



Artigo original

O lusotropicalismo em confronto com a intelectualidade afrodiáspórica: o caso de Angola

*Felipe Cazetta**

*Leonara Lacerda Delfino***

RESUMO

É objetivo deste artigo apresentar as tensões existentes entre a percepção do lusotropicalismo endossada pelo salazarismo e a análise dos intelectuais dos territórios portugueses em África, destacadamente os angolanos. Gilberto Freyre ofereceu suporte retórico para a construção da nova visão do “mundo que o português criou”, partindo de Portugal como território formado por várias etnias e em múltiplos continentes, corroborando a estética proposta pelo salazarismo pós-Segunda Guerra Mundial. Todavia, tal interpretação contrastava com a realidade percebida pelos intelectuais angolanos. Analisaremos, assim, as obras de Gilberto Freyre e as respostas de autores angolanos em relação ao tratamento dado pelo Estado Novo português às “províncias ultramarinas”.

Palavras-chave: Salazarismo; lusotropicalismo; Gilberto Freyre; pensamento afrodiáspórico; Angola

Lusotropicalism in Confrontation with the Afrodiasporic Intellectuality: The Case of Angola

ABSTRACT

The aim of this article is to present the tensions between the Lusotropicalism endorsed by Salazarism and the scholarly analysis of authors in Africa's Portuguese territories, particularly Angola. Gilberto Freyre offered rhetorical support for the construction of this new, Lusotropical, vision of the “world that the Portuguese created,” describing Portugal

* Universidade Estadual de Montes Claros / Instituto de Ciências Humanas, Montes Claros, MG – Brasil. E-mail: felipecazetta@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2110-7531>.

** Universidade Estadual de Montes Claros / Instituto de Ciências Humanas, Montes Claros, MG – Brasil. E-mail: leonarlacerda@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5422-4980>.

as a territory made up of several ethnicities across multiple continents, corroborating the aesthetics proposed by Salazarism after World War II. However, such an interpretation contrasted with the reality that Angolan intellectuals perceived. Thus, this article analyzes the works of Gilberto Freyre and the responses of Angolan authors with reference to the treatment given by the Portuguese Estado Novo to the “overseas provinces.”

Keywords: Salazarism; Lusotropicalism; Gilberto Freyre; Afrodiasporic Thought; Angola

El luso-tropicalismo en conflicto con la intelectualidad afro-diaspórica: el caso de Angola

RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar las tensiones existentes entre la percepción del luso-tropicalismo defendida por el salazarismo y el análisis de los intelectuales de los territorios portugueses en África, especialmente los angolanos. Gilberto Freyre ofreció soporte teórico para la construcción de la nueva visión del “mundo que el portugués creó”, partiendo de Portugal como territorio formado por varias etnias y en múltiples continentes, corroborando con la estética propuesta por el salazarismo después de la II Guerra. Aún, esta interpretación contrastaba con la realidad percibida por los intelectuales angolanos. Analizaremos, de esta forma, las obras de Gilberto Freyre y las respuestas de autores angolanos en referencia al trato dado por el Estado Nuevo portugués a las “provincias ultramarinas”.

Palabras-claves: Salazarismo; luso-tropicalismo; Gilberto Freyre; pensamiento afro-diaspórico; Angola

Gilberto Freyre, na década de 1930, desempenhou função importante ao habilitar o negro e o indígena para o papel ativo na composição étnica e cultural do Brasil, em um período em que as teorias raciais ocupavam um lugar central como explicação científica para a hierarquização e organização dos povos. Ao examinar a formação das identidades e das formas de comportamento social a partir de um viés dinâmico, plástico, violento e, ao mesmo tempo, harmonioso, que se desdobrou em uma sociedade revestida de especificidades, como a brasileira, Freyre estabeleceu as bases do que posteriormente se consolidou como o lusotropicalismo.

Paradoxalmente, tal teoria fragmentava as concepções eugenistas, mas investia na democracia racial, negligenciando assim as distorções geradas durante a exploração escravista e as desigualdades existentes entre brancos e negros, perpetuadas após a Abolição da escravidão. Essa contradição tomou contornos mais evidentes quando aplicada a regiões subordinadas à dominação imperialista, especificamente por Portugal. Vinculando-se ao

regime salazarista, Freyre colocou o lusotropicalismo a serviço da ditadura de Salazar, o que contribuiu como um instrumento de legitimação em termos de teoria e autoridade intelectual – visto que Freyre se projetava internacionalmente – para a manutenção do Império português.

No entanto, a associação da teoria do lusotropicalismo com o governo de Salazar não ocorreu de forma imediata, mas somente foi possível através da alteração do contexto geopolítico e da pressão de organizações internacionais pelo reconhecimento da soberania dos povos, vindas da ONU e da UNESCO, por exemplo. Outro imperativo que se impunha contra a manutenção do território português era a própria dinâmica da Guerra Fria e a inserção do maior número de países como satélites dos Estados Unidos e da União Soviética, como forma de calibrar o poderio das duas superpotências. Assim, Portugal se associava aos EUA, pelo anticomunismo, mas zelava pela não desintegração entre as “províncias” e a metrópole, através da justificativa de que Portugal era um país composto por várias etnias.

Tal discurso obscurecia as mazelas sofridas nos territórios e pelos povos subordinados ao domínio português, assim como as desigualdades em termos de infraestrutura básica – como saneamento e moradia –, os entraves em relação à circulação e deslocamento, e dificuldades no acesso ao ensino formal. Esses impactos da dominação portuguesa sobre os povos africanos foram condenados, acusados e denunciados de diferentes formas pela intelectualidade nativa, engajada no processo de independência.

A distância entre a teoria do lusotropicalismo e a denúncia do contexto dos nativos das colônias é apreendida através da análise das obras de Gilberto Freyre e de seus reflexos nos estatutos que regulavam a vida nos territórios africanos, o que destaca o impacto da atuação do sociólogo brasileiro na ditadura de Salazar, em termos discursivos. Por outro lado, para se alcançar uma compreensão das distorções existentes entre as análises de Freyre e o cotidiano nativo, é fundamental consultar os escritos deixados por intelectuais africanos como Amílcar Cabral, Mário Pinto de Andrade, Alda Espírito Santo, entre outros, em seus diversos formatos – artigos, poemas, músicas. Desse modo, o artigo se desdobra em análises concentradas em Portugal e em Angola para compreender os limites do discurso salazarista presente em documentos oficiais e, no pós-Segunda Guerra Mundial, corroborado pelas obras de Freyre, bem como pela prática severa de exploração do cotidiano dos territórios africanos.

A ditadura em Portugal e o compromisso de Gilberto Freyre com o lusotropicalismo

A ditadura de 1926 e, posteriormente, o salazarismo, reconduziram a Igreja Católica a alguns dos postos que ela havia perdido durante a Primeira República, dado o teor laico

da Constituição instituída em 1911. Em 1930, com a ditadura salazarista em vigor, houve a promulgação de legislação colonial cujo objetivo da educação era promover a transição dessa população da “condição primitiva ao estado civilizado, a fim de converter o indígena em português, e que trabalhe e seja ‘útil’ às sociedades” (FERREIRA, 1974, p. 67). Havia uma forte postura etnocêntrica, na qual a função de Portugal era extrair trabalho e função “útil” daquela mão de obra estabelecida em território colonial e, em retribuição, promover costumes, práticas e conhecimentos civilizados.

