

15 / 1995

Índice

O IMAGINÁRIO DO IMPÉRIO

7 *Nota do director*

- 11 Juan Gil  
A apropriação da ideia de Império pelos reinos  
da Península Ibérica: Castela
- 31 António Manuel Hespanha  
Ascensão e queda do imaginário imperial
- 39 Valentim Alexandre  
A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)
- 53 Maria Irene Ramalho de Sousa Santos  
Um imperialismo de poetas. Fernando Pessoa e o imaginário  
do Império
- 79 Luís Moita  
Os centros e as periferias na ordem política internacional

*Estudos*

- 91 Mafalda Soares da Cunha e Nuno Gonçalo Monteiro  
Vice-reis, governadores e conselheiros de governo do Estado  
da Índia (1505-1834). Recrutamento e caracterização social
- 121 Arlindo Manuel Caldeira  
Poder e memória nacional. Heróis e vilões na mitologia salazarista

*Em debate: Abolicionismo (II)*

- 143 João Pedro Marques  
Avaliar as provas. Resposta a Valentim Alexandre
- 157 Valentim Alexandre  
«Crimes and misunderstandings». Réplica a João Pedro Marques

*Ensino da História*

- 171 Luís Filipe Santos  
Os programas de História no ensino secundário nas duas últimas décadas (1974-94)

*Leituras*

- 191 Recensões de Mafalda Soares da Cunha, Rui Santos,  
e José das Candeias Sales
- 199 *Notícias*

# A ÁFRICA NO IMAGINÁRIO POLÍTICO PORTUGUÊS (SÉCULOS XIX-XX)<sup>a</sup>

Valentim Alexandre

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

A historiografia sobre a questão colonial nos séculos XIX e XX tem sido marcada, nas duas últimas décadas, por uma reacção contra a teoria do imperialismo não económico, até então dominante por influência sobretudo do livro de R. J. Hammond *Portugal in Africa 1815-1910*, que estabeleceu um padrão de interpretação muito espalhado e muito duradouro do colonialismo português: o que o filiava, não em razões económicas, nesta perspectiva inexistentes ou de pouco peso, mas num comportamento de tipo nostálgico e sentimental, que viveria do passado, sonhando com a restauração do prestígio perdido. Refutando esta tese, vários autores têm vindo a estabelecer pacientemente o mapa dos interesses económicos portugueses ligados às colónias e a medir o seu grau de influência na política dos governos de Lisboa. A tais trabalhos cabe pelo menos o mérito de demonstrarem que esse é um aspecto da realidade que não pode descurar-se – abalando definitivamente a teoria do «colonialismo de prestígio», nos termos em que Hammond a formulava. Mas parece evidente que a simples constatação de tais interesses não permite concluir de imediato que eles são «a força motriz subjacente à expansão imperialista», como pretende Clarence-Smith na sua síntese *O Terceiro Império Português*. «Tal ideia, – escrevi na recensão que dediquei ao livro, – só poderia ser eventualmente aceite depois de sopesados todos os factores, de estudadas as condições em que surge e se desenvolve o projecto colonial para África, nas suas várias versões e nas suas diversas fases e nas suas relações, não apenas com a economia, mas também com a política portuguesa no seu todo»<sup>1</sup>.

<sup>a</sup> Conferência proferida no âmbito do seminário O Imaginário do Império, que se realizou de 18 a 22 de Julho de 1994 no mosteiro da Arrábida.

Seguindo a via assim traçada, o primeiro ponto que chama a atenção é o peso que a questão colonial assume na história portuguesa dos últimos dois séculos – mais evidente em épocas de crise como o da partilha de África (entre várias outras), mas também muito clara nas fases de acalmia, estando sempre presente, não apenas num ou outro autor, neste ou naquele texto, mas no conjunto da argumentação política, pela relação estreita que mantém com o problema central da identidade e da própria sobrevivência do país. Por isso mesmo, todas as correntes do nacionalismo português se defrontam, de uma forma ou de outra, com a opção ultramarina.

