a ser feito por acção dos movimentos emancipalistas dos anos sessenta, do século passado, a partir das estruturas ainda do tempo da dominação colonial que remontavam ao período de delimitação de fronteiras com outras metrópoles concorrentes (Alemanha e a Grã-Bretanha), havia necessidade de circunscrever um território numa colectividade de habitantes com um legado comum de “tradições”, “aspirações” e “interesses”, que se subordinassem a um poder central disposto a reforçar a coesão e a unidade de grupo<sup>33</sup>. Assim, o poder colonial criou, no mau sentido, uma coesão que se baseava em pressupostos negativos e não nos positivos de solidariedade e reforço das expectativas comuns de vida futura. Esta coesão psicológica, com carga discriminatória, iria incidir então sobre as formas de dominação, na qual os autóctones eram massivamente explorados através da cobrança de impostos, trabalhos forçados e outras formas de exploração.

E porque a mensagem comunicacional vinha de um grupo restrito onde se incluíam colonos, mestiços e um pequeno número de negros assimilados, ela própria dificultou o processo de portugalização, mas também de moçambicanização, fazendo com que só os mais letrados que liam os jornais e ouviam a rádio pudessem assimilar ou repelir a cultura de um Portugal maior, que se estendia da Europa até aos confins do Rovuma. Segundo Eduardo Mondlane, um dos fundadores da FRELIMO, havia no *hinterland* do lago Niassa alguns grupos de africanos, que não tinham a noção de pertencer a uma nação ou a uma colónia<sup>34</sup>. Portanto, a construção do sentido de nação em Moçambique continuou e reforçou-se nas estruturas jurídico-administrativas e ideológicas, depois da independência de 1975, visando conceber um discurso identitário que se integrasse num colectivo comum onde deveriam estar representadas, de uma forma diversa, as especificidades de cada grupo étnico, língua nacional e religião. De acordo com Fernando Bessa Ribeiro, tratava-se, desta forma, “de transformar os habitantes do Estado moçambicano em cidadãos moçambicanos, apesar da sua vinculação a diferentes grupos étnicos e o uso de línguas locais muito diversas, através da acção estatal na produção de símbolos, liturgias e discursos, a «identidade instituída», nos quais as figuras históricas elevadas à condição de heróis ocupam uma posição fundamental”<sup>35</sup>. Deste modo, o exercício da cidadania para a moçambicanidade remontava ao início do século XX, quando uma minoria da população predominantemente urbana, composta por intelectuais e operários desenraizados dos seus grupos étnicos, mestiços e negros assimilados, começara a compreender, segundo Mondlane, que a força do colonizador, dependia da fraqueza

---

<sup>32</sup> *Idem, Ibidem*, p. 28.

<sup>33</sup> Eric Hobsbawm, “A nação como novidade: da revolução ao liberalismo” in *A Questão do Nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780*, Lisboa, Terramar Editores, 2.ª Edição, 2004, pp. 19-46, especialmente pp. 19-23.

<sup>34</sup> Eduardo Mondlane, “Resistência – À procura dum movimento nacional” in *Lutar por Moçambique*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1975, pp. 107-130, especialmente pp. 107-108.

<sup>35</sup> Fernando Bessa Ribeiro, “A invenção dos heróis: nação, história e discursos de identidade em Moçambique” in <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs>, p. 3.

do colonizado<sup>36</sup>, e que era necessário pensar Moçambique numa outra perspectiva, em que não houvesse esse estigma de uma cultura e de uma elite de estranhos a sobrepor-se às diversas culturas locais.

Com a abertura política do regime metropolitano a um liberalismo mais laico e republicano, os nacionalistas de Moçambique, essa pequena elite urbana, começaram a reivindicar direitos iguais e a denunciar publicamente situações de abusos e desigualdades no sistema imposto pelo colonizador europeu. Em 1920, no pós - primeira Guerra Mundial, constituiu-se em Lisboa a “Liga Africana”, associação que congregava na capital do império os poucos jovens das colónias portuguesas a estudar na Europa. Também, em Moçambique, na década de vinte, do século passado, se formaria uma instituição inicialmente chamada de “Grémio Africano”, mais tarde “Associação Africana”, que clamava por medidas mais generosas para os autóctones desta colónia. Alguns mais radicais chegariam mesmo, influenciados pelas novas correntes que destacavam o novo papel do negro nas sociedades coloniais, a criar uma outra instituição, o “Instituto Negrófilo”, denominação que, por demasiado explícita da sua filantropia étnica, foi obrigada pelas autoridades do Estado Novo a mudar, surgindo então o “Centro Associativo dos Negros de Moçambique”. Nele se concentravam os indígenas, enquanto na “Associação Africana” se congregavam os mestiços e alguns brancos que abraçavam a causa nacionalista. Mas, estes últimos iriam integrar, mais tarde, a “Associação dos Naturais de Moçambique”, instituição que se tornaria nos anos cinquenta mais pluri - étnica, englobando no seu antro pessoas de outros grupos e com uma bandeira comum de militância: a luta contra o racismo. Em 1918 foi criado em Lourenço Marques um jornal que defendia os interesses dos naturais da colónia, fundado e dirigido, entre outros, pelos irmãos Albasini (João e José), que se chamava *O Brado Africano* e que reclamava, nos seus artigos e editoriais, por uma forma de tratamento mais equitativo entre colonizadores e colonizados.

O final da segunda Guerra Mundial, com o emergir de um ideal mais anticolonialista, fizera reforçar em Moçambique os sentimentos nacionalistas propensos a uma emancipação gradual da metrópole colonizadora, muito embora a repressão do Estado Novo não tivesse abrandado, quer com medidas censórias, quer com a perseguição aqueles que ousassem desafiar as leis do Estado pluriprovincial. Assim, no início da década de cinquenta, o sentimento anticolonial em Moçambique fazia-se centrar na contestação social, com greves, nomeadamente a greve de 1956 no porto de Lourenço Marques, que resultaria na morte de 49 estivadores<sup>37</sup>. Em 1957, a polícia política é implantada nas colónias para combater os movimentos e lutas nacionalistas. Na altura o PAIGC, da Guiné e Cabo Verde, e o MPLA, de Angola, já tinham sido criados, respectivamente, em 19 de Setembro, e 10 de Dezembro, desse mesmo ano. A FRELIMO, o movimento anticolonialista de Moçambique, foi criada um pouco mais tarde, a 25 de Junho de 1962. Para além das questões políticas, da unificação dos grupos nacionalistas, do desencadear da luta armada (a 25 de Setembro de 1964),

---

<sup>36</sup> Eduardo Mondlane, “Resistência – À procura dum movimento nacional: Resistência popular”, *Ibidem*, *Lutar por...*, pp. 108-111, especialmente p. 111.

<sup>37</sup> José Martins, “A Frelimo: da fundação ao Acordo de Lusaca” in revista *História*, N.º 80, Junho de 1985, pp. 32-39, especialmente p. 32.

esta frente emancipalista procuraria ir ao passado, para compreender os problemas de identidade do presente. E estes eram muitos, na forma diversificada dos particularismos étnicos, religiosos e linguísticos existentes.

Desta forma, um dos primeiros livros elaborados pelo Departamento de Educação e Cultura da FRELIMO foi a *História de Moçambique*, editado em 1971, com o objectivo, como afirmava Fernando Catroga, de “salvar do nada este ou aquele aspecto” do passado<sup>38</sup>. Na “Introdução”, os autores reivindicavam para si a história a que tinham direito, bem como reclamavam os heróis que saíram do processo da colonização, para o reforço da construção da independência nacional. Logo seria interessante examinarmos o papel que a história de Moçambique deveria ter para a formação dos novos cidadãos, como também seria importante interpretar o papel que algumas personagens, como Gungunhana, tiveram na identidade nacional. Assim, para esse conhecimento do passado, os autores da primeira história de Moçambique, ainda mesmo antes da independência, consideravam que havia uma significativa diferenciação entre as histórias do colonizador e a do colonizado, com argumentos como estes: “O método que vamos adoptar para estudar a História de Moçambique será um método que se vai adaptar às condições actuais da luta do povo moçambicano, portanto, um método revolucionário. Todas as histórias que têm sido escritas sobre Moçambique baseiam-se na acção que os portugueses exerceram sobre o nosso país. Com isto queremos dizer que a história de Moçambique até aqui tem sido um relato da colonização portuguesa e, por isso, a partir da data em que eles chegaram a Moçambique. A história que fica antes dos portugueses é quase totalmente desconhecida. Ao iniciarmos o estudo da História de Moçambique, não poderíamos seguir o mesmo método. Como todos os outros povos do mundo, o povo moçambicano tem uma história. Assim, tentamos estudar a História de Moçambique sob um ponto de vista moçambicano, quer dizer, baseado na história do povo moçambicano”<sup>39</sup>.

Portanto, o “método revolucionário” desta história nacionalista era aquele que se iria adaptar “às condições actuais da luta do povo moçambicano”. E essas condições eram aquelas que rejeitassem qualquer relato assente na história da colonização portuguesa, para justificar a história de Moçambique. Mas, a história de Gungunhana e de Manjacaze era ao mesmo tempo uma história africana, também moçambicana, de opressores e oprimidos. De realçar, que Gungunhana fazia parte de uma genealogia de chefes guerreiros vindos de fora, dos limites do território que se convencionou chamar Moçambique, e que no seu périplo para o litoral foi massacrando, rapinando e eliminando muitas populações de vários grupos étnicos que já estavam integrados no território sob soberania portuguesa. Esta ambiguidade entre os papéis de opressor e oprimido desempenhados pelo “leão” de Gaza levaria o escritor Ungulani Ka Khosa, nome tsonga de Francisco Esaú Cossa, a escrever em 1987 um livro de contos que denominou *Ualalepi*, baseado na figura polémica deste guerreiro moçambicano, que

---

<sup>38</sup> Fernando Catroga, “A escrita da história como rito de recordação”, *op. cit.*, p. 49.

<sup>39</sup> Vários, “Introdução” in *História de Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento, sem Data, p. I. A edição original foi elaborada pelo Departamento de Educação e Cultura da FRELIMO, em Agosto de 1971.

mais “dores de cabeça” ocasionara às tropas portuguesas do Comissário Régio António Enes. A propósito, e de uma forma literária, Khosa fazia a seguinte descrição deste reino africano: “A história não deve repetir-se. O poder pertence-me. Ninguém, mas ninguém poderá tirar-mo até à minha morte. Os homens que não me conhecem, conhecer-me-ão. Não vou partilhar o poder. Ele pertence-me desde que nasci do ventre de Lozio, minha mãe, a mulher preferida de Muzila. E serei temido por todos, porque não me chamarei Mudungazi, mas Ngungunhane...O medo e o terror ao meu império correrá séculos e séculos e ouvir-se-á em terras por vocês nunca sonhadas! Por isso, meus guerreiros, aguçai as lanças”<sup>40</sup>.

Esta versão romancesada de um chefe guerreiro que mais tarde se transformaria no arquétipo do herói, com um papel preponderante no reforço da consciência nacional moçambicana, tinha a ver com a função que o mesmo desempenhara como resistente às imposições do poder colonial de Lisboa, no que dizia respeito à cobrança do imposto de palhota, aos trabalhos públicos compelidos e à circulação de tropas nos seus territórios. Um outro aspecto que em termos político-partidários a elite da FRELIMO denotava simpatias era o facto de Manjacaze, a capital do “império” de Gaza, ser a terra de origem de muitos dos principais dirigentes desse partido responsável pela independência e pela governação de Moçambique após a sua autonomização de Portugal, nomeadamente do seu primeiro presidente, o dr. Eduardo Mondlane. E “Manjacaze” tem origem na palavra zulo *mandlakazi* que, segundo Liengme, significaria a “cidade forte e bela”<sup>41</sup>. Para Maria da Conceição Vilhena, “Manjacaze” seria o atributo real dado à povoação onde Gungunhana permanecia. Havia ainda outros autores que consideravam que a palavra derivaria de *va lhakazi*, que significava “aqueles a quem golpearam com lanças e mataram”<sup>42</sup>.

Mas se Manjacaze no século XIX era o alvo a atingir por parte das tropas de ocupação do comissário António Enes, no século XX, mais concretamente durante a guerra civil que nos anos oitenta estalou em Moçambique, a antiga capital de Gungunhana, como terra natal de grande número de dirigentes da FRELIMO, foi insistentemente fustigada pelos ataques do partido rival, a RENAMO. Daí que Manjacaze fosse um lugar mítico para o presidente Samora Machel, também ele natural dessa região, pelo que a reabilitação da memória desse local era uma premissa urgente para reforçar a identidade e a coesão nacionais, num contexto de uma guerra civil que poderia ser fraccionista e resvalar para a rivalidade tribal. E se em 1978 para a idiosincrasia dos intelectuais do regime Gungunhana, apesar de chefe guerreiro que “soube organizar o povo para a resistência do invasor”, era ainda considerado como “chefe feudal, como rei, que oprimiu o seu povo...tinha escravos e impunha ritos religiosos desumanos e cruéis”<sup>43</sup>, já, em 1982, numa visita a Manjacaze, do presidente Samora Machel, pelo contrário, esses aspectos estavam completamente esquecidos, procurando-se,

---

<sup>40</sup> Ungulani Ka Khosa, “Ualalepi” in *Contos Moçambicanos*, S. Paulo, Global Editora, 1990, pp. 121-131, especialmente p. 126.

<sup>41</sup> Fernando Bessa Ribeiro, *Idem*, “A invenção dos heróis: nação, história e...”, *Ibidem*, <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs>, p. 5.

<sup>42</sup> Fernando Bessa Ribeiro, *Idem*, *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Vide* revista moçambicana *Tempo*, N.º 413, de 3 de Setembro de 1978.

em plena guerra civil, associar o “rei” de Gaza a um símbolo de identidade nacional, que se opusesse às forças da RENAMO, apoiadas logisticamente pela República Sul-Africana<sup>44</sup>.

Em 1983, a opinião pública de Moçambique começava a ser preparada para a visita do presidente Machel a Portugal. No seguimento dessa visita, foram estabelecidas as primeiras conversações entre o antigo colonizado e o seu colonizador e, no decurso das mesmas, foi posta à consideração das autoridades de Lisboa a possibilidade da trasladação dos restos mortais de Gungunhana, como o retorno do filho pródigo que, cerca de oitenta anos depois, regressava à sua pátria finalmente liberta da opressão estrangeira. Deste modo, na primeira semana de Outubro de 1983, Samora Machel tivera a possibilidade de se encontrar com o presidente Ramalho Eanes, em Lisboa. Na sequência desse encontro, as autoridades portuguesas concederam, nesse mesmo mês da visita presidencial moçambicana, a autorização para a exumação e transporte dos restos mortais do herói de Gaza para o seu país natal. Mas, dado o facto de Gungunhana ter falecido em 1906 e o seu corpo ter sido enterrado em campa rasa, no cemitério de Angra do Heroísmo, era impossível que os seus ossos pudessem ser encontrados. Simbolicamente foi tirado do cemitério açoriano um pedaço de terra, que foi colocado numa pequena urna e, segundo Maria da Conceição Vilhena, do facto foi dado conhecimento ao presidente Machel. Mas esta urna, por motivos alheios a Portugal, ficou quase dois anos depositada em Lisboa, na capela do Ministério dos Negócios Estrangeiros. Só, em Junho de 1985, o pequeno caixão seria encerrado num maior vindo de Moçambique, feito em madeiras locais (chanfuta e jambirre) e decorado com motivos da vida política, militar e social do herói de Manjacaze, num trabalho supervisionado pelos artistas moçambicanos Malangatana Valente e Paulo Come<sup>45</sup>.

Finalmente, no dia 15 de Junho de 1985, dia do 10.º aniversário da independência de Moçambique, os restos mortais de Gungunhana chegavam a Maputo, onde centenas de pessoas os aguardavam ao longo de um cortejo com honras militares, pelas avenidas “Angola” e “Eduardo Mondlane” que conduziram o féretro até ao Salão Nobre do Conselho Executivo da capital de Moçambique, onde ficaram depositados perante as principais autoridades. Entretanto, o presidente Machel tinha agora oportunidade de homenagear publicamente o antepassado do pioneiro Estado de Gaza, pronunciando, a propósito, palavras simbólicas acerca do reforço da nacionalidade e da coesão de um país que cumpria uma década de liberdade e de independência: “É uma ocasião em que resgatamos ao passado a sua verdadeira grandeza para nela reafirmarmos os traços permanentes da nossa cultura, da nossa personalidade, da nossa identidade nacional”<sup>46</sup>.

Estas palavras, do líder deste novo Estado Africano de Língua Oficial Portuguesa, representavam o que mais de determinante deveria ser feito para mitificar e heroificar

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, revista *Tempo*, N.º 596, de 14 de Março de 1982.

<sup>45</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Epílogo” in *Gungunhana – Grandeza e Decadência de um ...*, pp. 299-309, especialmente pp. 299-301.

<sup>46</sup> *Vide* “Palavras do presidente Samora Machel acerca desta homenagem a Gungunhana” in revista *Tempo*, N.º 767, de 23 de Junho de 1985, pp. 14-17.

a personagem que simbolizava, em termos de identidade nacional, o paradigma do resistente africano contra a dominação e a invasão europeias, muito embora ele próprio fosse, no contexto das outras tribos e estados do sul de Moçambique, nas palavras de Maria da Conceição Vilhena, “um estranho vindo de longe, um conquistador, devastador e tirano. Dizimou tribos, saqueou, regou de sangue o solo moçambicano. Mas era um africano e lutou tenazmente para manter a independência do reino fundado por seu avô Manicusse.<sup>47</sup>”

## Bibliografia

### 1- Livros

- ALBURQUERQUE, Mousinho de, *Moçambique – 1896-98*, Lisboa, Manoel Gomes, Editor, 1899.
- ALEXANDRE, Valentim, *Velho Brasil Novas Áfricas – Portugal e o Império (1808-1975)*, Porto, Edições Afrontamento, 2000.
- BRUNSCHWIG, Henri, *A Partilha da África*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, sem data.
- CATROGA, Fernando, *Memória, História e Historiografia*, Coimbra, Quarteto Editora, 2001.
- DAS NEVES, Diocleciano Fernandes, ROCHA, Ilídio, *Das Terras do Império Vátua às Praças da República Bóer*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.
- HOBSBAWM, Eric, *A Questão do Nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780*, Lisboa, Terramar Editores, 2004.
- KHOSA, Ungulani Ka “Ualalepi” in *Contos Moçambicanos*, S. Paulo, Global Editora, 1990.
- MONDLANE, Eduardo, *Lutar por Moçambique*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1975.
- PÉLISSIER, René, *História de Moçambique -formação e oposição-1854-1918*, Lisboa, Editorial Estampa, Imprensa Universitária, n.º 62, Volume II, 1988.
- RITA-FERREIRA, António, *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.
- TELO, António José, *Lourenço Marques na Política Externa Portuguesa – 1875-1900*, Lisboa, Edições Cosmos, 1991.
- VÁRIOS, *História de Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento, sem data.
- VILHENA, Maria da Conceição, *Gungunhana – Grandeza e Decadência de um Império Africano*, Lisboa, Edições Colibri, 1999.
- VILHENA, Maria da Conceição, *Gungunhana no seu Reino*, Lisboa, Edições Colibri, 1996.

---

<sup>47</sup> Maria da Conceição Vilhena, “Epílogo” in *Gungunhana – Grandeza e Decadência de um ...*, p. 302.

## 2- Periódicos

*Boletim Geral das Colónias*, Ano XII, Fevereiro de 1936, n.º128.

Jornal *A Guarda*, de 15 de Novembro de 2007.

Revista *História*, N.º 80, Junho de 1985.

Revista *Tempo*, N.º 413, de 3 de Setembro de 1978; N.º 596, de 14 de Março de 1982; n.º 767, de 23 de Junho de 1985.

## 3- Outras Consultas

<http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs>

(Página deixada propositadamente em branco)

## EDUARDO MONDLANE E A LUTA PELA INDEPENDÊNCIA DE MOÇAMBIQUE

“Como todo o nacionalismo africano, o de Moçambique nasceu da experiência do colonialismo europeu. A fonte de unidade nacional é o sofrimento comum durante os últimos cinquenta anos sob o domínio português”.

(Excerto da obra de Eduardo Mondlane, *Lutar por Moçambique*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1975, p.87).

Eduardo Mondlane constitui um marco importante no estudo das origens dos movimentos de libertação em África e um testemunho indispensável para o conhecimento da história do processo de formação da Frente de Libertação Nacional de Moçambique – FRELIMO – de que foi primeiro Presidente a 28 de Setembro de 1962. A sua vida e a sua obra são fundamentais para o conhecimento das origens do moderno nacionalismo na elite política africana, bem como na compreensão do processo de formação do movimento independentista que conduziu à luta de libertação nacional de Moçambique e à sua Independência a 25 de Junho de 1975.

O percurso político e ideológico tem início em 1920, anos de profunda génese do movimento nacionalista em Moçambique, até finais da década de sessenta, quando se inicia a luta armada de libertação nacional/guerra colonial e se dá a morte inesperada de Eduardo Mondlane em Dar-es-Salam, a 3 de Fevereiro de 1969.

A problemática nacionalista apresenta cada vez mais importância e actualidade, quando hoje se debate o tema respeitante às ideologias das independências africanas, como sejam as múltiplas formas de resistência à exploração e dominação colonial, convergindo, a mais longo prazo, na emergência de uma consciência de identidade nacional.

Podemos afirmar, em termos gerais, que o pensamento político de Eduardo Mondlane é o resultado da confluência de diversos factores: as influências internas que resultam do meio social e cultural em que está inserido; as influências externas decorrentes da conjuntura política, económica e social internacional, que vão variando consoante os espaços e os tempos em que se move e actua; a influência que o próprio Eduardo Mondlane cria, resultante do posicionamento crítico e activo deste líder nacionalista.

Eduardo Chivambo Mondlane nasceu numa pequena aldeia do distrito de Manjacaze, província de Gaza, no sul de Moçambique, em 1920. Descendia de uma família de chefes tradicionais e de uma linhagem com origens que remontam ao período de ocupação colonial no século XIX<sup>1</sup>. O pai, um regente da linhagem de Khambane, morreu quando ele era ainda muito pequeno. Até aos 13 anos a sua educação esteve entregue à mãe que era igualmente filha de uma família nobre e que parece ter tido uma influência muito importante no seu desenvolvimento espiritual e na sua personalidade. Dela recebeu uma educação tradicional, enraizada nas façanhas dos seus antepassados guerreiros. A cultura africana tradicional está associada ao processo de formação ideológica e teve repercussões de vária índole no carisma do líder nacionalista. A geografia e a antropologia política do sul de Moçambique, dos seus agrupamentos étnico-linguísticos, da sua economia, das suas relações políticas de dependência e de linhagem são uma resposta à questão actual das origens das elites políticas. É, aliás, no seio da sua família e da experiência diária vivida num grupo de pequenos pastores, que aprende as primeiras regras de ajuda mútua, da cooperação e da submissão às hierarquias, o papel de dirigente e o valor da amizade<sup>2</sup>.

Na década de 1920 a 1930, Moçambique foi marcada por convulsões políticas, económicas e sociais de vária ordem. O golpe militar em Lisboa, em 1926, ao instaurar a Ditadura Militar, a definição das novas políticas do Estado Novo, particularmente depois de 1932, quando Salazar se torna Presidente do Conselho de Ministros, abre caminho a uma nova reorganização administrativa do ultramar e a uma nova relação política e económica entre Portugal e as Colónias.

Escusado será dizer que a família de Eduardo Mondlane sofreu as consequências da crise económica e social que se seguiu à Primeira Guerra Mundial, os efeitos da recessão geral dos inícios dos anos trinta e todas as políticas discriminatórias relacionadas com o colonialismo no período do Estado Novo<sup>3</sup>. Depois da morte do pai, a aldeia desintegrou-se e a família teve de lutar arduamente para suportar esta crise. As estratégias de sobrevivência levaram muitos dos irmãos e parentes para as minas da África do Sul, enquanto as mulheres permaneciam em casa, lutando pela subsistência da família<sup>4</sup>.

As dificuldades sentidas por Eduardo Mondlane e pelo povo moçambicano são uma consequência da ascensão do regime ditatorial ao poder, suas implicações na política governativa das colónias e rupturas criadas no aparelho político, social e económico da colónia de Moçambique.

---

<sup>1</sup> Vide CRUZ e SILVA, T. – “Eduardo Mondlane, la formazione di un leader”. *Africa e Mediterraneo*, n.º 7, 1993, pp. 84-86.

<sup>2</sup> Leia-se a obra de CLERC, André Daniel – *Chitlangou, Son on a Chief*. Westport (connecticut), Negro Universities Press, 1971.

<sup>3</sup> Vide o artigo de CRUZ e SILVA, T. e JOSÉ, A. – “Eduardo Mondlane: Pontos para uma Periodização da Trajectória de um Nacionalista (1940-1961)”. *Estudos Moçambicanos*, n.º 9, 1991, pp. 73-122.

<sup>4</sup> Leia-se a importante obra de PENVENNE, Jeanne Marie – *African Workers and Colonial Racism, Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962*. Witwatersrand University Press, Johannesburg, 1995.

A ruptura começou por se fazer sentir na questão da formação e da educação do futuro líder africano. Como se sabe, o Estado Novo português, a partir de 1930, orientou a sua política colonial junto da comunidade “indígena”, no sentido de promover a sua missão “civilizadora” e “respeitadora”<sup>5</sup>. A política educativa rudimentar colonial procurava inculcar nas gentes africanas “a dinâmica do mundo do homem branco”, que era diametralmente oposta à cultura tradicional indígena, alicerçada numa cultura autóctone<sup>6</sup>. O governo colonial português vinha implementando, para além de medidas de exploração económica, toda uma filosofia de ocupação baseada no “orgulho nacional, na fé, no dever, no humanitarismo...”. Para os objectivos da exploração colonial no plano ideológico, o ensino primário rudimentar constituía uma forma de instrumentalizar o povo para o tornar mais subserviente, mais trabalhador e mais português. A Igreja Católica portuguesa cooperou como instrumento ideológico fundamental na defesa da ordem interna em Portugal e da preservação do domínio colonial<sup>7</sup>. Estreitamente ligada aos objectivos sócio-políticos do Estado português, a Igreja Católica foi investida de uma grande autoridade, iniciando, a partir de 1940-1941, uma campanha de expansão, concorrendo, em condições favoráveis, com as Igrejas Protestantes.

Desta forma, o ensino rudimentar em Moçambique não tinha em vista facilitar o acesso da população negra a uma educação semelhante à dos brancos e de um escasso número de assimilados. Coerente com a diferenciação institucional entre “indígenas” e “cidadãos”, com a estrutura social racialmente discriminatória e com uma prática política “indígena” que reforçava a exploração do trabalho e a reprodução da autoridade colonial, em 1930, o governo ditatorial definiu os objectivos da educação rudimentar que guiou a sua evolução nas décadas que se seguiram. Até certo ponto o objectivo principal desta política assentava na promoção desta população da sua condição “primitiva” a um estatuto de “civilizada”, por forma a tornar-se portuguesa e ser útil à sociedade<sup>8</sup>. Um dos instrumentos desta política iria ser a Escola Rudimentar, que todos os negros, excepto os filhos dos legalmente assimilados, tinham que frequentar<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Vide o artigo de TORGAL, Luís Reis – “Muitas Raças, Uma Nação”, ou o mito de Portugal multirracial na “Europa” do Estado Novo”. In *Estudos do Século XX*, n.º 2, 2002, pp. 147-165.

<sup>6</sup> CRUZ, M.B. – “O Estado e a Igreja Católica”. In: ROSAS, F., ed. *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. Lisboa, Editorial Presença, 1990, pp. 201-255 (Nova História de Portugal, Vol.12).

<sup>7</sup> Sobre o papel desempenhado pela Igreja Católica nas colónias leia-se a obra de GOUVEIA, T.C. – *As Missões Católicas Portuguesas em Moçambique*. Lourenço Marques, Tipografia Guardian, 1960 e o artigo de HEDGES, D. - “Educação, Missões e Ideologia Política de Assimilação, 1930-1961”. *Cadernos de História*, n.º 5, 1985, pp. 41-73.

<sup>8</sup> Vide AZEVEDO, A. – *Relance sobre a Educação em África: fundamentos e perspectivas*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1963. (Estudos de Ciências Políticas e Sociais, n.º 69) e do mesmo autor *Política do Ensino em África*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1963. (Estudos de Ciências Políticas e Sociais, n.º 69).

<sup>9</sup> Vide FERREIRA, E.S. – *Le Colonialisme Portugais en Afrique: La fin d'une ère*. Paris: Les Presses de l'UNESCO, 1974. Para mais informações sobre Ensino Rudimentar, ver: RAUL, V. – *O Impacto do Ensino Rudimentar nas Zonas Rurais de Moçambique, 1930-1960*. Trabalho de diploma, licenciatura em História. Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1995.

Pelo contrário, para os presbiterianos, a escola, a educação da juventude e a família eram considerados pontos vitais na realização do seu trabalho e, como é evidente, também para a divulgação da Igreja<sup>10</sup>. Deste modo, a sua capacidade para poder responder à permanente evolução da situação política assentava na forma como as gerações mais jovens eram educadas. Eduardo Mondlane participou, activamente, nesse processo de “reconstrução” educativa, tornando-se mais tarde um importante activista e instrutor de jovens. A Missão Suíça introduziu nos anos de 1930 um tipo de educação não formal da juventude, os *mintlawas*<sup>11</sup> que serviu para desenvolver muitos dos aspectos culturais de uma forma ideologizada, ao contribuir para o estímulo da autoconfiança e das competências individuais nos jovens moçambicanos<sup>12</sup>. Desta forma, se, por um lado, a religião desempenhou um papel importante no desenvolvimento de uma identidade étnica, em que a difusão do Evangelho e a educação não formal estimularam o uso de alguns aspectos da cultura tsonga e, especialmente, o uso do vernáculo, por outro lado, a influência da educação familiar, uma perspectiva mais vasta do universo e os contactos interculturais, construídos através dos *mintlawas*, geraram uma identidade mais multifacetada apoiada nas raízes africanas mas não ligada a um grupo étnico em particular. A Missão Suíça terá encorajado o desenvolvimento de uma consciência “africana” mais alargada que a consciência “étnica”, desenvolvendo um conceito e uma perspectiva nacional em contraposição à perspectiva local, fomentando a luta ideológica perante a opressão portuguesa. O pensamento de Eduardo Mondlane é fruto desta influência protestante, quer enquanto estudante na missão, quer posteriormente, como pastor e catequista.

É como catequista e pastor protestante da Missão Suíça que se abre uma nova etapa no processo de formação política e ideológica em Mondlane. É em Lourenço Marques que teve de enfrentar os problemas inerentes a uma grande cidade, em que a diferenciação entre ricos e pobres era mais vincada. Teve, igualmente, que suportar os problemas do dia a dia associados com o seu estatuto de homem negro, com discriminação por todo o lado, o uso obrigatório da “caderneta indígena” e outras barreiras de classe e cor. Eduardo Mondlane não terá sido alheio a estes problemas, motivados pela política discriminatória e repressiva do Estado Novo<sup>13</sup>. Como africano que era, apercebeu-se bem da política colonialista, e é talvez neste período que decide

---

<sup>10</sup> Vide CHAMANGO, S. – *História da Igreja Presbiteriana de Moçambique*. Maputo, 1987, mimeo; HELGESSON, A. – *The Tshwa Response to Christianity: study of the religious and cultural impact of Protestant Christianity on the Tshwa of southern Mozambique*. M.A. Dissertation. University of Witwatersrand, 1971.

<sup>11</sup> *Mintlawas* – Nos anos de 1930 a Missão Suíça começou a organizar um programa especial de educação para jovens na tentativa de superar as barreiras existentes contra o seu trabalho nas áreas sociais, para garantir um bom relacionamento com a geração mais jovem e para recrutar novos membros, mantendo ao mesmo tempo a integração da igreja nas comunidades locais. O resultado do seu trabalho foi a institucionalização de um sistema de educação para jovens chamado *mintlawas* (singular de *ntlawas*, uma palavra tsonga que significa grupos).

<sup>12</sup> Leia-se a obra de HELGESSON, A. – “Catholics and Protestants in a clash of interests in Southern Africa”. In HALLENCREUTZ and PALMBERG, M., eds. *Religion and Politics in Southern Africa*. Uppsala, The Scandinavian Institute of African Studies, 1991, pp. 194-206.

<sup>13</sup> Leia-se a obra de CRUZ e SILVA, T. – *Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique: O Caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo, Promédia Editora, 2001, pp. 146-147.

enveredar por um combate político firme pelos “direitos do seu Povo”<sup>14</sup>. É muito natural que o contacto que manteve com a população moçambicana, que habitava os bairros periféricos da grande cidade, o tenha feito tomar consciência dos problemas e dificuldades quer ao nível social e político, quer mesmo sob o aspecto económico. É, igualmente, provável, que em Lourenço Marques tenha assistido aos conflitos sociais, motivados pela crise económica da década de 1930, à divisão do movimento associativo e político, à agudização da tensão política e da repressão a partir de 1935. É também neste período que toma conhecimento da actividade política e cultural do Grémio Africano de Lourenço Marques – GALM – e contacta com intelectuais que fizeram parte da segunda fase do movimento “nativista”.

Depois de Lourenço Marques e no desejo ardente de aprender mais e de prosseguir os seus estudos, Mondlane foi enviado por André Daniel Clerc para a Missão Metodista Episcopal, na província de Inhambane, onde os missionários pretendiam introduzir a experiência presbiteriana de educação informal, pelo método dos grupos de jovens. Em Cambine, na província de Inhambane, por volta de 1939/1940, frequenta um curso de agricultura e lá introduz a experiência de trabalho com os jovens, os *mintlawas*. A troca de ideias e de influências com os grupos de negros que tinham feito estudos na Rodésia, a participação em vários encontros da Missão Metodista, fizeram-no tomar consciência de uma realidade mais abrangente, que não se circunscrevia ao seu País mas que tinha efeitos numa realidade da África Austral<sup>15</sup>. É também notória neste período, a sua preocupação a respeito das leis coloniais que controlavam a população “indígena” e sobre os pesados impostos a pagar, sob pena de ser preso. Nesta época, Mondlane assiste à intensificação da exploração do trabalho rural, à reorganização e aumento dos impostos, ao reforço do controlo sobre o trabalho através dos régulos e cipaios, ao controlo permanente da administração sobre a produção agrícola e à crescente exploração do campesinato<sup>16</sup>.

Em 1944, com uma bolsa da Igreja Metodista, partiu para a África do Sul, onde fez os estudos secundários na Escola da Missão de Lemana, no norte do Transval, trabalhando ao mesmo tempo como catequista. Na África do Sul conseguiu conciliar os seus estudos com as suas actividades religiosas. Eduardo Mondlane ao desenvolver a sua actividade como catequista na África do Sul, alargou consideravelmente os seus horizontes e o seu conhecimento político no contexto da África Austral. Além de aprofundar os seus estudos secundários na Escola da Missão Suíça no Transval, vivenciou acontecimentos como a crise económica e social que se seguiu ao fim da Segunda Guerra Mundial. O desemprego de trabalhadores brancos, a crescente militância dos trabalhadores negros, que se manifestou, especialmente, na greve dos ferroviários da Rodésia do Sul, em 1945, e na grande greve dos mineiros da África do

---

<sup>14</sup> Vide a obra de SHORE, Herbert – “Resistance and Revolution in the Life of Eduardo Mondlane”. In: MONDLANE, E. - *The Struggle for Mozambique*. Londres, Zed Press, pp. xiii-xxxi.

<sup>15</sup> Vide o artigo de HAWLEY, Edward A. – “Eduardo Chivambo Mondlane (1920-1969): A personal memoir”. In: *Africa Today*, Denver, Vol. 26, n.º 1, 1979, pp. 19-24.