No Estatuto Missionário de 5 de abril de 1941, ficava salientada a relação entre metrópole e colônia, inerente às práticas imperialistas. No Art. 68º do Decreto, era enfatizada a função da educação colonial, aplicada em benefício do Estado português: “O ensino indígena será, assim, essencialmente nacionalista, prático e conducente a o indígena poder auferir meios para seu sustento e de sua família e terá em conta o estado social e a psicologia das populações a que se destina” (MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS, 1941, p. 324). Apesar de se considerar a “psicologia das populações” onde o ensino fosse empregado, o mesmo era exercido em língua portuguesa. No entanto, no ensino de religião, era facultado o uso da língua indígena (conforme disposto no Art. 69º).

Outra característica do Estatuto era a instrumentalização da Igreja Católica a serviço do Salazarismo no ultramar. Como apresentado no Art. 2º: “As missões católicas portuguesas são consideradas instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador” (MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS, 1941, p. 319). A serviço do Estado, a Igreja recebia proventos para o exercício da função delegada.

Por outro lado, a ditadura salazarista se eximia da qualidade e responsabilidade do ensino aplicado, desde que inscrito nos termos regulamentados pelo Decreto. A aplicação do ensino como mecanismo de civilização e conversão do nativo em português, a partir das missões católicas, representava de forma concreta a inexistência de preocupação em preservar o repertório cultural, social e qualquer soberania e autonomia política que pudesse ser reivindicada pelas populações submetidas ao Império português. Até os anos 1940, o salazarismo mostrou reservas em relação às análises de Gilberto Freyre, haja vista a aversão do regime à ideia de mestiçagem (GOMES, 2016, p. 98-99).

Apesar de o lusotropicalismo já se esboçar em obras dos anos 1930, como método de compreender a interação do português, especificamente no Brasil, com tipos étnicos distintos (povos negros escravizados e indígenas), foi somente na década seguinte que houve um esforço sistemático por dilatar suas análises, ao inserir o trato do português com sociedades diversas, e por incorporar traços destas aos seus costumes. Em 1940, Freyre (2010, p. 33) exaltava a qualidade do português na promoção

pela igualdade – tanto quanto possível – de oportunidades sociais e de cultura para os homens de origens diversas, as áreas de formação portuguesa – formação por meio da mestiçagem –

constituem hoje uma antecipação ou, mais do que isso, uma aproximação daquela democracia social de que se acham distantes os povos atualmente mais avançados na prática da tantas vezes ineficiente e injusta democracia política, simplesmente política.

Destacava-se, nessa obra, as divergências de Freyre em relação ao liberalismo e à democracia. Ao apresentar uma ditadura como não apenas resultado, mas promotora de maiores capacidades em suposta promoção da igualdade, instaurando assim a sua democracia social, Freyre registra sua divergência em relação à modernidade e aos resultados do Iluminismo, representados pelo liberalismo (político e econômico). Por outro lado, os mecanismos para alcançar tais resultados, na teoria de Gilberto Freyre, desagradavam à ditadura salazarista, que, até o encerramento da Segunda Guerra Mundial, buscava aproximar-se do fascismo e da valorização da raça e do nacionalismo “puros”. A mestiçagem exaltada pelo pensador pernambucano ofendia o projeto salazarista de ênfase ao “Portugal português”.

A justificativa para a mudança de postura e aproximação da ditadura salazarista com a teoria do lusotropicalismo se deu diante da necessidade de promover a imagem de especificidade da colonização portuguesa em territórios além-mar, quando analisada a atuação das demais potências imperialistas. As análises de Freyre forneceram ferramentas à ditadura de Salazar para transmitir à comunidade internacional uma imagem de particularidade no trato com o nativo. Divergindo dos outros países europeus, seu domínio não era mantido através da força e da violência, mas pelo cuidado e interesse na formação de uma civilização *sui generis*, onde os valores cristãos e as qualidades tropicais que associavam homem, clima, vegetação e animais contribuíssem para os contornos da civilização lusotropical, em oposição aos conflitos inerentes à modernidade (LÉONARD, 1997, p. 217).

O pensamento freyreano a respeito da tropicologia poderia ser organizado em etapas, segundo apresentado por Candeas (2010, p. 161): a provocação em virtude das agressões do nazismo e do avanço do imperialismo anglo-saxão nos anos 1940, tomando consciência da ameaça ao patrimônio cultural imaterial luso-brasileiro. Posteriormente, o desdobramento ao lusotropicalismo, na década seguinte, com perspectiva sociocultural e associada ao regime de Salazar, imbuído em demonstrar as especificidades do contato entre o lusitano e demais sociedades, no intuito de transformar ambos em uma civilização original e inédita. E, por fim, a lusotropologia e seu desenvolvimento, com a tropicologia, com a iniciativa de produzir ciência multidisciplinar e com interesse de se dissociar do neocolonialismo salazarista.

As teorias do lusotropicalismo apareceram de forma condensada em formato de publicação em *O mundo que o português criou*, de 1940 (LIMA, 2011, p. 163). A obra foi resultado de uma série de quatro conferências, das quais três foram apresentadas em universidades portuguesas (Lisboa, Coimbra e Porto) e uma na Inglaterra (no King’s College). As palestras em Portugal foram lidas por Manuel Múrias, naquele contexto, diretor do Arquivo Histó-

co Colonial de Lisboa (FREYRE, 2010, p. 17). Todavia, é válido destacar o passado recente de Múrias como integrante da segunda geração do Integralismo Lusitano¹.

O intuito de Freyre nessa obra foi expressar o processo de colonização e formação social do Brasil como representação da força e capacidade de expansão portuguesa, causa e consequência da pluralidade de culturas e da miscigenação. Desse modo, o Brasil era a melhor imagem do lusotropicalismo. Em *Novo mundo nos trópicos*, publicado pela primeira vez em 1945, Freyre (1971, p. 138) apresentou o conceito de civilização lusotropical:

“Civilização luso-tropical” é uma expressão que venho sugerindo para caracterizar aquilo que me parece uma forma particular de comportamento, e também uma forma de particular do português vir-se realizando no mundo: sua tendência para preferir os trópicos para sua expansão extra-européia, a sua capacidade para permanecer com êxito em espaços e ambientes tropicais e a crescer e multiplicar-se.

Conforme dito, a fórmula lusotropical aparece em germe em *Casa-grande & senzala* (BASTOS, 2006; CASTELO, 1999; LIMA, 2011). Os elogios a uma sociedade patriarcal, desenvolvida a partir da miscigenação sexual e cultural de caráter multiétnico, e avessa ao individualismo, assim como as considerações negativas acerca da modernidade, são posições marcantes do lusotropicalismo, que podiam ser evidenciadas nas obras de Freyre nos anos 1930. Progressivamente, Freyre ampliou o escopo de atenção mantida no Brasil entre os anos 1930 e início dos anos 1940, para adotar interesses no processo de construção de uma civilização transnacional concebida a partir do contato do português com os trópicos. Assim, para Freyre, o trópico não é apenas uma categoria de referencial geográfico, mas uma realidade social, cultural e identitária, por promover a interação original entre as sociedades, o clima e a vegetação.