Nesta perspectiva, o projecto colonial é irreduzível ao simples jogo dos interesses económicos – embora também lhe não seja por inteiro alheio. Tanto a tese do «imperialismo económico» como a do «colonialismo de prestígio» parecem prejudicadas, como o estará também qualquer outra explicação de natureza monocasual que se pretenda sobrepor a um fenómeno tão complexo como a expansão imperial em África. Por isso mesmo, tentando evitar interpretações redutoras, recorreremos na nossa análise não ao conceito de ideologia (que remete para um conjunto estruturado de noções com um certo grau de coerência interna), mas ao de *mito*, entendido como modo de apreender a realidade no seu todo, de a pensar e de a sentir, integrando factores económicos e não económicos e, em qualquer deles, tanto os aspectos racionais como os irracionais.

Dois desses mitos terão tido um papel central como sustentáculos do projecto colonial. O primeiro deles – a que chamaremos o «mito do Eldorado» – tem como pano de fundo a crença inabalável na riqueza das colónias de África, na sua extrema fertilidade, nos tesouros das suas minas por explorar. Dominante logo nos primeiros anos do liberalismo, após 1834, o tema aparece-nos então em dezenas de artigos, nos periódicos de todas as facções políticas, servindo de base à defesa do projecto colonial como via privilegiada para a regeneração da nação, compensando a perda do Brasil. Sob formas menos primárias, mais elaboradas – voltadas para um Eldorado longínquo, no qual se cumpriria o destino da nação, que recuperaria finalmente o estatuto de grande potência –, o mito persiste ao longo de todo o império, ganhando um carácter estrutural.

Um segundo tema ideológico – que designaremos pelo «mito da herança sagrada» – vê na conservação de toda e qualquer parcela do território ultramarino um imperativo histórico, tomando os domínios sobretudo como testemunhos da grandeza dos feitos da nação, que não os poderia perder sem se perder. Geralmente latente, o tema vem à superfície sempre que se configuram casos de perigo e de iminência de perda, real ou suposta, de

qualquer das possessões ou de zonas sobre que se reivindicava a soberania portuguesa, contribuindo para afastar a tentação de abandono, não só da via colonial em si, mas também de cada um dos territórios em particular, por mais difícil que se afigurasse a sua exploração e conservação.

Também o «mito da herança sagrada» tem um carácter permanente, estrutural, que lhe resulta da sua estreita relação com dois elementos de fundo do nacionalismo português: a consciência, sempre presente nas elites políticas, da vulnerabilidade de Portugal (que as torna especialmente sensíveis às ameaças externas); e sobretudo a ideia, muitas vezes expressa, de que a própria sobrevivência da nação dependia da existência do império, como contraponto necessário à força de atracção da Espanha no conjunto da Península Ibérica.

Ligado, como vemos, a uma determinada imagem do país, o projecto colonial implica igualmente uma certa visão dos povos a ele submetidos (no nosso caso, sobretudo da África e dos Africanos), visão de sujeito a objecto, marcada do mesmo modo pelo nacionalismo, que toma modalidades e aspectos diversos consoante as conjunturas, flutuando entre o etnocentrismo e formas mais ou menos explícitas de racismo.

Durante uma longa primeira fase, que dura até aos anos 70 do século XIX, a imagem das sociedades africanas é profundamente influenciada pela ideologia escravagista de Antigo Regime – uma ideologia que repousava, em primeiro lugar, na negação de qualquer vida cultural (ou mesmo, nas fórmulas mais radicais, de qualquer traço de humanidade) às sociedades do interior da África – esse sertão «sepultado na barbárie», onde «nem a luz da religião nem a da civilização» penetrava, onde era «tudo escravo dos chefes e das paixões selvagens»; essa «população selvagem», em «estado de grande embrutecimento», que não conhecia «nenhum dever social», nem o «sentimento do amor à família» ou o «amor do próximo». Libertando alguns negros deste «mundo primitivo», a compra de escravos no interior – o «resgate», na velha terminologia colonial, que continuava a aplicar-se – teria de ver-se, ao fim e ao cabo, como um acto humanitário, permitindo salvar a vida aos prisioneiros de guerra, aos criminosos, sujeitos à tortura e à morte nas suas sociedades de origem, e submetendo-os à influência benéfica da civilização.