<sup>16</sup> Leia-se o artigo de HEDGES, D. e ROCHA, A. – “O Reforço do Colonialismo, 1930-1937”. In: HEDGES, D., ed. *História de Moçambique: Moçambique no auge do Colonialismo, 1930-1961*. Maputo, Departamento de História, Universidade Eduardo Mondlane, 1993, pp. 35-82, Vol. 3.

Sul, em 1946, foram experiências positivas para o nacionalista africano se aperceber da realidade política e económica da África Austral. Durante a sua estadia na África do Sul, Mondlane realizou viagens no período de férias e aproveitou para visitar diferentes regiões do país, abrindo os seus horizontes e aprendendo muito sobre a estrutura social e política sul-africana<sup>17</sup>.

Esta participação na vida política e cívica na África do Sul é também o resultado da influência das doutrinas pan-africanas difundidas com muita intensidade em África, na primeira metade do século XX. O nacionalista africano tomou conhecimento das doutrinas relacionadas com o Renascimento Negro e da Negritude, através do contacto que estabeleceu com moçambicanos organizados em associações na África do Sul. Estes contactos deram-lhe consciência das dificuldades que estes sentiam perante um regime opressor e punitivo incentivaram-no a uma luta de libertação para o seu país. Aliás, o seu envolvimento na Liga da Juventude do Congresso Nacional Africano (ANC) parece ter desempenhado um papel importante no amadurecer da sua consciência política. A qualidade do seu trabalho como estudante e missionário levou a que fosse eleito presidente da Associação de Estudantes Cristãos, no ano académico de 1946<sup>18</sup>.

No final de 1948, Mondlane regressa a Moçambique com a experiência vivida no seio das associações de estudantes da África do Sul e o seu conhecimento pessoal do Congresso Nacional Africano (ANC). Estabelece contactos e reuniões informais com amigos e estudantes da escola secundária, a maioria dos quais membros do Centro Associativo dos Negros de Moçambique (CAN)<sup>19</sup>, alguns com antecedentes de educação missionária, presbiteriana ou metodista. Em finais de 1948, Mondlane e outros colegas decidem organizar uma associação de estudantes, o Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM). Esta associação foi desde os primeiros tempos colocada sob suspeita pelas autoridades coloniais e Mondlane é detido para interrogatórios nos princípios de 1949. Regressa à África do Sul e nesse mesmo ano a NUSAS (União Nacional dos Estudantes Sul Africanos) elegeram-no como representante a uma conferência na Cidade do Cabo, o que atesta, por si só, o prestígio que já gozava entre os seus colegas e amigos<sup>20</sup>.

Em 1948 o Partido Nacional de Malan ganhou as eleições na África do Sul e introduziu abertamente as normas políticas do *Apartheid*. Devido a esta situação, a autorização de residência não lhe foi renovada a partir de Junho de 1949. Apesar da pressão exercida pelo NUSAS e pelo CAN e de outras personalidades a favor de Mondlane, este foi obrigado pelo governo a abandonar a África do Sul.

Entre o seu regresso da África do Sul (1949) e a sua partida para Lisboa (1950), para continuação de estudos, Mondlane esteve intensamente activo na Missão Suíça,

---

<sup>17</sup> Vide SPARTACUS – “Mondlane: Seus primeiros dias na África do Sul”. In: BRAGANÇA, Aquino de, WALLERSTEIN, Immanuel – *Quem é o inimigo?*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1978, pp. 40-44.

<sup>18</sup> CRUZ e SILVA, T. – “Eduardo Mondlane: Pontos para uma Periodização da Trajectória de um Nacionalista (1940-1961)”, *Estudos Moçambicanos*, Maputo, n.º 9, 1991, pp. 73-122.

<sup>19</sup> Vide ROCHA, Aurélio – *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano (1900-1940)*. Maputo: Promédia Editora, 2002.

<sup>20</sup> Vide o artigo “Eduardo Mondlane, arquitecto da unidade: O itinerário exemplar dum herói moçambicano”. In: *Domíngo*, Maputo, ano 3, n.º 71, 5 de Fevereiro de 1984, pp. 6-7.

trabalhando nas campanhas de alfabetização e ajudando André Daniel Clerc. Em Lourenço Marques, a polícia deteve-o novamente para interrogatórios antes da sua partida para Lisboa, embora apenas por umas horas. Pretendiam saber até que ponto ele estaria influenciado pelo desenvolvimento dos movimentos políticos em África<sup>21</sup>.

A etapa seguinte prende-se com a “emergência da consciência política” de Eduardo Mondlane, tomando como referência as influências que recebeu em Portugal e nos Estados Unidos da América. Em termos cronológicos, este período está compreendido entre os anos de 1950 e de 1956. Neste período recebe influências políticas e orgânicas de diferentes organizações e associações.

Na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa cursou Histórico-Filosóficas e manteve contactos importantes com Agostinho Neto, Marcelino dos Santos, Mário Pinto de Andrade, Amílcar Cabral e outros estudantes das colónias portuguesas. Neste encontro com a juventude africana, Eduardo Mondlane fez parte do grupo de alunos que frequentaram a Casa dos Estudantes do Império (CEI) e partilhou experiências no meio africano português. Para além da Casa dos Estudantes do Império (CEI), recebeu influências políticas e associativas por parte do Centro de Estudos Africanos (CEA), do Clube Marítimo Africano (CMA) e da Casa de África (CA), todos eles sediados em Lisboa. Certo é que estas associações, pelo seu carácter interventivo e pelo facto de congregarem sob o mesmo tecto estudantes, intelectuais e homens de trabalho, constituíram locais de reflexão e de partilha de experiências que, posteriormente, irão assumir postos de direcção nos movimentos de libertação das colónias portuguesas<sup>22</sup>. Na sua passagem por Portugal, Mondlane toma consciência de um regime ditatorial que oprime o povo português e recebe influências políticas de diversas organizações. Muitos dos futuros dirigentes dos movimentos de libertação em África fazem a sua iniciação nas fileiras políticas da esquerda comunista, ou são enquadrados em organizações como o MUD Juvenil e o Movimento pela Paz.

Em 1951, com uma bolsa do Fundo Phelps-Stokes, de Nova Iorque, Mondlane iniciou os seus estudos em Antropologia e Sociologia, na Universidade de Oberlin (bacharelato) e mais tarde, na Universidade de Northwestern (mestrado e doutoramento), nos Estados Unidos da América. Os primeiros contactos com os Estados Unidos tinham sido em Hartford, onde passou algum tempo a apoiar especialistas de estudos da fonética bantu<sup>23</sup>. A correspondência mantida com André Daniel Clerc é um testemunho das suas imensas ocupações, repartidas entre os seus estudos universitários e um grande número de conferências e reuniões onde participava, fazia discursos e palestras sobre Moçambique e sobre África, muitos deles em círculos cristãos. Durante a estadia nos Estados Unidos teve a oportunidade de conhecer pessoas de vários quadrantes do universo político, de trocar experiências. Em 1952 foi convidado a representar África numa conferência da UNESCO em Nova Iorque, sobre os problemas dos países

---

<sup>21</sup> Leia-se o artigo de DIMENE, Albino – “Eduardo Mondlane enviado de Deus”. In: *Demos*, Maputo, n.º 235, 14 de Abril de 1999, pp. 10-11.

<sup>22</sup> Vide MATEUS, Dalila Cabrita – *A Luta pela Independência: A Formação das Elites Fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC*. Mem Martins, Editorial Inquérito, 1999.

<sup>23</sup> Vide o artigo de MANGUEZI, Nadja – “Eduardo Mondlane nos Estados Unidos da América (1951-1961)”. In: *Estudos Moçambicanos*, Maputo, n.º 17, 1999, pp. 7-34.

subdesenvolvidos e dependentes. Nos Estados Unidos, Mondlane aproximou-se da Igreja Metodista, com a qual também havia trabalhado em Moçambique, durante os anos da sua formação. Estabeleceu contactos com a família Randall e com algumas figuras proeminentes dos metodistas como, por exemplo, Dorothy Nylander e Ralph Dodge. Na Universidade de Oberlin fez um outro amigo, Ed. Hawley, um pastor da congregação que veio a desempenhar, junto dele, um papel importante para o resto da vida. Hawley era uma pessoa aberta, cujo ponto de vista em relação à religião era tudo menos sectário. Envolvia-se em discussões sobre todas as raças e com os comunistas.

Em Junho de 1953, Eduardo Mondlane graduou-se como “bacharel” em Sociologia na Universidade de Oberlin. Entre 1954 e 1955 obteve o posto de assistente na Universidade de Northwestern e depois foi para Harvard como investigador. É neste período que conhece a sua futura esposa, Janet Johnson. O percurso profissional de Mondlane inicia-se em 1957, quando foi nomeado oficial de investigação no Departamento de Curadorias das Nações Unidas, até 1961, quando decide abandonar o cargo que tinha nas Nações Unidas, e dedicar-se exclusivamente à causa da independência de Moçambique. O seu trabalho como funcionário deu-lhe uma experiência directa sobre a situação política do continente africano, particularmente no período em que se intensificam os esforços a fim de favorecer os processos de descolonização em todo o mundo<sup>24</sup>. O conhecimento e a experiência directa de territórios como o Tanganica, os Camarões e o Sudoeste Africano, facilitam-lhe encontros com dirigentes políticos africanos, como Julius Nyerere de quem se torna amigo. Os contactos nas Nações Unidas alargaram os seus horizontes sobre os conflitos em curso, e reforçaram as suas ideias sobre a necessidade de combater o colonialismo e a dominação política em Moçambique<sup>25</sup>.

Nos inícios dos anos de 1950 havia apenas quatro países independentes em África (Egipto, Etiópia, União Sul Africana e Libéria). O estímulo da expansão da economia mundial depois de 1945 e os processos de descolonização que lhe estavam associados levam a que no período de 1956 a 1962 se assista à independência de muitos territórios africanos. Sabe-se, igualmente, que o processo de descolonização nas colónias portuguesas, se, por um lado, ia ao encontro dos interesses políticos e económicos dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha e da França, por outro, era contestado pela dinâmica da política dos colonos brancos que pretendiam reforçar o seu domínio exclusivo na África Austral. Na África do Sul, depois de 1948, o Partido Nacional Afrikaner desenvolveu um programa de *Apartheid*; em 1965 o regime branco da Rodésia do Sul proclamou a Declaração Unilateral de Independência (UDI), quando era ainda uma colónia britânica. Em Angola e Moçambique os colonos brancos, cujo número tinha crescido rapidamente a partir dos finais dos anos de 1940, também se sentiram ameaçados pelas mudanças políticas. Portugal, porque desempenhava um papel económico mais fraco em relação às outras potências coloniais, tinha fortes

---

<sup>24</sup> AAVV. Statement made on 10 December 1965 by...before the 1584th, meeting of the Fourth Committee of the General Assembly of the United Nations, mimeo. Compreende 22 documentos. Leia-se, igualmente, o artigo de MONDLANE, Eduardo – “Ce n’est pas Lisbonne qui rendra justice au Mozambique”. In: *Jeune Afrique*, Paris, n.º 160, 2-8 de Dezembro, 1963, p. 19.

<sup>25</sup> Leia-se o artigo de MONDLANE, Eduardo – “La lutte pour l’indépendance au Mozambique”. In: *Présence Africaine*, Paris, n.º 48, 1963, pp. 8-31.

razões para reear as novas mudanças políticas e tentar reforçar o controlo sobre os seus territórios.

Em 1961, quando trabalhava para as Nações Unidas, visitou Moçambique<sup>26</sup>. Na província do Maputo visitou a capital colonial, Lourenço Marques, e o Seminário Unido de Ricatla; em Gaza foi a Xai-Xai, Manjacaze e Maússe; em Inhambane visitou Cambine e Chicúque. Encontrou-se com velhos amigos, antigos colegas, missionários e parentes. Durante esta estadia teve o apoio quer da Missão Suíça quer da Missão Metodista Episcopal, que lhe ofereceram alojamento e um automóvel com motorista para facilitar a visita. Em Moçambique, Mondlane testemunhou as más condições de vida das populações africanas, da sua educação, saúde e outros serviços sociais providenciados pelo governo, a diferenciação racial, a repressão política e a crise económica, tendo isso reforçado o seu comprometimento com a necessidade de lutar pelo seu país.

Nos inícios da década de 1960 surgem determinadas condições internas e externas que irão desencadear a luta armada nas colónias portuguesas. A crescente repressão dos anos 60 reduziu ainda mais o espaço para a luta política no interior do território de Moçambique. A abertura internacional ao problema africano permite a Mondlane tirar partido da fragilidade do governo colonial português que vai sofrendo vicissitudes de vária ordem no interior do regime. Em 1961, movimentos nacionalistas das colónias portuguesas reuniram-se em Casablanca a fim de formar uma comissão para analisar e coordenar os problemas comuns e a evolução política nas colónias. Como se sabe, em 1961 aumentou a repressão em todos os territórios portugueses após a revolta em Angola o que causou uma afluência de refugiados aos países vizinhos, particularmente ao Tanganica, actual Tanzânia. Estes exilados, provenientes do interior, muitos dos quais não pertenciam a nenhuma das organizações políticas já existentes, exerceram uma forte pressão para a criação de uma única frente de libertação. As próprias condições externas favoreceram a unidade. A CONCP realizada em Casablanca em 1961 e na qual a UDENAMO estava representada, fez um apelo vigoroso à unidade dos movimentos nacionalistas. Os contributos dados por alguns dirigentes políticos, como o Presidente do Gana, Kwame Nkrumah, também apoiou a formação de frentes unidas, e, no Tanganica, o próprio Julius Nyerere exerceu uma influência pessoal sobre os movimentos sediados no seu território com vista à unificação.

Depois da sua breve passagem pelos Estados Unidos da América, Eduardo Mondlane demitiu-se do cargo das Nações Unidas e aceitou um lugar temporário na Universidade de Siracusa em Nova Iorque. Tendo aceite o convite dos partidos moçambicanos no exílio, mantendo inclusive correspondência e contacto permanente com todos os movimentos, Mondlane participou numa conferência em Dar-es-Salam em 1962, data da fundação da FRELIMO. Já comprometido com a necessidade de lutar por Moçambique, bem como pelo resto da África Austral, Mondlane aceitou uma posição de direcção na FRELIMO e foi eleito Presidente a 28 de Setembro de 1962<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Vide a entrevista concedida a CHILCOTE, Ronald H. – “Eduardo Mondlane and the Mozambique struggle”. In: *Africa Today*, Denver, Vol. 12, n.º 9, 1965, pp. 4-7.

<sup>27</sup> Vide o artigo “Eduardo Mondlane, arquitecto da unidade: O itinerário exemplar dum herói moçambicano”. In: *Domingo*, Maputo, ano 3, n.º 71, 5 de Fevereiro de 1984, pp. 6-7; PAUL, J. – *Mozambique: Memoirs of a Revolution*. Harmondsworth, Penguin Books, 1975.

A FRELIMO unia três organizações nacionalistas constituídas por moçambicanos imigrados em países vizinhos de Moçambique: a União Nacional Africana de Moçambique (MANU), fundada em 1961 no Quênia, e que agrupava naturais das regiões setentrionais de Cabo Delgado, que trabalhavam nas plantações de sisal dos colonos ingleses; A União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO) fundada em Outubro de 1960 no Bulawayo (Rodésia do Sul), agregando moçambicanos originários do centro e sul, radicados na Rodésia; e a União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI), fundada em 1961 na então Niassalândia, com origem na Associação Nacional Africana de Moatize, criada em Tete em 1959.

A experiência de vida, o seu profissionalismo, os apoios que recebeu provenientes de diversos quadrantes políticos, rapidamente tornaram-no líder capaz de unificar as diversas forças numa única frente comum. A criação da FRELIMO – Frente Nacional de Libertação de Moçambique – insere-se nesta luta de libertação e só pode ser equacionada se tiver em linha de conta a intransigência do regime salazarista e todo o processo de endurecimento do regime do Estado Novo e da repressão política. Ligado a todo este processo está certamente o apoio prestado nas Nações Unidas por países que abertamente apoiavam a causa da luta pela independência dos povos africanos, a sua autodeterminação. Entre 1962 e 1969, Eduardo Mondlane não parou de receber apoios políticos e logísticos para a sua guerra de libertação, discursando e trocando impressões com dirigentes políticos africanos de países já independentes e com países do campo socialista mais ligados a todo este processo. Nos congressos e colóquios realizados nesses anos, Eduardo Mondlane exprimia a sua definição de valores ideológicos para a causa africana. Na verdade, logo no 1.º Congresso da FRELIMO realizado em Dar-es-Salam, base do partido, ficaram escritos os objectivos da Revolução Nacional: consolidação e mobilização do partido e dos dirigentes da FRELIMO; preparação para a luta armada de libertação nacional; prioridade no desenvolvimento de uma educação livre de ideologias e aberta a todas as camadas sociais e incremento da diplomacia junto de todos os países que pudessem alimentar a causa da libertação dos povos africanos. De acordo com os seus próprios estatutos, a FRELIMO tinha como objectivos a liquidação total da dominação colonial portuguesa e de todos os vestígios do colonialismo e do imperialismo, a conquista da independência imediata e completa de Moçambique e a defesa e realização das reivindicações de todos os moçambicanos explorados e oprimidos pelo regime colonial português. A causa da via militar utilizada pela FRELIMO baseava-se na rejeição do colonialismo como uma já longa tradição, referindo-se como “resistência” o conjunto de reacções dispersas e de cunho tribal contra a conquista colonial.

O assassinato do dirigente Eduardo Mondlane, a 3 de Fevereiro de 1969, atribuído à Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) e a elementos dissidentes no seio da FRELIMO, provocou uma divisão no seio do partido e comprometeu a liderança política. O *Diário da Manhã* do dia 4 de Fevereiro abre a primeira página com destaque para o assassinato do “[...] chefe terrorista Eduardo Mondlane”, afirmando que o “Dirigente da FRELIMO foi abatido em Dar-es-Salam por uma Bomba de Relógio e vítima [...] de um elemento da própria organização pertencente à facção Maoísta”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Vide o artigo “Assassinado o chefe terrorista Eduardo Mondlane”. In: *Diário da Manhã*, Lisboa, 4 de Fevereiro de 1969, p. 1 e p. 7.

O Jornal de Notícias a ele se refere quando afirma: “Morto por uma explosão o chefe da FRELIMO”, mas sem adiantar muitas informações sobre as causas de morte<sup>29</sup>.

Em palavras breves preocupámo-nos por apresentar um percurso político de um dirigente africano que teve um papel fundamental na luta pela independência do seu país. Em termos esquemáticos aqui fica uma visão das influências ideológicas e políticas que gizaram a vida e obra de Eduardo Mondlane.



<sup>29</sup> Leia-se o artigo: “Morto por uma explosão o chefe da FRELIMO”. In: *Jornal de Notícias*, Porto, 4 de Fevereiro de 1969, p.1.

(Página deixada propositadamente em branco)

## O FENÓMENO TRIBAL, O TRIBALISMO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL NO DISCURSO DE AMÍLCAR CABRAL

Como afirma José Carlos Venâncio<sup>1</sup>, o nacionalismo africano moderno, em cuja liderança podemos destacar uma elite “destribalizada” (a expressão é cara a Amílcar Cabral), assentou, salvo raras exceções (o caso da UPNA, mais tarde transformado em UPA/FNLA), as suas reivindicações cívicas e políticas na procura de uma identidade nacional. Essa identidade nacional era entendida pelo líder do PAIGC “como produto da interacção cultural entre a sociedade e a história, através do processo contínuo de libertação nacional”<sup>2</sup>.

Nenhum dos territórios africanos que se tornaram independentes em 1960, bem como aqueles que ao tempo ainda se encontravam sob o jugo colonial tinham propriamente uma unidade territorial, nem étnica<sup>3</sup>. Neste sentido, como os próprios territórios não eram étnica e racialmente homogêneos, a liderança das independências e os movimentos de libertação nacionais tentaram, na medida do possível, manter o *status quo* das fronteiras coloniais adoptando, como sustenta Alexis Wick, “o quadro nacional como entidade política suprema da modernidade e do progresso”<sup>4</sup>.

Julgamos que a adopção do quadro nacional como referência, sobretudo por parte dos líderes dos movimentos de libertação nacionais, tinha a ver com o facto de alguns deles (o caso, por exemplo, de Amílcar Cabral) não pertencerem a nenhum grupo étnico, o que, de certo modo, fazia com que a cultura nacional aparecesse aos seus olhos como “a forma mais elaborada da cultura”, para retomarmos aqui uma frase que se deve ao ideólogo martiniquenho Frantz Fanon.

---

<sup>1</sup> José Carlos Venâncio, *O Factor Africano. Elementos para uma sociologia da África*, 1ª edição, Vega e Autor, 2000, p. 63.

<sup>2</sup> Helmy Sharawy, “Cultura e identidade nacionais na era da globalização: uma re-interpretação do combatente pela liberdade, Amílcar Cabral”, in *Cabral no cruzamento de épocas*. Comunicações e discursos produzidos no II Simpósio Internacional Amílcar Cabral, Praia, Setembro 2005, p. 235.

<sup>3</sup> Vide José Carlos Venâncio, *ob. cit.*, pp. 63 e ss.

<sup>4</sup> Alexis Wick, “A nação no pensamento de Amílcar Cabral”, in *Cabral no cruzamento de épocas*. Comunicações e discursos produzidos no II Simpósio Internacional Amílcar Cabral, Praia, Setembro 2005, p. 360.

Amílcar Cabral era de ascendência cabo-verdiana, logo não podia identificar-se com nenhum grupo étnico ou tribal da Guiné. A sua posição de “neutralidade” deixava-o num lugar privilegiado e confortável para se perfilar como o artífice da nova consciência nacional que se queria forjar a partir da luta armada de libertação contra o colonialismo português. Assim sendo, os objectivos de Amílcar Cabral só podiam ser os mesmos que J. Breully defendia, isto é, os de que os interesses e os valores da nação tinham “prioridade sobre qualquer outro interesse e valor”<sup>5</sup>, merecendo, por conseguinte, qualquer espécie de sacrifício para os recuperar e conservar.

Se o regime colonial cimentou e explorou até à exaustão as contradições entre os diferentes grupos étnicos, o nacionalismo moderno emergente nas colónias portuguesas nos anos 40 do século XX tentou recuperar a ideologia identitária, graças a influência pan-africanista e negritudinista. A partir de então, as suas exigências ganharam uma nova dimensão do ponto de vista cultural e político, nomeadamente no tocante à reivindicação explícita da independência, num quadro nacional e pan-nacional, e no que dizia respeito à edificação de uma nova nação e de um “Homem Novo”, entendidos como a representação cabal desse sentimento identitário.

Cabral teve consciência, desde muito cedo, que a África, em geral, e a Guiné, em particular, tinham uma complexa realidade étnica e tribal. De resto, as primeiras referências sobre este assunto nos escritos do ainda estudante de Agronomia em Lisboa e futuro líder do PAIGC, datam de Abril de 1949. Nessa altura escrevia:

Não é a existência dum raça ou dum grupo étnico ou seja o que for que define ou condiciona o comportamento dum agregado humano. Não. São, sim, o meio social e os problemas resultantes da reacção desse meio e das reacções dos próprios homens em questão. Tudo isto define o seu comportamento. Por outras palavras: um grupo de homens – seres humanos – constituirá uma «raça» ou um «grupo étnico» ou outra coisa, na medida em que enfrentem problemas comuns e lutem pelas mesmas aspirações<sup>6</sup>.

Tendo em consideração estas palavras, não é difícil adivinhar o seu posicionamento posterior quando, em 1959, iniciou o projecto de construção de uma comunidade bi-nacional (Guiné e Cabo Verde), com a fundação do PAI/PAIGC, sob a divisa – Unidade e Luta. Cabral partira assim, de uma lógica de partido a quem cabia a difícil responsabilidade de lançar as bases para a edificação da nação. Num outro estudo, tentámos mais ou menos explicar as origens desse projecto, bem como o contexto africano em que tentou concretizá-lo<sup>7</sup>. A luta contra o colonialismo e a independência de alguns territórios africanos não se compadecia com a divisão ou com a tendência regionalista e tribalista. E mais! De acordo com o então líder do PAIGC, não podia haver nação/pátria africana sob o domínio colonial. Era necessário recuperar a dignidade

---

<sup>5</sup> J. Breully, *Nationalism and the state*, Manchester University Press, Manchester, 1965 (2ª edição) 1993, p. 3.

<sup>6</sup> Mário de Andrade, *Amílcar Cabral. Essai de biographie politique*, Paris, Maspero, 1980, p. 34 e também Carlos Lopes, *Etnia, Estado e relações de Poder na Guiné-Bissau*, Lisboa, Edições 70, 1982, p. 103.

<sup>7</sup> Julião Soares Sousa, *Amílcar Cabral e a luta pela independência da Guiné e Cabo Verde (1924-1973)*, tese de doutoramento apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Janeiro de 2008.

perdida. Assim sendo, chegou mesmo a considerar a fundação do PAIGC como o acontecimento mais marcante da vida e da história dos povos da Guiné e Cabo Verde, pelas possibilidades que abriu à construção de uma nova “nação africana forjada na luta”. Esta nova nação estava a emergir como a “pátria amada”, “gloriosa” e a “terra dos avós”<sup>8</sup>, sendo a Guiné e Cabo Verde vistos como um só povo, uma só cultura e com heranças comuns. Em 1961, aquando da primeira reunião da Conferência das Organizações Nacionalistas da Guiné e Cabo Verde realizada em Dakar, o PAIGC afirmava que, fazendo face às contradições “secundárias da sociedade” e “às manobras pérfidas dos colonialistas” no sentido de “dividir para reinar”, conseguiu “realizar e consolidar” a unidade de todas as classes sociais “em torno de um ideal comum de libertação nacional”<sup>9</sup>.

L'unité entre tous les groupes ethniques de la Guinée ainsi qu'entre les Guinéens et les capverdiens – conditions que notre Parti considère comme fondamentale pour notre lutte – a été un coup décisif porté au colonialisme portugais qui, pendant des siècles, a essayé de créer un camp favorable à l'utilisation de certains groupes ethniques de la Guinée et des capverdiens contre les intérêts de notre peuple, comme il l'avait fait dans le passé<sup>10</sup>.

O avanço subsequente para a luta armada teve como objectivo primordial, conforme defendia Cabral, “fazer centenas de homens, milhares de homens e mulheres pensando da mesma maneira, buscando a mesma coisa”<sup>11</sup>. Este espírito identitário foi talvez o aspecto mais revelador da grande influência que o movimento pan-africanista exerceu sobre Amílcar Cabral.

Em Milão (1964), ao analisar a estrutura social da Guiné de modo a ter uma ideia objectiva acerca da contribuição que os diferentes grupos étnicos (individual ou colectivamente considerados) podiam dar à luta de libertação nacional contra a dominação estrangeira, chegou à conclusão que era impossível a “uma só camada social” fazer “a luta contra o colonialismo”, pois esta exigia “a realização efectiva da unidade nacional”. Isto é, a união de todas as “classes” e/ou de todas as etnias que compunham o mosaico étnico da Guiné. Cabral adoptou mesmo o conceito de “classe-nação” (caro a Lenine e a Estaline) representando não só a união das “classes” existentes na Guiné (pequena burguesia, o lumpenproletariado, os assalariados e os camponeses), mas também todas as etnias. Era uma vasta frente social. O líder do PAIGC era da opinião que a dominação colonial era de uma classe (a portuguesa) sobre uma “nação” considerada no seu conjunto como uma “classe”. Na ausência da “classe operária”, a pequena burguesia revolucionária, entendida como a “classe de vanguarda” por Amílcar Cabral, fora, sem dúvida, a grande artífice pela integração

---

<sup>8</sup> Vide o Hino do PAIGC, escrito por Amílcar Cabral provavelmente em 1960, que se transformou, com a independência da Guiné (1974) e de Cabo Verde (1975), no símbolo nacional.

<sup>9</sup> AMS, “Discours du PAIGC à la Conférences des Organisations Nationalistes de Guinée Portugaise et Îles du Cap Vert”, pasta 4342.001, im 70.

<sup>10</sup> *Idem, ibidem*, im 70.

<sup>11</sup> “Sobre a agressão à República da Guiné e os acontecimentos ulteriores nesse país”, intervenção do camarada Amílcar Cabral, Reunião do Conselho Superior da Luta, 9 a 16 de Agosto de 1971, p. 3.

das várias categorias sociais. Ela afigurava-se como a única classe que estava realmente em condições de consciencializar, de mobilizar e de dirigir as restantes “classes”, mas também de herdar todo o aparato do Estado colonial por alturas da independência. Todavia, a ruptura ou o regresso à História – isto é, a Revolução – só se consumaria com o seu “suicídio” enquanto classe.

O líder do PAIGC acreditava que a assunção do poder por parte do povo em África, no quadro de uma independência em que a pequena burguesia se “suicidaria”, enquanto classe identificada com aquela era uma “fatalidade”, o que a acontecer poria termo às contradições de classe. Ouçamo-lo:

Quando os povos tomarem o poder nas suas próprias mãos, como farão com certeza, dada a marcha dos acontecimentos neste continente, desaparecerão todos os obstáculos a uma efectiva solidariedade africana<sup>12</sup>.

No interior do seu partido, Amílcar Cabral tentou acabar com determinadas práticas culturais tribais consideradas nocivas para o seu movimento de libertação em luta. Combateu os chefes tradicionais que eram contrários à ideia de libertação nacional ou que se tinham colocado literalmente do lado dos portugueses. Depois da independência, o PAIGC optou mesmo por eliminar fisicamente alguns desses chefes, sob a acusação de antipatriotismo, em virtude da sua colaboração com as autoridades coloniais, ou de constituírem um potencial obstáculo à construção da nação.

Numa entrevista concedida a Basil Davidson, muito provavelmente em 1966, Amílcar Cabral atribuía a existência de conflitos entre os vários povos às elites que as governavam: “Na minha opinião pessoal – afirmava Cabral - não há conflitos reais entre os vários povos da África. Apenas existem conflitos entre as suas elites”<sup>13</sup>.

Segundo Cabral, o processo de integração/cooperação das diferentes tribos já tinha realmente começado antes da conquista portuguesa, tendo sido detido pela imposição do sistema colonial. A dominação estrangeira introduziu as fronteiras sem ter em linha de conta o fenómeno étnico, usou a violência para conter as clivagens étnicas e outras vezes fomentou estas mesmas clivagens colocando nas chefias desses grupos étnicos, indivíduos que lhe eram leais. A este propósito afirmava o secretário-geral do PAIGC, num discurso proferido em 1969:

Entre os Fulas, os Manjacos, os Mandingas, havia toda uma estrutura tradicional de sucessão de chefes que os portugueses não respeitaram porque muitos destes chefes não correspondiam às exigências do colonialismo. Então os portugueses substituíram aquele que devia ser o chefe pelo seu primo ou instalaram mesmo um outro sem qualquer parentesco com o chefe ou o grupo e criaram assim toda uma situação que retira a palavra tradicional todo o seu verdadeiro significado.

---

<sup>12</sup> Basil Davidson, *A Libertação da Guiné. Aspectos de uma Revolução Africana*. Prefácio de Amílcar Cabral, Lisboa, Sá da Costa Editora, p. 172.

<sup>13</sup> *Idem, ibidem* p. 172.

Portanto, se nalguma coisa a administração colonial (directa) portuguesa teve impacto e consequências em África foi no que dizia respeito à desvalorização das etnias e sobretudo dos seus chefes. A divisão prevalecte era mesmo apontado pelo líder do PAIGC como um dos mais difíceis obstáculos à construção do Estado-nação guineense e, para nós, à reconstrução nacional na fase actual. Cabral falava das possibilidades da interacção entre os diferentes grupos étnicos, partindo do exemplo da própria luta que movia contra o colonialismo, quando afirmava:

No nosso caso já estamos a descobrir na prática, cada vez mais, que a cooperação é possível e útil conforme se vão libertando de atitudes de fricção tribal – atitudes que eram encorajadas, directa ou indirectamente, pela dominação colonial e pelas suas consequências<sup>14</sup>.

Cabral até admitia que houvesse ainda, no quadro da sociedade guineense, problemas tribais e étnicos, no caminho para a edificação da nação. O que não aceitava nem tolerava era que dentro do seu próprio partido houvesse divisões. Uma coisa era a sociedade e outra o seu partido, o PAIGC, dentro do qual a preocupação maior devia ser a de unir e não a de dividir. Uma coisa era o comportamento da sociedade e outra o dos elementos que integravam o seu partido.

Em 1969, face aos inúmeros problemas internos, Cabral voltou a insurgiu-se contra uma tendência tribalista e racista que ganhava cada vez mais força no PAIGC. Foi nesse mesmo ano que constatamos o maior número de referências sobre a questão da “nação”, do “tribalismo” e da etnicidade nos discursos do líder guineense e cabo-verdiano. Este facto, decerto, não está dissociado da crise interna e de liderança em que o seu partido se mergulhou, a partir de 1967, acerca das quais seria bom referir apenas alguns sinais:

- Criação do PDONG (1967) – Dissidência de Honório Sanchez Vaz e Miguel Embaná.
- Criação da Junta Militar dos Patriotas da Guiné (1968) liderada por Mamadin Iafa e por Mamadu Injai (que mais tarde, depois de recuperado por Amílcar Cabral, aparece associado à trama do assassinato).

As designações destes movimentos de oposição à liderança de Amílcar Cabral podem induzir-nos a pensar que se trataram apenas de movimentos contrários à unidade entre a Guiné e Cabo Verde ou à construção de um Estado bi-nacional. Mas, a Junta Militar dos Patriotas da Guiné era de natureza tribal, pois estava associada aos mandingas. Por outro lado, as referências à “nação” e aos problemas tribais no PAIGC, naquele período conturbado, não deixam de estar relacionados com a situação jurídica internacional que Cabral perseguia, com mais intensidade, a partir de 1968. Qual era essa situação jurídica? A de que a Guiné era um Estado independente com parte do seu território ocupado por forças estrangeiras. É óbvio que o território ocupado a que se referia era sobretudo os grandes centros urbanos. Repare-se que a conta dessa situação jurídica, e para dar a imagem de que o quadro prevalecte no interior da Guiné era de facto

---

<sup>14</sup> Basil Davidson, *A Libertação da Guiné. Aspectos de uma Revolução Africana*. Prefácio de Amílcar Cabral, Lisboa, Sá da Costa Editora, p. 172.

aquele que defendia nas instancias internacionais, vai dar ordens aos seus guerrilheiros para fazerem ataques cada vez mais frequentes aos centros urbanos.

Por outro lado, Amílcar Cabral vai proceder ao recenseamento da população tendo em vista a proclamação do Estado da Guiné. Em Abril de 1970, reestruturou os órgãos de governo do seu partido, que até aqui tinham uma designação regional (Comités Regionais ou Comité das Inter-regiões) e em Setembro de 1970, as FARP passaram a contar com dois ramos, todos eles com a designação de nacional: as Forças Armadas Nacionais (FAN) – constituídas pela Marinha Nacional Popular e pelo Exército Nacional Popular – e as Forças Armadas Locais. Outros órgãos passaram também, doravante, a receber a designação de nacional. São eles: o Comité Nacional das Regiões Libertadas (CNRL) e a Comissão Permanente do Comité Nacional das Regiões Libertadas (CPCNRL). Tudo isto com intenções manifestas de passar para o exterior a imagem de que a Guiné já era, de facto, um Estado-nação independente e que só lhe restava o reconhecimento *de jure*.

Na linha de Carlos Lopes, a construção do Estado e da nação exigia, como já se disse, uma conjugação interétnica<sup>15</sup>. De acordo ainda com o sociólogo guineense, em África nunca um movimento de libertação tinha conseguido unir tantas etnias numa mesma luta, eliminando totalmente as clivagens regionais e tribais<sup>16</sup>. No entanto, não sabemos se de facto Amílcar Cabral teria conseguido eliminar totalmente as clivagens tribais. Uma análise do seu discurso é revelador de algumas divisões internas, em parte por causa do atribulado projecto de unir a Guiné e Cabo Verde, fomentado com base em preconceitos raciais e étnicos.