Tal interação assumiu caráter plástico e dinâmico diante das especificidades socioculturais, a partir da mediação do português nos trópicos. Por sua vez, os portugueses não estabeleceram uma sociedade europeia além-mar, embora esses pontos de colonização não fossem totalmente distintos das formas de relacionamento e organização na Europa. Por ser região de fronteira e trânsito entre o Ocidente e o Oriente, e entre África e Europa, segundo Freyre (2001, p. 58), a Península Ibérica carregava em sua formação essa capacidade de flexibilidade e assimilação do “outro”.

¹ Integralismo Lusitano foi um movimento conservador e de extrema-direita, organizado em torno do projeto de Monarquia orgânica. Fundado entre 1913 e 1914 a partir da publicação da revista *Alma Portuguesa*, passou por atualizações e alterações decorrentes do contexto político português (como a breve ditadura de Sidónio Pais, por exemplo) e de questões internas ao grupo, como a morte de seu principal mentor, António Sardinha, em 1925. O movimento foi encerrado no início dos anos 1930, diante da cooptação exercida tanto pelo Salazarismo quanto pelo Nacional Sindicalismo, derivado do Integralismo, porém de explícita influência do fascismo. Cf.: Pinto (1994); Martins (2010); Cruz (1982); Barreiras (1982); Cazetta (2019).

A tese da Península Ibérica como ponto de transição entre Oriente e Ocidente remete aos debates do fim do século XIX (BASTOS, 2006, p. 38). Nesses debates, salientava-se a oposição ao projeto de modernidade hegemônico, por considerá-lo avesso ao patrimônio cultural ibérico. Freyre inseriu-se nessa tradição geracional, pois, apesar de não rejeitar a noção de progresso, não partilhava das concepções típicas da modernidade, como o liberalismo e a democracia política.

A relação religiosa existente na civilização lusotropical ditou o cimento unitário dessa civilização, justamente pela plasticidade que o catolicismo assumia, à medida que acompanhava o processo de contato entre os portugueses e os nativos em diferentes partes do globo, especialmente em sua faixa tropical. “O Brasil é uma área onde se desenvolveu uma civilização nacional, cujas características decisivas são europeias, e são também – com todas suas deficiências – cristãs – culturalmente europeias e sociologicamente cristãs” (FREYRE, 1971, p. 137).

Freyre (2001, p. 76) entendia que os esforços científicos ou quase científicos alimentaram o desejo de conquista dos portugueses; no entanto, o ideal era conduzido pelo ímpeto de conversão existente no Portugal cristão. Definia-se, então, que as bases de formação e identificação de civilização não se realizavam por meio do patrimônio genético, como em outros países empenhados no imperialismo, mas sim através do desenvolvimento de bases que ligassem culturalmente essas regiões com os portugueses.

Aventura e rotina: um trabalho de campo para o lusotropicalismo

Empenhado em investigar os aspectos inerentes ao lusotropicalismo, Freyre foi convidado pelo Ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, a visitar Portugal e seus territórios fora da Europa. A visita começou em agosto de 1951 e se estendeu até fevereiro do ano seguinte (CASTELO, 1999, p. 25). Embora a excursão tenha ocorrido sob o regime salazarista, o sociólogo brasileiro afirmou que o objetivo da viagem era percorrer “o Ultramar Português com olhos de homem de estudo. Com olhos livremente críticos e não apologéticos” (FREYRE, 1953, p. 15).

Isso não foi impedimento para Freyre demonstrar seu apreço pelo regime, quando confessou: “Admito a superioridade do regime português em mais de um ponto, sobre outros regimes políticos, aparentemente mais democráticos” (FREYRE, 1953, p. 199). Assim, nessa obra e em outras, ele destacou a baixa estima pela “democracia política”, ressaltando a interpretação de que essa ideia não se aplicava adequadamente a alguns territórios.

Na verdade, ler e escrever são meios de comunicação muito úteis para as civilizações e para formas de organização democráticas. (...). Em países como a China, a Índia, o México e o

Brasil, as massas não têm hoje, provavelmente, a mesma necessidade de saber ler e escrever, como meios de se modernizarem, que tiveram as massas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, durante o século XIX, e mesmo as da Rússia soviética no começo deste século (FREYRE, 1971, p. 49).

Como alternativa a esses meios de se modernizarem, o patriarcalismo e as relações pessoais, respaldadas no grupo, com destaque à família, seriam privilegiados para o progresso da civilização lusotropical. Desse modo, a tutela era salientada em suas análises, através do entendimento de que partes distintas dessa sociedade possuíam processos de desenvolvimento diferenciados em um mesmo contexto. Isso autorizou Freyre a posicionar-se e até mesmo a sobrepor-se às concepções dos nativos em referência a assuntos que os afetavam diretamente, diante do predomínio lusitano no ultramar. Quando ainda em Lisboa, narrou:

Recebo a visita de um grupo de estudantes pretos e mestiços de Angola (...). Gente simpática, ainda que um tanto contraditória no que diz de Angola. Que os portugueses não fazem pelos nativos o que lhes cumpre fazer, diz-me um desejoso de uma política de mais viva assimilação cristã. O outro, ao contrário, sustenta que a política lusitana com relação à gente nativa, naquela Província, devia ser a de deixar intactos os grupos primitivos para que o seu desenvolvimento se processasse normalmente (...). Do que sei do assunto, duvido muito dum desenvolvimento “normal” de grupos primitivos em áreas já invadidas ou apenas tocadas pela civilização europeia (FREYRE, 1953, p. 37-38).

Edward Said e Stuart Hall, cada qual a seu modo, são pensadores da diáspora e refletem sobre como a dominação e a presença imperialista deformam, mutilam e (re)definem a identidade dos nativos, conforme os interesses territoriais, políticos e econômicos das potências estrangeiras. Apesar de Said ter se inclinado à investigação das práticas de dominação na Palestina e Stuart Hall ser um pensador anglo-jamaicano, as contribuições teóricas de ambos os autores podem ser aplicadas ao caso da função operada pela teoria do lusotropicalismo de Freyre, em favor de Portugal e em detrimento dos nativos de diferentes regiões da África sob domínio português.

Freyre habilitou a participação do negro, juntamente com o ameríndio, na composição da civilização brasileira, ressaltando a importância desses para a formação do lusotropicalismo. Todavia, o sociólogo brasileiro entendia o continente africano e a dinâmica de ocupação territorial nas “províncias” portuguesas de forma semelhante à maneira como Said denunciava a percepção da Europa sobre o Oriente. Em outras palavras, a África e o Oriente seriam destituídos de autonomia em seus processos históricos, não possuindo dinâmica própria, sendo “um palco teatral anexo à Europa” (SAID, 1990, p. 73). Conscientemente ou não, Freyre reforçava internamente os mecanismos de colonização. Tornava compreensíveis

e legítimas as formas de assimilação em termos linguísticos e culturais, mostrando como os costumes nativos foram alterados como uma maneira distinta de hegemonia lusitana sobre os territórios que se expandiam e mantinham influência. Stuart Hall (2006, p. 60) afirma que o domínio não se faz somente através da força física, sendo a redefinição das identidades, comportamentos, crenças e visões de mundo um papel central no reforço da dominação.