O outro dos grandes temas de ideologia escravagista estava na natureza que atribuía ao negro em si – pintando-o como ser «essencialmente indolente», «inteiramente boçal», dado à embriaguez e ao roubo, dotado de uma «grosseira sensualidade» e de uma aversão inata pelo trabalho. Este quadro fornecia as premissas para a conclusão fundamental da teoria: a de que o

africano não se prestava a servir voluntariamente, sendo sempre necessário obrigá-lo «a receber a educação do trabalho»<sup>2</sup>.

É certo que, a par desta ideologia, uma outra se afirma, tributária do pensamento iluminista, que vê na escravatura uma instituição altamente maléfica, a abolir logo que possível, e nos Africanos seres decerto atrasados, devido a circunstâncias históricas acidentais, mas capazes de progredir e de se integrarem como cidadãos no corpo nacional. Mas esta corrente – personificada em Sá da Bandeira – é extremamente minoritária durante a maior parte do século XIX: só na década de 70 se detecta uma viragem, com a emergência de novas elites políticas e intelectuais que, mais abertas aos ventos do exterior e mais conscientes da necessidade de modernizar os processos de exploração colonial, viam na persistência dos factos de escravatura uma mancha na imagem de nação civilizada e europeia que queriam para Portugal. Miraculosamente, o «lunático» Sá da Bandeira dos anos 50 e 60, geralmente atacado pelas suas «manias» filantrópicas, vê-se agora recuperado como símbolo e testemunho dos sentimentos anti-esclavagistas do País: ele é o «Wilberforce português», «infatigável paladino da liberdade», atacando «em suas últimas fortificações a ideia velha, que permitia a escravização do homem pelo homem».

Tendo como seu principal expoente político o ministro Andrade Corvo, que é também o seu teorizador mais importante, esta nova tendência ganha expressão jurídica com a abolição do trabalho servil nas colónias decretada em 1875 – a primeira medida abolicionista promulgada pelo parlamento liberal português (todas as outras haviam emanado do poder executivo).

Mas os seus efeitos são, em fim de contas, superficiais: preocupados em primeiro lugar com a imagem e a retórica, essas mesmas elites deixam subsistir quase sem resistência formas de trabalho forçado próximas da escravatura. E sobretudo, o impulso humanista e liberalizante esgota-se rapidamente, afectado pelas pressões nascidas da partilha de África e pela forte reacção nacionalista por elas provocada em Portugal.

Neste contexto, o «mito da herança sagrada» ganha novos contornos, passando a justificar, não apenas a conservação dos antigos territórios coloniais, mas também a expansão para zonas até então não ocupadas, a partir de uma perspectiva maximalista para a qual toda a região do Congo e ainda outras vastas terras de África estavam naturalmente votadas ao domínio português, por direito de descoberta e pela influência aí exercida historicamente. Assim tomava corpo o novo mito: a espoliação do império por parte da Grã-Bretanha.

As mesmas pressões externas, em particular o Ultimatum britânico de 1890, contribuem decisivamente para sacralizar o império: já actuante, como referimos, nas décadas anteriores, o «mito da herança sagrada» alcança agora um predomínio avassalador, derrotando em definitivo as correntes mais pragmáticas que aceitavam a recomposição e mesmo a redução do território imperial. Doravante, o projecto colonial é o elemento central do nacionalismo português, remetendo-se a sua eventual contestação para a categoria ético-jurídica da traição à pátria.