Em 1969, Cabral chamava a atenção para esse problema tribal e para o facto de estar a emergir uma nova consciência nacional que se pretendia que se afirmasse, pelo menos por enquanto, tendo a língua portuguesa como factor de unidade. Mas, por alturas da independência essa tendência estava longe de se afirmar, quer no interior do seu partido, quer na sociedade guineense. Ao referir-se à língua portuguesa, o líder do PAIGC insurgia-se, assim, contra uma tendência que emergiu em África, em meados dos anos 60, e que era favorável à adopção das línguas vernáculas. Sobre este assunto, Cabral perguntava mesmo como é que se escreveria “raiz quadrada” nos muitos dialéctos guineenses. Ainda assim, apesar de ter a consciência de que o português estava muito longe de se constituir como língua nacional, afirmava, no seminário de quadros de 1969, que não se devia “abandonar o português”, salvo se fossem obrigados a isso<sup>17</sup>. Para o líder do PAIGC, o problema étnico e tribal, bem como a noção de pertença a um determinado grupo étnico representava a maior fraqueza e podia contribuir para pôr em perigo a construção da nação que a luta levada a cabo pelo PAIGC estava a cimentar. Mesmo não contando com o apoio das chefias fulas, a luta tinha transformado a realidade étnica, tornou possível a unidade suficiente e criou, gradualmente, entre os grupos étnicos existentes, a consciência de que eram africanos e não portugueses.

---

<sup>15</sup> Carlos Lopes, *Etnia, Estado e relações de poder na Guiné-Bissau*, Lisboa, Edições 70, 1982, p. 34.

<sup>16</sup> *Idem, ibidem*, p. 34

<sup>17</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Para a melhoria do nosso trabalho no plano exterior. 3. No plano internacional. Aos camaradas participantes do seminário de quadros, realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969, im. 51.

Cabral valorizava positivamente a etnicidade ou a tribo enquanto “extensão étnica do clã através de um território” (a definição é cara a Nkrumah) e, negativamente, o tribalismo, entendido pelo mesmo Nkrumah como “instrumento de poder das classes burguesas”. O tribalismo não era uma invenção do povo, mas dos oportunistas (alguns intelectuais e indivíduos “destribalizados”). No seminário de quadros chamava a atenção para a realidade africana onde havia problemas de tribalismo e de guerras entre as «raças» para concluir que não era o povo que inventava essas coisas porque seguia “a realidade com muito realismo”, defendia “os seus interesses”, concluía<sup>18</sup>.

Mas Cabral estava convencido de que em África, o tempo do tribalismo, que tinha estado por detrás de muitos conflitos pelo controlo das terras e das pastagens, tinha passado<sup>19</sup>, o que se deveu à criação de Estados que foram capazes de “juntar gente de diversas tribos”. Com o advento do colonialismo, apenas se conservou a superestrutura política das tribos (isto é, as chefias tradicionais), que passaram a exercer o papel de intermediários no quadro da administração colonial. Contudo, o líder do PAIGC reconhecia que podia haver ainda, no seio de alguns grupos étnicos da Guiné, lembranças dos conflitos passados, mas que precisavam de ser incitadas para ganharem a dimensão de conflito inter-étnico. Estas lembranças podiam ser fomentadas por “gente que até” tinha “desprezo pelas tribos”, gente que “estudou nas Universidades, em Lisboa, ou em Oxford ou mesmo na capital da sua própria terra” e que por mero oportunismo e ambição política “quer ser Presidente da República, quer ser Ministro, para poder explorar o seu próprio povo”<sup>20</sup>. Dois anos antes (1967), o líder do PAIGC reconhecia, em entrevista à revista *Tricontinental* de Havana<sup>21</sup> e num discurso proferido em Belgrado<sup>22</sup>, que muitos destes intelectuais se aproveitavam para menosprezar o povo recorrendo a sentimentos que já não existiam na mentalidade desse mesmo povo para imporem as suas ambições de mando. O secretário-geral do PAIGC admitia ainda que outros aspectos teriam estado por detrás do sentimento tribal instigado pelo colonialismo, que Cabral não isentava na divisão e nas contradições sociais que ainda persistiam no seio dos diferentes grupos (diferentes «raças») e também nas diferenças étnicas e religiosas, opondo de um lado os muçulmanos e do outro os animistas. Por último, refere-se as diferenças a nível económico e de propriedades que se colocavam em Cabo Verde, onde, como se sabe, o problema étnico não se colocava, mas havia conflitos entre aqueles que tinha terras e aqueles que não tinham, grandes diferenças sociais e económicas. “Nós mesmos nos dividimos, como consequência da evolução da nossa vida”<sup>23</sup>, afirmava o

---

<sup>18</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Alguns princípios do Partido. 1. Unidade e luta aos camaradas participantes no seminário de quadros realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969), pasta 4340.001, ims. 73-74.

<sup>19</sup> *Idem, ibidem*, ims. 73-74.

<sup>20</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Alguns princípios do Partido. 1. Unidade e luta aos camaradas participantes no seminário de quadros realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969), pasta 4340.001, im. 74.

<sup>21</sup> AMS, Amílcar Cabral “Décidés a résister”, *Tricontinental*, Havana (Cuba), 1967, pasta 4322.005, ims 125-126.

<sup>22</sup> Amílcar Cabral, “Fifty years of the Struggle for National Liberation”, p. 96.

<sup>23</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Alguns princípios do Partido. 1. Unidade e luta aos camaradas participantes no seminário de quadros realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969), pasta 4340.001, im. 40.

secretário-geral do PAIGC em 1969, admitindo que no seu “país” havia uma realidade étnica que não se podia subestimar:

Na nossa sociedade há vários grupos étnicos, quer dizer grupos com culturas e costumes diferentes e que, segundo a sua própria convicção, vieram de grupos diferentes, de origens diferentes: fulas, mandingas, papeis, balantas, manjacos, mancanhas, etc. Incluindo também descendentes de caboverdianos, na Guiné<sup>24</sup>.

Aliás, essa mesma realidade tinha reflexos negativos na própria luta armada. Pode referir-se aqui, concretamente, o caso do uso de mezinhas na guerra e a crença de que o seu uso evitava a morte durante os combates.

Contudo, apesar de combater este tipo de mentalidade, Cabral nutria um profundo respeito pelas crenças religiosas e tribais<sup>25</sup>, desde que não fossem atentatórias à dignidade do ser humano. Em Agosto de 1971 afirmava, a propósito, na reunião do CSL:

Eu não digo a ninguém para deixar de acreditar nisso, não é isso que eu quero. O nosso povo há-de avançar pelo seu próprio esforço, ninguém o vai forçar<sup>26</sup>.

Ao ter em consideração a realidade da Guiné, Cabral não podia dizer aos seus combatentes para abandonarem determinadas práticas ancestrais, muito embora isso representasse uma fraqueza diante da luta e no que dizia respeito à construção da nação e do Estado.

As divisões na Guiné e em Cabo Verde evidenciavam ainda outras fraquezas que Cabral identificou no seminário de quadros de 1969:

[...] Mesmo nesta sala, pode haver gente ainda que é capaz de pensar: eu sou papel, eu sou mancanha e o mancanha não falta ao seu companheiro, eu sou mandinga. Isso é uma fraqueza grande, camaradas, grande fraqueza da nossa luta. E seria muito mau se de facto deixássemos isso avançar, se de facto nós não fôssemos capazes de eliminar tudo isso no caminho da luta<sup>27</sup>.

Foi em virtude destas contradições que se colocou, como um dos princípios fundamentais da acção político de Amílcar Cabral e do seu PAIGC, a questão da unidade na Guiné, da unidade em Cabo Verde, e, finalmente, da unidade da Guiné e Cabo Verde. Fossem quais fossem as diferenças, Cabral afirmava que era “preciso ser um só, um conjunto, para realizar um dado objectivo”<sup>28</sup>. Essa ideia de Cabral era

---

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*, ims. 46- 47.

<sup>25</sup> Julião Soares Sousa, *Amílcar Cabral e a luta pela independência da Guiné e Cabo Verde (1924-1973)*, tese de doutoramento apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Janeiro de 2008, II volume, p. 314.

<sup>26</sup> “Sobre a agressão à República da Guiné e os acontecimentos ulteriores nesse país” ..., p. 7.

<sup>27</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Alguns princípios do Partido. 1. Unidade e luta. Aos camaradas participantes no seminário de quadros realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969), pasta 4340.001, im. 73.

<sup>28</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Alguns princípios do Partido. 1. Unidade e luta. Aos camaradas participantes no seminário de quadros realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969), pasta 4340.001, im. 35.

justificada pela necessidade de, como ele dizia, “tirar ao inimigo a possibilidade de explorar as contradições...”<sup>29</sup>.

A unidade exigia, assim, a existência de diferenças. Se não forem diferentes, assegura Cabral, não seria “preciso fazer unidade”, não haveria “problema de unidade”<sup>30</sup>. E mais adiante asseverava para o caso concreto da Guiné:

No meio da nossa sociedade, por exemplo, qualquer pessoa que pensa à sério na nossa luta, sabe que se todos fossem muçulmanos, ou todos fossem católicos, ou animistas, quer dizer, acreditar em «iran», era mais simples<sup>31</sup>.

Apesar disso, o secretário-geral do PAIGC considerava que as diferenças que existiam entre os grupos étnicos nem eram muito significativas, pois a sua cultura tinha um fundo semelhante:

Na Guiné a cultura do nosso povo é produto de muitas culturas da África, cada um tem a sua cultura própria, os balantas têm a sua cultura etc. mas todos têm um fundo igual de cultura, a sua interpretação do mundo e as suas relações na sociedade. E sabemos que embora haja populações muçulmanas, no fundo eles também são animistas, como os balantas e os outros. Acreditam em Alá, mas também acreditam no «iran» e nos «djambacosses». Tem Alcorão, mas também o seu «gri-gri» no braço e outras coisas<sup>32</sup>.

Assim sendo, tal como Cabral, Carlos Lopes assume que havia características sócio-históricas e culturais comuns às diferentes etnias e às diferentes classes sociais<sup>33</sup>. Daí que não houvesse problemas na hora de se unirem em torno do mesmo objectivo.

Portanto, a unidade significava, na opinião do líder do PAIGC “transformar um conjunto diverso de pessoas, num conjunto bem definido, buscando um caminho”<sup>34</sup>, sem olvidar que dentro “dentro deste conjunto” havia “elementos diversos”<sup>35</sup>. Foi, atendendo a este princípio que Cabral foi forçado a adaptar a luta armada à realidade social e étnica da Guiné o que se reflectiu, inclusivamente, na criação de três frentes de guerra: sul, norte-centro (região do Oio) povoado essencialmente por balantas; leste (Gabú), predominantemente habitada por Fulas. “Como se fossem duas terras diferentes”<sup>36</sup>, concluía o líder guineense e cabo-verdiano.

A necessidade imperiosa de construir a nação a partir da luta armada não era só para fazer face ao colonialismo português, mas também para concretizar o célebre projecto

---

<sup>29</sup> *Idem, ibidem*, im. 37.

<sup>30</sup> *Idem, ibidem*, im. 35.

<sup>31</sup> *Idem, ibidem*, im. 37.

<sup>32</sup> *Idem, ibidem*, ims. 67-68.

<sup>33</sup> Carlos Lopes, *Etnia, Estado e relações de poder na Guiné-Bissau*, Lisboa, Edições 70, p. 48.

<sup>34</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Alguns princípios do Partido. 1. Unidade e luta. Aos camaradas participantes no seminário de quadros realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969), pasta 4340.001, im.34.

<sup>35</sup> *Idem, ibidem*, ims. 34-35.

<sup>36</sup> *Idem, ibidem*, im. 55.

de unidade nacional e/ou bi-nacional, exigindo, por isso mesmo, uma real colaboração entre todos os grupos étnicos da Guiné e entre guineenses e cabo-verdianos do PAIGC. A unidade que Cabral perseguia na caso da Guiné, e estamos inteiramente de acordo com Carlos Lopes, era “interétnica”, tendo em vista a “criação da nação”<sup>37</sup>.

Como reconhece Alexis Wick, Cabral não postula a existência de uma nação guineense como entidade homogénea, embora sugerisse que a fórmula (nacional) de responsabilização colectiva pudesse ser benéfica a todos<sup>38</sup>. Todavia, a facto de aceitar a existência de tribos ou de grupos étnicos como fazendo parte integrante da história, da realidade e da natureza da sociedade guineense, não significa que Cabral aceitasse manifestações de tendência tribal no interior do seu partido. O PAIGC, sendo um partido de vanguarda, representava e confundia-se com o Estado-nação em construção. Logo, tinha, nas palavras de Amílcar Cabral, uma grande responsabilidade na hora de criar “no espírito dos camaradas novas ideias, nova maneira de ver a realidade”<sup>39</sup>. É neste aspecto particular que a luta de libertação foi inovadora, ao lançar a semente não só para acabar com o colonialismo, mas também para “construir homens e mulheres para servirem o seu povo”<sup>40</sup>. A propósito, atente-se nas seguintes palavras de Amílcar Cabral proferidas igualmente em 1969:

No nosso Partido ninguém se dividiu, pelo contrário, cada dia nos unimos mais. Aqui não há papel, nem fula, nem mandinga, nem filhos de caboverdianos, nada disso. O que há é PAIGC e vamos para diante<sup>41</sup>.

Neste partido considerado de vanguarda, único instrumento através do qual seria possível construir a unidade nacional, só deveria entrar, nas palavras de Amílcar Cabral, “aquele que de verdade” tivesse “uma só ideia, um pensamento”, que só quisesse uma coisa, devendo ter, além do mais, “um dado tipo de comportamento na sua vida privada e na sua vida social”<sup>42</sup>.

Essa ideia e esse pensamento eram incompatíveis com qualquer espécie de oportunismo e/ou racismo e muito menos com o tribalismo e tentativas divisionistas ou com o projecto de construção de uma nação. Não foi por acaso que em 1969 lançou o seguinte aviso para interior do seu partido, dirigida aos militantes “tribalistas”:

Qualquer um que tenha dentro da sua cabeça a ideia de que a sua «raça» é que deve mandar na nossa terra, que se prepare porque haverá guerra com ele<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup> Carlos Lopes, *Etnia, Estado e relações de Poder na Guiné-Bissau*, Lisboa, Edições 70, 1982, p. 106.

<sup>38</sup> Alexis Wick, “A nação no pensamento de Amílcar Cabral”, in *Cabral no cruzamento de épocas*, p. 373.

<sup>39</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Alguns princípios do Partido. 1. Unidade e luta. Aos camaradas participantes no seminário de quadros realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969, pasta 4340.001, im. 72.

<sup>40</sup> “Sobre a agressão à República da Guiné e os acontecimentos ulteriores nesse país”, intervenção do camarada Amílcar Cabral, Reunião do Conselho Superior da Luta, 9 a 16 de Agosto de 1971, p. 3.

<sup>41</sup> AMS, Amílcar Cabral, “Alguns princípios do Partido. 1. Unidade e luta. Aos camaradas participantes no seminário de quadros realizado de 19 a 24 de Novembro de 1969, pasta 4340.001, im. 50.

<sup>42</sup> AMS, “Princípios do Partido. 1. Nem toda a gente é do Partido. 2. Democracia revolucionária. 3. Ser fiel aos princípios, pasta 4340.001, im. 95.

<sup>43</sup> *Idem, ibidem*, im. 99.

E mais adiante:

Mas há ainda camaradas no Partido, que ainda são incapazes de matar totalmente aquela ideia de «raça» que têm na cabeça. Porque são ambiciosos, só porque são ambiciosos, querem ser eles o mandões máximos de tudo. Gente como essa não é do Partido. No nosso Partido manda quem tem valor, quem mais pode mandar, quem deu provas concretas de que sabe mandar, e o nosso objectivo é só um: servir o povo<sup>44</sup>.

De um facto, porém, Cabral não tinha dúvidas: a maior “asneira” que se podia cometer tanto na Guiné, como em Cabo Verde, era a de criar partidos “na base de «raças»” ou dos que têm e dos que nada têm. Temia assim que isso fosse aproveitado pelo “inimigo” para dividir ainda mais as hostes nacionalistas, não só durante a luta armada, mas também no pós-independência, à semelhança do que ocorria em vários países africanos do seu tempo.

Cabral lutava assim por um partido sem “raças”. Por isso, recusou-se a atribuir lugares de relevo, na direcção do movimento de libertação, aos “régulos”, pois considerava que isso seria uma aposta no atraso “para o futuro, de dificuldades para amanhã, fazer oportunismo”. Apesar da colaboração de alguns desses régulos com a luta de nunca se lhes disse que “como eram chefes” das populações, “também eram chefes do Partido”. E concluía Cabral:

Negámos isso duma vez, porque não queríamos enganar ninguém. Numa organização nova, ainda para libertar a nossa terra, são e serão dirigentes aqueles que estão em condições para isso, não porque eram chefes ontem<sup>45</sup>.

A pronta adesão de alguns desses chefes à luta era apontada por Cabral como uma forma “desesperada de reocuparem o prestígio perdido com a colonização, eliminar a opressão sobre a sua classe e restabelecer a sua autoridade política e cultural sobre o seu povo”.

Se alguma conclusão haveria que esboçar podemos afirmar que para a edificação da cultura nacional, partindo naturalmente da cultura popular, e de um Homem Novo, era necessário acabar com o tribalismo que estava presente no quadro nacional e no quadro do seu partido. Para Cabral, o tribalismo estava mais presente na mentalidade de algumas pessoas do que na estrutura económica. Sem isso, não seria possível construir a identidade nacional. Politicamente, Cabral não acreditava que viessem a aparecer, partidos de base étnica no espectro político-partidário guineense, devido a desagregação da estrutura tribal e também devido ao fiasco das experiências que bem conhecia no interior de alguns movimentos de libertação da Guiné.

Cabral propunha uma interacção entre os vários grupos étnicos e idealizava a Guiné como uma nação “horizontal”, que, na sua opinião, já estava edificada nos primórdios da década de 70: “Há dez anos, nós éramos fulas, manjacos, mandingas, balantas, papéis e outros ... Somos uma nação de guineenses”.

---

<sup>44</sup> *Idem, ibidem*, im. 99.

<sup>45</sup> *Idem, ibidem*, im. 105.

Era também no quadro nacional e nas condições históricas da Guiné e Cabo Verde que Cabral pensava no partido único que assumiria as funções de Estado como instrumento que garantiria a coesão nacional. No entanto, o partido único só seria suficiente para assumir os destinos da “nação” se fosse, como defendia Frantz Fanon, orgânico, animado por vivas discussões internas e de um movimento dinâmico de pessoas.

Numa reunião com amigos num apartamento de Manghatan, em 1972, aquando da sua visita aos EUA, Cabral mostrava-se preocupado com a democraticidade e legitimidade do partido único, assunto que considerava mesmo “muito perigoso”. É que o Estado de “partido único” não reconhecia o sistema de classes, como sustentava Kwame Nkrumah, e muito menos a existência de classes. Na realidade, Cabral tinha razões bastantes para se preocupar com o futuro. Apesar de ter previsto a insuficiência de um regime de partido único, ao admitir que seria necessário criar outros órgãos (por exemplo a ANP) que pudessem garantir a representatividade do povo de modo a permitir-lhe ter a consciência de que era “dono do seu próprio destino” e assegurando assim a democraticidade do sistema político, o PAIGC não fora capaz de se transformar, depois da independência, num partido dinâmico, aberto ao pluralismo de ideias e à entrada de novos membros.

**IMAGINANDO O COMBATENTE IDEAL DO PAIGC**  
**A CONSTRUÇÃO DOS HERÓIS NACIONAIS NA IMPRENSA DO PÓS-INDEPENDÊNCIA**  
**NA GUINÉ-BISSAU E EM CABO VERDE**

Através deste estudo, procuraremos analisar a imagem que se criou dos heróis nacionais proclamados pelo PAIGC, na Guiné-Bissau e em Cabo Verde, no pós-independência. Sendo que estes dois países independentes viveram um sistema de partido único de 1975 a 1980, tratando-se do mesmo partido em ambos os países, tentaremos identificar estes heróis recorrendo à imprensa escrita durante esse período, até ao ano de 1980, o ano de cisão do PAIGC. Interessar-nos-á em particular identificar os valores defendidos na apresentação e descrição destes heróis.

Consultámos o periódico guineense *Nô Pintcha* e o cabo-verdiano *Voz di Povo*, os únicos órgãos oficiais de imprensa escrita de publicação regular, de 1975 até 1980 em cada um dos países, de forma a analisar o modo como eram apresentados estes heróis nacionais. Decidimos estudar unicamente os que foram apresentados como heróis com mais frequência, durante o período em apreço.

Elaborámos, assim, uma lista de seis indivíduos: Amílcar Cabral, Francisco Mendes, Pansau Na Isna, Domingos Ramos, Titina Silá e Osvaldo Vieira. Elaborámos também uma tabela com informações sobre os respectivos locais e datas de nascimento, profissão, carreira no PAIGC e no aparelho de Estado.

### **1. Combatentes guineenses ou o heroísmo nacional quase exclusivo**

Tabela 1 - Características dos heróis

Nomes	Locais de nascimento	Anos de nascimento	Profissão	Carreira no PAIGC	Carreira no Estado
Cabral, Amílcar	Bafatá – GB	1924	Engenheiro Agrónomo	fundador e membro da Comissão Permanente	Falecido em 1973
Mendes, Francisco	Enxudé, Buba – GB	1939	Empregado na <i>Granja do Pessubé</i>	Membro da Comissão Permanente	Primeiro-Ministro – GB Falecido em 1978

Na Isna, Pansau	Ilhéu de N'Fanda – GB		Camponês	Combatente	Falecido antes de 1973
Ramos, Domingos	Bissau – GB	1935	Trabalhou na área da Saúde	Membro do Bureau Político	Falecido em 1966
Silá, Titina	Tombali – GB	1943	sem profissão	Membro do CSL	Falecida em 1973
Vieira, Osvaldo	Bissau – GB	1939	Cobrador numa farmácia	Membro do CSL	Falecido em 1974

Fontes: *Nô Pintcha*

CLS : *Conselho Superior da luta*

Notamos, em primeiro lugar, que todos os heróis nasceram na Guiné-Bissau. Este dado pode parecer estranho, sendo que o partido era bi-nacional. Apesar de termos constatado que a maioria dos dirigentes do PAIGC eram naturais da Guiné<sup>1</sup>, e sabendo que o conflito armado decorreu em território guineense, envolvendo a população, o PAIGC teve também, obviamente, dirigentes naturais de Cabo Verde e contou, nas suas fileiras, com guerrilheiros cabo-verdianos, sobretudo a partir de 1968<sup>2</sup>. Terá interesse aprofundar a compreensão deste facto, sobretudo tendo em conta o contributo que terá tido na construção de um imaginário colectivo na altura. É também necessário notar que, à excepção de Amílcar Cabral, nenhum outro herói surge nas páginas do jornal cabo-verdiano *Voz di Povo*. Ora, sendo a proclamação feita pelo partido, é estranho que o jornal cabo-verdiano não tivesse apresentado igualmente os outros heróis.

Também pudemos constatar que a maioria destes heróis nasceu na década de 1930, tendo Amílcar Cabral nascido em 1924 e Titina Silá em 1943. Todos, à excepção de Pansau Na Isna assumiram funções de direcção política no partido e um único, Francisco Mendes, assumiu responsabilidades a nível do governo da Guiné-Bissau. De salientar igualmente a presença de uma mulher entre estes heróis, ou seja, Titina Silá.

A maioria dos heróis faleceu em tempo e terreno de guerra, e portanto antes da independência. Apenas Francisco Mendes faleceu na sequência de um acidente de viação alguns anos após a independência, mais precisamente em 1978. Era então comissário-principal, ou seja, primeiro-ministro da República da Guiné-Bissau.

Domingos Ramos faleceu num combate em Madina do Boé em 1966. Pansau Na Isna também perdeu a vida em combate antes da independência, na região de Nhacra. A 20 de Janeiro de 1973, Amílcar Cabral foi assassinado em Conakry, em frente à sua residência, por um grupo que pretendia prender e eventualmente eliminar os dirigentes do PAIGC que se encontravam então na capital da Guiné-Conakry. Alguns dias mais tarde, quando se deslocava de barco para assistir ao seu funeral, Titina Silá foi ferida por atiradores inimigos, caiu à água e morreu afogada. Quanto a Osvaldo Vieira, faleceu vítima de doença, em 1974.

<sup>1</sup> Ver tese de doutoramento de BENOLIEL COUTINHO, Ângela Sofia, *Les dirigeants du PAIGC – étude de parcours individuels, de stratégies familiales et d'idéologies*, Paris, Université de Paris I, 2004.

<sup>2</sup> Ver PEREIRA, Aristides, *O meu testemunho – uma luta, um partido, dois países – versão documentada*, Lisboa, Notícias, 2003.

Amílcar Cabral não somente é o único herói cujo retrato foi apresentado no periódico cabo-verdiano, mas, no periódico guineense, a sua imagem foi tratada de forma diferente em relação aos outros, por isso decidimos analisar o seu caso separadamente e não será exposto aqui.

Iremos, portanto, tratar da imagem dos heróis surgidos no jornal *Nô Pintcha*.

## 2. Combatentes dedicados lutando pela liberdade e pelo progresso

Agrupámos assim os artigos respeitantes a todos e em seguida, cruzámos todas as qualidades postas em evidência, de forma a identificar as mais frequentes. Aquela em relação à qual havia mais insistência era a devoção ou a abnegação. Insistiu-se sobre o facto destes heróis terem sacrificado as suas vidas ou de se terem dedicado sem limites à causa da liberdade. A morte em terreno de guerra era a primeira etapa e a mais importante para se tornar um herói; a devoção é por isso entendida como o sacrifício da vida. Vejamos alguns exemplos concretos de acções levadas a cabo pelos heróis neste sentido.

O exemplo mais evidente é o de Titina Silá, de quem se diz que foi :

[...] a mulher que não poupou sacrifícios para a libertação total e completa do nosso povo, dando tudo o que possuía, até a sua vida para que o nosso povo gozasse hoje a paz e a felicidade.<sup>3</sup>

Esta qualidade surge várias vezes nos artigos que lhe são dedicados. Diz-se também dela :

Na sua acção como militante do Partido nunca se poupou a sacrifícios para cumprir até ao fim todas as suas missões.<sup>4</sup>

E também:

Demonstrando a sua grande dedicação e confiança no Partido, Titina foi a primeira a ser escolhida.<sup>5</sup>

Enfim,

Com o seu trabalho, a sua dedicação sem limites ao Partido, a camarada Titina teve naquele tempo um papel importante na mobilização e no encorajamento de outros militantes e da população daquela área.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> *Nô Pintcha*, 01/02/1977, p. 4.

<sup>4</sup> *Nô Pintcha*, *idem*, *ibidem*.

<sup>5</sup> *Nô Pintcha*, *idem*, *ibidem*.

<sup>6</sup> *Nô Pintcha*, *idem*, *ibidem*.

Titina Silá é sem dúvida a heroína mais marcada por esta qualidade. Será por se tratar de uma mulher? Terá havido uma aproximação à imagem da mulher-mãe que tudo faz pelos seus filhos? Titina Silá teve dois filhos. Seria muito interessante fazer uma análise da aproximação quase automática da imagem da mulher à de mãe, ainda que tratando-se de uma guerrilheira.

Outros heróis foram apresentados como tendo-se dedicado à causa da liberdade. Foi o caso de Domingos Ramos e de Francisco Mendes. Assim, diz-se do primeiro que ele «[...] **dedicou-se activamente à luta pela libertação da Pátria.**»<sup>7</sup> e que ele « [...] sacrificou assim a sua vida. »<sup>8</sup>. Evocando a sua acção, no artigo afirma-se:

As dificuldades atingiam considerável amplitude mas Domingos e os seus camaradas souberam superá-las, com sacrifício e abnegação.<sup>9</sup>

Ou ainda:

[...] figuras que, pela sua coragem, militância e dedicação, revelam tudo quanto um verdadeiro filho deve ser para com o seu povo e para com a sua pátria.<sup>10</sup>

Tal como para Titina Silá, esta qualidade é por vezes enunciada quando se descreve uma acção considerada de valor.

A segunda qualidade mais citada é a de *combatente*. Assim, surgem referências a Domingos Ramos como « combatente da liberdade » e « combatente infatigável ». Osvaldo Vieira é apresentado como sendo um « grande combatente » e Titina Silá como « mulher combatente » e « combatente corajosa ». Não é o caso de Francisco Mendes, talvez por o seu falecimento ter surgido num momento em que ele era mais conhecido pelas funções que exercia no aparelho de Estado. Curiosamente, Pansau Na Isna também não é qualificado de combatente, já que este termo faz referência de forma directa ao combate propriamente dito, ou seja, às situações de guerra nas quais os heróis se evidenciaram.

A terceira qualidade mais referida é a de se ser estimado pela colectividade e a de se ser considerado como exemplar. Ser estimado pela colectividade, como Domingos Ramos por exemplo, é gozar de uma « [...] **enorme admiração que por ele tinham todos os combatentes.**»<sup>11</sup> e de « [...] **muita simpatia entre os militantes e no seio do nosso povo.**»<sup>12</sup> e isto sobretudo porque se dá provas de solidariedade:

[...] infatigável combatente da nossa causa cuja conduta e humanismo o fizeram dos mais amados entre os seus camaradas de luta, com os quais em muitas circunstâncias se prontificava a dividir a sua razão, [...].<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/76, p. 4.

<sup>8</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/79, p. 5.

<sup>9</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/76, p. 8.

<sup>10</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/79, p.5.

<sup>11</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/76, p. 4.

<sup>12</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/76, p. 8.

<sup>13</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/79, p. 5.

E também:

Domigos amava profundamente os combatentes, queria-lhes como irmãos. Nos momentos difíceis repartia as suas roupas e provisões com os combatentes. Sempre que se tornava necessário matar a fome com frutos silvestres, era o primeiro a experimentá-los não permitindo que os seus camaradas os comessem antes desse exame. Por mais cansado que se sentisse depois das longas marchas, utilizava as altas de repouso para ajudar os combatentes a obter os conhecimentos de base.<sup>14</sup>

É portanto também saber estar atento às dificuldades enfrentadas pelos outros, qualidade muito importante para a vida comunitária. Esta capacidade também é atribuída a Titina Silá, ao afirmar-se que ela ajudava os seus camaradas de turma quando seguia formações no estrangeiro.<sup>15</sup>

Quanto ao carácter exemplar das acções de todos estes militantes, é uma qualidade que surge com frequência. É um atributo perfeitamente pertinente tratando-se de um herói. Francisco Mendes é considerado como « um alto exemplo de militância e de patriotismo»<sup>16</sup>, enquanto Domingos Ramos é apresentado como « um companheiro exemplar ». Afirma-se também que ele desempenhava um papel exemplar em situações de combate. Quanto a Titina Silá, ela é « um exemplo da verdadeira militante do nosso partido »<sup>17</sup>. Também se afirma que « com o seu exemplo ela levou muitos camaradas a não desmoralizar e a manter bem alto a bandeira do nosso partido »<sup>18</sup> e que « os seus feitos [são] um exemplo válido para a continuação da luta pelo progresso do nosso povo. »<sup>19</sup> O seu carácter exemplar estende-se mais além, porque ela é considerada não somente como um « exemplo de combatente corajosa»<sup>20</sup> mas também como um « exemplo de mulher africana»<sup>21</sup>.

A quarta qualidade mais apreciada é a coragem. Assim, considera-se Francisco Mendes como sendo « um dos combatentes mais corajosos»<sup>22</sup>. Em relação a Pansau Na Isna, conta-se que a sua coragem foi determinante na conquista militar da região sob o seu comando. Domingos Ramos é apresentado como bravo e indomável nos combates.

Há também referências aos heróis como militantes. É de assinalar, no entanto, que o termo combatente é de uso mais frequente nas descrições que o de militante, o que nos permite afirmar, tendo em conta a conotação do termo, que se valorizava mais a imagem do guerreiro e a actividade militar propriamente dita. Ora, vimos que

---

<sup>14</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/76, p. 8.

<sup>15</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/76, p. 5.

<sup>16</sup> *Nô Pintcha*, 08/07/78, p. 8.

<sup>17</sup> *Nô Pintcha*, 01/02/77, p. 4.

<sup>18</sup> *Nô Pintcha*, *idem*, *ibidem*.

<sup>19</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/79, p. 5.

<sup>20</sup> *Nô Pintcha*, 01/02/77, p. 4.

<sup>21</sup> *Nô Pintcha*, *idem*, *ibidem*.

<sup>22</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/79, p. 6.

os dirigentes do PAIGC também tinham assumido actividades de âmbito puramente político, social ou diplomático. Foi neste último plano que obtiveram os sucessos mais imediatos.

Enfim, uma última forma, bastante peculiar, de apresentar estes heróis era a de lhes conceder a denominação de filho. Esta ligação às relações familiares deve ser salientada, já que foram vários os que mereceram esta apelação. Francisco Mendes foi assim chamado « filho digno do povo da Guiné e de Cabo Verde »<sup>23</sup> e até « filho de África ». Quanto a Domingos Ramos, ele revelou « tudo o que um verdadeiro filho deve ser em relação ao seu povo e à sua pátria.»<sup>24</sup> Titina Silá, por fim, era considerada como uma filha por Amílcar Cabral.

Nós podemos concluir que estes heróis guineenses, que sacrificaram as suas vidas, eram combatentes, muito apreciados pelos seus companheiros, exemplares, corajosos, verdadeiros militantes e filhos dignos do seu povo.

Muitas outras qualidades foram referidas, mas com menos insistência, como por exemplo, a de serem dirigentes, de terem qualidades de organização, de serem dinâmicos, inteligentes. Enfim um herói devia ser capaz de orientar os outros, amar o partido sem limites, ajudar os outros e ser patriota.

Notamos também que os retratos mais aprofundados foram os de Domingos Ramos, Titina Silá e Francisco Mendes. Os de Pansau Na Isna e Osvaldo Vieira são, com efeito, muito menos detalhados.

Algumas atitudes destes heróis foram também salientadas ; insistiu-se mais em relação a duas. Trata-se da capacidade de ouvir a mensagem do partido e a de recusar a cooperação com os colonialistas.

A primeira qualidade foi atribuída muito particularmente a Titina Silá. A exposição da sua capacidade de escutar e compreender esta mensagem ganha um carácter quase religioso, sobretudo quando se proclama que ela anunciava uma nova era de felicidade :

Esta mulher da nossa terra ouviu desde o início da luta a grande mensagem de libertação do nosso Partido, e percebeu que essa mensagem anunciava uma nova era de felicidade por que o nosso povo há muito esperava, debaixo da miséria e do sofrimento em que vivia.<sup>25</sup>

Por outro lado, a segunda qualidade é atribuída a Domingos Ramos. Assim, afirma-se que ele « opôs-se abertamente aos maus tratos infligidos pelos colonialistas aos seus compatriotas »<sup>26</sup>. Referindo-se ao *massacre de Pidjiguiti*<sup>27</sup>, relata-se o seu comportamento face a esta tragédia, a forma como ele se recusou a participar, sendo, na altura, militar português:

---

<sup>23</sup> *Nô Pintcha*, 08/07/78, p. 8.

<sup>24</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/79, p. 5.

<sup>25</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/79, p. 5.

<sup>26</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/76, p. 4.

<sup>27</sup> A 3 de Agosto de 1959, os trabalhadores do porto de Bissau manifestaram-se ; a polícia e o Exército intervieram, provocando cerca de cinquenta mortos e algumas centenas de feridos. Este acontecimento foi mais tarde chamado de *massacre de Pidjuiguiti*, o nome do porto de Bissau.