Para a comunidade internacional, sobressaía a cumplicidade de todas as sociedades lusófonas no exercício de construir o mundo lusotropical. A viagem para territórios portugueses em África proporcionou a Freyre a sensação de tempos históricos distintos ocorrendo em sincronia, formando novas formas de compreensão da temporalidade e do desenvolvimento social e político. O sociólogo pouco dedicou considerações econômicas acerca da inserção de Portugal ou dos territórios subjugados no capitalismo. Caso o fizesse, correria o risco de deparar-se com impressões menos idílicas. Desse modo, Freyre (1953, p. 268) apresentava:

Continuo a ver êste negro da Guiné, ainda quase no mesmo estado dos 1500 e de 1600: como parados no tempo. Vejo-os parados no tempo e com as mesmas belas formas de corpo expostas ao sol, os mesmos gestos, os mesmos risos, com que vários deles daqui saíram para entrarem na história e na vida e na cultura do Brasil.

Esses tempos históricos condensados configuram o esforço de Freyre por propor uma nova forma de entendimento da temporalidade, paralela à linearidade evolutiva estabelecida na modernidade. Ao redefinir a leitura em relação ao tempo, ao espaço, às formas de sociabilidade dos homens entre si, com o ambiente e com o clima, lançavam-se os elementos do lusotropical, ou seja:

a expressão própria a definir o que há de comum às civilizações de origem portuguesa, cuja projeção sobre áreas quase tropicais são animadas por um sentido tropical de paisagem, de vida, de cultura, só modificado ou alterado por variações secundárias de região ou província (FREYRE, 1953, p. 138).

Sob essas lentes, os enfrentamentos entre povos subordinados e potências imperialistas não teriam lugar nos territórios de povoamento lusotropical, devido à inexistência dessas divisões. Haveria reciprocidade nas formas de integração e assimilação de costumes e identidades, de modo que, a partir das sociabilidades conjuntas, portuguesas e nativas se converteriam em uma só identidade compartilhada, onde o peso da violência se inclinaria perante o contato harmonioso.

Segundo consta em *Aventura e rotina*, em Cabo Verde havia uma viva confraternização entre o governador da província e a população geral, pois “é governo de um europeu que vive entre nativos, tranquilamente confiante no prestígio não das armas, mas dos métodos

portugueses de administração ultramarina” (FREYRE, 1953, p. 294). Tal comportamento se daria pelo comprometimento do português com o desenvolvimento do trópico, e não pelo enriquecimento ávido e voraz demonstrado pelas potências imperialistas. Diante desse compromisso, um e outro conspiraram pelo benefício recíproco, costurando o tecido de uma nova civilização. “A tradição portuguesa é a de uma política pan-social de colonização; e não unilateralmente isto ou aquilo, com relação aos indígenas – econômica, religiosa, administrativa, sanitária, agrária” (FREYRE, 1953, p. 254).

Todavia, o panorama encontrado por estudos financiados pela UNESCO na primeira metade dos anos 1970, assim como as manifestações intelectuais, culturais e/ou armadas por emancipação dos territórios subordinados a Portugal, traziam um cenário distinto da perspectiva de Gilberto Freyre. A fluidez e livre assimilação apontadas em *Aventura e rotina* encontravam contradições, a começar pela estrutura e finalidade do oferecimento do ensino regular na África Portuguesa. O objetivo concentrava-se na formação de mão de obra qualificada voltada ao serviço da economia colonial, bem como se comprometia em converter os africanos em “verdadeiros portugueses” (FERREIRA, 1974, p. 70). Conforme se viu a partir do Estatuto Missionário de 1941, o desenvolvimento do ensino oficial era de responsabilidade da Igreja Católica, e mesmo com sua revogação nos anos 1960, o cenário não se alterou de maneira estrutural.

Nesses termos, a Igreja se comprometia com seu “dever de civilizar”. Era a promoção de um “mínimo de europeização” (FERREIRA, 1974, p. 116) para garantir a exploração econômica e projetar uma pequena burguesia nativa. Esse esforço gerava rupturas e tensionamentos com lideranças locais, diante da vinculação de uma elite colonial com os interesses da metrópole. Benedict Anderson (2008, p. 147) apontou um movimento similar no exercício de niponização das populações da Coreia, Taiwan, Manchúria e outros territórios sob domínio do Japão na primeira metade do século XX. Tanto em África como nos territórios asiáticos, por mais convertidos ao *ethos* do colonizador, a ascensão dentro da administração e da burocracia institucional pelo nativo era limitada por seu próprio estatuto dentro do sistema.

No periódico *Le Courier*, Basil Davidson (1973, p. 5) não descartou a possibilidade de os nativos adquirirem educação de qualidade no interior do sistema, apesar de afirmar que essas chances eram raras. Todavia, o interesse na instrução oficial concentrava-se na ênfase nos elementos nacionalistas portugueses aplicados aos territórios subordinados, afrontando, assim, qualquer premissa de civilização lusotropical, desenhada por Freyre. Ao contrário, a população chamada “indígena” poderia se inserir em ocupações economicamente modernas, desde que permanecesse como elemento constituinte do sistema concebido em proveito de Portugal.

No mesmo número do periódico *Le Courier*, publicou-se o texto de Amílcar Cabral, dois meses após seu assassinato. Neste, Cabral (1973, p. 14) apresentava que os elementos provenientes dessa pequena burguesia nativa assumiam a função de intermediários entre as

massas populares urbanas e agrárias e a classe dominante, representante dos interesses da metrópole. Essa pequena burguesia comportava-se, paradoxalmente, como um importante instrumento para o sistema de exploração, porém, desprovida de pertencimento, por não se reconhecer como parte da população subordinada, tampouco ser reconhecida pela administração portuguesa como igual.

Cabral (1973, p. 16) afirmava, portanto, que a dominação imperialista era um instrumento de negação do processo histórico da sociedade dominada, destituindo-a da capacidade de se reconhecer como formadora de um patrimônio cultural próprio. Esse processo de desestruturação da população nativa é condição essencial para a manutenção do domínio imperialista. Assim, evidenciavam-se as contradições presentes no projeto de lusotropicalismo, sustentado por Freyre em consonância com o regime salazarista.

As bases do pensamento anticolonial e das críticas afrocêntricas ao lusotropicalismo: a experiência em Angola

Ao ser nomeado como ministro do Ultramar em 1961, Adriano Moreira, adepto das ideias do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, buscou conter o avanço do conflito armado em Angola² por meio de uma série de reformas, com o intuito de dar continuidade ao domínio português nas colônias africanas e apaziguar as críticas internacionais do pós-Segunda Guerra Mundial, lembrando que o movimento emancipacionista crescia exponencialmente em todo o continente (ALVES, 2015; 2021; CLARENCE-SMITH, 1985; CASTELO, 1999). Dentre as medidas sancionadas, destacam-se o fim do Indigenato³, a abolição do trabalho forçado e a mediação nos conflitos de ocupação de terras, intensificados após as políticas de incentivo à imigração portuguesa. Segundo Maria da Conceição Neto (2015), o Estatuto dos Indígenas de Angola, Moçambique e Guiné representava as políticas segregacionistas com base nas doutrinas científicas de raça, vigentes no início do século XX. Desse modo, o lusotropicalismo oferecia uma alternativa para a suspensão desse Estatuto, porém, sem grandes alterações na prática.