A mesma crispação atinge a questão racial: contra os poucos que pretendiam ver no indígena o melhor «aliado» de Portugal em África, vai impor-se a opinião dos que preconizam a ocupação militar através de uma «guerra de terror e de extermínio cuja memória se conserve por muitas dezenas de anos como tradição de pais para filhos». Por outro lado, a modernização toma um novo curso, pondo de lado o humanitarismo liberal dos anos 70, tido agora por ingénua e utópico, e por isso pouco eficaz, e rendendo-se ao «darwinismo social», às novas formas de racismo «científico» em voga na Europa. Torna-se corrente falar em raças superiores e inferiores, dominantes e dominadas (estando estas últimas destinadas a desaparecer, nas versões mais radicais), adoptando-se como critério de hierarquização um certo número de índices elaborados pela antropologia física, nomeadamente os que tendiam a relacionar a conformação do crâneo com as capacidades intelectuais. Pretensamente científicos, tais índices permitiriam chegar à conclusão de que o negro ocupava na escala animal um lugar intermédio entre o homem e o gorila. O melhor exemplo desta perspectiva encontramos-lo em Oliveira Martins, um dos primeiros e decerto o principal teorizador do «darwinismo social» no nosso país, num texto retirado do seu livro *O Brasil e as Colónias Portuguesas*<sup>3</sup>: «Sempre o preto produziu em todos esta impressão: é uma criança adulta. A precocidade, a mobilidade, a agudeza própria das crianças não lhe faltam; mas essas qualidades infantis não se transformam em faculdades intelectuais superiores. Resta educá-los, dizem, desenvolver e germinar as sementes.

«Não haverá, porém, motivos para supor que esse facto do limite da capacidade intelectual das raças negras, provado em tantos e tão diversos momentos e lugares, tenha uma causa íntima e constitucional? Há decerto, e abundam os documentos que nos mostram no negro um tipo antropológicamente inferior, não raro próximo do antropóide, e bem pouco digno do nome de homem. A transição de um para o outro manifesta-se, como se sabe, em diversos caracteres: o aumento da capacidade da cavidade cerebral, a diminuição inversamente relativa do crâneo e da face, a abertura do ângulo

facial que daí deriva, e a situação do orifício occipital. Em todos estes sinais os negros se encontram colocados entre o homem e o antropóide».

No fundo, estamos perante os velhos estereótipos da teoria escravagista tradicional, agora revestidos das novas roupagens «científicas» exigidas pela modernidade. Assim como outrora a imagem que se transmitia do negro servia para justificar o tráfico de escravos e a escravatura, também o racismo «científico» facilitava a Oliveira Martins a defesa de uma política colonial «sem escrúpulos, preconceitos nem quimeras» (nas suas próprias palavras)<sup>4</sup> contra a «filantropia» utópica do humanismo liberal.

Esta forma de racismo estreme encontra um terreno particularmente favorável na geração que, ao dobrar do século, vai dar os primeiros passos para a ocupação militar dos territórios ultramarinos. A ideia da inferioridade inata e imutável do negro serve, nomeadamente, de suporte a uma teoria da «sujeição» implícita em muitos textos da época e formulada abertamente por Eduardo da Costa, ao tempo acatado como o principal doutrinador dentre os militares da geração de 1895. Reagindo contra o «assimilacionismo» que, a seu ver, teria caracterizado a política colonial portuguesa no século XIX, Costa preconiza a instauração de um «regime despótico atenuado» nas possessões, com a concentração de todos os poderes nas mãos do ministro e dos governadores, devendo os indígenas ser regidos por um estatuto especial que tivesse em conta a sua situação e as suas faculdades. «As razões antropológicas, as razões sociais, – escreve, valendo-se da autoridade de Oliveira Martins, entre outros, – mostrando a disparidade de caracteres étnicos, de usos e de instintos e a inferioridade manifesta do selvagem, evidenciam a necessidade de aplicar diferentes sistemas de governo a raças tão diversas e de manter nas mãos dos mais civilizados, como dos mais dignos, a tutela dos mais selvagens e primitivos, como de uma classe desgraçada ou incompleta da sociedade humana»<sup>5</sup>. Também a educação deveria ser diferenciada, não apenas nos meios, mas nos próprios fins: não cabendo ao «indígena» mais do que o papel de «auxiliar» do colonizador, como trabalhador e operário, a sua instrução deveria ter um carácter profissional, em escolas primárias agrícolas e de artes e ofícios<sup>6</sup>. Quanto às missões – cuja acção podia prejudicar o domínio português, por dar aos negros os «sentimentos de própria dignidade e da liberdade do seu corpo e do seu espírito» –, competir-lhes-ia compensar esse risco, incutindo aos Africanos que convertiam o «respeito pela nação dominadora» e edificando-os «nas vantagens que, do seu domínio, resultam para o país e civilização a que pertencem»<sup>7</sup>.