[...], se recusou a participar na vergonhosa acção contra os marinheiros de Bissau que reclamavam a miséria do seu ordenado, abandonando o exército colonial em que fora integrado à força.”<sup>28</sup>

Por que motivos estes heróis lutaram ? Na sua apresentação, também se faz referência aos ideais pelos quais lutaram. As palavras de ordem são a liberdade, o progresso, a paz, a felicidade. Francisco Mendes « prestou serviços relevantes ao PAIGC e à causa da libertação e do progresso do nosso povo, [...] »<sup>29</sup>. Quanto a Titina Silá, ela « deu tudo o que tinha, até a sua vida para que o nosso povo goze hoje da paz e da felicidade.»<sup>30</sup> Ela tinha também « [...] uma grande vontade [...] de ver o seu povo livre e independente [...]. »<sup>31</sup>

Pensamos que o aprofundamento deste estudo poderá constituir um contributo útil para se apreender o ideal de nação que o PAIGC tentou criar junto aos povos da Guiné-Bissau e de Cabo Verde e a forma como procurou fazê-lo. No entanto, será igualmente pertinente a análise destas mesmas construções e representações no imaginário popular, recorrendo, por exemplo, ao estudo das letras de músicas populares, estudos esses que esperamos que se possam vir a concretizar num futuro próximo.

## Bibliografia Geral

- AABY, Peter, *The State of Guinea-Bissau : African Socialism or Socialism in Africa?*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, 1978.
- ANDRÉINI, Jean-Claude, LAMBERT, Marie-Claude, *La Guinea-Bissau d'Amilcar Cabral à la reconstruction nationale*, Paris, l'Harmattan, 1978.
- CABRAL, Luís, *Crónica da libertação*, Lisboa, o jornal, 1984.
- CASTANHEIRA, José Pedro, *Quem mandou matar Amilcar Cabral ?*, Lisboa, Relógio d'Água, 1995.
- CHALIAND, Gérard, *Lutte armée en Afrique*, Paris, Maspero, 1967.
- CHILCOTE, Ronald H., *Amilcar Cabral's Revolutionary's Theory and Practice – a Critical Guide*, Londres, Lynne Publishers, 1991.
- CRIMI, Bruno, LUCAS, Uliano, *Guinea-Bissau : una rivoluzione africana*, Milano, Vangelista, 1970.
- DAVIDSON, Basil, *La liberazione della Guinea – aspetti di una rivoluzione africana*, Torino, Einaudi, 1970.
- DAVIDSON, Basil, *Growing from grassroots : the state of G-B*, London, Committee for Freedom in Mozambique, Angola and Guiné, 1973.
- DHADA, Mustafah, *Warriors at work : how Guinea was really set free*, Niwot, University press of Colorado, 1993.

---

<sup>28</sup> *Nô Pintcha*, 20/01/79, p. 5.

<sup>29</sup> *Nô Pintcha*, 08/07/78, p. 8.

<sup>30</sup> *Nô Pintcha*, 01/02/77, p. 4.

<sup>31</sup> *Nô Pintcha*, *idem, ibidem*.

- GALLI, Rosemary, JONES, Jocelyn, *Guinea-Bissau: Politics, Economics and Society*, London, Frances Pinter, 1987.
- LOBBAN, Richard, FORREST, Joshua, *Historical Dictionary of the Republic of Guinea-Bissau*, 2<sup>nd</sup> ed., London, The Scarecrow Press, 1988, (African Historical Dictionaries, n.º 22).
- LOPES, Carlos, *A transição histórica na Guiné-Bissau - do movimento de libertação nacional ao Estado*, Genève, s.e., 1982.
- LOPES, José Vicente, *Cabo Verde – os bastidores da independência*, Praia – Mindelo, Instituto Camões – Centro Cultural Português, 1996.
- PEREIRA, Aristides, *O meu testemunho – uma luta, um partido, dois países – versão documentada*, Lisboa, Notícias, 2003.
- PIERSON-MATHY, Paulette, *La naissance de l'Etat par la guerre de libération nationale: le cas de la Guinée-Bissau*, Paris, Unesco, 1980.
- RUDEBECK, Lars, *Guinea-Bissau – a Study of Political Mobilisation*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, 1974.
- RUDEBECK, Lars, *Problèmes de pouvoir populaire et de développement: transition difficile en Guinée-Bissau*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, 1982.
- SARRAZIN, Chantal, GJORSTAD, Ole, *Sowing the first harvest: national reconstruction in Guinea-Bissau*, Oakland, LSM Information Center, s.d.

## INSULARIDADE, IDIOSSINCRASIAS E IMAGINAÇÃO REPRESENTAÇÕES DE CABO VERDE NO PENSAMENTO COLONIAL PORTUGUÊS

A concessão da cidadania a todos os habitantes de Cabo Verde em 1822<sup>1</sup>, antecipando em mais de 130 anos igual medida em qualquer outra parcela colonial africana, dá bem conta do valor do arquipélago no contexto do Terceiro Império Português<sup>2</sup>. Tal singularidade, que entroncou numa série de premissas adiante descritas, foi objecto de uma ampla divulgação no discurso das autoridades coloniais, na imprensa e na literatura. Tanto assim sucedeu que, nos anos 50 do século transacto, Cabo Verde se viu mesmo conduzido a um lugar de destaque na ideologia colonial portuguesa.

Neste sentido, o seu processo histórico-social ligado à mestiçagem desempenhou um papel de relevo. É que o Estado Novo, com o fito de contrariar o crescente anticolonialismo surgido no rescaldo da Segunda Guerra Mundial, tendeu a exibir Cabo Verde como exemplo paradigmático da colonização multirracial e multicultural desde sempre ensaiada pelos portugueses em terras de além-mar. Pelo menos do ponto de vista ideológico, tratar-se-ia de um exemplo a reter e até a emular pela comunidade internacional. Espécie de Brasil em miniatura, este território de secular confluência rácica confirmaria as teses luso-tropicais do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre<sup>3</sup>.

Na verdade, advogando uma invulgar capacidade do povo português em se adaptar a espaços tropicais – graças à geografia, ao clima e à longa permanência de muitos povos na Península Ibérica –, a teoria de Freyre justificaria o não racismo e a excelência da colonização lusa. Cabo Verde seria um vértice desse supostamente bem conduzido empreendimento. No entanto, uma vez que Freyre, quando da sua visita a este arquipélago, em 1951, não descobriu as ilhas luso-tropicais que todos lhe asseguraram

---

<sup>1</sup> Cf. José Vicente Lopes, *Cabo Verde, as causas da independência*, Praia, Editora Spleen, 2003, p. 20.

<sup>2</sup> Como se sabe, o Terceiro Império (África – séculos XIX e XX) sucedeu o Primeiro (Oriente – século XVI) e o Segundo (Brasil – séculos XVII e XVIII), enquanto palco fundamental do interesse ultramarino português. Cf. Gervase Clarence-Smith, *O Terceiro Império Português (1825-1975)*, Lisboa, Teorema, 1990, pp. 9-12.

<sup>3</sup> Ver Cláudia Castelo, *“O Modo Português de estar no Mundo” – o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1998.

que avistaria, coube aos seus seguidores portugueses, um tanto desiludidos com tal desencontro, prosseguir a tarefa de “corrigir” a visão do mestre.

Porque, aliás, Cabo Verde, já desde os meados dos anos 30, vinha ganhando proeminência na imprensa ultramarina, com alguns escritores e colonialistas a darem de si a ideia de um território economicamente pobre, mas culturalmente promissor. Enfatizava-se a literatura aí produzida, com destaque para aquela surgida nas páginas da revista *Claridade*. Por outro lado, tomava-se o todo pela parte, medindo *toda* a população pela bitola das elites letradas. Daqui resultaram generalizações excessivas, que vieram acentuar mitos já existentes. São, pois, de enumerar: a crença numa taxa de alfabetização superior à da metrópole, a insistência na componente europeia (portuguesa) da cultura cabo-verdiana e a aproximação entre o temperamento luso e a índole do habitante do arquipélago.

Nomeadamente, a imprensa metropolitana e a local sublinhavam alguns aspectos que, ainda hoje, entram sempre em linha de conta quando se fala na especificidade do caso cabo-verdiano no “mundo português”. Era assim que, para além da “precoce” e atrás mencionada atribuição do estatuto de cidadania, se destaca(va) a instalação da imprensa no arquipélago (1842); a criação do Seminário-liceu na ilha de S. Nicolau (1866); e o despontar de associações culturais, na Praia e no Mindelo, em finais do século XIX.

A estas premissas, tidas como causas do alto índice de “civilizados” (letrados), acresciam factores de ordem estrutural, tais como a proximidade geográfica da metrópole; a intensa mestiçagem étnico-cultural ocorrida; o caudaloso leito migratório que anualmente deixava Cabo Verde, depois regressando prenhe de ideias novas, colhidas nos países da diáspora; e o bulício portuário e urbano criado com a vinda de grandes companhias carvoeiras para a ilha de S. Vicente, prelúdio à afirmação do Mindelo enquanto importante referência cultural do arquipélago.

Mas, se a conjugação destes elementos alimentou sentimentos nativistas<sup>4</sup> e/ou regionalistas, não resulta menos verdade dizer que, de igual modo, nutriu o nacionalismo insular<sup>5</sup>. Benedict Anderson, por exemplo, aponta o quanto o desenvolvimento da imprensa e da literatura, aliado à (re)descoberta de uma língua e da etnografia, invariavelmente abrem caminho ao nacionalismo<sup>6</sup>. É, pois, nesta óptica que os periódicos ilhéus das primeiras décadas do século XX e a própria *Claridade* devem ser entendidos.

As páginas que aqui se seguem, mais do que voltar a debater a polémica questão da emergência da nação e do nacionalismo cabo-verdianos, procurarão, sim, destrinçar os contornos de *um outro* nacionalismo: aquele que a propaganda colonial julgou por bem divisar (e inculcar) no natural do arquipélago. No fundo, tratou-se de uma tentativa de manter aceso o vínculo metrópole/colónia e fomentar a imagem recorrente do cabo-verdiano enquanto auxiliar do colonialismo português. Tal estereótipo,

---

<sup>4</sup> Por nativismo não se deve entender um sentimento de repúdio pelo “estrangeiro”, forma de xenofobia, como por vezes se delimita o conceito, mas antes uma demanda individual e colectiva na defesa da terra onde se nasceu.

<sup>5</sup> Ver Manuel Brito-Semedo, *Cabo Verde: a construção da identidade nacional. Análise da imprensa entre 1877 e 1975*, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2003 (policopiada).

<sup>6</sup> Cf. Benedict Anderson *Comunidades Imaginadas*, Lisboa, Edições 70, 2005, pp. 65-75.

fundamentando-se na consabida “especificidade” dos ilhéus, que ocuparam lugares na administração da Guiné e de Angola, permaneceu pujante até à independência. E foi, talvez, na voz de Sarmento Rodrigues, Ministro do Ultramar de 1951 a 1955, que tal crença encontrou a sua melhor formulação:

Aqui a população é inteiramente civilizada, tendo assimilado a cultura portuguesa. Persistem as diferenças raciais, mas são cada vez menos acentuadas e todos têm a mesma cultura. Foi uma perfeita transplantação dos usos e costumes portugueses para estas ilhas, ainda que tenham sido adaptados ao clima e condições locais. Assim, conseguiu-se a evolução social. Pode-se dizer, no mesmo plano, que Cabo Verde procede actualmente como uma segunda Metrópole, enviando para a frente grande número de elementos para executarem uma vasta missão civilizadora nas regiões primitivas de África<sup>7</sup>.

## 1. Propaganda Colonial – “a cultura ao serviço do império”

Muito embora, como se constatou, Cabo Verde tivesse sobressaído no pensamento ultramarino português desde o século XIX, foram os anos 20 e 30 da centúria seguinte que anunciaram o seu futuro protagonismo. Na origem esteve, certamente, a intensa propaganda que o Terreiro do Paço passou a fazer das colónias e da realidade colonial, facto que deve ser relacionado com o advento do Estado Novo<sup>8</sup>. Alegando um renovado interesse pelas parcelas do ultramar, assim como noutros domínios, a fim de se distanciar da vencida e constantemente estigmatizada Primeira República, o regime salazarista estimulou a produção jornalística.

No lapso de tempo decorrido entre o golpe de 28 Maio de 1926 e a chegada ao poder de Salazar, em 1932, decerto impulsionados pelo êxito do *Boletim da Agência-Geral das Colónias*, surgiram diversos periódicos sobre esta temática<sup>9</sup>. Com efeito, a Agência-Geral das Colónias, fundada em 1925, último ano de vigência da Primeira República, intentou responder à necessidade de divulgar “a obra colossal que as qualidades colonizadoras da raça têm realizado no nosso império ultramarino”<sup>10</sup>. Neste âmbito, para além do seu boletim mensal e das publicações patrocinadas, a Agência-Geral promoveu a organização de um concurso de literatura ultramarina, gesto que teve o condão de alentar ou mesmo de (re)criar um género literário que frutificou até aos anos 60.

---

<sup>7</sup> Manuel Sarmento Rodrigues, “Harmonia racial e expansão económica na África Portuguesa”, in *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, Praia, Abril de 1956, n.º 79, p. 23.

<sup>8</sup> Ver José Luís Lima Garcia, “A Ideia de Império na Propaganda do Estado Novo”, in *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 1992, vol. 14, pp. 411-423. Ver, do mesmo autor: “A propaganda colonial no início do Estado Novo: a acção do agente geral das colónias Júlio Garcez de Lencastre (1932-1934)”, in *Estudos do Século XX*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, n.º 7, pp. 229-239.

<sup>9</sup> Foram os casos, entre outros, de: *O Colonial* (1927); *Jornal das Colónias* (1927); *Jornal da Europa* (1927); *Lusocolonial* (1927); *Expansão Nacional* (1928); *Império Português* (1929); *Informação Colonial* (1929); *Ação Colonial* (1930); e *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro* (1932).

<sup>10</sup> Armando Zuzarte Cortesão, “O Boletim da Agência-Geral das Colónias”, in *Boletim da Agência-Geral das Colónias*, 1925, n.º 1, p. 4.

Um dos vencedores desse concurso foi o jornalista Julião Quintinha (1886-1968)<sup>11</sup>. Ora, tanto nas suas impressões de viagem, reunidas na obra *África Misteriosa*<sup>12</sup> – verdadeiro farol para a literatura colonial subsequente –, quanto no *Jornal da Europa*<sup>13</sup> (1927-1931), do qual foi redactor, Quintinha revelou-se um dos principais responsáveis na divulgação da imagem que acompanharia Cabo Verde ao longo dos derradeiros 40 anos da presença colonial portuguesa no arquipélago. Aí teve o ensejo de descrever cruamente os problemas crónicos de Cabo Verde, girando em torno do trinómio estiagens/fome/pobreza. Ao mesmo tempo, encarou a cultura do ilhéu como um produto luso-africano e destacou a sua proeminência e singularidade no “mundo português”, visão que seria secundada por dois outros escritores: José Osório de Oliveira (1900-1964) e Augusto Casimiro (1889-1967).

Na esteira do *Jornal da Europa*, a revista *O Mundo Português* (1934-1947) – editada em parceria pela Agência-Geral das Colónias e pelo Secretariado da Propaganda Nacional –, encarregou-se de desenvolver a acima mencionada imagética. Na realidade, ambos os periódicos apostaram na promoção dos aspectos culturais (literatura, música, etnografia), reduzindo o número de artigos versando a usual abordagem económica<sup>14</sup>.

Parecendo interessar-se mais pelas gentes e seus usos e costumes, e menos pelos proveitos que a metrópole poderia retirar da exploração da colónia, é de crer que *O Mundo Português* desejasse seduzir através de um exotismo exaustivamente descritivista. Os mais jovens contaram-se entre os seus principais leitores. Importava, pois, aliciá-los à causa ultramarina, a fim de descobrir potenciais quadros administrativos e mobilizar eventuais colonos.

Uma série de exemplos colhidos nesta revista ilustra a predisposição da propaganda em dar de Cabo Verde uma imagem quase idílica, bem diferente, portanto, daquela que, até aos anos 20, apenas se fixava nas tragédias da fome. Desde as rubricas, em forma de pequena literatura de viagens, louvando, com “admiração e ternura [...]”, esse pequeno povo ansioso por engrandecer-se pelos progressos do espírito<sup>15</sup>, essa “gente viva, alegre, sociável”<sup>16</sup> do “arquipélago feiticeiro, que a saudade e o mar moldaram”<sup>17</sup>, até às impressões de circunstância colhidas quando das deslocações oficiais a Cabo Verde<sup>18</sup>.

---

<sup>11</sup> Em 1928, com *África Misteriosa*, obteve o 2.º lugar. Julião Quintinha voltaria a ser galardoado com o 2.º lugar, um ano depois, em 1929, com *Oiro Africano* e, em 1930, com o 1.º lugar, por *A Derrocada do Império Vátua e Mouzinho de Albuquerque*, livro escrito em colaboração com Fernando Toscano.

<sup>12</sup> Julião Quintinha, *África Misteriosa. Crónicas e impressões duma viagem jornalística nas Colónias da África Portuguesa*, Lisboa, Nunes de Carvalho, 1931.

<sup>13</sup> Ver o número especial dedicado a Cabo Verde: *Jornal da Europa. Informação colonial e marítima para Portugal, Colónias, Ilhas, Brasil e América do Norte*, 22 de Abril de 1928, 3.º número especial, 2.ª série.

<sup>14</sup> Por exemplo, no número especial do *Jornal da Europa*, dedicado a Cabo Verde, os artigos sobre problemáticas económico-sociais e aqueloutros versando aspectos culturais, num total de 28, encontravam-se em número exactamente igual. Cf. *ibidem*.

<sup>15</sup> Mário de Morais, “Como eu vi a ilha de São Nicolau”, in *O Mundo Português*, 1936, vol. III, p. 42.

<sup>16</sup> *Idem*, “Ilhas do sol e da morna”, in *O Mundo Português*, 1935, vol. II, p. 199.

<sup>17</sup> Carlos Parreira, “Duma vez em Cabo Verde”, in *O Mundo Português*, 1939, vol. VI, p. 385.

<sup>18</sup> Ver António Pedro, “Cabo Verde. Notas da viagem presidencial”, in *O Mundo Português*, 1939, vol. VI, pp. 449-452.

Paralelamente, *O Mundo Português* deu a publicar poesia dos naturais do arquipélago. São de referenciar alguns dos membros da revista *Clareza*, tais como Jorge Barbosa e Pedro Corsino de Azevedo, mas também vultos literários da geração anterior, a saber, José Lopes, Eugénio Tavares e Pedro Cardoso.

Por último, cumpre registar José Osório de Oliveira, um dos primeiros seguidores em Portugal de Gilberto Freyre, que grande número de artigos deu à estampa na revista<sup>19</sup>. Muito reflectindo acerca da psicologia do ilhéu e da mestiçagem, Osório buscou publicitar Cabo Verde na metrópole, envidando esforços para que fosse conhecido fora dos círculos ultramarinos. Assegurou, assim, a publicação de uma antologia de mornas<sup>20</sup>, assinou estudos e monografias e organizou algumas iniciativas culturais de monta<sup>21</sup>.

## 2. Para um nacionalismo luso-cabo-verdiano?

Na definição colonial contemporânea de Cabo Verde uma ideia houve que se impôs entre todas: a de modelo ou paradigma. E esta ideia deve ser avaliada a partir de três ângulos com um óbvio denominador comum: medir Cabo Verde a partir de fora.

Em primeiro lugar, no intuito de explicar a especificidade do arquipélago no contexto africano, tanto os cientistas sociais portugueses quanto os seus congéneres cabo-verdianos empregaram exemplos externos. Assim, Cabo Verde foi comparado com o Brasil nordestino. Sublinharam-se as similaridades climáticas e, sobretudo, o processo de mestiçagem, o qual, na medida em que aproximara colonizador e colonizado, teria esbatido a escravatura, convertendo-a em servidão.

De igual modo se evocaram as Antilhas e o seu povoamento de origem africana. Territórios insulares, a Martinica e o Haiti estariam mais próximos de si do que a Madeira e os Açores.

Por sua vez, também Goa foi chamada à colação. Na cidade indiana com secular presença portuguesa, outrossim os seus habitantes gozavam de plena cidadania e de um elevado índice de alfabetização. A simbiose seria uma realidade tanto mais digna de respeito, quanto fora a colonização lusa a interagir e a recriar novas formas comportamentais e artísticas em dois espaços tão geograficamente distantes.

Em segundo lugar, Cabo Verde foi considerado um pequeno “Portugal exilado no meio do Atlântico azul”<sup>22</sup> e sobre o seu carácter singular se teceram as mais variadas conjecturas. Dir-se-ia que o “mistério” da nacionalidade lusa encontrara um

---

<sup>19</sup> José Osório de Oliveira, “A Mestiçagem. Esboço de uma opinião favorável”, in *O Mundo Português*, 1934, vol. I, pp. 367-369; “A suposta inferioridade do mestiço”, in *ibidem*, 1939, vol. VI, pp. 57-60; “A elegia dum povo”, in *ibidem*, 1939, vol. VI, pp. 375-376; “A morna, expressão da alma de um povo”, in *ibidem*, 1942, vol. IX, pp. 323-327.

<sup>20</sup> Eugénio Tavares, *Mornas. Cantigas Crioulas*, Lisboa, 1932.

<sup>21</sup> Caso da “Sessão Caboverdeana”, realizada em 1944, no Teatro da Trindade, em Lisboa, na qual foi lida poesia de Jorge Barbosa, Manuel Lopes, Osvaldo Alcântara, Pedro Corsino de Azevedo e Nuno Miranda. Cf. José Osório de Oliveira, *Poesia de Cabo Verde*, Lisboa, Agência-Geral das Colónias, 1944.

<sup>22</sup> Augusto Casimiro, “As Ilhas Encantadas – Visão de Cabo Verde”, in *Suplemento Literário do Diário de Lisboa*, 16 de Agosto de 1935, p. 1.

equivalente na idiosincrasia do ilhéu e que os próprios portugueses que escreviam sobre o arquipélago para aí teriam transferido as suas inquietações identitárias. Alguns elementos ditos mítico-culturais comuns, como o mar, a saudade e o fado/morna, foram objecto de constante análise. Estes, por seu lado, enquadraram uma série de aspectos dicotómicos, ambivalentes e híbridos – que se combinaram e recombinaram em numerosas produções de recorte ensaístico e poético –, tais como a diáspora, a insularidade, a finisterra, o mito da saudade, a melancolia, a hospitalidade, a “morabeza” e a música enquanto espelho da alma de um povo.

Por último, o território para o qual tanto se procurou um arquétipo externo tornou-se ele próprio um paradigma do encontro de culturas e um modelo de lusotropicalismo. Um novo Brasil, em suma. Ou um novo Portugal.

## 2.1. Sob o signo do mar

Portugueses e cabo-verdianos viram no oceano um possível destino. Os respectivos símbolos nacionais atestam-no: nas bandeiras, a esfera armilar portuguesa e o azul atlântico de Cabo Verde; nos hinos, as múltiplas referências ao mar<sup>23</sup>. Mas, embora ambas as consciências nacionais, a historiografia e a literatura, confirmem uma secular ligação àquele elemento, não restam dúvidas de que a ideologia, qualquer que fosse a corrente, tem tido o peso maior, afirmando-o razão de ser. Por exemplo, como explicar a recente mudança da bandeira de Cabo Verde, com o azul a tornar-se cor dominante, senão pela crescente aproximação do arquipélago a uma geoestratégia atlântica e europeia?

Velha reivindicação das elites insulares e, desde o século XIX, sucessivamente adiada (ou descartada) pelos sucessivos governos coloniais, a concessão da adjacência do arquipélago fundamentou-se, em grande parte, na proximidade geográfica e civilizacional da metrópole<sup>24</sup>. A maioria dos escritores portugueses sobre Cabo Verde não hesitou em afiançar que tal medida, panaceia de há muito desejada, solucionaria em definitivo todos os problemas locais. A comparação com a Madeira e os Açores foi uma constante.

Um outro ponto de contacto pode ser encontrado nas descrições dos homens do mar, mais concretamente, na figura do pescador. Em Portugal, *Os Pescadores*<sup>25</sup>, de Raul Brandão, périplo literário pelas zonas costeiras, captando o modo de vida das comunidades piscatórias, deu o mote para uma série de produções artísticas<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> A palavra “mar”, no caso do hino português, surge logo no primeiro verso e, mais adiante, uma segunda vez – embora num contexto não identitário. No hino de Cabo Verde, vamos encontrá-la duas vezes literalmente: “a esperança é do tamanho do mar” e “sentinela de mares e ventos”; e duas outras vezes sugerida: “entre estrelas e o atlântico” e “no pó da ilha nua”.

<sup>24</sup> Ver Ivone Centeio, *As Ilhas de Cabo Verde (1820-1960). A problemática da mestiçagem e a defesa do estatuto de adjacência*. Dissertação de mestrado em História (História Contemporânea) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2007 (policopiada).

<sup>25</sup> Ver Raul Brandão, *Os Pescadores*, Porto, Porto Editora, 2003.

<sup>26</sup> A peça de teatro *Tã Mar*, de Alfredo Cortez, laureada com o Prémio Gil Vicente do SPN, em 1936 – e a partir da qual Rui Coelho escreveria uma ópera homónima; o bailado *Nazaré* (1949), de Frederico de Freitas; alguns documentários; os filmes *Nazaré*, *Praia de Pescadores* (1929); *Ala-Arriba* (1942), de Leitão de Barros e *Nazaré* (1952), de Manuel Guimarães; e a obra etnográfica de António Santos Graça, *O Poveiro* (1932).

Espécie de equivalente popular dos navegadores dos tempos do expansionismo, o pescador luso, sobretudo o nazareno, pelo seu carácter apolítico, o seu “fatalismo” e a sua etnografia específica, encaixava perfeitamente no português pretendido pela propaganda salazarista.

No que respeita ao arquipélago, apesar de ter predominado a imagem do “emigrante”, coube a Mário Leite, em “Apontamentos para a história das ilhas de Cabo Verde”, consagrar algumas páginas aos pescadores das diferentes ilhas<sup>27</sup>. Insistindo na sua bravura e descrevendo sucintamente as suas técnicas e hábitos, Mário Leite pareceu querer rivalizar com Raul Brandão. Sobressai, sobretudo, a crença do mar como destino, mesmo quando conduzia à emigração e à diáspora. Vejam-se os termos em que Julião Quintinha falava do povo cabo-verdiano, os quais, excepção feita à morna, facilmente se diriam exprimir a maneira de ser do povo português:

Gente sofredora, pobre, que trabalha o solo ingrato; povo de pescadores marinheiros que emigra para voltar, num amor entranhado à Terra-mãe; gente que traduz o seu sentimento artístico na morna – canção dolente, canção de amor, canção de embalar, que é ao mesmo tempo um queixume delicado contra o destino agressivo e a síntese do que lhes inspira o amor, a saudade e a Natureza<sup>28</sup>.

Mas, também o sentimento sebastianista, embora de forma mais esporádica, chegou a ser evocado para explicar Cabo Verde. Um artigo do *Notícias de Cabo Verde*, após exumar o proverbial pessimismo dos portugueses e a “abulia que se apossou da alma nacional”<sup>29</sup>, rematava:

Em Cabo Verde, infelizmente, ainda existe muito desse ‘sebastianismo’ e desse ‘derrotismo’ – o sebastianismo de que as chuvas hão-de vir, pois que só elas é que resolvem o nosso ‘caso’, e o derrotismo de que é impossível fazer qualquer coisa que nos possa arrancar deste ‘mare magnum’ de misérias em que flutuamos...<sup>30</sup>

## 2.2. Da Saudade e da Nostalgia

“Alma da alma lusíada”, a saudade tem sido objecto de muita especulação aos mais variados níveis. No século XX, a filosofia saudosista de Teixeira de Pascoaes insinuou ainda mais, na cultura nacional, “o mais doce, expressivo e delicado termo da nossa língua”, reforçando o valor do mito do “afecto próprio dos portugueses”.

---

<sup>27</sup> Mário Leite, “Apontamentos para a história das ilhas de Cabo Verde”, in *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Maio e Junho de 1937, série 55.<sup>a</sup>, n.ºs 5 e 6, pp. 205-208.

<sup>28</sup> Ruy Cinatti Gomes, “A mocidade académica e o 1º Cruzeiro de Férias às Colónias – o que eu vi em África”, in *O Mundo Português*, 1935, vol. II, p. 413.

<sup>29</sup> Manuel Serra, “Sebastianismo e Derrotismo”, in *Notícias de Cabo Verde*, S. Vicente, 25 de Junho de 1949, n.º 256, p. 3.

<sup>30</sup> *Idem, ibidem*, p. 3.

Ora, Augusto Casimiro, antes do seu exílio político em Cabo Verde, no início dos anos 30 – manancial dos seus futuros escritos sobre o arquipélago –, foi um dos discípulos de Pascoaes. Nesta medida, a visão que teve das ilhas haveria de sofrer tal influência. No seu principal escrito versando Cabo Verde, *Portugal Crioulo*<sup>31</sup>, são múltiplas as alusões à saudade. Deslumbrado com a Brava – ilha de Eugénio Tavares –, “onde a colonização branca prevaleceu”, Casimiro comparou-a à Madeira e os Açores, pois, aí predominavam os “hábitos festivos da terra metropolitana”<sup>32</sup>.

Foi, aliás, a Brava, mais do que qualquer outra ilha, a inspirar ao poeta português desterrado algumas das suas páginas mais comoventes em torno da saudade. Ao mesmo tempo que Casimiro descobria, no rosto das crianças cabo-verdianas, a lembrança dos seus filhos distantes, já os naturais do arquipélago nele entreviram, nostalgicamente, as feições de Eugénio Tavares, vulto desaparecido apenas alguns anos antes<sup>33</sup>. A poesia contida neste episódio e a transcrição de mornas locais deveriam transmitir uma ideia sentimental de Cabo Verde, que em muito se aproximava do lirismo que normalmente se percebia na índole lusa.

Em todo o caso, e apesar do muito que se escreveu sobre a saudade cabo-verdiana, poucas obras se propuseram abordá-la em moldes próximos do debate filosófico que se fazia em Portugal. Foi o caso de uma dissertação para exame de licenciatura, em Ciências Histórico-Filosóficas, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa<sup>34</sup>.

Começava a sua autora, Cândida do Carmo, por sublinhar os aspectos “etimológico”, “literário” e “metafísico” do sentimento saudoso, garantindo que “não será só dos Lusitanos, mas sim comum a toda a humanidade”<sup>35</sup>. Depois, distinguia saudade e nostalgia, explicitando que, enquanto a primeira era “essencialmente desejo de obter algo ausente” e a “vivência pretérita”<sup>36</sup> consigo relacionada, a nostalgia seria “uma forma particular de saudade”, mais notória “nos povos africanos e afro-brasileiros”, e estreitamente imbricada no sentimento evasivista<sup>37</sup>.

No entanto, como resultado da sua dupla origem africana e metropolitana, da insularidade e da emigração, da pobreza e das crises de fome, ter-se-ia gerado, nas gentes de Cabo Verde, um perpétuo estado de espírito que reunia e transcendia saudade e nostalgia. É que o conflito do “amor ao torrão natal, o amor à sua raça e o desejo de se realizarem integralmente, recebendo a justa felicidade” apenas se realizaria “fora desse ambiente tão amado e querido”<sup>38</sup>. Lembre-se como, mas de modo mais eloquente, Fernando Pessoa declarou que “português que é só português, não é português”.

---

<sup>31</sup> Augusto Casimiro, *Portugal Crioulo*, Lisboa, Editorial Cosmos, 1940.

<sup>32</sup> *Idem, ibidem*, p. 86.

<sup>33</sup> Cf. *Idem, ibidem*, pp. 127-136.

<sup>34</sup> Cândida Alves Clavel do Carmo, *Subsídio para o estudo da Saudade e Nostalgia no povo cabo-verdiano*. Dissertação para exame de licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas. Lisboa, 1956.

<sup>35</sup> *Idem, ibidem*, p. 8.

<sup>36</sup> *Idem, ibidem*, p. 12.

<sup>37</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 14.

<sup>38</sup> *Idem, ibidem*, p. 39.

De qualquer modo, segundo a autora, a poesia de Jorge Barbosa seria um reflexo dessa complexidade psicológica, estado esse também comum ao dual temperamento português. Afinal, não escrevera Pascoaes que a “alma lusíada tem a sua origem na fusão de antigos Povos que habitaram a Península”<sup>39</sup>, agrupados em dois grandes ramos: *árias* e *semitas*? Não havia a geração de 70, nomeadamente Oliveira Martins e Teófilo Braga, discutido a multi-etnicidade do povo português, responsável por idiosincrasias como a candura, o lirismo e saudade? Não se fundara em todas estas considerações o luso-tropicalismo?

No primeiro número de *Claridade*, ao delinear, a partir de diversos dualismos (mar/terra, Europa/África, *wanderlust/hantise*), a natureza do homem cabo-verdiano, Manuel Lopes advogou que, “na morna, expressão musical do povo, verifica-se a simbiose dos elementos mais díspares de que se compõe essa alma inquieta”<sup>40</sup>. Sintetizava, pois, uma constante das interpretações desta forma musical, ou seja, que nunca “a alma de um povo encontrou, tão perfeitamente, a sua expressão, numa única manifestação de arte”<sup>41</sup>.

Alimentada pela saudade (e pela melancolia<sup>42</sup>), a morna foi considerada uma parente ultramarina, ou luso-tropical, do fado. Naquilo que foi um dos grandes cavalos-de-batalha da imprensa ultramarina portuguesa sobre o arquipélago, não faltaram os artigos a descortinar maiores ou menores similitudes entre os dois géneros. Regra geral, as análises comparativas nunca foram ao fundo da questão, através de uma pesquisa histórica e musicológica, ficando-se antes pelas afinidades rítmicas e o carrear de sentimentos análogos. Por exemplo, num número do jornal *Notícias de Cabo Verde*, dois sonetos intitulados – “O Fado” e a “Morna” – eram chamados de “almas gémeas”. Eis um excerto da “Morna”:

Se bem que seja o Fado joia rara,  
Tambem no Mundo a *Morna* se venera,  
Por traduzir a divinal quimera  
Que as Almas guía e corações ampara<sup>43</sup>.

Na aproximação da morna ao fado há que divisar, uma vez mais, a tentativa de unificar a vontade e o destino dos dois povos. Que inúmeros trechos pareceram não se cansar de denunciar, pondo em destaque outras características comuns:

Toda a melancolia e fatalidade marítima, a tristeza da emigração, o encanto aventureiro com desejos de correr mundo e a alegria no regresso ao lar, o lirismo dessa gente ingénua<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Teixeira de Pascoais, *A arte de ser português*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, p. 56.

<sup>40</sup> Manuel Lopes, “Tomada de vista”, in *Claridade*, S. Vicente, 1936, n.º 1, p. 6.

<sup>41</sup> José Osório de Oliveira, “A Morna. Expressão da alma de um povo”, in *O Mundo Português*, 1942, vol. IX, p. 323.

<sup>42</sup> Julião Quintinha, na obra *África Misteriosa*, intitulou de “Arquipélago da Melancolia” o capítulo sobre Cabo Verde.

<sup>43</sup> Costa Guimarães, “Almas Gémeas. O fado e a morna”, in *Notícias de Cabo Verde*, S. Vicente, 15 de Junho de 1938, n.º especial.

<sup>44</sup> Julião Quintinha, *África Misteriosa*, p. 82.

### 2.3. Da Utopia

Em última análise, a utopia remete para a insularidade. Ao longo dos tempos, as ilhas têm sido território de imaginação. Veja-se o quanto outros espaços similares, como os oásis e os planetas no oceano do universo, não deixam de sugerir a mesma ideia de porto de abrigo ou lugar incógnito e fabuloso.