² A Guerra de Independência de Angola teve início em 1961, quando um grupo de contestação atacou a Casa de Reclusão Militar, em Luanda, a Cadeia da 7ª Esquadra da Polícia, a sede dos CTT e a Emissora Nacional de Angola. A guerra prolongou-se por mais 13 anos, terminando com um armistício em junho (com a UNITA) e outubro (com a FNLA e o MPLA) de 1974 (ALVES, 2021; PINTO, 2016).

³ Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique. O Decreto-lei nº 39.666, instituído em 20 de maio de 1954, estabelecia as distinções entre indígenas e portugueses, reconhecendo diferenças étnicas e de costumes. Todavia, sobressaía no documento o etnocentrismo, através das condições de promoção à cidadania portuguesa que os nativos deveriam cumprir. Além disso, respaldado nessas heterogeneidades étnicas e culturais, o documento institucionalizava a distinção entre o ensino ministrado nas províncias e na metrópole.

O discurso calcado no mito da harmonia racial e na transformação das “ex-colônias” em províncias integradas ao Império não encontrava materialidade, uma vez que as tensões raciais só aumentavam em virtude do processo de violência colonial já instalado, distinguindo “indígenas”, “assimilados” e “novos assimilados” (NETO, 1997, p. 341). A população nativa expulsa do campo – com a chegada crescente de portugueses, patrocinados por uma política imperialista de “missão civilizatória” (remanescente do Estatuto Missionário e do Estatuto do Indígena) e, posteriormente, “missão de integração” (ideal lusotropicalista) – foi colocada na condição de miséria e espoliação moral, como denunciava Frantz Fanon (1961), ao tratar de aspectos semelhantes em colônias francesas. A grande massa de camponeses espoliados que chegava em Luanda instalava-se precariamente em áreas sem saneamento básico, abastecimento de água e outros recursos habitacionais, em áreas de marginalização urbana denominadas “musseques” (PINTO, 2016).

A fome, a desigualdade, o espólio moral e a humilhação colonial geravam denúncias de setores intelectuais e artísticos angolanos, em confronto com a administração portuguesa, desde a década de 1940, através do movimento literário moderno e da música popular urbana em Angola. Movimentos como Vamos Descobrir Angola! e Novos Intelectuais de Angola, ambos fundados em 1948, forneceram importantes canais de reverberação das denúncias das mazelas coloniais, além de possibilitar espaços de sociabilidade para o intercâmbio de experiências entre muitos pensadores. A partir desses contatos, houve a edição do boletim *Mensagem* (1948-1964) e da revista *Mensagem – a voz dos naturais de Angola* (1951-1952), além do engajamento de compositores em musicar contos e poemas tradicionais através da música popular urbana florescente, representada pelo surgimento do grupo Ngola Ritmos em 1947 (ALVES, 2015; 2021; 2022). As expressões culturais e intelectuais estavam estreitamente associadas aos esforços de independência, percebidos na luta armada.

Mário Pinto de Andrade (1928-1990), um dos intelectuais fundadores do Movimento Popular de Libertação de Angola, denunciou o lusotropicalismo em sua *Antologia da poesia negra de expressão portuguesa*, como um movimento que nunca significou uma “harmonização de valores europeus (lusos) com os africanos ou orientais” (ANDRADE, 1958a apud ALVES, 2015, p. 111). Amílcar Cabral (1975, p. 3) aprofundou as críticas de Andrade ao postular, no prefácio da obra de Basil Davidson, *A libertação da Guiné*, que o lusotropicalismo significou

uma poderosa máquina de propaganda posta a trabalhar no sentido de convencer a opinião pública mundial de que os nossos povos viviam no melhor dos mundos possíveis (...); e assim se foi construindo toda uma mitologia. E, como aconteceu com tantos mitos, especialmente os que dizem respeito à sujeição e exploração das gentes, não faltaram “homens de ciência”, incluindo um sociólogo de nomeada, para lhe garantir uma base teórica, neste caso, o lusotropicalismo. Confundindo, talvez inconscientemente, certas realidades que são biológicas ou fatais, com

outras realidades, que são socioeconômicas e históricas, Gilberto Freyre transformou-nos a todos os que vivemos nas províncias – colônias de Portugal – em felizes habitantes de um paraíso lusotropical.

Nesse sentido, a Ação Psicossocial,⁴ utilizada como estratégia de difusão dos valores lusotropicalistas, demonstrou sua fragilidade efetiva com o surgimento de vários movimentos anticolonialistas, entre eles o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a União das Populações de Angola (UPA) – que mais tarde se tornou a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) – e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA). Esses movimentos foram protagonizados, sobretudo, por intelectuais negros de Angola que tiveram acesso ao letramento superior em universidades portuguesas e se integraram em espaços de sociabilidade afrodiaspóricas na metrópole, como a conhecida Casa dos Estudantes do Império.

A Casa dos Estudantes foi um espaço de sociabilidade que colocou em contato Agostinho Neto, António Jacinto, Viriato da Cruz e Mário Pinto de Andrade, entre outros. Antes da criação da Casa dos Estudantes do Império em 1944, muitos desses estudantes afrodiaspóricas reuniam-se em: Casa dos Estudantes de Angola, Casa dos Estudantes da Índia e de Cabo Verde e Casa dos Estudantes de Moçambique. Esses espaços converteram-se em centros de debates políticos, ainda sob o olhar vigilante do poder metropolitano. Segundo Mário Pinto de Andrade (apud MCQUEEN, 1998, p. 3), a Casa dos Estudantes do Império tornou-se o “berço das chefias africanas”. Desta, resultou a publicação do periódico *Mensagem*, em 1948, expressão do ponto de inflexão do pensamento afrodiaspórico em terras lusitanas. Em Angola, um grupo de intelectuais, poetas e artistas musicais⁵ fundou

⁴ A partir da leitura do documento “Estado Maior do Exército” (1988, p. 373), Amanda Palomo Alves (2015, p. 112) considera a ação psicossocial como agenda cultural de entretenimento ou, segundo as autoridades lusas, um “conjunto de atividades que visavam (...) levar o inimigo a desistir da luta, ou, no mínimo, enfraquecer sua força anímica e a vontade de combater”. A ação objetivava, de modo geral, aproximar as populações nativas de Portugal, conquistando-as através da criação de vínculos entre elas e as autoridades coloniais”. Foram incentivados espetáculos públicos de enaltecimento da integração de valores lusotropicalistas, patrocínio de programas de rádio, além de eventos como a Aquarela Angolana (espetáculo musical realizado no cine-teatro Ngola Cine) e o Dia do Trabalhador (apresentação de grupos musicais e exibição de filmes, também no Ngola Cine).