Com modulações diversas, estes temas manter-se-ão vivos na ideologia colonial portuguesa pelas décadas seguintes; mas raramente a «teoria da sujeição» voltará a ser apresentada de uma forma tão crua. Passada a fase mais aguda da ocupação militar, a sujeição persistirá como elemento inerente a toda e qualquer situação colonial; longe de lhe dar relevo, a ideologia de futuro elaborada tenderá a relativizá-lo e a sublimá-lo. Tanto na República como na primeira fase do Estado Novo (até à Segunda Guerra Mundial), as teorizações mais correntes do facto imperial conferem ao par dominação/sujeição um carácter transitório, um simples momento na via que levava à formação do «Portugal maior», da «nação una» espalhada pelos vários continentes, cadinho onde se fundiriam os diversos povos e as diferentes raças. Entre muitas outras, as versões de Norton de Matos e de Armindo Monteiro – sem dúvida, os dois mais importantes políticos e ideólogos do colonialismo português, na República e no Estado Novo, respectivamente – constituem bons exemplos dessa perspectiva. Para Norton de Matos, o ponto central de todo o projecto ultramarino, base da «finalidade histórica» de Portugal, estava na criação da «mais íntima, a mais estreita ligação da Metrópole e de as Colónias Portuguesas, por forma a constituir e a construir para sempre uma única Nação», devendo cada colónia ter «sempre presente que amanhã, ligada, cada uma delas, como parte integrante de um grande Império, ao Portugal da Europa, às outras colónias portuguesas, constituirá um dos principais factores, o melhor dos elementos do ressurgimento e da grandeza da Pátria, prolongamento da nacionalidade, brilhante receptáculo da nossa língua, campo vastíssimo à expansão da nossa civilização que saberemos levar ao mais alto ponto das civilizações humanas e que será abençoada pelos povos primitivos que a História nos entregou para os elevarmos até nós»<sup>8</sup>.

Não era muito diferente, neste ponto, o pensamento de Armindo Monteiro, que via na colonização a «função histórica da Nação Portuguesa, sua essência orgânica»<sup>9</sup> (como ficou consignado no *Acto Colonial* de 1930), tendo como fim último a «criação da harmonia política, do equilíbrio geral económico, financeiro e social» entre a metrópole e o ultramar. Partindo embora de uma concepção imperial, Monteiro acentuava igualmente a relação íntima entre o «conjunto dos territórios e populações portuguesas», tomados «como um todo – uma solidariedade», partes já da «nossa pátria, corpo e alma de Portugal»<sup>10</sup>. Tal como para Norton, a política colonial deveria estar voltada para a «intensa nacionalização dos homens e das coisas» e, em particular, para a «criação de uma mentalidade portuguesa entre os indígenas»<sup>11</sup>.

O que mais ressalta nestes textos, e em muitos outros da mesma época, é o seu nacionalismo exacerbado, de índole quase religiosa, e o misticismo imperial que o acompanha: a crença e a visão de um futuro de grandeza e harmonia que resgataria todas as dificuldades, todas as misérias do presente. No fundo, estamos ainda perante o «mito do Eldorado», mas numa nova versão, onde os interesses económicos, embora presentes, cedem o lugar central a preocupações de ordem política, consubstanciados na «grandeza da nação».