Presente em alguns mitos, dos quais emerge a Atlântida, cedo a ilha-utopia transitou para a poética. Na cultura que se convencionou chamar de ocidental, a *Odisseia* desempenhou um destacado papel. A despeito de Ulisses desembarcar em ilhas lendárias habitadas por divindades (Éolo, Calipso) e até lhe chegar a ser assegurada a imortalidade se aí permanecesse, a única terra que o herói homérico almeja é a sua pátria, a ilha de Ítaca. De igual modo, outras obras tão distintas quanto *Os Lusíadas* e a famosa “Ilha dos Amores” ou *A Ilha do Tesouro*, de Robert Louis Stevenson, exploraram os múltiplos significados que o simbolismo insular em si carrega. Mais recentemente, *A Ilha do dia antes*, de Umberto Eco, não se furtou a desenvolver idêntica temática.

Dentre as possíveis explicações para a origem deste simbolismo, a mais provável afirma que a travessia marítima (ou fluvial) rumo a uma ilha pressupõe o abandono do reino dos vivos. O mar aparta. O oceano seria uma barreira intransponível e, nesta óptica, numa tradição mitológica que se perde na noite dos tempos, a ilha é espaço do não ser e da utopia (não lugar), território dos mortos<sup>45</sup>. Não apenas os antigos egípcios acreditavam que os faraós defuntos navegavam numa barca pelo céu, como muitos hindus depositam as cinzas dos corpos cremados no rio Ganges. A figura de Caronte e a sua reatualização cristã no *Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente, é, também, esclarecedora<sup>46</sup>. Da mesma forma, a lenda medieval do Mar Tenebroso, o ciclo arturiano, com o seu desfecho na mítica ilha de Avalon, e a não menos brumosa ilha onde repousaria D. Sebastião – história de resto influenciada pela lenda céltica do portador da exalibur –, permitem idênticas leituras.

Da universalidade de tal mito deriva, talvez, a busca de universalismo que norteou as suas numerosas racionalizações. Falamos da ilha como espaço de utopia política e social, que teve em Platão o seu primeiro profeta, e continuadores como Francis Bacon (*A Nova Atlântida*), Tommaso Campanella (*A Cidade do Sol*) e, sobretudo, Thomas More (*Utopia*)<sup>47</sup>. Ou que surgiu em capítulos de livros, como a ilha de *Barataria* (*D. Quixote*), e as não menos famosas ilhas d’*As Viagens de Gulliver*, de Jonathan Swift. Ou que, realmente existindo, como a Ilha da Liberdade junto a Nova Iorque, representa o sonho/utopia americano.

Inversamente, livros como *O Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, e *1984*, de George Orwell, configuram exemplos de distopias, ou seja, utopias negativistas, aí se realizando o mais completo dos totalitarismos. Uma vez mais, a acção decorre em

---

<sup>45</sup> Cf. Carlo Ginzburg, *História Nocturna*, Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1997, pp. 200 e ss.

<sup>46</sup> Para além da literatura e do teatro, também a pintura (e a música) se deixou influenciar por este simbolismo. Relembre-se o famoso quadro de Arnold Böcklin, “A Ilha dos Mortos”, que inspirou os compositores Sergey Rachmaninov e Max Reger.

<sup>47</sup> Ver Miguel Baptista Pereira, “Utopia e Apocalíptica nos caminhos da existência”, in *Estudos do Século XX*, Coimbra, Quarteto, 2002, n.º 2, pp. 11-59.

ilhas (Inglaterra) e o próprio mundo converte-se numa grande ilha fechada. Refira-se que os sistemas concentracionários dos mais perfeitos totalitarismos alguma vez postos em prática, a Alemanha hitleriana e a União Soviética estalinista, foram comparados a arquipélagos<sup>48</sup>.

Ora, a imagem colonial de Cabo Verde comportou todos estes significados: a ilha como espaço mítico; a ilha como utopia social; e a ilha como distopia.

Foi baseando-se em Camões, o qual identificara o arquipélago como o Jardim das Hespérides<sup>49</sup>, que vultos da intelectualidade cabo-verdiana dos inícios do século XX começaram a construir uma acepção poético-mitológica do território de raiz helénica<sup>50</sup>. Local de abundância, onde nasceriam maçãs de ouro, o lendário jardim em tudo se distinguia da penúria e das crises de subsistência que afectavam Cabo Verde. Daí que o recurso a este mito, ao mesmo tempo que imaginava uma “pré-história” anterior à chegada dos portugueses no século XV, tentasse resolver o dilema entre a “pátria lusitana e a mãe terra crioula (mátria)”<sup>51</sup>, naquilo que Manuel Ferreira denominou por “cissiparidade pátrida”<sup>52</sup>.

Os poetas José Lopes e Pedro Cardoso foram os principais difusores do mito hesperitano, confirmando certa ambiguidade geracional. No livro intitulado *Jardim das Hespérides*, Cardoso tanto enaltecia a “Pátria aventureira” cantada pelo “engenho ardente”<sup>53</sup> de Camões, quanto compunha uma “Ode a África”, instigando este “leão dormente” a reerguer-se em nome do seu passado<sup>54</sup>.

Mais esporádica foi a presença destas efabulações hesperitanas na imprensa colonial. Quando muito, tratou-se apenas de uma utilização à maneira de topónimo, pois, nem poetas, nem publicistas, se sentiram no dever de divulgar ou aprofundar o tema do ancestral jardim helénico<sup>55</sup>. Encontrado ermo e sem anterior ocupação humana, o mito fundador por excelência do arquipélago seria o seu achamento, episódio – um entre muitos – do expansionismo português quatrocentista.

A geração seguinte da intelectualidade cabo-verdiana (*Claridade*) e a propaganda portuguesa inspirada em Gilberto Freyre foram, porém, mais sensíveis à ideia da ilha enquanto utopia social. A mestiçagem biológica, a sã convivência e a interpenetração de valores e de elementos culturais teriam feito do arquipélago uma utopia luso-tropical. Ainda mais do que o Brasil, onde ocorreriam alguns casos de racismo<sup>56</sup>, Cabo Verde seria

---

<sup>48</sup> O tristemente famoso “Arquipélago de Gulag”.

<sup>49</sup> Nas 7.<sup>a</sup>, 8.<sup>a</sup> e 9.<sup>a</sup> estâncias do Canto V d’*Os Lusíadas*.

<sup>50</sup> Cf. Simone Caputo Gomes, “A poesia de Cabo Verde: um trajeto identitário”, in *Poesia Sempre*, 2006, vol. 23, pp. 264-266.

<sup>51</sup> *Idem, ibidem*, p. 265.

<sup>52</sup> Manuel Ferreira, “Prefácio”, in *Claridade – edição fac-similada*, Linda-a-Velha, Edições Manuel Ferreira, 1986, p. XLI.

<sup>53</sup> Pedro Cardoso, “A Camões”, in *Jardim das Hespérides*, Cabo Verde, 1926, p. 16.

<sup>54</sup> *Idem*, “Ode a África”, in *Jardim das Hespérides*, pp. 11-14.

<sup>55</sup> Ver, por exemplo: Gaetano Bonucci, “À volta de Cabo Verde. O arquipélago dos contrastes”, in *O Mundo Português*, 1943, vol. X, p. 873.

<sup>56</sup> Cf. Gabriel Mariano, “Do funco ao sobrado ou o ‘mundo’ que o mulato criou”, in *Colóquios Cabo-Verdianos*, Junta de Investigações do Ultramar – Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1959, n.º 22, pp. 27-29.

um paradigma ainda mais exemplar, passe a redundância. E, novamente, predominou a imagem da insularidade. Era, assim, que se chegou a ver o Nordeste brasileiro – o berço da teoria luso-tropical – como uma ilha. Era, assim, que se comparava S. Tomé e Príncipe a Cabo Verde. Era, assim, que Mário António falava de Luanda como uma “ilha crioula”<sup>57</sup> num oceano cultural africano. Numa palavra, ilhas-farol, espécie de vanguardas da tolerância rácica.

Por outro lado, os “claridosos”, na sua demanda identitária, sobretudo Jorge Barbosa, sentiram-se mais próximos da Atlântida do que das Hespérides. Deste modo, não apenas equacionaram dar o nome do lendário continente submerso àquela revista mindelense, como Barbosa abriu o seu primeiro volume de poemas, *Arquipélago*, ligando Cabo Verde à Atlântida: “destroços de que continente, de que cataclismos, de que sismos, de que mistérios?”<sup>58</sup> No fundo, percebe-se que, na passagem do mito hesperitano ao atlântico, os “claridosos” teriam volvido o olhar para as duas ilhas-utopia presentes na obra de Platão, parecendo combinar a natureza de ambas: a lendária (Atlântida) e a utópica e social (*A República*).

Não obstante, também Cabo Verde foi território da distopia. Não falando dos seus condicionalismos físicos e das negras descrições que de si fizeram alguns viajantes portugueses, há a registar a colónia penal do Tarrafal, ilha dentro de uma ilha, e o mais próximo que tivemos de um campo de concentração. Mas, até esta imagem tem sido ofuscada. Conforme escreveu Eduardo Lourenço, embora a consciência portuguesa pós-colonial recorde com a nostalgia o império, cedo esqueceu os problemas nascidos em torno da (des)colonização<sup>59</sup>. O mesmo se diga, ultimamente, no que toca à memória do regime caído em Abril de 1974. E, Cabo Verde, pátria das mornas, à distância de quase 40 anos de independência, é agora a utopia possível das férias em ilhas paradisíacas.

---

<sup>57</sup> Mário António, *Luanda “ilha crioula”*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1967.

<sup>58</sup> Jorge Barbosa, “Panorama”, in *Arquipélago*, S. Vicente, Editorial “Claridade”, 1935, p. 9.

<sup>59</sup> Cf. Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1978.

AS «SOMBRAS» DA *CLARIDADE*  
ENTRE O DISCURSO DE INTEGRAÇÃO REGIONAL E A RETÓRICA NACIONALISTA

O objectivo central deste trabalho consiste, primeiramente, numa pretensão analítica quanto à possibilidade de discernir sobre a clareza do projecto literário *Claridade* enquanto forma de manifestação de um discurso identitário de e para Cabo Verde. É de referir que estamos perante um tipo de abordagem em que os intelectuais constituem e representam a voz activa na elaboração de discursos, de linguagens e de determinados paradigmas, para a formatação da ideia de comunidade que se pretende imaginar. Nesta perspectiva reconhecemos atribuir aos intelectuais – neste caso personificados no projecto literário *Claridade* – um papel determinante na elaboração e definição de elementos ajustados ao quadro da comunidade cultural específica em nome da qual se pronunciaram. Estas considerações servem de suporte propedêutico para reflectirmos em torno da problemática hermenêutica do debate sobre quem pensa, quem formata e quem imagina e veicula a ideia de *comunidade imaginada*. A ideia de *comunidade imaginada* encerra em si o exercício da imaginação, na medida em que ela é também imaginada e representada (antes) por aqueles que dedicam ao exercício de nos convocar a imaginá-la enquanto totalidade homogénea. Sendo assim, a *comunidade imaginada* é-nos dada a imaginar através das representações (simbólicas e materiais) e dos discursos elaborados por aqueles que pronunciam os termos da sua definição.

Sendo assim, pensamos ser pertinente propor uma reflexão sobre a forma como a ideia de pertença de Cabo Verde no quadro da colonização portuguesa ficou patenteada em alguns textos de carácter mais ensaísticos dados à estapa na *Claridade*, de modo a podermos perceber os pressupostos enunciadores da justificação identitária. Por exemplo, sobre esta questão, João Lopes proferiu que “o facto positivo é a criação em Cabo Verde de um ambiente de grande liberdade humana, nascida desse processus sui generis absolutamente portuguez...”<sup>1</sup>. Ou ainda, na forma como Manuel Lopes considerou que “é vulgar verem-se desembarcar nestas ilhas africanas, principalmente em S. Vicente, estrangeiros sedentos de exotismos, com aquela doentia curiosidade de quem pisa terras de África e, por conseguinte, terras de mistério, e que ao cabo de meia hora de cirandagem, tornam a embarcar desiludidos e azedos, porque nada de

---

<sup>1</sup> João Lopes, “Apontamento”, *Claridade*, nº 1, São Vicente, Cabo Verde, Março de 1936, p. 9.

novo colheram, nenhum mistério desvendaram: não viram manipansos, não assistiram sequer a uma sessão de magia negra. O problema do caboverdiano é menos de ordem tradicional e estático, que cultural e dinâmico”<sup>2</sup>.

Estes posicionamentos asseguram e corroboram a nossa problemática teórico-analítica fundamental: a afirmação e legitimação das teses de *Claridade* dependiam da justificação e da argumentação teórica em relação ao maior ou menor grau de presença e permanência de traços e elementos africanos e/ou europeus no quadro da representação e da concepção da particularidade ou singularidade da cultura caboverdiana. Singularidade entendida e concebida numa lógica regional e provinciana no quadro do mundo português do além-mar, desterritorializado, que Portugal criou, tal como ficou patente no seguinte enunciado: “com gente escura criou-se, na verdade, em pleno Trópico, mais uma província de Portugal”<sup>3</sup>. Esta perspectiva é elucidativa quanto ao modo como a *Claridade*, através dos seus intelectuais, projectou, elaborou e veiculou o jogo discursivo da identidade caboverdiana no contexto da intersecção civilizacional do arquipélago entre a África e a Europa.

Feitas estas considerações podemos afirmar que com este texto pretendemos demonstrar as possibilidades potenciais ou reais da *Claridade* ser ou não uma forma de manifestação de uma consciência nacionalista, tendo em conta a defesa de uma suposta identidade regional, tributária da cristalização da mestiçagem e estribada na ideia de uma harmoniosa síntese étnico-cultural. Partindo do pressuposto de uma suposta defesa da caboverdianidade, podemos ser tentados a ancorar a *Claridade* nos termos do nacionalismo. Ou seja, à partida podemos facilmente ser induzidos a pensar que estamos perante a manifestação de um nacionalismo ou de uma consciência nacionalista, principalmente se centrarmos exclusivamente no trabalho de mediação cultural de Cabo Verde no quadro da colonização portuguesa levado a cabo pelos intelectuais da *Claridade*. Porém, não podemos esquecer que o nacionalismo não se reduz exclusivamente a ser um movimento. É também uma ideologia, uma doutrina, uma linguagem, um sentimento. Do ponto de vista do nacionalismo pensamos que a *Claridade* se afasta consideravelmente da ideia de movimento, doutrina ou ideologia nacionalista, podendo parecer aproximar-se ao nacionalismo enquanto linguagem ou sentimento em termos de conteúdos e substância, dada à problemática literária da insularidade, da evasão, da seca, do mar, do drama do homem ilhéu, etc. Nacionalismo enquanto linguagem, sobretudo se pensarmos na forma como o discurso escrito era articulado em relação aos elementos constituintes da comunidade insular arquipelágica (as tradições culturais) e também se pensarmos que o primeiro número da revista ostenta na capa inscrições em crioulo. No entanto, nos números subsequentes, todas essas tradições foram assumidas claramente como sendo adaptações de motivos europeus. Por esta razão, quando manuseamos conceptualmente o nacionalismo, somos levados a questionar o sentido da linguagem e dos discursos veiculados, tendo em atenção os possíveis deslizes hermenêuticos que a ideia de um suposto nacionalismo poderá operar face ao exercício de exumação histórica da problemática da *Claridade*. Neste

---

<sup>2</sup> Manuel Lopes, “Tomada de Vista”, *Claridade*, nº 1, São Vicente, Cabo Verde, Março de 1936, p.5.

<sup>3</sup> Pedro de Sousa Lobo, “A Originalidade Humana de Cabo Verde”, *Claridade*, nº 9, São Vicente, Cabo Verde, Dezembro de 1960, p.68.

sentido, propomos fazer uma reflexão sobre a forma como a imagem e a pertença do arquipélago foi pensada, representada e veiculada discursivamente pelos ensaios de pendor etnográfico e sociológicos publicados nesta revista. Portanto, neste contexto, quando falamos de discursos de definição do lugar de Cabo Verde no quadro do mundo colonial português torna legítimo questionar se estamos perante um discurso ancorado na apropriação da ideia de “autenticidade” (entendendo aqui “autenticidade” como uma singularidade contestatária e reivindicativa da diferença)? Ou um discurso ambivalente e oscilatório, tributário de um modelo de identificação, que buscava legitimar a aproximação ou o distanciamento de determinados elementos de pertença cultural que conferiam um maior ou menor enquadramento ou aceitação nos termos da lusitanidade ou da africanidade? Ou será ainda, um discurso insuflado pelos ventos hierarquizantes do entendimento conceptual de civilização e barbárie?

## I. O Princípio Celebratório de «Fincar os Pés na Terra»

Remonta a Março de 1936 quando um grupo de intelectuais decidiram, sob o princípio *finçar os pés na terra*, dar à estampa um projecto cultural e literário consubstanciado materialmente numa revista denominada *Claridade* revista de arte e letras. Esta teve como principais figuras fundacionais Jorge Barbosa, Manuel Lopes, Baltasar Lopes e outros colaboradores iniciais como Pedro Corsino de Azevedo e João Lopes. O centro editorial da revista era a cidade do Mindelo (Ilha de São Vicente – Cabo Verde) e teve como primeiro director Manuel Lopes. No primeiro ano – 1936 – foram publicados dois números que, em termos de conteúdos, oscilavam entre poesia, ensaio, recolha etnográfica, literatura, etc. Isto é, “essencialmente literária nos seus três primeiros números, nem por isso deixam de nela aparecer notas que apontam não só para as características sociais de Cabo Verde mas também para as suas raízes humanas e telúricas, conferindo ao dialecto de Cabo Verde uma presença de honra. Com efeito, logo nos dois primeiros números se publicam, na página de rosto, poemas em crioulo...”<sup>4</sup>. Há que realçar que a publicitação do crioulo constituía uma forma de manifestação do regionalismo caboverdiano na sua vertente linguística, como veremos mais adiante, uma vez que a *Claridade* via o crioulo como uma variante dialectal do português metropolitano.

Conhecedores de outras tendências estéticas e literárias, como as que foram veiculadas pela revista coimbrã *Presença*, foi sobretudo ao modernismo do nordeste brasileiro que os Claridosos foram buscar precursores, influências e modelos literários que melhor encaixavam na interpretação da realidade do arquipélago. Para Manuel Lopes, “o modernismo brasileiro com Manuel Bandeira e Ribeiro Couto, que exerceram forte

---

<sup>4</sup> Manuel Ferreira, *No Reino de Caliban I – Antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa: Cabo Verde e Guiné-Bissau*, 3ª edição, Lisboa, Plátano Editora, 1988, p. 87. Refere a *finçom* (cantiga popular) que veio publicada na capa de rosto do primeiro número da revista; e também de uma morna – *Venus* – de Xavier da Cruz, no segundo número. O autor alerta para se ter em atenção algum sentido de rigorosidade, uma vez que não são os elementos culturais africanos que adquirem importância, mas sim os elementos crioulos, o produto de uma aculturação, já sem conflitos, que ganham um fundo valor nos propósitos dos claridosos.

influência em Cabo Verde, com Jorge de Lima, Mário de Andrade e outros, deixaram o terreno adubado, onde a resposta do Norte, quero dizer, os romancistas do Nordeste, lançariam as raízes abundantes da prodigiosa brasilidade moderna – com os romances do povo e da terra, precisamente aquele povo e aquela região tão lembrados quando se pretende evocar certas afinidades entre cabo-verdianos e brasileiros”<sup>5</sup>. A adopção do nordeste brasileiro, como modelo de apoio e de identificação para explicar o caso caboverdiano, constitui uma forma de manifestação da ideia de irmandade elaborada com base numa cosmovisão veiculada através das personagens e do retrato narrativo de uma realidade específica nos romances dos escritores nordestinos. Esta nossa asserção da ideia de irmandade pode ainda ser sustentada por Manuel Lopes que se pronuncia nos seguintes termos: “tivemos a impressão de que a voz que vinha do sul pertencia a um irmão, mais rico e mais corpulento, mas irmão”<sup>6</sup>. Por isso, “muitos caboverdianos se tornaram conscientes das afinidades existentes entre as suas ilhas crioulas e o Brasil chamado «clássico», isto é, a faixa litorânea do nordeste, cujos alicerces sociais foram a escravidão africana, a miscigenação, e a conseqüente mistura cultural. Outrossim, o sertão árido do nordeste brasileiro, flagelado com regularidade pela seca, sofria os mesmos problemas sociais que Cabo Verde, também vítima das secas. Daí a identificação que muitos caboverdianos sentiram ao tomarem conhecimento das obras de José Lins do Rego, Graciliano Ramos e Jorge amado”<sup>7</sup>.

A eclosão da *Claridade* foi por vezes “entendida como o arranque decisivo de uma literatura de alcance “nacional”, ou “regional” – talvez eufemismo necessário, dada a situação colonial então vivida”<sup>8</sup>. Isto é, era evidente que “uma tomada de consciência regional muito nítida se instala nos escritores de Cabo Verde, que decidem romper com os arquétipos europeus e orientar a sua actividade criadora para as motivações de raiz cabo-verdiana. Não é ainda uma posição anti-colonial. Não é ainda, nem nada que

---

<sup>5</sup> Manuel Lopes, “Reflexões Sobre a Literatura Cabo-Verdiana ou a Literatura nos Meios Pequenos”, in *Colóquios Cabo-Verdianos*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1959, p. 16.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.17. Salienta ainda Manuel Lopes que as personagens dos romances nordestinos não eram desconhecidas em Cabo Verde. Dir-se-iam gente saída do nosso povo e vivendo problemas brasileiros. A «solução» brasileira pareceu a alguns escritores do pequeno arquipélago a «solução» cabo-verdiana. Qualquer coisa nessa literatura dava aos cabo-verdianos a ilusão do já visto. Por isso, nessa primeira hora, foi a mensagem, a resposta esperada. Evidentemente os fenómenos ecológicos eram engendrados por uma geografia física e humana, e problemas económicos e sociais completamente diversos – motivo por que alguns escritores cabo-verdianos teriam aceitado só parte da mensagem brasileira, senão, apenas, o exemplo do intelectual brasileiro que soube curvar-se sobre os problemas da terra e do homem, e trazer-nos o testemunho atento e sensível da sua viva realidade quotidiana.

<sup>7</sup> David Brookshaw, *A Busca da Identidade Regional e Individual em Chiquinbo e o Movimento Claridade*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1985, p. 186.

<sup>8</sup> Sérgio Neto, “Cabo-verdianidade e Luso-tropicalismo: Duas visões de Cabo Verde em tempos de Estado Novo”, *Estudos do Século XX*, nº 3, 2003, p.301. Acrescenta ainda o mesmo autor que o aparecimento da *Claridade* foi saudado pela *Presença* e pelo *Notícias de Cabo Verde*, do seguinte modo: “alta afirmação do valor intelectual de Cabo Verde, que marcará entre os melhores da actual vanguarda portuguesa”, reconhecendo-se, desde muito cedo, a “audácia” da página inicial, verdadeiro manifesto da cabo-verdianidade, com três poemas em crioulo”. A mesma opinião tem Luís Romano ao escrever que “em Portugal, *Presença* recebe carinhosamente *Claridade*”. (Luís Romano, “O Caso Caboverdeano na Moderna Literatura”, *Vértice Revista de Cultura e Arte*, vol. XIV-131-132, Agosto/Setembro, 1954, p. 488).

se pareça, algo que tenha a ver com a ideia de independência política ou nacional”<sup>9</sup>. Mas independentemente da orfandade política, ideológica e combativa do projecto *Claridade* face à realidade colonial do arquipélago, o que não podemos negligenciar é que a *Claridade*, enquanto projecto literário, tornou-se no núcleo importante das actividades intelectuais e literárias da época. Do ponto de vista da literatura, a realidade arquipelágica (homem, terra, ambiente, mar, insularidade...) converte-se no objecto de descrição e de elaboração ficcionista.

Temos que saber reconhecer que, apesar do estatuto de Cabo Verde enquanto colónia, o surgimento da *Claridade* representava duas vertentes contraditórias de uma mesma realidade. A primeira é a afirmação de uma consciência regional e da tentativa de descodificação das raízes culturais e da estrutura social mestiça, crioula caboverdiana; a segunda é a passividade da *Claridade* e a sua posição não combativa da situação e da dominação colonial, assumindo o regionalismo como manifestação de pertença a um “mundo”. Muito embora, temos que ter alguma reserva e não ser tão categóricos em considerar que a afirmação de uma consciência requer necessariamente um sentido combativo, contestatário ou de luta<sup>10</sup>. Entretanto não podemos deixar de sublinhar que este posicionamento da *Claridade* representava uma manifestação ambivalente da produção cultural da intelectualidade caboverdiana visto que, por um lado, “o que se impunha era pensar «o nosso problema», isto é, o problema de Cabo Verde”<sup>11</sup>; por outro lado, parece irónico e paradoxal a busca de justificação do regionalismo do caso caboverdiano como forma de melhor enquadrar o arquipélago no contexto do mundo lusotropical. A justificação do caso caboverdiano pelos claridosos, através do estudo, da busca e explicação das raízes sócio-culturais, parece ser uma manifestação da exaltação da missão civilizadora de Portugal; da busca de fidelidade à identificação com os códigos civilizacionais do colonizador; e da vassalagem em aceitar passivamente o regime colonial sob a retórica do progresso e da ideia de desenvolvimento civilizacional. Por isso, o paradoxo da *Claridade* oscilava entre a afirmação de uma consciência identitária regional, vassala dos códigos civilizacionais ocidentais, mas fiel às explicitações teóricas que explicavam casos semelhantes como o Brasil e que fundamentavam a maior aproximação possível e a inclusão do arquipélago no mundo lusotropical. No intuito desse desiderato, a *Claridade* e os seus intelectuais estavam a tentar formatar um sentido de regionalismo que encaixava nos padrões da

---

<sup>9</sup> Manuel Ferreira, *Literaturas africanas de expressão portuguesa I – Introdução Geral, Cabo Verde, S. Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau*, 1ª edição, Amadora, Instituto de Cultura Portuguesa, 1977, pp. 37-38.

<sup>10</sup> Por exemplo, Anthony D. Smith, *A identidade Nacional*, 1.ª ed., Lisboa, Gradiva, 1997, p. 96. Salienta que “é muito plausível encontrar uma população que manifeste um elevado grau de consciência nacional, sem ter nada que se assemelhe a uma ideologia ou a uma doutrina da nação, e muito menos a um movimento nacionalista”. Partindo deste pressuposto somos de opinião que devemos ter alguma reserva em exigir que a *Claridade* tivesse uma postura combativa e contestatária da situação colonial. Por outro lado, não deixa de parecer ambígua a ideia de uma suposta consciencialização nacionalista, quando a *Claridade* é interpretada à luz das categorias matriciais do nacionalismo, na medida em que, enquanto projecto, ela não constituía uma tomada de consciência fundamentada nem pela necessidade política de subverter as relações de poder, nem pela força da razão de distanciamento cultural da comunidade das ilhas em relação à metrópole.

<sup>11</sup> Manuel Ferreira, *No Reino de Caliban I Antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa Cabo Verde e Guiné-Bissau*, 3ª edição, Lisboa, Plátano Editora, 1988, p. 86.

civilização Lusa: “na sua ânsia de aproximar Cabo Verde de Portugal, a elite letrada ergue uma inegável aporia hermenêutica na qual o regionalismo cabo-verdiano não chega a expressar a particularidade da civilização cabo-verdiana, mas sim a da portuguesa”<sup>12</sup>. Entendemos então que o regionalismo era uma manifestação da auto-percepção e auto-representação discursiva da identidade caboverdiana no quadro do mundo lusotropical. Daí a afirmação e aceitação, pelos intelectuais da *Claridade*, do regionalismo caboverdiano como experiência bem sucedida do mundo criado pelos portugueses, entendido à luz do lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Esta ancoragem estética (nos modelos literários) e hermenêutica (nos postulados de Gilberto Freyre) da *Claridade*, paradoxalmente, não constituía uma manifestação de rompimento com Portugal, mas sim uma tentativa de justificação da especificidade lusotropical do caso caboverdiano. Neste caso o regional é concebido como apêndice ou prolongamento da extensão universalista da identidade lusa; e, parte integrante do mundo lusotropical criado por Portugal.

## II. *Claridade*, Caboverdianidade e Lusotropicalismo

Se a *Claridade* surge como revista de arte e letras, com uma forte componente poética, literária e artística, porém ela não deixou de ser um órgão e um veículo cultural que, na sua vertente ensaística, produziu estudos de índole sociológica, etnográfica e de carácter diverso.

Uma suposta concepção da caboverdianidade era sustentada por uma certa ideia de regionalismo. Regional, como já assinalámos, enquanto identidade filiada na extensão universalista lusa da identidade lusotropical criada por Portugal; e, ainda regional, no sentido em que a caboverdianidade não constituía uma forma de reivindicação da especificidade africana. Sendo assim, o regionalismo ganha uma conotação territorializante enquanto espaço que, devido à sua natureza insular, moldou e definiu os contornos, as particularidades e as características da mundivivência e da idiossincrasia sócio-cultural e antropológica caboverdiana. Deste modo, a suposta defesa de um Cabo Verde enquanto região constituía aquilo que os intelectuais claridosos pretendiam comunicar discursivamente sobre o modo de auto-categorização e auto-identificação no contexto do mundo colonial português.

### 1. Caboverdianidade: uma versão regional do lusotropicalismo?

A convicção da singularidade social e cultural do arquipélago, como consequência da historicidade da sua formação, fez com que a noção de caboverdianidade fosse elevada à categoria de conceito caracterizador da comunidade das ilhas. Sendo assim, podemos considerar que “para os «claridosos», a caboverdianidade era o *sine qua non* da sua ideia de reivindicação etnocultural”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Gabriel Fernandes, *A Diluição da África – Uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós)colonial*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2002, p. 84.

<sup>13</sup> Russel Hamilton, *Literatura Africana, Literatura Necessária II, ...*, Lisboa, Edições 70, p. 124.

Se desde um primeiro momento podemos referir a uma espécie de aproximação dos Claridosos em relação à literatura do nordeste brasileiro, por sua vez, no âmbito hermenêutico da dissertação sobre as raízes culturais do arquipélago, os Claridosos vão buscar o suporte teórico nas ideias de Gilberto Freyre. Manuel Lopes é peremptório em afirmar que “no ensaio de sociologia e etnografia um livro portentoso exerceu grande influência entre os caboverdianos: *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre”<sup>14</sup>. Então *Casa Grande e Senzala* converteu-se no livro sagrado de enunciação das primeiras premissas básicas daquilo que viria a constituir o lusotropicalismo. É sobretudo no *O mundo que o português criou* (1940), que a teoria ganha um sentido de generalização e de extrapolação para interpretação e enquadramento teórico de outros espaços coloniais do mundo português a ponto de Freyre chegar a afirmar que “Portugal, o Brasil, a África e a Índia Portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem hoje uma unidade de sentimento e de cultura”<sup>15</sup>. No seio dos Claridosos Gilberto Freyre converteu-se num teórico de referência a ponto de ser um dos escritores mais discutidos e apreciados; dos que mais vincadamente impressionaram os elementos do chamado grupo da revista *Claridade*. Essa idolatria era também visível na fidelidade em relação à obra, na medida em que “houve quem dormisse com *Casa Grande e Senzala* na banquinha da cabeceira e o manuseasse com o mesmo fervor com que os crentes lêem as Sagradas Escrituras”<sup>16</sup>. A admiração pelo apóstolo do lusotropicalismo estava patente também na desejada visita que os Claridosos tanto ansiavam do profeta para a confirmação da especificidade do caso de Cabo Verde no quadro do mundo lusotropical. O desejo e a ânsia por uma possível visita de Gilberto Freyre estava na crença dos Claridosos de que os elementos da comunidade das ilhas encaixavam plenamente na interpretação lusotropicalista: “estou convencido de que todos os elementos se acham prontos a prestar informações ao ilustre hóspede, aparecendo para conversar com quem é de há muito conhecido deste rincão luso, através das páginas das suas obras. Estes e outros igualmente habilitados, que os há, terão de saber reunir material digno de ser observado por quem nada mais deseja do que verificar a realidade de – o mundo que o português criou”<sup>17</sup>. Entretanto, independentemente dos objectivos políticos preconizados pelo Estado Novo com a visita de Freyre os Claridosos anteviam um único propósito: certificar o caso caboverdiano como uma tradução e parte integrante da civilização lusotropical<sup>18</sup>. Por isso, se o lusotropicalismo tentava explicitar a universalidade do mundo português, então a caboverdianidade

---

<sup>14</sup> Manuel Lopes, *Art. cit.*, p. 16.

<sup>15</sup> Gilberto Freyre, *O Mundo que o Português Criou*, 2ª edição, Lisboa, Edição «Livros do Brasil», 1940, p.39. Acrescenta Freyre que essa unidade, íntima de sentimento e externa de cultura, nas suas formas mais evidentes e concretas, é consequência dos processos e das condições de colonização portuguesa que na Ásia como no Brasil, nas ilhas do Atlântico e até certo ponto na África, desenvolveram nos homens as mesmas qualidades essenciais de cordialidade e de simpatia, características do povo português.

<sup>16</sup> Teixeira de Sousa, “Uma visita desejada”, *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, n.º 27, Praia, Dezembro, 1951, p. 31.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 31-32.

<sup>18</sup> Víctor Barros, “Lusotropicalismo e Caboverdianidade: o discurso de Gilberto Freyre e o contradiscurso de Baltasar Lopes”, Comunicação apresentada no *II Encontro de Jovens Investigadores Caboverdianos*, Praia, 22 de Dezembro, 2007 (Prelo).

não podia deixar de ser uma versão regional da especificidade lusa nos trópicos. Do exposto fica claro que a adesão às ideias enunciadas por Gilberto Freyre se tornou significativa na concepção e interpretação do real arquipelágico; daí que, com base nesse modelo, a revista *Claridade* ficasse “possuidora de um esquema de interpretação do real em que a parte mais significativa se deve a Gilberto Freyre”<sup>19</sup>. Por exemplo, nos vários números da revista, a tendência orientadora em seguir Gilberto Freyre é clara, tanto no texto de João Lopes quando afirma que “a evolução tem de fazer-se, como diz Gilberto Freire para o Brasil, no sentido de todas as forças de cultura terem inteira oportunidade de expressão criadora”<sup>20</sup>; ou ainda em Baltasar quando escreve que “o eminente sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, nas suas CONFERÊNCIAS NA EUROPA, reeditadas em 1940 com o título O MUNDO QUE O PORTUGUÊS CRIOU, apresenta um ponto de vista rico de sugestões e que, quando transportado para o problema linguístico, está de acordo com o que suponho ser a tenacidade românica nos territórios ultramarinos de cunho português”<sup>21</sup>. Até do ponto de vista linguístico, Baltasar Lopes considera Cabo Verde como um caso à parte; isto é, como uma “experiência românica nos trópicos”. Salienta ele que “tendo chegado as ilhas, de um modo geral, à aceitação da cultura europeia, a linguagem se aproxime cada vez mais do português da Metrópole...”<sup>22</sup>. Nesta mesma linha analítica ele considera que “não causa também estranheza, por esta razão, que as sobrevivências lexicais de origem africana sejam actualmente pouco numerosas no arquipélago, e em Barlavento quase insignificantes”<sup>23</sup>. Por isso Baltasar afirma, primeiro, que “o crioulo de Cabo Verde é uma linguagem nitidamente românica, portuguesa”<sup>24</sup>; segundo, que “os crioulos (linguagens negro-europeias) correspondem à miscegenação de tipos humanos”<sup>25</sup>; e por esta razão considera que “[...] o caboverdiano é um tipo linguística e culturalmente definido, irmão do brasileiro”<sup>26</sup>.