⁵ Para além da dimensão literária, a música popular urbana de cunho contestatório atingiu um público amplo, em razão da dificuldade de acesso ao letramento da língua portuguesa. Abrangendo segmentos literários e as populações empobrecidas dos musseques, o movimento musical florescente esteve intimamente articulado com as causas emancipacionistas, mesmo em manifestações mais sutis que visavam burlar a censura colonial. O grupo Ngola Ritmos, surgido em 1947, teve como principal expoente Carlos Anceto Vieira Dias, conhecido como Liceu Vieira Dias, ou “Tio Liceu”. Em suas músicas, o violão, a percussão e a *dikanza*, um instrumento tradicional de origem *bantu*, eram utilizados no ritmo do semba angolano e em outros ritmos diversificados. O primeiro momento do Ngola Ritmos foi marcado pela repressão colonial; inclusive, seus integrantes se envolveram na luta emancipacionista. Liceu Dias, um dos fundadores do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), foi preso em 1959 e deportado para a prisão do Tarrafal, em Cabo Verde, retornando apenas dez anos mais tarde. Na sua ausência, o grupo continuou suas atividades, utilizando uma

movimentos culturais de resistência de suma importância: Vamos Descobrir Angola! e Novos Intelectuais de Angola, tendo à frente Viriato da Cruz, Agostinho Neto e António Jacinto (CHAVES, 2022).

A revista *Mensagem – a voz dos naturais de Angola* (1951-1952), criada em Luanda, denunciava a violência racial, posteriormente corporificada pelo Estatuto do Indigenato. Seu objetivo fundamental consistia em enfatizar a busca por “valores ignorados” e “corrigir hábitos mentais”, buscando “definir posições e conceituar a verdadeira cultura angolana, livre de todos os agentes decadentes” (*MENSAGEM* apud PINTO, 2016, p. 55). Nesse sentido, ao se autorrepresentarem como “Novos Intelectuais de Angola”, em defesa de uma cultura genuinamente angolana, esses intelectuais evidenciavam seu posicionamento político anti-colonial e a necessidade de combater o cânone imperialista ocidental, ou seja, denunciavam o epistemicídio negro nos modos de enunciação literária, ainda permeada pelo *habitus* hegemônico do colonizador.

Para eles, a “verdadeira cultura angolana” dizia respeito à narrativa contra-hegemônica, presente nas memórias vivas dos saberes tradicionais, negados pela legislação do Indigenato. Reinventar essa tradição viva em diálogo com os parâmetros da modernidade significava para esses intelectuais retomar mitos de origem, provérbios, canções populares, contos orais e o patrimônio linguístico banto, sem perder de vista as questões emergentes do contexto em que viviam.

A produção literária moderna angolana continuava sendo veiculada através da língua do colonizador. No entanto, quando esses pensadores inseriam termos em quimbundo ou transformavam a sintaxe das palavras, estavam demarcando uma ruptura epistêmica nos modos de construção da linguagem imperialista. Assim, difundiam um pensamento afro-diaspórico afinado com os ideais da negritude⁶, acentuavam uma nova forma de contar a história do povo angolano a partir da linguagem poética, com delineamentos de uma narrativa afrocêntrica dos passados/presentes que emergiam de suas experiências históricas. Agostinho Neto (c. 1960, p. 45) chamou a atenção para os significados de resgatar o quimbundo como instrumento político para narrar uma história à contrapelo. Segundo o autor, “quando nossas línguas (...) não são faladas nas escolas (...) é evidente que nossa cultura não pode desenvolver”.

A “*Muimbuua Sabalu*” (Canção de Sabalu), de António Jacinto (musicada posteriormente por Rui Mingas), foi escrita integralmente no quimbundo e denunciava a exploração

releitura da narrativa do lusotropicalismo como tática para burlar a censura portuguesa, representada pelas intervenções opressivas da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE). Cf. Alves (2015; 2022).

⁶ O termo “negritude” foi inaugurado com o poema de Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (1939). Com a publicação do jornal *L'Étudiant noir*, o termo se consolidou através dos ideais de busca pela “razão negra” ou estrutura psíquica comum da “alma negra”, em contraponto à política assimilacionista ocidental imposta pelo imperialismo europeu. Os principais expoentes e editores do jornal foram: Aimé Césaire (Martinica), Léon-Gontran Damas (Guiana Francesa) e Léopold Sédar Senghor (Senegal), então estudantes afro-diaspóricos em Paris.

da mão de obra forçada em terras angolanas, ao narrar o sofrimento de uma mãe que teve o filho desaparecido nas plantações de São Tomé (ALVES, 2015, p. 47). Em outro poema, “*Monangamba*”, Jacinto narra a violência psíquica, a espoliação material e física do “contratado” (trabalhador submetido a condições análogas à escravidão nos campos), tomando de empréstimo o termo do quimbundo “*Monangabé/contratado*” (JACINTO, 2004, p. 22):

Naquela roça grande não tem chuva
é o suor do meu rosto que rega as plantações,

Naquela roça grande tem café maduro
e aquele vermelho-cereja
são gotas do meu sangue feitas seiva.

O café vai ser torrado,
pisado, torturado,
vai ficar negro, negro da cor do contratado.

Negro da cor do contratado!

Perguntem às aves que cantam,
aos regatos de alegre serpentear
e ao vento forte do sertão:

Quem se levanta cedo? quem vai à tonga?
Quem traz pela estrada longa
a tipóia ou o cacho de dendém?
Quem capina e em paga recebe desdém
fubá podre, peixe podre,
panos ruins, cinquenta angolares
“porrada se refilares”?

Quem?

Quem faz o milho crescer
e os laranjais florescer?
— Quem?

Quem dá dinheiro para o patrão comprar
máquinas, carros, senhoras?
e cabeças de pretos para os motores?

Quem faz o branco prosperar,
ter barriga grande — ter dinheiro?
— Quem?

E as aves que cantam,
os regatos de alegre serpentear
e o vento forte do sertão
responderão:

— “Monangambééé...”

O corpo do contratado, narrado pelo poema, é violentado, pisado e torturado, assim como o café torrado. É o contratado quem recebe “desdém, peixe podre, pano ruim, porrada”. António Jacinto delinea marcadores de exclusão social assentados na raça e na divisão de classe gerada pelo imperialismo capitalista em solo africano. Ao assumir um discurso anticolonialista, António Jacinto foi preso e deportado em 1961 para Cabo Verde.