Como sempre, o exacerbamento do nacionalismo tendia a reduzir o outro – neste caso, o negro – ao papel de simples objecto, de simples receptáculo (no melhor dos casos) dos valores da civilização europeia, de que Portugal seria o transmissor. A exemplo do que já acontecera no século XIX, também nesta fase é raro que se manifeste a consciência de que as sociedades africanas sejam elas mesmas portadoras de valores, de uma cultura própria: elas são os povos primitivos, próximos da animalidade, incapazes de por si só produzirem qualquer coisa de válido no processo civilizacional. Tomando mais uma vez Norton de Matos e Armindo Monteiro como paradigmas das principais correntes do pensamento colonial entre as duas guerras mundiais, verificamos que a imagem do negro que nos transmitem é muito semelhante: para ambos, ele é um elemento de raças primitivas, na maioria ainda em estado selvagem, entregues à miséria, à superstição e à ignorância, cabendo a Portugal, por imperativo histórico, a tarefa de as «elear» e de as chamar à civilização<sup>12</sup>.

Mas já há diferenças conceptuais importantes quando se passa à natureza do atraso africano. Para Armindo Monteiro, essa situação é estrutural: estamos perante raças inferiores, parte delas destinadas a desaparecer, por «insusceptíveis de aperfeiçoamento», outras – as «capazes de compreenderem a beleza de uma disciplina e de a ela se sujeitarem» – que ficariam, «para povoar a selva, dando à Pátria trabalhadores agrícolas e soldados que em África lhe são preciosos»<sup>13</sup>. Por seu lado, Norton recusa a situação de inferioridade permanente a que assim se votariam os negros, remetidos aos trabalhos manuais sob a direcção dos brancos: na sua perspectiva, as duas raças deveriam desenvolver-se separadamente, em paralelo e sem se cruzarem, até ao dia longínquo – daí a séculos – em que seria possível operar-se a sua fusão<sup>14</sup>.

É clara a filiação das concepções de Norton de Matos na corrente do pensamento liberal e humanitário oitocentista, marcadamente etnocêntrico, enquanto Armindo Monteiro está mais próximo da ideologia de cariz racista que se impusera em finais do século XIX (sem, contudo, a desposar por

completo). Mas as diferenças entre os dois pontos de vista esbatem-se de novo, quando passam das teorizações gerais sobre a finalidade última da colonização – ou seja, do plano mítico – para a consideração das políticas concretas a seguir de imediato: neste caso, o que ressalta é sobretudo a ideia comum da necessidade de um domínio férreo por parte do Estado português, secundado por uma política indígena de teor paternalista. Quer isto dizer que os laços entre o plano mítico e o da realidade são dos mais ténues; e que o «mito do Eldorado», que serve de mito motor da acção na metrópole (contribuindo para criar a «mística» imperial), não passa, quanto à situação colonial, de um simples mito de justificação ideológica.

Tanto estas funções como a própria formulação dos mitos se alteram no período posterior à Segunda Guerra Mundial – uma época em que o império conhece transformações importantes, que vão do arranque económico de Angola e Moçambique (relativo, mas real) ao aumento da emigração para África e à guerra colonial. Apesar de tudo, numa primeira fase o principal impulso à mutação ideológica vem do exterior, pela via das pressões internacionais no sentido da descolonização: para se lhes contrapor, o regime do Estado Novo vai enveredar pelo caminho da assimilação, dando às colónias o estatuto de províncias ultramarinas, solidárias entre si e com a metrópole como «parte integrante do Estado português» (nas palavras da revisão constitucional de 1951).