Feitas estas considerações, somos levados a salientar que Baltasar Lopes define o homem caboverdiano como sendo falante de um dialecto resultante da experiência

---

<sup>19</sup> Mário António F. Oliveira, *Reler África*, Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1990, p. 249.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Baltasar Lopes, “Uma Experiência Românica Nos Trópicos I”, *Claridade*, nº 4, São Vicente, Cabo Verde, Janeiro, 1947, p. 15. Maiúsculas no original.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Baltasar Lopes, “Notas para o estudo da linguagem das ilhas”, *Claridade*, nº 2, São Vicente, Cabo Verde, Agosto, 1936, p.5. Fundamenta que é uma linguagem nitidamente românica, portuguesa uma vez que o seu sistema morfológico resulta directamente de uma simplificação da morfologia do português. Seu léxico é quase totalmente português. O vocabulário africano deixou fraquíssimos vestígios, principalmente nas ilhas de Barlavento; em Santiago é que se encontra maior número de vocábulos africanos, topónimos e nomes comuns e mesmo assim em percentagem ínfima.

<sup>25</sup> *Ibidem*. Porque, escreve Baltasar, para a formação do crioulo de Cabo Verde, sabemos que o português trouxe o seu vocabulário e a sua gramática, que o afro-negro simplificou: - a este, em maior número, coube a acção patológica que modificou a linguagem, imprimindo-lhe certa feição.

<sup>26</sup> Baltasar Lopes, “Uma Experiência Românica Nos Trópicos I”, *Claridade*, nº 4, São Vicente, Cabo Verde, Janeiro, 1947, p. 22.

românica portuguesa nos trópicos; uma experiência humana e também cultural na qual se verifica o pouco [ou quase inexistente] predomínio do elemento não-europeu na vida e na história do dialecto, como também nas várias formas de manifestações culturais, dado que as reminiscências “selvagens” da África foram liquefeitas ou diluídas num processo de adaptação de motivos europeus. Deste ponto de vista podemos sustentar que Baltasar Lopes medeia o enquadramento cultural de Cabo Verde, no âmbito do então considerado mundo tropical sob a pertença de Portugal<sup>27</sup>; ao mesmo tempo, medeia culturalmente o posicionamento de Cabo Verde na intersecção entre o mundo considerado “civilizado” e o mundo considerado “selvagem”.

Portanto, os intelectuais da *Claridade* constituíram-se no “primeiro centro, fora do Brasil, orientado para a interpretação global de uma sociedade luso-tropical”<sup>28</sup>. Então, não sendo verdade considerar que a caboverdianidade foi pensada como uma versão regional do lusotropicalismo, como é que explicaríamos a indignação da elite intelectual claridosa em relação à não confirmação e não corroboração de Cabo Verde, como um caso bem consumado da família lusotropical, aquando da visita de Freyre em 1951? Isto é, como justificar a reacção de Baltasar Lopes pronunciada anos depois (1956) em relação à evidente africanidade do arquipélago referida por Gilberto Freyre? Ou, como justificar a afirmação de Baltasar pronunciada nestes termos: “O Messias desiludiu-nos”<sup>29</sup>?

## 2. O discurso claridoso da intersecção civilizacional entre a Europa e África

Como já tivemos oportunidade de explicar, a *Claridade* foi um centro de produção e de veiculação de uma imagem e de discursos. Se, por um lado, não podemos negligenciar o contexto do exercício da apropriação lusotropicalista, por outro lado, não podemos deixar de salientar o jogo discursivo produzido numa lógica oscilatória entre a aproximação e o afastamento em relação aos elementos culturais que estiveram na base da formação da sociedade mestiça caboverdiana. Se a preocupação fundamental estava, primeiramente, em exaltar os códigos e os elementos da comunidade cultural do arquipélago até então entendidos como sendo adaptação de motivos europeus, seguidamente, a sua justificação teórica conferia um grau de aproximação em relação à categoria de mundo civilizado e afastamento em relação às heranças ou reminiscências consideradas “selvagens”. É por esta razão que consideramos que o jogo discursivo dos intelectuais da *Claridade* obedecia à lógica do binarismo civilização/barbárie, alimentada pelo princípio de superioridade ou de alcance a níveis ou estágios superiores de evolução. A confirmar esta afirmação, encontramos Baltasar Lopes que considera pertinente seguir a orientação analítica apresentada pelo professor Artur Ramos, segundo

---

<sup>27</sup> Por exemplo, Russel G. Hamilton considera que em “Uma Experiência Românica nos Trópicos”, Baltasar Lopes define o lugar distintivo de Cabo Verde na família da diversidade tropical sob o domínio de Portugal. (Cf. Russel G. Hamilton, *ob. cit.*, p. 97).

<sup>28</sup> Cf. Mário António F. Oliveira, *Reler África*, Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1990, p. 249.

<sup>29</sup> Baltasar Lopes, *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre*, Praia, Imprensa Nacional, 1956, p. 11.

a qual são três os resultados da aculturação, quando se tem em presença duas culturas – uma mais adiantada (a europeia) e outra mais atrasada (a africana)<sup>30</sup>. Essas linhas de orientação analítica adoptadas por Baltasar estão ventiladas por noções etnocêntricas e eurocêntricas visíveis no modo de caracterização e de categorização de culturas com base no paradigma da superioridade (mais adiantada – a europeia) e de inferioridade (mais atrasada - a africana).

Com base na adopção deste modelo interpretativo hierarquizante das relações entre culturas, Baltasar considera plausível sustentar pelo menos como “hipótese de trabalho” que, nas ilhas de Barlavento e em Sotavento, na Brava e talvez no Fogo (quer dizer: na maior parte do arquipélago) se verifica a *aceitação* resultante de uma fase anterior de *adaptação*, ...<sup>31</sup>. Baltasar Lopes refere ainda que “uma ou outra rara sobrevivência das culturas afro-negras não pode prejudicar este resultado total”<sup>32</sup>. E, em jeito de tese, é categórico em afirmar que “nas zonas socialmente formadas ou dominadas pelo encontro de culturas negro-africanas e europeias, Cabo Verde talvez represente o único exemplo actual, [...], da *aceitação* ...”<sup>33</sup>. A partir dessas categorias de avaliação – *aceitação*, *adaptação* e *reação* – seguidas por Baltasar, subentende-se uma espécie de apreciação com base na determinação dos valores da hierarquia civilizacional, ao sustentar que o arquipélago alcançou o estágio de *aceitação*, resultante de uma anterior adaptação. Daí, que a *aceitação* possa ser entendida como um processo de adaptação, de assunção e de maior afirmação e domínio do elemento cultural (europeu), presentes na comunidade cultural do arquipélago, em detrimento de um processo amnésico em relação à herança cultural mais velha.

Contudo, a fraqueza deste argumento está no facto de não ter existido no arquipélago uma herança cultural mais velha que podia ser perdida ou esquecida através do contacto com a “nova cultura”, dado que as duas heranças culturais (europeia/metropolitana e africana) que estiveram na base de formação sócio-cultural de Cabo Verde são coincidentes no mesmo tempo e no mesmo espaço; daí, não beneficiam nenhuma delas de uma validade espaço-temporal ancestral, secular ou milenar no arquipélago. Assim, na esteira da análise e do pensamento acima referidos, podemos afirmar que a ideia de *aceitação* representava em parte um certo “branqueamento” e um posicionamento um tanto ou quanto amnésico em relação à presença da herança cultural africana, também co-participante na formação e na configuração da comunidade do arquipélago.

---

<sup>30</sup> Cf. Baltasar Lopes, “Uma Experiência Românica Nos Trópicos I”, *Claridade*, nº 4, São Vicente, Cabo Verde, Janeiro, 1947, p.18. Esses resultados são: *aceitação*, *adaptação* e *reação*. *Aceitação* quando a nova cultura (europeia) é aceite, com perda ou esquecimento da herança cultural mais velha; na *adaptação*, “ambas as culturas, a original e a estranha, combinam-se intimamente, num mosaico cultural, num todo harmónico, com reconciliação das atitudes em conflito”; há *reação* “quando surgem movimentos contra-aculturativos”, conservando as culturas originárias a sua força psicológica.

<sup>31</sup> Cf. Baltasar Lopes, “Uma Experiência Românica Nos Trópicos I”, *Claridade*, nº 4, São Vicente, Cabo Verde, Janeiro, 1947, p.18. Acrescenta ainda, no mesmo texto, que o resultado da adaptação ficou facilitado e acelerado pela própria insularidade da colónia e sua exiguidade territorial, conjugadas com maiores oportunidade supervenientes de comunicação que tornaram possível uma acção mais assídua e intensa no sentido da cultura europeia, exercida pelo elemento metropolitano, (...).

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>33</sup> *Ibidem*. *Aceitação* em itálico no original.

Um outro problema fundamental estava em elevar a mestiçagem a uma espécie de essencialismo capaz de liquefazer as heranças afro-negras; a libertação e dissolução dessas heranças podiam conferir um grau de legitimidade no distanciamento do legado africano, presente durante a colonização. Esta questão está explícita no modo como João Lopes problematiza a anulação da influência afro-negra devido ao processo miscigenador: “até onde teria chegado a influência das levas afro-negras? Não sabemos, mas é de atender a que a prolongada miscigenação de cinco séculos obliterou o vigor das camadas invertidas na colonização”<sup>34</sup>. Nesta lógica, a obliteração do legado africano significava: primeiro, a busca de aproximação e de enquadramento nos níveis, considerados “mais avançados”, de cultura; segundo, a anulação e afastamento de níveis considerados “mais atrasados” de cultura, de que se pensava que Cabo Verde se tinha distanciado. Este tipo de categorização não deixa de ser também tributário de alguma influência sobre a concepção hierárquica dos valores civilizacionais e do binarismo civilização/barbárie.

Em relação à expressão melódica ou musical, sobretudo batuque e *finaçon*, (este como subgênero daquele) Baltasar acredita ser lícito atribuir-lhes um “certo carácter de romanceiro, embora sem regularidade métrica”<sup>35</sup>; reconhece a origem africana do batuque e salienta que, apesar de ser na ilha de Santiago que ele é celebrado, “certas sobrevivências nas ilhas de Barlavento tendem a mostrar que antigamente o batuque era cerimónia generalizada no arquipélago”<sup>36</sup>. Em relação aos temas tratados no batuque, Baltasar ressalta que “é curioso verificar como aquela população de rústicos sente imperiosa necessidade de se apoderar da figura que lhe cause impressão, ou da efeméride, e sobre uma e outra exercer a sua censura em termos poéticos (líricos ou satíricos) no terreiro de batuque”<sup>37</sup>. É também de opinião que não “parece descabido aventar a hipótese, sujeita a verificação ulterior, da sobrevivência, no folclore poético de S. Tiago, de temas da poesia portuguesa continental, tanto nos seus aspectos líricos, como nos satíricos”<sup>38</sup>. Ao referir-se às cantigas da ilha do Fogo escreve ele que “[...] em mais de um ponto evocam irresistivelmente as cantigas de mal-dizer, ...”<sup>39</sup>; assim como, ao citar um batuque, ele não deixa de sublinhar que “ou por mera coincidência, ou por uma real filiação temática, o sentido deste batuque sugere a acção de certas figuras femininas das cantigas de amigo”<sup>40</sup>. Baltasar remata a sua posição com a seguinte questão: “se não se trata de simples coincidência, através de que veículos teria chegado ao batuque africano plantado nos terreiros de S. Tiago este influxo da cultura poética reinol?”<sup>41</sup>. Então, no batuque, a sobrevivência dos seus aspectos poéticos,

---

<sup>34</sup> João Lopes, “Apontamento”, *Claridade*, nº 3, São Vicente, Cabo Verde, Março, 1937, p. 6.

<sup>35</sup> Baltasar Lopes, “O Folclore Poético da Ilha de S. Tiago”, *Claridade*, nº 7, Dezembro 1949, São Vicente, Cabo Verde, p. 43.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 50.

líricos e satíricos seria uma herança metropolitana das cantigas ibéricas. Segundo Russel Hamilton, “não se admira que Baltasar Lopes diminua os elementos africanos a favor da hipótese de que a maior influência vem de formas poéticas ibéricas, como as cantigas de maldizer medievais”<sup>42</sup>.

Uma outra questão pertinente a referir neste ponto do nosso trabalho é a forma como no discurso escrito claridoso os traços e as heranças africanas ganharam algumas denominações e categorizações: “reminiscência selavagem”<sup>43</sup> ou “sobrevivências da África negra” ou simplesmente “sobrevivências”<sup>44</sup>. Tudo isto porque, segundo a perspectiva claridosa, essas heranças passaram por um processo de ajustamento e de adaptação, que as converteram em meras sobrevivências ou reminiscências. É nesta lógica que Félix Monteiro, ao expor algumas conclusões sobre a Festa da Bandeira da ilha do Fogo, escreve que alguns usos e costumes importados com escravos africanos tiveram acolhimento favorável que, juntamente com o interesse dos brancos pelas danças e pelos cânticos dos negros, estimularam a preservação desses números exóticos integrados hibridamente. Estes factores fizeram retardar a desarticulação e o esquecimento total desses elementos, à semelhança do que aconteceu com as línguas africanas<sup>45</sup>. Daí, fundamenta ele, que “não resta porém a menor dúvida de que se trata de meras sobrevivências que há muito entraram definitivamente nos domínios do folclore, não representando, por isso mesmo, mais do que a petrificação de insignificantes resíduos de culturas ultrapassadas”<sup>46</sup>. Tudo isto representava uma forma de justificação de que o folclore poético do arquipélago era marcado por influência nitidamente europeia, visto que as influências de “culturas ultrapassadas” foram decompostas em detrimento de uma adaptação europeia.

O discurso identitário apoiava também as suas bases na exaltação do modelo português de colonização como fundamento de aproximação aos códigos de civilização metropolitana, desde o exemplo do Brasil, onde os Claridosos se reviam com muito orgulho, passando pelo “do nosso Cabo Verde, que bem merece a designação, que já lhe foi dada, de «Portugal Crioulo»”<sup>47</sup>. Ou seja, num tom interrogativo ficou questionado sobre o que se teria passado em Cabo Verde, capaz de explicar uma evolução única nos

---

<sup>42</sup> Russel G. Hamilton, *ob. cit.*, p.113. Este autor acrescenta ainda que, sem termos o benefício de pesquisas e análises comparadas, seria precipitado negar a possibilidade de tais influências. Por outro lado, é bem provável que a antiga poesia galaico-portuguesa, de tradição palaciana, não viesse na bagagem cultural daqueles europeus que mais tiveram contacto com escravos em Cabo Verde. De qualquer modo, mesmo imaginando que os escravos teriam tido contacto com formas culturais praticadas pelos inquilinos das casas grandes, temos de considerar que, até ao século XIV, bem antes do descobrimento do arquipélago, as cantigas de amigo, de amor e de maldizer, tinham deixado de ser cultivadas na Península Ibérica. (Cf. pp. 113-114).

<sup>43</sup> Baltasar Lopes, “Uma Experiência Românica Nos Trópicos I”, *Claridade*, nº 4, São Vicente, Cabo Verde, Janeiro, 1947, p. 19.

<sup>44</sup> Félix Monteiro, “Bandeira da Ilha do Fogo – O Senhor e o Escravo Divertem-se”, *Claridade*, nº 8, São Vicente, Cabo Verde, Maio, 1958, p. 11, e p. 21.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>47</sup> Pedro de Sousa Lobo, “A originalidade humana de CABO VERDE”, *Claridade*, nº 9, São Vicente, Cabo Verde, Dezembro, 1960, p. 64.

territórios ultramarinos e “essa admirável simbiose que é a criação, em pleno Trópico, de mais uma autêntica província de Portugal (sobretudo sob o ponto de vista cultural) das províncias irmãs metropolitanas?”<sup>48</sup>. Esta espécie de exaltação do modelo português ficou ainda patenteada no discurso claridoso do seguinte modo: “com gente escura criou-se, na verdade, em pleno Trópico, mais uma província de Portugal”<sup>49</sup>. Portanto, sendo o arquipélago concebido como uma província de Portugal, não podemos deixar de questionar os limites da ideia de nacionalismo sobre o posicionamento dos ensaios dos claridosos e da *Claridade* enquanto projecto cultural.

Em suma podemos assegurar que o discurso de justificação cultural era elaborado numa lógica de aproximação e de afastamento, de (maior ou menor) negação e/ou assunção das heranças e dos elementos culturais que melhor poderiam corroborar a pertença do arquipélago no quadro do mundo considerado luso e tropical. Então, a assunção *versus* negação de determinadas heranças constituía um móbil de mediação para o enquadramento na “civilização” e de justificação dessa mesma pertença. Sendo assim, então, a escala de aproximação e de afastamento poderia determinar o enquadramento “civilizacional”. Então podemos considerar que a tentativa de fundamentar a aproximação e a busca da máxima identificação possível dos elementos culturais do arquipélago em relação aos códigos e às heranças culturais ocidentais/metropolitanas, constituíam uma das preocupações do discurso escrito e da imagem veiculada na *Claridade*.

### III. As Sombras da *Claridade*

Entendemos que, em função desse jogo discursivo que interpõe e busca inserir o arquipélago entre dois mundos civilizacionais – África e Europa –, o discurso identitário elaborado e veiculado produziu aquilo que podemos designar por “sombras” da *Claridade*. A tradução desta imagem significa, primeiramente, que consideramos que a *Claridade* produziu também margens de sombras; a aparente clareza do projecto produziu um lado escuro, cujo legado ainda produz sombras subentendidas e algumas reminiscências com as quais ainda [con]vivemos no arquipélago. Referimo-nos à imagem alegórica de sombras porque a tão anunciada e cristalizada luz de afirmação e de consciencialização nacionalista caboverdiana, propagada e [re]produzida no período pós-independência em relação à *Claridade*, afinal, nunca chegou a trespassar a condição de subalternidade colonial para raiar e fazer-se luz de luminosidade nacionalista.

#### 1. O paradoxo da caboverdianidade

Historicamente se, do ponto de vista da literatura, o surgimento da *Claridade* é um momento de afirmação e consciencialização literária, também não deixa de ser evidente que a *Claridade* enquanto projecto de afirmação literário e cultural suporta algumas sombras, umas vezes paradoxais, outras vezes ambivalentes. Senão vejamos.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 68.

Primeiro é o que consideramos ser o paradoxo da caboverdianidade, sendo esta considerada como o entendimento conceptual, o termo-síntese da identidade do arquipélago; identidade essa que se formou com base em elementos de origem europeia e africana. Por isso defendemos que uma das sombras da ideia da caboverdianidade está na não afirmação e exaltação da sua paternidade africana e na inferiorização dos componentes afro-negros da sua formação. Isto quererá dizer que “na obra propriamente literária dos escritores claridosos não se sente a herança cultural africana como uma componente importante da cabo-verdianidade”<sup>50</sup>. Considera-se que “os escritores caboverdeanos, nessa altura, não reivindicavam propriamente uma especificidade africana, se bem que fosse inequívoco o seu sentido da caboverdeanidade, da literatura enquanto sistema de comunicação com poder autónomico face à situação política e jurídica do arquipélago”<sup>51</sup>. Entendemos que o equívoco ou a ambiguidade do sentido da caboverdianidade estava justamente na não reivindicação da sua paternidade africana; isto é, não assume um posicionamento capaz de valorizar os elementos e as heranças culturais e humanas afro-negras que estiveram na base da sua formação, formatação e configuração.

A consciencialização dos Claridosos estava ancorada mais no carácter da teatralização ficcional do ambiente e da realidade insular que circundava o escritor/poeta ilhéu/Claridoso. Neste domínio eles conseguiram a correspondência entre o ambiente/realidade do arquipélago e a literatura como veículo de representação do drama existencial do homem ilhéu.

Porém, a caboverdianidade significava a mesma coisa que singularidade social e cultural do arquipélago no quadro do mundo considerado português; por outro lado não significava e nem era uma identidade distante, contrastiva e de oposição à identidade lusa. Era um apêndice; uma manifestação regional da tendência universalista da identidade lusa e da extensão desta mesma identidade como prova da capacidade integradora dos Portugueses nos trópicos. Ou seja, “*luso-tropicalismo e caboverdianidade, não sendo conceitos sinónimos, teriam no entanto, uma zona de intersecção*”<sup>52</sup>. Por isso a caboverdianidade foi pensada como uma versão identitária de pendor lusotropicalista; isto é uma identidade regional co-participante e pertencente ao todo português luso e tropical.

## 2. A apropriação do lusotropicalismo

Tanto o modelo de identidade que se pretendia elaborar, como a interpretação da realidade caboverdiana, fundou as suas bases explicativas no lusotropicalismo. O lusotropicalismo fez emergir a ideia de uma espécie de “*commun dénominateur*”<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Dulce Almada Duarte, “Literatura e Identidade: Uma abordagem Sociocultural”, *CULTURA*, nº 2, Julho, 1998, p. 12.

<sup>51</sup> Pires Laranjeira, *De Letra em Riste: Identidade, autonomia e outras questões nas literaturas de Angola, Cabo Verde, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Porto, Edições Afrontamento, 1992, p. 12.

<sup>52</sup> David Hopffer Almada, *Caboverdianidade & Tropicalismo*, 2<sup>as</sup> Jornadas de Tropicologia 1989, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 1992, p. 83. **Itálico no original.**

<sup>53</sup> Cf. Déjanirah Couto, Armelle Enders et Yves Léonard, “Lusotropicalisme: Du Mythe à L’Objet de Recherche”, *Lusotopie* 1997, p. 195.

partilhado pelos espaços submetidos ao modelo de colonização portuguesa. No entanto “essa fidelidade ao pensamento brasileiro não deixa de ter um aspecto irónico, já que Freyre exaltava a capacidade dos portugueses de se integrarem nos trópicos. Aceitando estas teorias, parecia que os caboverdianos também aceitavam o regime colonial”<sup>54</sup>. Por outras palavras, subentende-se que compactuavam com o modelo de colonização portuguesa subjacente, na sua vertente messiânica e civilizadora. Noutros termos seria dizer que a justificação da pertença e uma suposta aproximação com o modelo colonial tratar-se-ia de uma modalidade irónica do identificar-se<sup>55</sup>. Neste caso a apropriação do lusotropicalismo deve ser problematizada nos seguintes termos: “de que modo, e por via de que modalidades de tradução, pôde a teoria freyriana da miscigenação funcionar como uma teoria emancipatória para os homens da *Claridade*?”<sup>56</sup>; ou seja, “como pode uma teoria de emancipação, ou assim recebida, funcionar ao mesmo tempo como teoria da colonização?”<sup>57</sup>. Embora tenhamos também que saber contextualizar e reconhecer que a maturação da consciência combativa não se tinha ancorado e radicalizado a ponto de levantar a questão da reivindicação contestatária e da necessidade de emancipação e de ruptura com o estado colonial. Tudo isto porque a identidade não tinha sido pensada na lógica da oposição, da confrontação e do antagonismo da disputa das relações de poder.

### 3. Algum nacionalismo...? Que nacionalismo?

Parece-nos insustentável e descabida qualquer hipótese sobre a possibilidade da *Claridade* constituir uma forma de manifestação de algum nacionalismo. Cabo Verde não foi pensado como comunidade distanciada e diferente cuja condição de subalternidade colonial requeria a necessidade de uma ruptura política com a metrópole e a pretensão de uma autonomia própria. Cabo Verde não foi imaginado como nação política e cultural, de modo que a ideia subjacente servisse de móbil que reivindicava um posicionamento jurídico próprio, mesmo que subtilmente, nas margens da violência política e da censura vigilante do Estado Novo. Por outro lado, o que se reivindicava era uma versão de regionalismo português nos trópicos; um apêndice, um prolongamento luso no mundo dos trópicos. Daí que a *Claridade* estava longe de ser um meio a partir do qual os membros da comunidade cultural do arquipélago pensaram em atingir e conservar a autonomia, a unidade e a identidade em nome de uma população que alguns dos seus membros consideravam constituir uma «nação» real ou potencial<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> David Brookshaw, *A Busca da Identidade Regional e Individual em Chiquinho e o Movimento Claridade*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1985, p. 187.

<sup>55</sup> Cf. Gabriel Fernandes, *ob. cit.*, p. 98.

<sup>56</sup> Osvaldo Silvestre, “A Aventura Crioula Revisitada: Versões do *Atlântico Negro* em Gilberto Freyre, Baltasar Lopes e Manuel Ferreira”, in ACT 6 – *Literatura e Viagens Pós-coloniais*, org. Helena Carvalhão Buescu e Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa, Edições Colibri, p. 65.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 65-66.

<sup>58</sup> Anthony D. Smith, *A Identidade Nacional*, 1ª edição, Lisboa, Gradiva, 1997, p. 97.

É de realçar ainda que, com base nas mitologias regionais com potencialidades nacionais elaboradas pela literatura brasileira, algumas posições são fundamentadas no sentido de que a literatura caboverdiana “buscava simplesmente inventar essas mitologias para poder afirmar-se, de modo subreptício, como projecto cultural nacionalista, isto é, anti-colonial”<sup>59</sup>. Há ainda, acerca dos claridosos, outra posição aventada segundo a qual “o grupo é nacionalista camuflado”<sup>60</sup>. Não corroboramos estas hipóteses porque a literatura caboverdiana claridosa não se organizou como um projecto nacionalista e anti-colonial; porque em nenhum momento foi questionada a situação colonial do arquipélago numa perspectiva de afirmação emancipatória; também porque não foi contestada a necessidade de correspondência entre a possível unidade cultural da comunidade arquipelágica e uma potencial unidade política. E muito menos esta literatura se assemelhava a um movimento ideológico ou doutrina para exaltação e constituição de uma nação, visto que Cabo Verde era simplesmente pensado como sendo uma província metropolitana dos trópicos.

Pensamos que uma literatura, enquanto projecto cultural nacionalista ou anti-colonial deveria obedecer à lógica doutrinária de formação das consciências e de exortação dos propósitos combativos, ou também estar ancorada numa consciência que busca traduzir o propósito de luta que passa, por conseguinte, por um processo de denúncia da situação através dos seus textos literários; mobilização e apelo à lealdade dos membros da comunidade quanto à necessidade de luta. Mas foi sobretudo na geração literária póstuma à dos Claridosos que a *Claridade* conheceu maiores críticas por parte de uma geração filiada e engajada noutros propósitos: a luta anti-colonial. A radicalização do discurso fez com que a *Claridade* fosse conotada como sendo uma literatura “ferida de autenticidade”<sup>61</sup>, que “não traduz nem produziu uma mentalidade consciencializada”<sup>62</sup> e que por conseguinte era uma literatura imbuída “duma erudição que não tinha em conta as realidades sócio-culturais do arquipélago, foram-se distanciando das massas de que inicialmente faziam parte ...”<sup>63</sup>; concluindo então que “o enraizamento tentado pelos componentes do grupo resultou numa atitude literária inoperante”<sup>64</sup>.

Mesmo reconhecendo, parcialmente, a pertinência destas críticas, porém não podemos pensar e exigir uma relação directa entre a condição colonial e a emergência automática de uma literatura de combate. Se à história cabe o processo de julgamentos sucessivos das gerações, então temos que saber reconhecer que cada geração assume um compromisso histórico próprio em função dos desafios e das respostas que buscam para responder aos intentos e anseios dessa mesma geração. Cada geração é fruto de uma época, e cada época, marca a necessidade de um tipo de luta e de mediação específica, de forma a responder às ambições da geração actuante. Daí que, mesmo

---

<sup>59</sup> Pires Laranjeira, *De Letra em Riste: Identidade, autonomia e outras questões nas literaturas de Angola, Cabo Verde, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Porto, Edições Afrontamento, 1992, p. 43.

<sup>60</sup> Pires Laranjeira, *Literatura Calibanesca*, Porto, Edições Afrontamento, 1985, p. 112.

<sup>61</sup> Onésimo Silveira, *Consciencialização na Literatura Caboverdiana*, Lisboa, Edição da Casa dos Estudantes do Império, 1963, p. 8.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

não sendo politicamente combativa na denúncia da condição colonial, não podemos deixar de sublinhar que os intelectuais do grupo *Claridade* “empreenderam a tarefa colectiva e histórica de enraizar as letras caboverdianas”<sup>65</sup>. Por sua vez, a existência de uma consciência nacional não implica necessariamente uma postura contestatária dado que “é muito plausível encontrar uma população que manifeste um elevado grau de consciência nacional, sem ter nada que se assemelhe a uma ideologia ou a uma doutrina da nação, e muito menos a um movimento nacionalista”<sup>66</sup>. Consideramos que a questão fundamental está na forma como a consciência nacional é [re]vestida de conteúdos pelos intelectuais que, por seu turno, produzem discursos identitários capazes de corresponder à ideia e à imagem da comunidade cultural imaginada.

Feitas estas considerações, quais são os limites para considerarmos que estamos perante um projecto cultural literário nacionalista e anti-colonial? Ou, até que ponto se torna legítimo uma geração exigir à geração anterior posturas e respostas combativas de desafios que ganham maior acuidade num momento histórico específico? Com isto queremos dizer que a postura passiva da *Claridade*, em relação ao domínio colonial, não descarta a possibilidade da existência de uma “consciência”; mas, perguntamos, que consciência? Que pertença? Que limites e que Nação?

Com base numa análise comparativa entre os Claridosos e os seus precursores brasileiros, Pires Laranjeira considera que “os escritores brasileiros empenham-se em confirmar um país, uma nação; os caboverdeanos, em fundamentá-los culturalmente”<sup>67</sup>. Nesta mesma linha está uma outra posição segundo a qual “na apropriação desse espaço cultural que emergiu da mestiçagem que deu nascimento à nossa cultura crioula, os claridosos, sentiram-no como uma nação cabo-verdiana, não como colónia portuguesa de Cabo Verde”<sup>68</sup>. Não subscrevemos estas posições por várias razões. Senão vejamos. Partindo do princípio que a *Claridade* não revelou uma consciência de pertença e uma identidade distinta e de oposição ao colonizador, então de que modo torna pertinente considerar que os claridosos tentavam fundamentar culturalmente um país, uma nação? Que Nação...? Ou melhor, como é que, através dos seus textos veiculavam a representação imaginária da Nação? Uma região [nação] dentro de uma [outra] Nação?

Fundamentar culturalmente uma nação passa pela definição da identidade dessa nação enquanto comunidade cultural caracterizada por uma identidade singular, “autêntica” e distinta. A *Claridade* buscava fundamentar culturalmente o arquipélago não como nação (com uma consciência de pertença e uma identidade distinta da metrópole ou distinta da África), mas sim como uma região ou província tropical de

---

<sup>65</sup> Manuel Duarte, “Caboverdianidade e Africanidade”, *Vértice Revista de Cultura e Arte*, vol. XIV-134, Novembro, 1954, p.643. Porém, outras posições discutíveis são aventadas como a que considera que a “*Claridade* não é uma afirmação de independência literária, cultural e, menos ainda, nacional”, Cf. Osvaldo Silvestre, “A Aventura Crioula Revisitada: Versões do *Atlântico Negro* em Gilberto Freyre, Baltasar Lopes e Manuel Ferreira”, in ACT 6 – *Literatura e Viagens Pós-coloniais*, Organização: Helena Carvalhão Buescu e Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa, Edições Colibri, p. 75.

<sup>66</sup> Anthony D. Smith, *ob. cit.*, p. 96.

<sup>67</sup> Pires Laranjeira, *De Letra em Riste: Identidade, autonomia e outras questões nas literaturas de Angola, Cabo Verde, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Porto, Edições Afrontamento, 1992, p. 43.

<sup>68</sup> Dulce Almada Duarte, *Art. cit.*, *CULTURA*, n.º 2, Julho, 1998, p. 13.

Portugal; ao mesmo tempo que a África era vista como um espaço cujo legado tinha sido culturalmente decomposto no arquipélago pela consubstanciação da mestiçagem. Por isso, “o princípio de oposição dessa formulação de identidade regional proposta pela *Claridade* ao contrastar Cabo Verde à África, consolidara o projecto colonial de integração da província num todo mais amplo, que é o mundo português...”<sup>69</sup>. Sendo assim, a ideia de “nação” deslocava-se do espaço insular caboverdiano em benefício da imaginação de uma pertença ao mundo considerado português; isto é, a ideia de nação descentrava-se do Cabo Verde insular e estendia-se à pertença ao universo luso e tropical do mundo Português. Por isso o homem claridoso não via o português metropolitano como um “outro” segundo o qual ele se “alterava” na diferença e na oposição, sustentada pela consciência da alteridade de um “nós” *versus* “eles”. O “nós” aqui ganha uma conotação de “nós” da região tropical que, por conseguinte, encontrava-se filiado, por vários laços de aproximação cultural e identificação histórica, a “eles” da metrópole.

A perspectiva quanto à possibilidade de a *Claridade* representar uma forma de manifestação da existência de uma nação está também presente na enunciação feita de que “tudo leva a crer, com efeito, que a ideia de nação tenha estado subjacente a toda a reflexão dos escritores da década de 30 sobre a realidade cabo-verdiana ...”<sup>70</sup>. Do exposto parece-nos que em nenhum momento os Claridosos se referem a Cabo Verde como nação; nação, enquanto entidade com uma singularidade cultural e uma identidade que se afirma como “autêntica”, idêntica a si mesma e diferente das outras nações. Voltaremos a salientar novamente que a ideia subjacente ao modelo identitário elaborado pelos Claridosos era concebido como regional. O que é regional é pertença ou parte de um universo maior. Neste caso a ideia de nação não é compatível com a ideia daquilo que é concebido como regional ou região de pertença a um todo, porque a ideia de uma nação é alimentada pelo princípio de que uma nação é sempre (ou deve ser) pertença de si mesma.

A proposição segundo a qual “face à opressão cultural pela qual passa obrigatoriamente a dominação colonial, o colonizado, para se libertar, terá de reivindicar uma cultura específica, colocando-se numa perspectiva nacional de valorização da história e das tradições do seu povo”<sup>71</sup> não se aplica com rigor aos Claridosos, porque a reivindicação da especificidade cultural de Cabo Verde não constituía uma manifestação de reivindicação de uma identidade que se pensava ser autonomista, emancipatória. Dito de outro modo, se a caboverdianidade é a expressão máxima da singularidade étnica e cultural, “esta especificidade não colidia com o *magistério oficial* da cultura portuguesa defendido pelo regime político de Lisboa”<sup>72</sup>.

Portanto, de acordo com a ideia de pertença regional, pensavam os Claridosos que “nos dias de hoje, sociológica e culturalmente falando, Cabo Verde não é[era]

---

<sup>69</sup> José Carlos dos Anjos, *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde: Lutas para a definição da Identidade Nacional*, Porto Alegre (Brasil) UFRGS, Praia (Cabo Verde) INIPC, 2002, p. 176.

<sup>70</sup> Dulce Almada Duarte, *Art. cit.*, p. 13.

<sup>71</sup> *Ibidem.*, p. 14.

<sup>72</sup> “Claridade”, *Biblos Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1995, p. 1160. O itálico não é nosso.

uma entidade social em conflito condutista com o mundo lusíada em que estamos politicamente integrados”<sup>73</sup>, fundamentando a asserção de que “com gente escura criou-se, na verdade, em pleno Trópico, mais uma província de Portugal”<sup>74</sup>.