Por meio da narrativa poética, o ativista António Jacinto encontrou uma forma de problematizar e denunciar a miséria no campo e a despersonalização do negro, o mesmo viés trabalhado por Frantz Fanon (1961). Pensador e ativista na luta de libertação colonial da Argélia, interlocutor de Amílcar Cabral, Fanon afirma que é impossível o *ser negro* sem os atravessamentos gerados pela violência da colonização. Em sua obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008), o pensador afrodiaspórico evoca o apelo de Cabral, ao tratar da fragmentação da constituição da subjetividade negra, espoliada pela máquina colonial:

Falo de milhões de homens
em quem deliberadamente inculcaram o medo
o complexo de inferioridade, o tremor,
a prostração, o desespero, o servilismo. (CÉSAIRE apud FANON, 2008, p. 33)

Ao aprofundar críticas anti-imperialistas publicadas pelos periódicos *Boletim e Mensagem – a voz dos naturais de Angola*, Alda Espírito Santo (1926-2010), nascida em São Tomé e Príncipe e uma das fundadoras do Centro de Estudos Africanos em Lisboa⁷, apresentou

⁷ Segundo Helena Moreno (2022, p. 113), o Centro de Estudos Africanos em Lisboa (1951) surgiu às margens da Casa dos Estudantes do Império (CEI) e funcionou, durante toda a sua existência, na clandestinidade para

sensibilidade na sua escrita com relação à condição da mulher negra. Para além dos marcadores coloniais destacados nas falas masculinas afrodiaspóricas, a intelectual ativista procurou problematizar os lugares impostos à mulher africana sob jugo colonial. As desigualdades das relações de gênero, atravessadas pela segregação racial, são pronunciadas pelo eu-lírico. A mulher, na sua poesia, assumiu o lugar de sujeito crítico que promove um exercício de descentramento analítico ao denunciar a violência gerada pelo olhar imperialista de exotização ao continente, responsável também pelas mazelas das “mulheres negras do presente, escravas dos homens, da sociedade inteira, dos velhos preconceitos”, como sugere o excerto a seguir:

África, esse grande continente de calor, essa terra grande de gente escura, de flora ridente e esquisita de clima tropical, é África de histórias, de lendas de mistérios, de selvas e selvas sem fim, para muita gente que vê África através de livros de aventuras e de páginas de imaginação. Eu não vejo essa África. Vejo a África real e abraço no meu problema luars escondidos desta terra prodigiosa, de séculos de esquecimento – Eu acompanho a sombra esquecida, à beira dos caminhos, e sigo as negras da imensa África. Sigo passo a passo a história da mulher de pele bronzeada – que é a minha história, dos avós dos meus avós e da geração futura e interrogante, que eu ainda não sei e talvez nem venha a saber.

Mas para elas, para as negras do futuro, eu não quero a sorte das negras do presente. Eu quero vê-las guindadas a um plano real estabelecido – eu quero-as mulheres, com direitos, e não as quero escravas dos homens, da sociedade inteira, dos velhos preconceitos (ESPÍRITO SANTO, 1949).

Nas publicações do *Boletim* e da *Mensagem*, houve articulação dinâmica de uma rede de intelectuais negros e negras oriundos de diferentes partes do Império português. Com efeito, a experiência afrodiaspórica em centros de Lisboa, como a Casa dos Estudantes do Império (CEI) e o próprio Centro de Estudos Africanos (CEA), este sem institucionalidade oficial, adverte para o aprofundamento das desigualdades raciais e dos marcadores sociais de diferenciação colonial, pois formavam um grupo minoritário que compartilhava do pertencimento delineado pelo distintivo racial. Sendo assim, a reunião de angolanos, moçambicanos, santomenses e outros assimilados do Império nesses espaços de sociabilidade intelectual em Lisboa fez surgir a construção de um sentimento de um “nós” (africanos) em distinção a um “eles” (portugueses), aprofundando o compartilhamento de signos identitários em dire-

burlar a censura da PIDE. As reuniões aconteciam aos domingos nas casas de familiares de Alda. Estavam à frente das atividades do grupo: Francisco José Tenreiro (São Tomé), Mário Pinto de Andrade (Angola), Marcelino Santos (Moçambique), Agostino Neto (Angola) e Noémia de Sousa (Moçambique). Vale questionar as memórias oficiais das lutas de libertação que negligenciam o papel das mulheres tanto na luta armada quanto na atuação desses círculos intelectuais. Para trabalhos que buscaram suprir a lacuna acerca desse silêncio desenvolvidos, cf. Dias (2013) e Paredes (2015).

ção a projetos políticos anticoloniais que podem ser entendidos como bases de uma cultura política emancipacionista alinhada com os ideais da negritude e do pan-africanismo.

Em sua argumentação, Mário Pinto de Andrade (1958b) tece críticas contundentes ao lusotropicalismo de Gilberto Freyre, apresentando seus limites e fragilidades, principalmente à falácia de integração harmônica proposta retoricamente pela política de assimilação cultural. Para Mário Pinto de Andrade, era necessário um exercício de profunda revisão histórica, pois, mais do que uma teoria, o lusotropicalismo representava um sistema ou “método de colonização”⁸:

Que a expansão portuguesa permitiu alargar os horizontes do Ocidente e do mundo, que ela constituiu uma das origens do capitalismo moderno, é um fato histórico que não se deve encarar, entretanto, nos limites estreitos duma glória narcizista. A nossa discordância com certa concepção histórica e sociológica que se professa na pequena casa lusitana, baseia-se na interpretação dos métodos de colonização portuguesa (...). Nenhuma nação colonial fomentou, pois na África Negra, uma política de assimilação cultural, mas uma sobreposição de valores. Entenderia a expressão luso-tropical como um movimento de integração de valores tropicais na cultura lusitana ou de circulação de produtos em áreas de influência portuguesa; nunca uma harmonização de valores europeus com os africanos ou orientais.

As relações cordiais e harmoniosas presenciadas por Freyre em suas obras, entre a administração portuguesa e os territórios vinculados ao império, eram conflitantes com as experiências decorrentes das obras afrodiáspóricas produzidas em diferentes formatos, porém, todas tocando a denúncia dos espaços de violência e exclusão. O contraste dos conteúdos e impressões demarca a intencionalidade e os espaços de experiência dos produtores dos textos. Desse modo, para além de pensamentos e considerações, a percepção do contexto de criação dessas fontes aponta a posição política, afinidades e projetos de seus autores.

Considerações finais

Apesar de Freyre (1953) expor que seus exames eram isentos, o fato de a viagem que forneceu substrato para *Aventura e rotina* ter sido subsidiada pelo salazarismo e a própria simpatia ao regime obscureceram a violência da colonização exploratória de Portugal sobre os territórios submetidos ao seu jugo. A ditadura de Salazar, como regime em busca de perpetuação e manutenção de sua integridade territorial, e Gilberto Freyre, alçado à condição

⁸ A primeira crítica pública de Mário Pinto de Andrade ao lusotropicalismo foi em 1955, quando Portugal formalizou sua entrada na ONU. Em seu artigo “*Qu'est-ce que le luso-tropicalismo?*”, sob pseudônimo de Buanga Fele (1955), Mário Pinto de Andrade refuta as ideias centrais colocadas nas obras *Aventura e rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas*.

de intelectual do salazarismo, se aliaram sob a doutrina do lusotropicalismo. Se, de um lado, o regime se apresentava como forma de civilização alternativa ao imperialismo das demais potências neocoloniais, Freyre encontrava aplicação concreta e prática para suas teorias de democracia racial, como forma alternativa às democracias liberais.

Todavia, sob o contraste desse cenário harmonioso pintado por Freyre e aprovado pela ditadura, manifestaram-se intelectuais originários dos territórios submetidos. Os espaços de sociabilidade estabelecidos e, contraditoriamente, construídos pela metrópole no intuito de formar uma elite nativa dócil, estabeleceram instrumentos potentes de manifestação, em diferentes formatos, das denúncias de violências de naturezas variadas e das inconsistências da imagem do Império português, como comunhão de raças, exposta à comunidade internacional.