#### 4. A hierarquia dos níveis de civilização

Não podemos esquecer que mais uma das sombras da *Claridade* se situava principalmente na sua ambivalência de pendor oscilatório entre a África e a Europa. Ou seja “a intersecção entre a África e Europa e entre nacionalidade e supranacionalismo português era o ponto crucial da ambivalência e do dilema dos intelectuais”<sup>75</sup>. Ventilados por paradigmas de carácter hierarquizante dos níveis civilizacionais, os intelectuais claridosos não deixaram de conceber um discurso identitário ancorado nos pressupostos do binarismo inferior/superior para justificar os níveis de “adaptação” e “aceitação” resultante da aculturação. O que parece irónico é o facto de esse binarismo estabelecer distinções entre as ilhas do arquipélago, quando todo o fundamento da singularidade cultural e da reivindicação de um enquadramento lusotropical passou pela defesa da caboverdianidade como uma síntese étnica e cultural bem sucedida. Esta asserção pode ser confirmada através da caracterização de níveis de inferiorização entre as ilhas. Nesta categorização de inferioridade, a ilha de Santiago era considerada como compartimento estanque devido à sobrevivência de formas de manifestações culturais que revelavam ainda alguma ligação e aproximação somática à África negra. Neste caso o habitante de Santiago não beneficiou tanto das benesses da miscigenação, o que o converteu num ser de capacidade inferior, que não evoluiu. Prova bem evidente da forma como o modelo de colonização português, com base num sistema de hierarquização, elaborou categorias de diferenciação no próprio seio dos colonizados. Um exemplo bem reflectido sobretudo na “focalisation sur la promotion des mulâtres ou des Noir civilisés dans le système hiérarchique portugais, que a peut-être fonctionné au début de la colonisation”<sup>76</sup>.

O primeiro número da revista é elucidativo da representação desta imagem veiculada pela *Claridade*, quando João Lopes escreve num ensaio que “S. Tiago é em parte um compartimento estanque em Cabo Verde”<sup>77</sup>. Isto justificava-se pela maior permanência das práticas afro-negras no folclore da ilha. Sendo assim, torna-se assim evidente a manifestação das influências de paradigmas de caracterização cultural. A permanência da “África” era sinónimo de inferioridade cultural e civilizacional. Esta

---

<sup>73</sup> Pedro de Sousa Lobo, “A originalidade humana de CABO VERDE”, *Claridade*, nº 9, São Vicente, Cabo Verde, Dezembro, 1960, p. 67.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>75</sup> Russel G. Hamilton, *ob. cit.*, p. 98.

<sup>76</sup> Rémy Lucas, “Aventura e Rotina: Gilberto Freyre et L’Afrique”, *Lusotopie* 1997, p. 239.

<sup>77</sup> João Lopes, “Apontamento”, *Claridade*, nº 1, São Vicente, Cabo Verde, Março, 1936, p. 9. Neste mesmo ensaio João Lopes refere que “o *badio*, isolado, não beneficiou na mesma medida dos seus irmãos das outras ilhas das consequências da miscigenação e da interpenetração de culturas que marcaram a acção do colonizador português”.

tese pode ser corroborada pela enunciação feita de que “o habitante de Sant’Iago é o de menor desenvolvimento intelectual, por ser mais puramente africano, por ser menor nessa ilha a obra de miscigenação, por aí ainda influir o “éthos” da África negra”<sup>78</sup>. Os Claridosos consideravam que, em contraposição com a ilha de Santiago, onde predominava o pitoresco e o exótico resultante da não decomposição do “éthos” da África negra, estavam as ilhas do grupo de Barlavento. Baltasar Lopes foi peremptório em afirmar que “quase não temos pitoresco em Barlavento. As próprias festas e danças de S. João, que alguns “senhores sérios” catedraticamente taxam de reminiscência “selvagem”, não passam possivelmente de adaptação de motivos europeus”<sup>79</sup>. Esta mesma orientação analítica está também patente no texto de Manuel Lopes, quando escreve que “é vulgar verem-se desembarcar nestas ilhas africanas, principalmente em S. Vicente, estrangeiros sedentos de exotismos, com aquela doentia curiosidade de quem pisa terras de África e, por conseguinte, terras de mistério, e que ao cabo de meia hora de cirandagem, tornam a embarcar desiludidos e azedos, porque nada de novo colheram, nenhum mistério desvendaram: não viram manipansos, não assistiram sequer a uma sessão de magia negra”<sup>80</sup>. A existência do pitoresco e do exótico, segundo a perspectiva claridosa, é resultado do lento processo de *adaptação*, pelo qual passava ainda a ilha de Santiago, o que se repercutirá, por sua vez, no atraso do alcance de estádios ou níveis de *aceitação*.

Não admira que qualquer estádio ou nível de aculturação fosse visto como um benefício resultante da colonização portuguesa. Félix Monteiro, ao referir-se às festas de bandeira da ilha do Fogo, não deixa de sublinhar que “as Bandeiras, com todas as alterações sofridas através dos tempos, constituem um documento valioso a testar a vitalidade e a persistência das tradições introduzidas em Cabo Verde pelos colonizadores portugueses, ao mesmo tempo que evidenciam a capacidade de tolerância e humana compreensão da grei lusitana para com os povos atrasados com os quais contactou desde os mais recuados tempos das descobertas e conquistas”<sup>81</sup>.

Portanto, do exposto fica a ideia fundamental de que o discurso identitário elaborado através da *Claridade* pretendia, entre várias outras missões, exorcizar as heranças afro-negras da caboverdianidade. Por isso entendemos que o discurso dos Claridosos punha em destaque duas questões fundamentais: a primeira era a inferiorização dos elementos afro-negros da caboverdianidade, insuflada por algum etnocentrismo, característico de uma época de discursos racialistas e racializados; a segunda, estava em estabelecer níveis de hierarquia civilizacional entre a ilha de Santiago e as ilhas do Barlavento o

---

<sup>78</sup> Osório de Oliveira, “Palavras sôbre Cabo Verde para serem lidas no Brasil”, *Claridade*, nº 2, São Vicente, Agosto, 1936, p.4. Ele exalta ainda o modelo de colonização portuguesa e faz a seguinte recomendação: “e que nós, portugueses do Continente, saibamos ver nesse entendimento de brasileiros e de caboverdeanos a melhor prova da universalidade da nossa acção espiritual, nossa glória eterna”.

<sup>79</sup> Baltasar Lopes, “Uma Experiência Românica nos Trópicos I”, *Claridade*, nº 4, São Vicente, Cabo Verde, Janeiro, 1947, p.19. Em contraposição, Baltasar reforça que, “já na ilha de S. Tiago, com as suas manifestações culturais típicas (...) ainda se encontra na fase da adaptação, de que, aliás, pelas informações que tenho, certas zonas da ilha se vão afastando, em direcção à *aceitação*”.

<sup>80</sup> Manuel Lopes, “Tomada de Vista”, *Claridade*, nº 1, São Vicente, Cabo Verde, Março, 1936, p. 5.

<sup>81</sup> Félix Monteiro, “Bandeira da Ilha do Fogo – O Senhor e o Escravo Divertem-se”, *Claridade*, nº 8, São Vicente, Cabo Verde, Maio, 1958, p. 20.

que, ironicamente, poderia pôr em causa a possível ideia de coesão da caboverdianidade enquanto termo-síntese de caracterização étnico-cultural da comunidade das ilhas. Assim, devemos ter em atenção que estamos perante uma ambivalência discursiva que oscilava entre a impossibilidade de negar por completo os elementos oriundos da África e, ao mesmo tempo, exaltar a especificidade caboverdiana em parte baseada nessa própria presença africana<sup>82</sup>. Sendo assim somos levados a concluir que a *Claridade* pretendia distanciar-se da África em detrimento de uma busca de aproximação e inserção no mundo considerado luso. Este afastamento era sintomático das caracterizações dos valores preconceituosos e das ideologias da hierarquia civilizacional. Entende-se assim que, sob este ponto de vista, “a identidade cabo-verdiana é contrastiva em relação à África e incorporadora em relação ao olhar europeu”<sup>83</sup>, rebatendo assim a perspectiva segundo a qual “o caboverdiano, ao mergulhar nas suas raízes, voltando as costas às fontes europeias, protagoniza uma inovação que se traduz numa mudança estética do Europa-centrismo para um cosmo-centrismo – em que o homem crioulo ocupa o seu devido lugar”<sup>84</sup>. Do ponto de vista literário, esta posição é válida no sentido em que o paradigma de orientação estética ventilava e respirava a insularidade. Mas, do ponto de vista das fontes culturais, entendemos que a *Claridade* procurava justificar aquilo que eles denominavam por adaptação de motivos europeus; apropriação bem sucedida das heranças culturais europeias; a proximidade cultural e civilizacional de Cabo Verde em relação às fontes europeias que estiveram na génese da sua formatação.

Segundo Luís Peixeira, “a ideologia colonial encontraria resistência numa intelectualidade instruída no Seminário-Liceu, intelectualidade liberal e humanista e que identificava o conceito de cultura étnica com o conceito de nação caboverdiana”<sup>85</sup>. Contudo, temos que ter alguma reserva em considerar esta enunciação. Em primeiro lugar, porque os Claridosos não representavam uma intelectualidade de resistência, na medida em que saudavam o modelo de colonização portuguesa<sup>86</sup>; e, nos seus ensaios de fundamentação cultural não questionaram nem contestaram a colonização como ideologia de dominação: o programa cultural dos Claridosos não punha em causa o projecto colonial da metrópole. Portanto, estamos perante uma espécie de aclamação do

---

<sup>82</sup> Cf. Russel G. Hamilton, *ob. cit.*, p. 100.

<sup>83</sup> José Carlos Gomes dos Anjos, *ob. cit.*, p. 85.

<sup>84</sup> Luís Manuel de Sousa Peixeira, *Da mestiçagem à Caboverdianidade: Registo de uma Sociocultura*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, p. 155.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>86</sup> Esta asserção está bem evidente na tese de João Lopes: “o facto positivo é a criação em Cabo Verde de um ambiente de grande liberdade humana, nascida desse processus sui generis absolutamente português, ao invés dos colonizadores anglo-saxónicos...”. (“Apontamento”, *Claridade*, nº 1, São Vicente, Cabo Verde, Março, 1936, p.9); e ainda nas enunciações de Osório de Oliveira: “o alto nível mental dos caboverdeanos é, ha muito, uma das maiores provas da excelência da colonização portuguesa e da nossa capacidade civilizadora”. (“Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil”, *Claridade*, nº 2, São Vicente, Cabo Verde, Agosto, 1936, p.4); também as de Félix Monteiro sobre a: “[...] capacidade de tolerância e humana compreensão da grei lusitana para com os povos atrasados ...”. (“Bandeira da Ilha do Fogo – O Senhor e o Escravo Divertem-se”, *Claridade*, nº 8, São Vicente, Cabo Verde, Maio, 1958, p.20); e ainda de Pedro de Sousa Lobo: “[...] essa admirável simbiose que é a criação, em pleno Trópico, de mais uma província de Portugal, ...”. (“A originalidade humana de CABO VERDE”, *Claridade*, nº 9, São Vicente, Cabo Verde, Dezembro, 1960, p. 64).

modelo colonial pelos próprios colonizados. Em segundo lugar, porque o entendimento do regionalismo cultural não foi sustentado pela ideia de uma nação mas sim pelo fundamento de pertença à extensão do mundo considerado português. Não se pensou numa “nação caboverdiana” fora do mundo geográfico/tropical e cultural português. E não podemos esquecer que não foram os Claridosos que pensaram que estavam a criar culturalmente uma nação. Foi sobretudo no período pós-independência, que a *Claridade* foi elevada à categoria de manifestação de independência literária e cultural, sob o discurso nacionalista de que a contestação literária precedeu a luta de libertação nacional.

#### IV. Considerações finais

*Claridade*: regionalista e lusotropicalista; não anti-colonial e não nacionalista.

O aparecimento da *Claridade* em 1936 foi um marco importante no contexto da produção intelectual do século XX em Cabo Verde. A revista *Claridade* é portadora de uma carga simbólica no contexto da história da literatura de Cabo Verde. Mas, importante também foi o papel desempenhado enquanto veículo de elaboração de um discurso cultural, político e identitário na definição do lugar de Cabo Verde enquanto parte integrante mundo então considerado português. Para os Claridosos Cabo Verde representava, geográfica e culturalmente, mais uma província do então Portugal metropolitano; porém, o posicionamento cultural e político do arquipélago foi algo mediado pelo discurso de aproximação e de identificação com a metrópole, através da busca de exorcização das heranças afro-negras e da sobrevalorização da denominada “adaptação de motivos europeus”. Se paradoxal parece ser a tentativa de exorcizar as heranças africanas da caboverdianidade, então a grande sombra residia não na forte insistência da africanidade da ilha de Santiago, em relação às ilhas do grupo Barlavento, mas na associação desta africanidade à inferioridade intelectual e cultural do habitante de Santiago. Neste sentido, o maior ou menor predomínio da africanidade determinava o grau de aproximação ou de afastamento em relação a África ou à metrópole (Portugal) e, por conseguinte, legitimava o discurso de defesa cultural da pertença do arquipélago a um dos dois mundos continentais.

A situação de Cabo Verde no quadro da colonização portuguesa não foi questionada. Aos olhos dos Claridosos, o arquipélago não era visto como espaço de relações de dominação, de distinção e de disputa de relações de força no contexto do binarismo colonizador/colonizado. Daí, entendemos que não estamos perante um movimento nacionalista e muito menos anti-colonial. Quando entendemos o colonialismo como sistema de dominação, de exploração de relação de poder, de [re]produção diferenciada de identidades e de [re]produção de identidades diferenciadas, depreendemos que, com a *Claridade*, a questão da subalternidade colonial não foi colocada em e nos termos de diferenciação e de auto-percepção no contexto da diferença. Ou seja, o colonialismo não foi questionado como sistema binário de apropriação do poder para a reprodução da condição subalterna do colonizado. Portanto, temos que ponderar e situar os limites das posições que consideram a *Claridade* como sendo nacionalista. Ela ganhou este epíteto devido à ventilação da retórica nacionalista pós-independência que a elegeu como uma espécie de mito de fundação da literatura nacional e marco

fundacional da consciencialização cultural (nacionalista) que antecedeu à tomada de consciência política anti-colonial manifestada pela geração político-cultural das décadas subsequentes. Sendo assim, tanto a apropriação como também a exportação do lusotropicalismo, parecem ser uma postura ironicamente emancipatória de produção do discurso de amor na condição de subalternidade colonial. Assim, (usando de empréstimo o título de Christian Geffray) consideramos que as “sombras” da *Claridade* estão eclipsadas entre as zonas da produção do discurso de amor [luso e tropical] em tempo de servidão colonial.

## Bibliografia

- ALMADA, David Hopffer, *Caboverdianidade & Tropicalismo*, 2<sup>as</sup> Jornadas de Tropicologia 1989, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 1992.
- ALMEIDA, Miguel Vale de, *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras, Celta Editora, 2000.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos, *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde: Lutas de Definição da Identidade Nacional*, Porto Alegre (Brasil) UFRGS, Praia (Cabo Verde) INIPC, 2002.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos, “A Condição de Mediador Político-Cultural em Cabo Verde: Intelectuais e Diferentes Versões da Identidade Nacional”, *ETNOGRÁFICA*, vol.VIII, Número 2, Lisboa, Celta Editora, 2004, pp. 273-295.
- BARROS, Víctor, “Lusotropicalismo e Caboverdianidade: o discurso de Gilberto Freyre e o contradiscurso de Baltasar Lopes”, Comunicação apresentada no *II Encontro de Jovens Investigadores Caboverdianos*, Praia, 21 de Dezembro, 2007 (Prelo).
- BROOKSHAW, David, *A Busca da Identidade Regional e Individual em Chiquinho e o Movimento Claridade*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1985.
- CASTELO, Cláudia, «*O Modo Português de Estar no Mundo: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*», Porto, Edições Afrontamento, 1998.
- “CLARIDADE”, *Biblos – Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1995.
- COUTO, Déjanirah, Armelle Enders et Yves Léonard, “Lusotropicalisme: Du Mythe à L’Objet de Recherche”, *Lusotopie*, 1997, pp. 195-197.
- DUARTE, Manuel, “Caboverdianidade e Africanidade”, *Vértice*, vol.XIV-134, Novembro, 1954, pp. 639-644.
- DUARTE, Dulce Almada, “Literatura e Identidade: Uma abordagem Sociocultural”, *CULTURA*, nº 2, Julho, 1998, pp. 7-15.
- FERNANDES, Gabriel, *A Diluição da África – Uma interpretação da saga identitária caboverdiana no panorama político (pós)colonial*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.
- FERNANDES, Gabriel, *Em busca da Nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*, Florianópolis – Brasil, Editora da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), Praia – Cabo Verde, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.
- FERREIRA, Manuel, *A Aventura Crioula: uma síntese cultural e étnica*, 2<sup>a</sup> edição, Lisboa, Plátano Editora, 1973.

- FERREIRA, Manuel, *Literaturas africanas de expressão portuguesa I – Introdução Geral, Cabo Verde, S. Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau*, 1ª edição, Amadora, Instituto de Cultura Portuguesa, 1977.
- FERREIRA, Manuel, *A Aventura Crioula*, 3ª edição revista, Lisboa, Plátano Editora, 1985.
- FERREIRA, Manuel, “O Fulgor e a Esperança de uma Nova Idade”, Prefácio da edição fac-similada da revista *Claridade*, Direção, Organização e Orientação de Manuel Ferreira, Linda-a-velha, 1986.
- FERREIRA, Manuel, *No Reino de Caliban I – Antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa: Cabo Verde e Guiné-Bissau*, 3ª edição, Lisboa, Plátano Editora, 1988.
- FREYRE, Gilberto, *O Mundo que o Português Criou*, 2ª edição, Lisboa, Edição «Livros do Brasil», 1940.
- FREYRE, Gilberto, *Novo Mundo nos Trópicos*, Lisboa, Edição «Livros do Brasil», 1972.
- FREYRE, Gilberto, *Casa Grande e Senzala*, Lisboa, Edição «Livros do Brasil», Junho 2003.
- GEFFRAY, Christian, “Le Lusotropicalisme Comme Discours de L’Amour dans la Servitude”, *Lusotopie* 1997, pp. 361-372.
- GELLNER, Ernest, *Nações e Nacionalismo*, 1ª edição, Lisboa, Gradiva, 1993.
- HAMILTON, Russel G., *Literatura Africana Literatura Necessária II – Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Edições 70, 1984.
- LARANJEIRA, Pires, *Literatura Calibanesca*, Porto, Edições Afrontamento, 1985.
- LARANJEIRA, Pires, *De Letra em Riste: Identidade, autonomia e outras questões nas literaturas de Angola, Cabo Verde, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Porto, Edições Afrontamento, 1992.
- LÉONARD, Yves, “Salazarisme et Lusotropicalism, histoire d’une appropriation”, *Lusotopie*, 1997, pp. 211-226.
- LOBO, Pedro de Sousa, “A Originalidade Humana de Cabo Verde”, *Claridade*, nº 9, São Vicente, Cabo Verde, Dezembro de 1960, pp. 64-69.
- LOPES, Baltasar, “Notas para o estudo da linguagem das ilhas”, *Claridade*, nº 2, São Vicente, Cabo Verde, Agosto, 1936, pp. 5 e 10.
- LOPES, Baltasar, “Uma Experiência Românica Nos Trópicos I”, *Claridade*, nº 4, São Vicente, Cabo Verde, Janeiro, 1947, pp. 15-22.
- LOPES, Baltasar, “Uma Experiência Românica Nos Trópicos II”, *Claridade*, nº 5, São Vicente, Cabo Verde, Setembro, 1947, pp. 1-10.
- LOPES, Baltasar, “O Folclore Poético da Ilha de S. Tiago”, *Claridade*, nº 7, São Vicente, Cabo Verde, Dezembro, 1949, pp. 43-51.
- LOPES, Baltasar, *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre*, Praia, Imprensa Nacional, 1956.
- LOPES, João, “Apontamento”, *Claridade*, nº 1, São Vicente, Cabo Verde, Março de 1936, p. 9.
- LOPES, Manuel, “Tomada de Vista”, *Claridade*, nº 1, São Vicente, Cabo Verde, Março de 1936, pp. 5-6.
- LOPES, Manuel, “Reflexões Sobre a Literatura Cabo-Verdiana ou a Literatura nos Meios Pequenos”, in *Colóquios Cabo-Verdianos*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1959, pp. 1-22.
- LUCAS, Rémy, “Aventura e Rotina: Gilberto Freyre e L’Afrique”, *Lusotopie*, 1997, pp. 237-245.
- MARIANO, Gabriel, “Do Funco ao Sobrado ou o «Mundo» que o Mulato Criou”, in *Colóquios Cabo-Verdianos*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1959, pp. 23-49.

- MASSA, Jean-Michel, “Heurs et Malheurs de Gilberto Freyre en Guinée Portugaise et au Cap-Vert”, *Lusotopie*, 1997, pp. 227-236.
- MONTEIRO, Félix, “Bandeira da Ilha do Fogo – O Senhor e o Escravo Divertem-se”, *Claridade*, nº 8, São Vicente, Cabo Verde, Maio, 1958, pp. 9-22.
- NETO, Sérgio, “Cabo-verdianidade e Luso-tropicalismo: Duas visões de Cabo Verde em tempos de Estado Novo”, *Estudos do Século XX*, nº 3, 2003, pp. 289-321.
- NETO, Sérgio, *Colónia Mártir, Colónia Modelo: Cabo Verde na Imprensa Ultramarina Portuguesa (1925-1965)*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Prof. Doutor Luís Reis Torgal, Coimbra, Faculdade de Letras, 2007.
- OLIVEIRA, Osório de, “Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil”, *Claridade*, nº2, São Vicente, Cabo Verde, Agosto, 1936, p. 4.
- OLIVEIRA, Osório de, “A Literatura Cabo-Verdiana é uma realidade”, *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, nº 27, Praia, Dezembro, 1951, pp. 29-30.
- OLIVEIRA, Mário António F., *Releer África*, Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1990.
- PEIXEIRA, Luís Manuel de Sousa, *Da mestiçagem à Caboverdianidade: Registo de uma Sociocultura*, Lisboa, Edições Colibri, 2003.
- RIBEIRO, Margarida Calafate, *Uma História de Regressos: Império, Guerra e Pós-colonialismo*, Porto, Edições Afrontamento, 2004.
- ROCHETEAU, Guilherme, “Presença de Gilberto Freyre”, *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, nº 26, Praia, Novembro, 1951, p. 16.
- ROMANO, Luís, “O Caso Caboverdeano na Moderna Literatura”, *Vértice*, vol.XIV-131-132, Agosto/Setembro, 1954, pp. 485-489.
- SILVEIRA, Onésimo, *Consciencialização na Literatura Caboverdiana*, Lisboa, Edição da Casa dos Estudantes do Império, 1963.
- SOUSA, Teixeira de, “Uma visita desejada”, *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, nº 27, Praia, Dezembro, 1951, pp. 31-32.
- SILVESTRE, Osvaldo, “A Aventura Crioula Revisitada: Versões do *Atlântico Negro* em Gilberto Freyre, Baltasar Lopes e Manuel Ferreira”, in ACT 6 – *Literatura e Viagens Pós-coloniais*, (org.) Helena Carvalhão Buescu e Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa, Edições Colibri, pp. 63-103.
- SMITH, Anthony D., *A Identidade Nacional*, 1ª edição, Lisboa, Gradiva, 1997.
- TORGAL, Luís Reis, “Muitas Raças, Uma Nação ou o mito de Portugal multirracial na «Europa» do Estado Novo”, *Estudos do Século XX*, nº 2, Coimbra, Edição CEIS 20, Quarteto Editora, 2002.
- VENÂNCIO, José Carlos, *Colonialismo, Antropologia e Lusofonias: Repensando a presença portuguesa nos trópicos*, Lisboa, Vega, 1996.

(Página deixada propositadamente em branco)

## MARCAS DE NACIONALISMO NA POESIA DE ALDA ESPÍRITO SANTO

Pondo de parte pesados pressupostos teóricos de suporte, vou falar da poesia de Alda Espírito Santo, neste contexto de *Comunidades Imaginadas*, sob o título desta apresentação: *A autora do hino nacional de S. Tomé e Príncipe. Marcas de nacionalismo na poesia de Alda Espírito Santo*.

Da palavra feita poema, poema fruto do sonho, de um sonho comum, floriram nações, de Cabo Verde a Timor... E Guiné-Bissau e S. Tomé e Príncipe e Angola e Moçambique...

E floriram nações, porque nunca se calou o sentir de poetas que fizeram da poesia arma primeira e bandeira: Abílio Duarte, Amílcar Cabral, Vasco Cabral, Francisco José Tenreiro, Tomás Medeiros, Viriato da Cruz, Agostinho Neto, Samora Machel, Xanana Gusmão...

E lembrando mulheres, também o sentir de Alda Lara e Noémia de Sousa e Maria Manuela Margarido e Alda Espírito Santo passou a palavra, caminhou outros sentires, fez-se *poesia de fazer florir nações*...

Alda Espírito Santo, mulher são-tomense, *poetisa do meio do mundo* (como a própria se diz) para o mundo todo, e para o nosso agora, por via deste encontro aqui.

Alda Neves Graça do Espírito Santo, Presidente da União Nacional dos Escritores e Artistas de S. Tomé e Príncipe (UNEAS), desde 1987, nasceu na Ilha de S. Tomé, a 30 de Abril de 1926. Seu pai, João Graça do Espírito Santo, muito novo partiu sem torna-viagem, frequentava ela o sétimo ano dos Liceus, e não tinha ainda completado dezoito anos. Foi a mãe, Dona Maria de Jesus Agostinho das Neves, professora primária, *alma de elite são-tomense*, cidadã de enorme coragem, exemplo marcante para gerações sucessivas, que lutou ao lado de outros forros e com eles foi presa, na sequência do designado *massacre de 3 de Fevereiro de 1953*. Foi a mãe, dizia, que ficou com a responsabilidade da educação de cinco filhos. Dona Maria de Jesus já partiu lá para onde os infinitos se tocam, era dia 18 de Novembro de 2001, a oito meses de um século de vida inteira, feita de causas, de valores, de força, de constância e de sabedoria.

Considerando que não se passa impunemente por nada nem por ninguém na vida, é meu entendimento que estas circunstâncias familiares podem ter condicionado decisivamente o percurso de vida de Alda Espírito Santo, a começar pela formação



Meu irmão identificado  
Na luta pelo pão de teus filhos  
Vais erguer em rebelião ardente  
A tua bandeira vitoriosa

Porém, confessa *uma lacuna amarga* que é não saber: *o nosso crioulo cantante/Bebido com o leite dos nossos primeiros dias*, o que a obriga a *buscar um idioma emprestado* para conversar com: *as minhas irmãs lavadeiras, vendedeiras, partidoras de caroço, séculos de servidão e miséria, de roda das cartas escritas por outrem... e nós não sabemos ler e o nosso filho morreu/Roído pela febre...*

Esse *idioma emprestado*, não é desmerecimento, e *dá flor* em todas as palavras que escorrem das suas *mãos cor de barro dos nossos campos*, só que não é a língua da fala de alguns daqueles de quem é, por missão assumida, porta-voz. E tanto parece doer-lhe.

Claro que também a língua, a par do hino e da bandeira, é símbolo de qualquer nação! Mas a língua portuguesa e não a *santomé*, o forro, é língua sua, e de mais duzentos milhões que a falam, em diferentes melodias, desde a barriga da mãe.

Dessa *língua emprestada*, disse Amílcar Cabral, notável líder africano, fundador do partido que conduziu a Guiné e Cabo Verde à independência, o PAIGC, e amigo de Alda Espírito Santo: “*A Língua Portuguesa é a melhor herança que os portugueses nos deixaram*”.

Dizer de marcas de nacionalismo em Alda Espírito Santo é pouco, porquanto em toda a sua obra literária e nomeadamente na poesia, cada fonema, cada palavra, cada verso, celebra o amor ao seu *solo sagrado* que, no *Hino Nacional é: país soberano de S. Tomé e Príncipe, Pátria Imortal e nação mais ditosa da terra*, fazendo sempre apelo a uma consequente intervenção política, que remonta à sua juventude, quer enquanto estudante em Portugal, quer já em S. Tomé, depois de formada pelo Magistério Primário de Lisboa, onde, por razões económicas ingressou, após ter concluído o 7º ano dos Liceus, no Porto, quer depois da independência de S. Tomé e Príncipe, a 12 de Julho de 1975 (foi Ministra da Informação e Cultura e Presidente da Assembleia Nacional Popular), até ao presente, com quase oitenta e dois anos...

Alda Espírito Santo fez parte da *Casa dos Estudantes do Império*, sediada em Lisboa, tendo convivido com outros jovens africanos esclarecidos: Francisco José Tenreiro (sãotomense); Noémia de Sousa (moçambicana); Amílcar Cabral (guineense); Agostinho Neto, Alexandre Dáskalos, também poetas, bem como Mário Pinto de Andrade e Sócrates Dáskalos, da *utopia angolana*, todos já *partidos da vida presente*.

A Amílcar Cabral (Engenheiro Agrónomo, formado Pelo Instituto Superior de Agronomia de Lisboa, em 1951) dedica *Página do livro de curso*, poema de quarenta e sete versos, distribuídos por onze estrofes, que falam de África. África que é *terra, mar, choro, sonho, e sonho de poeta, esperança, sorriso, lira, canto...*

E que remata deste modo:

P’ra você eu deixo o canto da Terra  
Esse cantar de esperança...  
Deixo-o em busca  
Da mensagem da Raça

E mais tarde, a 20 de Janeiro de 1973, dia da morte de Amílcar Cabral, em Conakry, escreve *Requiem para Amílcar Cabral*, e implora à *terra bem-amada* que chore o seu *filho bem-amado, o Guevara de África*.

E à mãe de Amílcar, pede, rematando o poema:

Não chores mãe Iva  
A terra de África inteira  
De pé  
A teu lado  
Saúda a figura gigante  
Do Grande Líder  
Da África Ocidental

Terra bem-amada  
O sangue do herói  
Será transfusão  
Nos anais da tua história

E em carta, no tempo em que a Agostinho Neto se encontrava *deportado* em Cabo Verde, Alda Espírito Santo escrevia em *Uma resposta ao amigo distante em Cabo Verde*, poema hoje publicado:

Amigo, irmão, eu estarei sempre contigo  
Escrevo para ti estas palavras...  
Não sei se as lerás...  
Mas é Fevereiro aqui e desterro junto de ti...  
Mas nós cantaremos, irmão  
O hino da nossa esperança.

Na linha daquilo que vou designar por *estética do nacionalismo de Alda Espírito Santo*, alicerçada no sonho, na esperança e na liberdade, há ideias e conteúdos semânticos recorrentes na poesia de enraizamento nas *Ilhas do fim do Mundo*, as *ilhas de nome santo* (S. Tomé e Santo António), na *casa da pátria do povo*, no *solo sagrado da terra*, o *chão nacional* de Alda Espírito Santo, sendo de distinguir temas que evidenciam uma inquietação constante: *o massacre de 53*, *independência total*, das palavras do *hino nacional*, *terra livre*, *heróis nacionais*, em quem os são-tomenses buscam amadamente a sua identidade: Yon Gato e Amador, símbolos da resistência ao colonizador que, diz-se, terá começado logo nos finais do século XVI (1595), com Amador, rei dos angolares, ou mesmo antes, com o próprio Yon Gato, em 1530, há quem adiante. E o seu herói de discurso poético, Marcelo da Veiga (30/10/1892-2/10/1992), que quis homenagear com *O Príncipe Poeta de Omomó*, texto concebido para ser dramatizado por crianças, na véspera do dia em que o Poeta completaria cem anos (morreu a três semanas dessa data).

Para a poesia traz também, em referência, outros nomes da consciência histórica universal, heróis do mundo, que deram e outros que ainda emprestam a sua vida a causas maiores: Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Ben Bella, Camões, Cangolo, Carlos

Drummond de Andrade, Aimé Césaire, Che Guevara, Cheik Anta Diop, Eduardo Mondlane, Flora Gomes, Giovanni, João Cabral de Melo Neto, Jorge Amado, José Craveirinha, José Saramago, Justino, Kwame N’Krumah, Mamã Catxina, Mé Chinja, Nelson Mandela, Nuno Xavier, Octávio Paz, Patrice Lumumba, Pepetela, Ruivo, Salustino Espírito Santo, Salvador Allende, Sekou Touré, Sophia Andersen, Xanana Gusmão... enfim, um desfile de nomes soantes, na senda do engrandecimento das suas pátrias e do seu povo.

Igualmente canta a *juventude* e elege as *amizades de matriz patriótica*, que remontavam aos *anos da juventude, o tempo dos estudos, o tempo do sonho da sua África dignificada*, o tempo de *ter um sonho*, como Luther King, o tempo da *Casa dos Estudantes do Império*, em Lisboa: Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Marcelino dos Santos, Mário Pinto de Andrade e Noémia de Sousa (falecida a 4 de Dezembro de 2002), a sua *amiga e irmã Nini*, a *companheira do Centro dos Estudos Africanos*, que promovia a alfabetização dos *embarcações africanos do Clube Marítimo*, em Algés, onde residia.

A Noémia de Sousa, pôde também Alda Espírito Santo consagrar a sua *dor-afecto*, eu diria, parafraseando o poeta cabo-verdiano, Osvaldo Osório, terminando deste modo o texto:

Para a minha irmã Nini, o epíteto carinhoso legado pelos seus familiares mais próximos, eu também o reivindico, na amizade e companheirismo dessa querida amiga e saudosa grande, grande mulher da pátria de Marcelino, Samora, Josina, Mondlane e da escritora de proa, Paulina Chiziane.

E Agostinho Neto (1922-1979), o seu grande amigo, querendo testemunhar solidariedade, dedica-lhe o poema *Massacre de S. Tomé*, datado de Fevereiro de 1953, com que Alda Espírito Santo faz a *abertura* de *Cantos do Solo Sagrado*, livro publicado em 2006, em que o discurso poético avança:

reconhecemos a razão do sacrifício dos homens  
pelo amor  
e pela harmonia  
e pela nossa liberdade  
(...)

E que o Poeta, sugestivamente, remata:

Em nós  
a terra verde de São Tomé  
será também a ilha do amor.

De que amor fala o Poeta? Pergunto-me.

E isto, porque subjacente a qualquer escrito de Alda Espírito Santo está o amor, um amor universal, um amor fraternal, um amor *engagé*, à medida da sua vida, inteiramente consagrada às pessoas e às coisas. Amor à medida da sua nobreza de carácter, do entusiasmo posto em todas as inúmeras causas por que lutou. Um amor de

inspiração nacionalista, de exaltação de valores patrióticos, como a liberdade, a justiça, a independência do *nosso solo sagrado da terra* (o emprego frequente do determinativo de posse, se uma ou outra vez é singular, de imediato passa a plural, à força do nós, irmanando o sentir do poeta ao sentir dos seus irmãos). Amor aos simbólicos *obôs e luchans*, cacau e café. Amor aos homens do campo que não têm campo e fazem de S. Tomé *caminhu longi*, o *caminho que devia ser perto, mas não é* (como canta a *morna cabo-verdiana*). Caminho sem regresso, *degredo de contratados*, dos contratados, escravos de uma escravatura ali abolida em 1853, que nunca ou que ainda não tiveram condições para voltar ao *chão* onde nasceram e de onde a *estiagem* e a *fome* os obrigou a partir e, na *nha terra*, poderem descansar, em descanso eterno, a sua *sôdade*...

Facto é que e o difícil seria encontrar em Alda Espírito Santo um poema não concebido por amor, mas amor vinculado causas e lutas, o mesmo acontecendo com muitos outros poetas africanos que nunca saíram da poesia de intervenção, a tal que fez *florir nações*, por essa África e mais além, como se de destino, de uma fatalidade se tratasse.

Como se o poeta perdesse a sua dignidade de *homem engagé*, como se uma vez poeta de intervenção não pudesse jamais sair dessa arquitectura e desse registo, como se fosse traição aos seus ideais ou fraqueza de poeta poder mesclar a sua poesia do patriotismo exaltado, sofrido, forjado nos desafios de uma lógica de *amor à pátria*.

Em complemento a uma temática de *função social*, a uma poesia com sentido de serviço, como preconizava Amílcar Cabral, eu gostaria de ter encontrado na poesia de Alda Espírito Santo um explícito laivozinho de um lirismo que desnudasse o eu do poeta-mulher. Mas isso não aconteceu, talvez porque a mulher tivesse relegado a sua concretização individual, projectando-se no amor à sua *pátria imortal*, incondicional e eterno, a perdurar também através da palavra escrita...

O mistério enunciado, para além de o povo afirmar que: *Nem o amor nem a luz se podem esconder*.

E o apego a S. Tomé, *a sua terra de África*, esse é amor e é luz, à evidência.

Se calhar, têm mais razão os versos do Poeta Ruy Cinatti (os poetas têm sempre razão!), em remate de poema, recolhido em *Lembranças para S. Tomé e Príncipe*:

Verdadeiro é o estado de alma  
Que permanece, que não renuncia,  
Como a palmeira ao fruto da árvore:  
Apaziguadora melodia.

E termino com um *poema desassossegado* de Alda Espírito Santo, que alude ao sonho e reitera a esperança, apesar de um certo desencanto. Poema escrito em S. Tomé, no dia 27 de Março de 2006, *dia de eleições*, e que figura em *O Coral das Ilhas* com o título *Contratempo*, lapso de *Contraponto*:

Hoje, há oceanos em turbilhão  
Nas mentes do luchan do meu país africano.

Hoje, as incertezas disparam  
O marulhar de séculos conturbados  
De utopias em permanente desilusão.

Hoje, não vou afogar na baía  
Os percalços de vulcões em ebulição.

Hoje, a tormenta não vai romper meus sonhos  
Porque creio ainda na força da esperança em desesperança.

## Bibliografia

Alda Espírito Santo

1978, *É Nosso o Solo Sagrado da Terra - Poesia de Protesto e Luta*, Ulmeiro

2002, *Mataram o Rio da Minha Cidade*, Instituto Camões-Centro Cultural Português em S. Tomé e Príncipe

2003, *Mataram o Rio da Minha Cidade*, UNEAS

2006, *Mensagens do Solo Sagrado*, UNEAS

2006, *Cantos do Solo Sagrado*, UNEAS

2006, *O Coral das Ilhas*, UNEAS

2006, *Mensagens do Canto do Ossobó*, UNEAS

2008, *Tempo Universal*, UNEAS

Ruy Cinatti

1979, *Lembranças para S. Tomé e Príncipe-1972*, Universidade de Évora

(Página deixada propositadamente em branco)

**AS COMUNIDADES IMAGINADAS  
REFLEXÕES METODOLÓGICAS SOBRE O ESTUDO  
DOS NACIONALISMOS AFRICANOS\***

**De um Congresso Internacional a um Encontro de reflexão**

Pretendia-se que este encontro fosse um grande congresso internacional, iniciador de um processo que marcasse os inícios de uma História da África Contemporânea na Universidade de Coimbra, agora que já existe um conjunto de novos historiadores africanos e portugueses a trabalhar no tema. Infelizmente, por razões financeiras, não pôde passar de um conjunto de reflexões destes nossos historiadores, que, conjuntamente com outros investigadores de história e de história da literatura, antropólogos (e a Antropologia tem já uma longa vida na nossa Escola), e alguns poucos convidados, fosse um ponto de partida para esse tal congresso, que se deverá organizar noutra altura e que não me deverá ter como presidente, mas sim um historiador de África. Lamentavelmente ainda, por razões muito pertinentes, à última hora ainda teve de desistir de estar presente o Professor Patrick Chabal (do King's College), que era afinal o único historiador de África que viria de fora de Portugal, embora a sua comunicação seja publicada nestas actas do colóquio.

Assim, aqui estivemos nestes dois dias — nós, portugueses, um guineense, dois caboverdeanos e investigadores nascidos ou com experiência (mesmo que apenas com experiência de historiadores) de África (na Guiné, em Cabo Verde, S. Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique) — a apresentar algumas conclusões resultantes de provas académicas, já realizadas ou em curso, ou a reflectir sobre as nossas investigações ou sobre o trabalho que efectuámos tendo em atenção este velho continente negro que até há bem pouco tempo ainda se desejava que fosse o complemento da Europa. Tal como se desejou, primeiro, que o tivesse sido o “Novo Continente”, a América, cujo processo descolonizador se iniciou muito mais cedo, ou seja, a partir do século XVIII.

Tivemos como mote o tema desta X Semana Cultural da Universidade de Coimbra, ou seja, o conceito de “Imaginação”, tema de rara oportunidade numa altura em que — a meu ver — a sociedade e a universidade está sem imaginação e se limita

---

\* Esta comunicação foi escrita para encerrar o colóquio, pelo que conservo, em alguns detalhes, um carácter de oralidade.

muitas vezes a cumprir escrupulosamente um conjunto de normas que vêm de fora ditadas por uma sociedade neoliberal, globalizada (em sentido negativo e positivo) e pragmatista, mesmo que em nome de grandes valores, de que os mais vulgares são os da “excelência” ou da “sustentabilidade”. De resto, é esta falta de imaginação que tem impossibilitado que na minha Faculdade não tenha surgido como uma das áreas prioritárias de ensino e de pesquisa os Estudos Africanos, bem como os Estudos Orientais, dado que Portugal tem uma longa tradição histórica de presença em África e no Oriente.

O tema deste encontro, que começou aqui a ser reflectido pelo Professor Fernando Catroga, investigador e orientador dedicado também, entre outros temas, ao estudo das ideias de “nação” e de “nacionalismo”, teve como inspirador o livro de Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, cuja primeira edição data de 1983<sup>1</sup> e que teve recentemente uma edição em língua portuguesa. O título deste colóquio deve-se a uma ideia do Doutor Fernando Pimenta, que nos falou, a mim e ao Doutor Julião Soares Sousa, que verdadeiramente o organizou, conjuntamente com as Licenciadas Isabel Luciano e Marlene Taveira e o apoio, um pouco à distância, dos restantes elementos da Comissão Organizadora (Mestre Sérgio Neto e Licenciada Mariana Lagarto Santos), desta ideia, que aqui foi posta em prática, com as limitações já referidas.

## O livro de Benedict Anderson e a historiografia sobre Nação e Nacionalismo

Verdadeiramente o livro de Benedict Anderson não é um estudo sistemático sobre os nacionalismos e muito menos sobre os nacionalismos africanos, que encontrou, sim, um digno intérprete, embora em termos de reflexão geral, na obra recente dirigida por Elikia M'Bokolo *Afrique noire. Histoire et civilisations*, publicada em 1992 e, numa edição mais recente, em 2004, que foi traduzida para português<sup>2</sup>. A obra de Anderson trata-se afinal de um conjunto de reflexões sobre o tema dos nacionalismos, naturalmente já desactualizadas (como confessou o autor — de resto, neste mundo em mudança, o tema está sempre desactualizado), que foi objecto de muitos estudos gerais e específicos, entre os quais cita, em língua inglesa (a historiografia anglo-saxónica, como a francesa, é particularmente “nacionalista”) as obras de J. A. Amstrong (*Nations before nationalism*, 1982), John Breuilly (*Nations and the State*, 1982), Ernest Gellner (*Nation and nationalism*, 1983), Miroslav Hroch (*Social preconditions of national revival in Europe*, 1985), Anthony Smith (*The ethnic origins of nations*, 1986), P. Chatterjee (*Nationalism thought and the colonial war*, 1986) e Eric Hobsbawm (*Nations and nationalism since 1788*, 1990). E poderíamos juntar, por exemplo, Peter Alter (*Nationalism*, 1994) ou

---

<sup>1</sup> Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso, 1983. tradução portuguesa: *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*, Lisboa, Edições 70, 2005.

<sup>2</sup> Elikia M'Bokolo *Afrique noire. Histoire et civilisations*, Paris, Hatier-AUF, 2004 (2.ª ed.), sobretudo tome II — *Du XIX.º siècle à nos jours*. Tradução portuguesa: *África negra. História e civilizações*, tomo II — *Do século XIX aos nossos dias*, Lisboa, Edições Colibri, 2007.

até a obra didáctica, exclusivamente sobre o nacionalismo na Europa, traduzida para português de Timothy Baycroft (*Nationalism in Europe. 1789-1945*, 1998)<sup>3</sup>.

Portanto, o tema do nacionalismo torna-se muito vulgarizado, ainda que normalmente seja centrado no caso europeu, havendo raros casos em que a historiografia em forma de análise específica do tema se refira ao fenómeno, *sui generis* pela sua originalidade, de África. Pode, todavia, falar-se de algumas obras gerais que obviamente abordaram o assunto, de que se destaca o livro citado de M'Bokolo, *The Cambridge History of Africa* (1977-1988), coligida por J. D. Fage e R. Oliver, a obra em língua francesa publicada pela PUF, de C. Coquery-Vidrovitch e H. Moniot, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours* (1992), bem como a história do africano (de Burkina Faso, mas formado na Sorbonne) J. Ki Zerbo *Histoire générale de l'Afrique* (1978), a já antiga obra do especialista de África, que visitou por várias vezes os territórios portugueses durante a guerra colonial, Basil Davidson, *Africa. A history of a continent* (1966) e a *Histoire générale de l'Afrique*, editada pela UNESCO (1980 e 1986). No caso dos países de expressão portuguesa, podem citar-se a obra conjunta e geral de Patrick Chaball, David Bimingham, G. Seibert, Elisa Silva Andrade e outros, *A history of postcolonial lusophone Africa* (2002), as obras sobre Moçambique de H. Newitt (*A history of Mozambique*, 1995) e René Pelissier (*La naissance de Mozambique*, 1988, que só abrange o período colonial), as obras sobre a Guiné do mesmo Pelissier, limitando-se também ao período colonial (*La naissance de la Guinée. Portugais et africains en Sénégambie*, 1986), a *História da Guiné e ilhas de Cabo Verde* (1974) do PAIGC, obviamente com uma forte componente ideológica de tipo marxista, a *História geral de Cabo Verde* (1991-2001) que se trata do único projecto conjunto realizado por historiadores africanos (caboverdeanos) e portugueses, dirigida por Luís Albuquerque e Maria Emília Madeira, por enquanto também só limitada ao período colonial, ou a tese de doutoramento de Fernando Pimenta sobre Angola, restrita, porém, ao que chamou o “nacionalismo branco”, *Angola. Os brancos e o nacionalismo* (2007), e ainda as dissertações de Julião Soares Sousa sobre Amílcar Cabral (*Amílcar Cabral e a luta pela independência da Guiné e Cabo Verde*, 2007) e de Ângela Benoliel Coutinho sobre as elites do PAIGC (*Les dirigeants du PAIGC*, 2004). Acrescente-se e saliente-se, a propósito da questão de formação da ideia nacional e das condicionantes que a constituem, inclusivamente na lógica de que o colonialismo tem uma grande importância na formação do espaço, o ensaio, que resulta de investigações feitas sobre Angola e Moçambique, de Isabel Castro Henriques, *Território e identidade* (2004).

## A cor da África

Quando foi feito o cartaz e o desdobrável deste encontro, a sua cor dominante era o azul claro. Sugerir ao *designer* que utilizasse outras cores: o amarelo, o ocre ou o azul forte. São essas as cores que marcam a imagem que tenho da África que conheci — sobretudo a Guiné. A cor ocre da terra, os penteados de lama pintada das bajudas das ilhas Bijagós, os panos coloridos por uma tinturaria artesanal. A África, para além do preto, tem cores fortes, na sua terra, na sua arte e nos seus costumes. Como tem

---

<sup>3</sup> *O Nacionalismo na Europa*, Lisboa, Temas e Debates, 2000.

paisagens únicas, apesar das diferenças profundas entre as savanas dos grandes espaços, as florestas tropicais e equatoriais de S. Tomé, as bolanhas da Guiné, ou as montanhas de lava de Cabo Verde. E tem cheiros próprios que jamais esquecemos. Nunca mais esqueci o cheiro de morcegos das noites quentes ou os cheiros das tabancas... Tem cantos de pássaros e ruídos. Enfim, sem pretender apresentar um bilhete postal à maneira da “África minha”, devo dizer que tem, na verdade, o tal sortilégio ou o tal feitiço que se nos agarra e que nunca mais esquecemos.

Mas, a África tem também a cor negra. Recordo que um dia, no tempo da guerra colonial (no ano de 1968, na Guiné), perguntava a uma lavadeira se ela se sentia “portuguesa”. A resposta foi notável. Retorquiu logo “Eu sou africana” e apontava-me para a cor da pele. E, na verdade, nenhum outro continente se identifica pela cor como a África. Vejamos o título da obra dirigida por M’Bokolo, um africano, um congolês natural de Kinshasa, *África negra*.

Com isto queremos dizer, embora não de uma forma simplificada, que a África tem uma cor, que se distinguiu da cor “branca” (que é tudo menos branca) do colonizador. E, na verdade, normalmente ele quis reduzir a África, se não à cor branca (o que seria impossível), pelo menos à supremacia branca, menos da cor da pele do que da “civilização”, ou, melhor, da “civilização” dita europeia ou “ocidental”. De resto, para o colonizador branco, a África era um continente “selvagem” que só se justificava como complemento da Europa. O *apartheid*, forma extrema desse “colonialismo”, curiosamente vigente num Estado que se tornou independente no início do século XX, subsistiu até aos anos noventa do século passado. Mesmo no caso português, pelo menos até aos anos sessenta, conforme provei num artigo pedagógico sobre o tema, há uma lógica proteccionista<sup>4</sup>, como se o português tivesse por dever de “cruzada” proteger o negro, o que difere substancialmente da imagem da multiracialidade que se começa a apresentar como propaganda nos anos cinquenta, tendo-se aceitado, só então, a imagem da acção miscigenadora do português, expendida por Gilberto Freyre nos anos trinta. Se até essa altura se chegou a falar de independência dos territórios coloniais como uma fatalidade histórica, como se pode ver em algumas respostas ao “inquérito colonial” de 1926 publicado pela Imprensa Nacional no início do Estado Novo, em 1934<sup>5</sup>, o que sucedia principalmente com o caso de Angola, que alguns viam com a possibilidade de se poder vir a tornar num “novo Brasil”, o cumprimento dessa realidade teria de passar pelo percurso lógico da sociedade brasileira que se formou não numa concepção descolonizadora, mas numa concepção de independência branca, com a marginalização dos direitos dos índios e dos negros (a escravatura só terminou no Brasil em 1888). Se a sociedade se miscigenou foi afinal menos por razões políticas do que devido a um processo natural de união de raças.

Curiosamente se Salazar não foi capaz de afirmar claramente esse tipo de discurso racista, embora a lei ou a prática do “indigenato” se mantivesse, com a afirmação evidente de que os “indígenas” (note-se o desfasamento linguístico, pois “indígena”

---

<sup>4</sup> Cfr. . “«Muitas raças, uma nação’ ou o mito de Portugal multirracial na ‘Europa’ do Estado Novo”, in *Estudos do Século XX*, n.º 2, *Europa-Utopia. Europa-Realidade*. Coimbra, Quarteto – CEIS20, 2002, pp. 147-165.

<sup>5</sup> Augusto Costa, *Portugal. Vasto Império*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1934.

significa “natural da Índia”) eram de “raça negra” e só em casos devidamente descritos poderiam alcançar a cidadania portuguesa<sup>6</sup>, o certo é que Marcello Caetano foi mais claro nas suas afirmações.

Com efeito, verificamos que Salazar se limita a afirmações “civilizacionais” para separar os pretos dos brancos e para afirmar o proteccionismo dos últimos sobre os primeiros. Apresentamos um exemplo. Num discurso proferido em 1957 ao microfone da Emissora Nacional, afirmava: “Nós cremos que há raças, decadentes ou atrasadas, como se queira, em relação às quais perfilhámos o dever de chamá-las à civilização...”<sup>7</sup> E sublinhava, frente à iminência da descolonização e à luta pela independência dos territórios de África: “Se temos juízo, não separemos as colectividades africanas dos seus guias seculares que pouco a pouco, e não como torrente devastadora, lhes vão transmitindo a sua civilização”<sup>8</sup>. Mas, Marcello afinal ia mais longe, apesar de hoje poder por vezes aparecer, numa imagem histórica, de que tendia a dar maior autonomia às “províncias ultramarinas” e mesmo para transformar Portugal num Estado federal, o que parece ser verdade, de acordo com o seu próprio testemunho, ainda que essa proposta feita a Salazar, como conselheiro de Estado, foi-o em 1962, mas não foi a posição que adoptou como presidente do Conselho<sup>9</sup>. Na realidade, como ministro das Colónias, numa viagem que fez a Angola e Moçambique em 1945, tomou posição clara contra a miscigenação, através de palavras que vale a pena reproduzir e salientar:

Num só ponto deveremos ser rigorosos quanto à separação racial: no respeitante aos cruzamentos familiares ou ocasionais entre pretos e brancos, fonte de perturbações graves na vida social de europeus e indígenas, e origem do grave problema do mestiçamento, grave, digo, senão sob o aspecto biológico, tão controvertido e sobre o qual não me cabe tomar posição, ao menos sob o aspecto sociológico. Mas se convém evitar ou reprimir esses cruzamentos raciais, o que não se justifica é qualquer hostilidade contra os mestiços, só por o serem, pois não lhes cabe a culpa de terem nascido, e se erro paterno houve não é justo que o paguem como vítimas inocentes.

Há que responsabilizar os pais que abandonem os filhos mestiços a um destino incerto; e não pode a sociedade desinteressar-se da sorte desses elementos que poderão ser, quando educados, elementos úteis na obra colonizadora, assim como, abandonados e miseráveis, se poderiam tornar em perigosos agentes perturbadores.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Pode ler-se no artigo 2.º do Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique (decreto lei n.º 39.666, de 20 de Maio de 1954: “Consideram-se indígenas das referidas províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a instrução e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.”

<sup>7</sup> «A Atmosfera mundial e os problemas nacionais», discurso proferido em 1 de Novembro de 1957, ao microfone da Emissora Nacional, *Discursos*, V, p. 427.

<sup>8</sup> Entrevista cit., *Discursos*, vol. VI, p. 27.

<sup>9</sup> Marcello Caetano, *Depoimento*, Rio de Janeiro – S. Paulo, Centro do Livro Brasileiro - Distribuidora Record, 1974, pp. 219-220.

<sup>10</sup> Comunicação à Colónia, por intermédio do Rádio Clube de Moçambique, em 7 de Setembro de 1945, in *Alguns discursos e relatórios. Viagem ministerial a África em 1945*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, pp. 56-57.

E, numa obra de 1953, já depois de as “colónias” se terem transformado oficialmente em “províncias ultramarinas”, afirmava:

Os pretos em África têm de ser dirigidos e enquadrados por europeus mas são indispensáveis como auxiliares destes. Ao afirmá-lo não parto de qualquer preconceito — formulo mera observação. Pode num caso ou noutra uma família europeia em África prescindir do trabalho dos indígenas: em conjunto, a economia africana não pode passar sem ele. Por outro lado os africanos não souberam valorizar sozinhos os territórios que habitam há milénios, não se lhes deve nenhuma invenção útil, nenhuma descoberta técnica aproveitável, nenhuma conquista que conte na evolução da Humanidade, nada que se pareça ao esforço desenvolvido nos domínios da Cultura e da Técnica pelos europeus ou mesmo pelos asiáticos.

Por enquanto, pois os negros em África devem ser olhados como elementos produtores enquadrados ou a enquadrar numa economia dirigida pelos brancos. Mas não podem deixar de ser atentamente considerados como um dos mais importantes factores dessa economia.<sup>11</sup>

Portanto, até 1961 foi política de Portugal para com os negros naturais das colónias mantê-los numa posição de subalternidade e se o juízo de Marcello Caetano se aproximou alguma vez da possibilidade de vir a conceder a independência às “províncias ultramarinas”, ou a algumas “províncias”, tal independência seria pensada como uma independência branca com subordinação dos negros. Por isso, sob o Estado Novo — mesmo em termos da “renovação na continuidade” marcelista —, seria impossível transformar essencialmente a nossa política colonial e nunca se poderia pensar resolver esse problema a não ser através da guerra, que se dizia “defensiva”. Na verdade, alguns outros Estados coloniais passaram pelo mesmo trajecto, embora com percursos um pouco diferentes, numa lógica de *Commonwealth* ou de *Françafrique*<sup>12</sup>. Evidentemente que o Estado autoritário de “partido único” ou de “ideia única” não facilitava o debate democrático sobre o tema, que só poderia verificar-se — e não se verificou devido ao processo relâmpago de independência — em situação democrática.

A afirmação da superioridade branca pelos colonialismos, bem como por norteamericanos no seu próprio país, ou em alguns dos seus Estados, com leis de *apartheid* até anos próximos (de onde a luta de Martin Luther King, assassinado em 1968) e com a formação do Ku Klux Klan, originou, obviamente, uma reacção negra que ao longo do tempo, desde o fim do século XIX, se foi formando e evoluindo. O jamaicano Marcus Garvey (1887-1940) é um dos casos mais conhecidos que gerou o movimento africanista conhecido por “graveyismo”. O norte americano William Du Bois (1868-1963), defensor da igualdade entre as raças, foi o verdadeiro adepto do pan-africanismo, que se foi desdobrando na organização de instituições, de que a ANC sul-africana é a mais conhecida, em congressos e em publicações. A Organização da Unidade Africana (OUA), criada a 25 de Maio de 1963 em Addis-Abeba, Etiópia, através da assinatura da sua Constituição por representantes de 32 governos de países africanos

---

<sup>11</sup> *Os Nativos na Economia Africana*, Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 16.

<sup>12</sup> Ver E.-X. Verschave, *La Françafrique*, Paris, Stock, 1988.

independentes, marca afinal o princípio fundamental da lógica pan-africanista<sup>13</sup>. No contexto das teses de Du Bois gravitaram líderes africanos como o queniano Jomo Kenyatta (1894?-1978) ou o ganês Kwame Nkruma (1909-1972). O martiniquense Frantz Fanon (1925-1961), o haitiano Jean-Price Mars (1876-1969), o escritor da Martinica Aimé Césaire (n. 1913) ou o senegalês Léopold Senghor (196-2001), ou, se quisermos referir-nos ao espaço lusófono, Amílcar Cabral (1924-1973) ou Agostinho Neto (1922-1979), fazem enveredar as teses africanistas pela via intelectual, como conceito de “negritude”<sup>14</sup>. Portanto, por uma via ou por outra, o pan-africanismo foi-se desenvolvendo e, de algum modo, afirmou e reforçou a ideia de “África negra” que foi responsável também pelo anti-europeísmo que tem caracterizado a vida política no “continente negro” ou mesmo a lógica da organização de partidos que não eram favoráveis à presença branca, como sucedeu — de acordo com os estudos de Fernando Pimenta — com o MPLA, apesar de alguns brancos terem estado presentes na acção nacionalista do principal partido de Angola<sup>15</sup>.

### As independências, as fronteiras, as línguas, as etnias, as culturas...

Se a História é por si mesma uma ciência complexa, pode dizer-se que a História da África é de uma complexidade ainda maior. Trata-se — como é sabido — de um continente onde a independência dos países surgiu recentemente, à excepção dos casos da Etiópia, país secular, da Libéria, formada em 1847 pelos escravos libertados, do Egipto, independente em 1922, apesar da influência inglesa da guerra e do pós guerra, que levou inclusivamente ao golpe de Estado de Nasser, e à substituição da monarquia por uma república socialista, pela República da África do Sul, independente da Commonwealth em 31 de Maio de 1961, sucedendo à União Sul-Africana (criada em 1910), mas mantendo a fórmula racista do *apartheid*, pela Líbia, independente em 1951, o Sudão, independente em 1956, a Tunísia, a que a França concedeu a independência em 1956, Marrocos, cujo processo de independência se verificou também no final dos anos cinquenta, e o Gana, que obteve a independência do Reino Unido (*Golden Coast Colony*) em 1957. E estes países, à excepção do Egipto, da África do Sul, de Marrocos, do Gana e, até certo ponto, da Tunísia, mantêm regimes autoritários. Lembremos que a famosa Conferência de Bandung, reunida com o objectivo de estabelecer relações afro-asiáticas com a finalidade de se opor ao neocolonialismo e ao imperialismo, realizada entre 18 e 24 de Abril de 1955, na Indonésia, contou apenas com a presença de quatro países africanos (Etiópia, Líbia, Libéria e Egipto). O processo das independências da maioria dos países verifica-se no final dos anos cinquenta, de forma pacífica ou violenta, no caso do antigo Congo Belga, sobretudo na área dos países francófonos, exceptuando o caso da Argélia que, como sabemos,

---

<sup>13</sup> A OUA foi substituída em 2002 pela União Africana, que pretendia ser o equivalente à União Europeia.

<sup>14</sup> Ver M’Bokolo, *ob. cit.*, p. 471 ss.

<sup>15</sup> Cfr. Fernando Pimenta, *Angola no Percurso de um Nacionalista. Conversas com Adolfo Maria*, Porto, Afrontamento, 2006.

teve um processo bem mais dramático nos anos sessenta. Os territórios portugueses só alcançaram a independência nos anos setenta e a Namíbia só se tornou independente da África do Sul (após ter sido libertada do domínio alemão), depois de uma violenta luta empreendida pela SWAPO (South-West Africa People's Organisation), em 1990. A Rodésia (do Sul) alcançou uma independência branca em 1965, por Ian Smith, a que se opôs Mugabe, que a transformou no Zimbábwe, onde domina de forma autocrática, o que provocou, como se sabe, alguns problemas diplomáticos por altura da cimeira entre a UE e a UA que se realizou recentemente em Lisboa. A Rodésia do Norte é independente desde 1965 com o nome de Zâmbia.

São apenas notas de geografia política para nos apercebermos, superficialmente, da complexidade da história da África, complexidade que se avoluma sobretudo depois do fim do século XIX, nomeadamente depois da conferência de Berlim, de 1884-1885, por potências colonizadoras europeias. A África foi então objecto de partilhas de poder e de domínio e os novos territórios que se formaram não resultaram propriamente de formações políticas de fundo étnico que foram criando os seus países independentes. Pode dizer-se que algo de idêntico se passou com o “Velho Continente”, a Europa, onde afinal as fronteiras foram mudando e em que Estados como a Alemanha ou a Itália se formaram somente depois dos meados do século XIX, ou, no caso dos países mais a Oriente, onde se verificaram grandes composições espaciais e étnicas artificiais, como na URSS, que se desfizeram na década de oitenta do século XX, ou nos Balcãs, onde sugeriram pequenos países (“balcanização”) que foram depois anexados na grande Jugoslávia de Tito, mas que voltaram a formar-se como pequenos territórios independentes após a queda do comunismo, com guerras violentíssimas, fratricidas e criminosas.

Seja como for, a realidade da África é ainda mais complexa, pois fronteiras atravessaram acidentes naturais e etnias, que de resto, existem em grandes quantidades. Basta dizer que na Guiné-Bissau, que é um território que corresponde à terça parte de Portugal continental, existem cerca de trinta. No entanto, logo desde o início do processo da independência dos Estados africanos verificou-se a importância de não alterar as fronteiras, pelo que na primeira conferência da OUA no Cairo, em 1964, os Estados presentes declararam que respeitariam os seus limites. Portanto, ainda que tal não se tivesse verificado, pois as convulsões políticas — por vezes étnicas (recorde-se no Ruanda as lutas entre a maioria tutsi e hutus), mas sempre por razões de domínio pessoal e por motivos económicos, em certos casos por pressões externas — foram constantes, o certo é que se procurou respeitar essa herança do colonialismo. Do mesmo modo, pesem embora a diversidade linguísticas naturais, procurou respeitar-se a língua do colonizador, mesmo no seio de processos independentistas de guerrilha, como se vê pelo “livro de leitura” editado pelo PAIGC<sup>16</sup>.

Aliás, os processos culturais dos países colonizadores foram os mais respeitados e seguidos nos seus aspectos positivos, dado que os líderes eram formados muitas vezes no seio das escolas do Estado europeu dominador. Veja-se o caso dos líderes da Guiné-Bissau e de Angola, Amílcar Cabral e Agostinho Neto, um formado em

---

<sup>16</sup> *O nosso primeiro livro de leitura*, Departamento, Secretariado, Informação, Cultura e Formação de Quadros do Comité Central do P.A.I.G.C., 1966.

Agronomia e outro em Medicina, e ambos militantes de correntes políticas africanas de oposição ao Estado Novo que, em 1944, criou a Casa dos Estuantes do Império. Por isso o seu percurso é muito interessante e deve ser estudado pelos historiadores como fez Julião Soares Sousa para o caso de Amílcar Cabral e possivelmente o fará João Tiago de Sousa para o caso de Eduardo Mondlane, este formado no âmbito de missões protestantes, como no âmbito das missões católicas foram formados Mário Pinto de Andrade e o seu irmão padre Joaquim Pinto de Andrade. E no âmbito escolar português foram formadas algumas das elites africanas — Mariana Lagarto Santos, numa simples amostragem, procurou, por isso, afinal mostrar o significado que pode ter o estudo dos manuais do período colonial. A elite política de S. Tomé, como Francisco Tenreiro ou Alda Espírito Santo, cuja poesia aqui foi analisada por Alda Neves — a quem se deve um singular impulso que foi dado à literatura africana de expressão portuguesa, sobretudo sãotomense — foram formados na escola portuguesa. E nem falemos no caso mais do que evidente da formação de caboverdeanos. Toda a formação do espírito nacional caboverdeano se constituiu num processo colonial, com as suas características intrínsecas e as suas representações, conforme a pesquisa feita por Sérgio Neto e por Vítor Barros para o caso da revista *Clareza*.

Em conclusão, poderá dizer-se que é fundamental conhecer o colonialismo para se entender o anticolonialismo. É importante conhecer no nosso caso, a escola, como é necessário conhecer o sistema colonial que se formou, de modo diferente, consoante as condições da colónia que, no caso da Guiné, não é tanto uma “colónia”, no sentido preciso do termo, mas uma feitoria, tendo por isso aqui o sistema de indigenato vigente (como em Angola e Moçambique) até 1961 sido responsável pela livre afirmação de culturas autóctones importantes na formação da guerrilha, nas suas linhas de força e nos seus conflitos, conforme avaliou Ângela Benoliel Coutinho.

Mesmo o problema das fronteiras tem que ver com a realidade colonial portuguesa, pois a unidade que se conferiu aos territórios teve tal importância que nenhuma secessão se verificou mesmo nos grandes espaços como Moçambique ou Angola, neste caso apesar do enclave de Cabinda.

### **Pátria, Nação, Estado-Nação e Estado-Nação-Partido**

Na linguagem do século XVIII, “pátria” significava a terra dos nossos pais ou a terra onde se nasceu. Veja-se para confirmá-lo a *Biblioteca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado. Por isso o amor à terra é a primeira forma de criação de um espírito de comunidade organizada. Na África (será preciso verificar se esse tipo de conceitos existe nas linguagens locais) será a família — com laços muito fortes — , a aldeia, a etnia a que se pertence, com os seus costumes e crenças religiosas. O conceito de “Nação” tem já um sentido de maior organização, mas pode também ser utilizado vagamente no sentido de pátria ou como agrupamento mais ou menos lato. Falava-se da “nação judaica” (“*gente de nação*” ou de “nação”), no Brasil falava-se de nações africanas mais ou menos precisas (os bantos, por exemplo), como se falava de “nações” nas universidades medievais que poderiam não coincidir exactamente com o Estados em formação ou, se se quiser, com os poderes de suserania ou de soberania.

Como se costuma dizer, a ideia de “Nação” em conjugação com “Estado” é recente e há Estados importantes que só criaram este conceito na segunda metade do século XIX, como sucede na Alemanha e na Itália e há ainda na Europa “nações” que procuram ser Estados como sucede no Kosovo. Na África foram territórios mais ou menos definidos em estatuto colonial que deram origem a Estados-Nações, formados depressa e em boa parte artificialmente, ou seja, como “comunidades imaginadas”, de forma política e em função das elites negras, e resultantes de lutas anticoloniais ou de simples concessão da potência colonizadora. Desta forma, compreende-se a pouca solidez ainda dos Estados-Nações, Estados que muitas vezes resultam menos de factores de etnicidade que une, mas que resultam de uma multiplicidade de culturas ou da autoridade de certos políticos, que fizeram da política não um serviço, mas um poder pessoal ou dinástico. Daí formarem-se Estados-Nações-Partidos, apesar de muitas vezes esses Estados se chamarem ou terem chamado “Populares” ou “Socialistas”. O marxismo adaptou-se mal a sociedades que não conheceram a luta de classes ou que só agora conhecem a luta de classes ou a conheceram de uma forma especial, na lógica da subordinação do negro ao branco, fosse ele de que classe fosse. Assim, as constituições socialistas apareceram como um “artifício”, como poderá suceder com as constituições democráticas, tendo em conta a dificuldade de certos povos de África compreenderem a lógica democrática que passa por certo tipo de uniformização e não passa por “autonomias” e “autarquias” que existem naturalmente na sua cultura e na sua tradição organizativa.

Assim, os novos países africanos tiveram e têm que, em pouco tempo, constituírem uma “história”, com os seus símbolos (o mapa, a bandeira, o hino ou os seus “heróis”, com a natural destruição dos heróis coloniais, que só foram integrados, no caso dos territórios que foram portugueses, em Cabo Verde, onde não há memória de ter havido uma lei ou uma prática de indigenato), as suas culturas e as suas escolas (a língua unificadora, os museus, as universidades, as literaturas, os seus livros...). Daí que seja fundamental para a história da África estudar o fenómeno linguístico (aqui sondado por Lílina Inverno), a representação dos “heróis nacionais” (o “combatente ideal do PAIGC — Ângela Benoliel), as artes nacionais (Nuno Porto), os seus escritores (Pepetela — por José Carlos Venâncio, Agostinho Neto — por José Pires Laranjeira, Alda Espírito Santo — por Alda Neves), os seus mitos (Gugunhana — por José Luís Lima Garcia), ou o processo de formação e representação da nação (na diversidade cultural de Angola — Manuel Laranjeira Rodrigues Areia, ou no pensamento de Amílcar Cabral — Julião Soares Sousa)...

## História Contemporânea e História Contemporânea de África

Como se vê, “fazer história” da África é enfrentar um desafio complexo, pois aqui o historiador, como historiador contemporaneísta e contemporaneísta de África, tem de ser sociólogo, economista, antropólogo, politólogo, linguísta... ou tem de ser um especialista em cada uma dessas categorias a trabalhar em projectos interdisciplinares que tem a História como coluna vertebral. Por isso a História é o grande desafio para a África, que só poderá ter um rumo científico se aliado a uma luta dos historiadores europeus. Apesar de alguns avanços significativos, a História mal começou a fazer-se

na África, mas está em crise na Europa, onde o rigor e a objectividade da análise e da síntese estão a ser substituídos pela superficialidade e por ideologias inconfessáveis ou confessáveis que vêm ao de cima, como sucede com a ideologia salazarista e a personalidade de Salazar, hoje objecto de moda e por vezes, de discursos de compreensão e de justificação produzidos por pseudo-historiadores.

Ou seja, é preciso ressuscitar os combates pela História dos anos cinquenta, não no sentido de criar uma concepção estruturalista, historicista e finalista em que por vezes caiu, mas com a finalidade de ultrapassar, pelo rigor, o relativismo, o subjectivismo, o pragmatismo, numa palavra, a historiografia ideológica ou a ideologia historiográfica que está a regressar como uma “velha senhora”, no contexto da grande ideia de que estamos numa época pós-moderna, perfeitamente inserida numa lógica neo-liberal, em que o saber científico é, em certos casos, substituído pelo pseudo “saber cultural”, de “divulgação”.

Este encontro procurou ser um simples contributo para se perceber a importância da História da África Contemporânea, que é necessário construir, na sequência de algumas outras iniciativas e obras publicadas. Oxalá venha a ter continuidade, vindo a realizar-se o tal Congresso Internacional, de que falámos no início destas nossas palavras, que pretendem simplesmente encerrar este Encontro.