Agradecimento

Este artigo faz parte do projeto “Sob o signo da diversidade: o protagonismo latino-americano nos debates da Unesco”, Edital Universal n. 18/2021 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Referências

- ALVES, Amanda Palomo. *Angolano segue em frente: um panorama do cenário musical urbano de Angola entre as décadas de 1940 e 1970*. 2015. 216 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- ALVES, Amanda Palomo. Aquarela angolana: música e lazer na “Luanda Lusotropical” (1961-1970). *Diálogos*, Maringá, v. 25, n. 2, p. 168-191, maio/ago. 2021.
- ALVES, Amanda Palomo. “N’biri Birin” renasce: praticando a descolonização do currículo escolar a partir das canções do grupo N’gola Ritmos (1947-1959). *Crítica Histórica*, Maceió, v. 12, n. 24, p. 200-221, 2022.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Mário Pinto de. *Antologia de poesia negra de expressão portuguesa*. Paris: Jean Pierre Oswald, 1958a.
- ANDRADE, Mário Pinto de. Cultura negro-africana e assimilação. *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, Paris, p. 7, 1958b. Disponível em: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04306.002.002#11>. Acesso em: 4 maio 2023.

- BARREIRAS, Cecília. Três nótulas sobre o integralismo lusitano (evolução, descontinuidade, ideologia nas páginas da “Nação Portuguesa”, 1914-1926). *Análise Social*, v. XVIII, p. 1421-1429, 1982.
- BASTOS, Elide Rugai. O iberismo e a reflexão sobre a democracia na obra de Gilberto Freyre. *Pro-Posições*, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 37-55, set./dez. 2006.
- CABRAL, Amílcar. Le culture et le combat pour l’Indépendance. *Le Courrier: une fenêtre ouverte sur le monde*, UNESCO, França, ano 26, p. 12-36, nov. 1973.
- CABRAL, Amílcar. Prefácio. In: DAVIDSON, Basil. *A libertação da Guiné*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1975.
- CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. Cotia: Ateliê, 2022.
- CANDEAS, Alessandro. *Trópico, cultura e desenvolvimento: a reflexão da UNESCO e a tropicologia de Gilberto Freyre*. Brasília: Liber Livro; UNESCO, 2010.
- CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento, 1999.
- CAZETTA, Felipe. *Fascismos (?): análises do integralismo lusitano e da ação integralista brasileira (1914-1937)*. Jundiaí: Paco, 2019.
- CLARENCE-SMITH, Gervase. *O III Império português (1825-1975)*. Lisboa: Teorema, 1985.
- CRUZ, Manuel Braga da. O integralismo lusitano nas origens do salazarismo. *Análise Social*, v. XVIII, n. 70, p. 137-182, 1982.
- CRUZ, Viriato da. *Des responsabilités d’intellectuel noire*. Comunicação de Viriato da Cruz apresentada no II Congresso dos Escritores e Artistas Negros (Roma, 26 de março a 1º de abril, 1959). *Présence Africaine*, Paris, n. 27-28, p. 321-339, ago./nov. 1959.
- DAVIDSON, Basil. La lutte pour l’indépendance en Afrique “Portugaise”. *Le Courrier: une fenêtre ouverte sur le monde*, UNESCO, França, ano 26, p. 4-12, nov. 1973.
- DIAS, Helenice Moreira. *Vozes e escritas femininas em Angola: a luta pela sobrevivência e emancipação de mulheres (1961-2002)*. 2013. 127 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.
- DURÃO, Gustavo de Andrade. Négritude, contestação e a construção do pensamento político-intelectual de Léopold Sédar Senghor (1928-1961). In: MACEDO, José Rivair de (org.). *O pensamento social africano no século XX: questões, debates e tendências de abordagem*. São Paulo: Outras Expressões, 2016. p. 23-52.
- ESPÍRITO SANTO, Alda. Luas da África. *Mensagem*, ano 1, n. 7, jan. 1949.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961.

- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FELE, Buanga. Qu'est-ce que le 'luso-tropicalisme'? *Présence Africaine*, Nouvelle Serie, n. 4, p. 24-35, out./nov. 1955.
- FERREIRA, Eduardo de Sousa. *Le colonialisme portugais en Afrique: la fin d'une ère – les effets du colonialisme portugais sur l'éducation, la science, la culture et l'information*. Paris: Les Presses de l'UNESCO, 1974.
- FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- FREYRE, Gilberto. *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1947].
- FREYRE, Gilberto. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Nacional; Ed. da USP, 1971 [1945].
- FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. São Paulo: É Realizações, 2010 [1940].
- FREYRE, Gilberto. *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade (1913-1930)*. São Paulo: Global, 2012 [1975].
- GOMES, George Manuel. António Sardinha, precursor do lusotropicalismo? *Faces da Clio*, Juiz de Fora, v. 2, n. 4, p. 97-109, 2016.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DPCA, 2006.
- JACINTO, António. *Poemas*. Luanda: Maianga, 2004.
- LÉONARD, Yves. Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation. *Lusotopie*, n. 4, p. 211-225, 1997.
- LIMA, Matheus Silveira. *Portugal e o iberismo na sociologia política brasileira: miscigenação, patriarcalismo e centralização*. 2011. 188 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2011.
- MARTINS, Fernando. O segundo integralismo e o salazarismo: origens, decadência e queda. In: SILVA, Giselda Brito et al. *História da política autoritária: integralismos, nacional-sindicalismo, nazismo e fascismos*. Recife: Ed. da UFPE, 2010. p. 89-112.
- MCQUEEN, Norrie. *A descolonização da África portuguesa: a revolução metropolitana e a dissolução do Império*. Lisboa: Inquérito, 1998.
- MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS. Estatuto Missionário - Decreto-lei nº 31:207. *Diário do Governo*, I série, n. 79, 5 abr. 1941.
- MORENO, Helena Wakim. *Intelectuais de Angola na Casa dos Estudantes do Império: itinerâncias, mediações e redes de apoio (Lisboa, 1944-1965)*. 2022. 513 f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

NETO, Agostinho. Introdução a um colóquio sobre poesia angolana. *Mensagem*, Casa dos Estudantes do Império, ano II, n. 5-6, p. 45, c. 1960.

NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. *Lusotopie*, p. 327-359, 1997.

NETO, Maria da Conceição. Maria do Huambo: uma vida de “indígena”. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961). *África*, São Paulo, n. 35, p. 119-127, 2015.

PAREDES, Margarida. *Combater duas vezes: mulheres na luta armada em Angola*. Vila do Conde: Verso da História, 2015.

PINTO, António Costa. *Os Camisas Azuis: ideologia, elites e movimentos fascistas em Portugal – 1914-1945*. Lisboa: Estampa, 1994.

PINTO, João Paulo Henrique. *A identidade nacional angolana – definição, construção e usos políticos*. 2016. 286 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Eduardo dos. *Pan-africanismo de ontem e de hoje*. Lisboa: Edição do Autor, 1968.

Recebido: 02 de fevereiro de 2023 — Aprovado: 30 de julho de 2023

Editores responsáveis:
Vinícius Liebel e Luiza Laranjeira