No plano jurídico-institucional, esta viragem em pouco mais se traduziu do que em modificações terminológicas. Mantém-se, nomeadamente, o *Estatuto do Indígena*, que retirava a cidadania à esmagadora maioria da população negra. Só em 1961 ele será abolido, já no contexto da guerra colonial; mas mesmo então não desaparecem os efeitos de uma perspectiva diferenciadora: como Silva Cunha reconhecerá mais tarde, ainda nas eleições de 1973 se adoptou no Ultramar um «critério selectivo» no recenseamento, não se inscrevendo senão os que haviam assimilado inteiramente as nossas concepções políticas<sup>15</sup>.

É sabido, aliás, que a consagração constitucional da teoria da assimilação provocou fortes resistências no interior do próprio regime, bem expressas desde logo no parecer da Câmara Corporativa sobre o projecto de revisão<sup>16</sup>. Nos anos seguintes, são múltiplos os indícios da persistência da corrente de teor racista dominante na primeira metade do século. É assim possível, em plena década de 50, vermos reaparecer nas palavras de Marcello Caetano os velhos estereótipos dos negros como dissipadores, imprevidentes e bêbados<sup>17</sup>, «de hábitos milenarmente estagnados»<sup>18</sup>, naturalmente votados a servirem «como elementos produtores enquadrados ou a enquadrar numa economia

dirigida pelos brancos»<sup>19</sup>, por razões que tinham a ver com a sua inferioridade racial, historicamente comprovada: «Os pretos em África têm de ser dirigidos e enquadrados por europeus mas são indispensáveis como auxiliares destes (...). Pode num caso ou noutro 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»<sup>20</sup>.

A mesma ideia do vazio cultural africano surge em vários outros textos de altas personagens do regime: a começar pelos do próprio Oliveira Salazar, para quem o colonialismo tudo dera à África: a paz, o convívio das populações, o crescimento demográfico, a descoberta das riquezas do continente e «o contacto com a civilização cujos segredos lhes desvendou e colocou ao seu dispor»<sup>21</sup>.

Também para Américo Tomás – que, não sendo um teórico, nos revela de forma mais crua o pensamento corrente neste domínio – a África não passava de uma região sem história, povoada por «tribos selvagens, que Portugal a muito custo procurara civilizar e cristianizar». Nesta perspectiva, a independência concedida aos «nativos, quase totalmente imaturos, incultos e, em grande parte ainda selvagens», não passaria de um retrocesso<sup>22</sup>.

Mas o regime abriu também espaço político a uma teoria mais elaborada, em defesa da integração consagrada constitucionalmente – o luso-tropicalismo. Formulada já nos anos 30 por Gilberto Freyre – e mal recebida então pelos ideólogos do Estado Novo –, a doutrina trazia como principal novidade a dupla valorização do contributo dos nativos ameríndios e da população negra para a formação da civilização tropical brasileira, e da capacidade dos Portugueses para se «unirem aos trópicos» por uma união de amor e não de interesse, baseada sobre a compreensão e a adesão aos valores das culturas que encontravam nas regiões do ultramar – uma capacidade que se revelaria na fácil assimilação dos «costumes, estilos de vida e valores nativos», traduzindo-se numa verdadeira «arte em combinar valores civilizados com indígenas». Daí teria resultado a criação de sociedades harmoniosas do ponto de vista racial, marcadas não apenas pela «reciprocidade» nas relações entre Europeus e não Europeus, mas também pela «interpenetração amplamente cultural e livremente biológica – imune ao terror anglo-saxónico a respeito do que é apelidado de ‘mongrolização’, ou seja, a mestiçagem»<sup>23</sup>.

A explicação para esta «natureza tropicalista» dos Portugueses encontra-se em Gilberto Freyre em razões de ordem histórica, nomeadamente, no seu longo contacto com os povos árabes, na Península Ibérica, que os levava a conhecer e a adoptar noções e atitudes ignoradas pelos restantes Europeus. Por isso mesmo, a acção de Portugal no ultramar teria seguido um modelo específico, não identificável aos dos outros povos, e em particular aos do Norte da Europa – preocupados, estes, em impor os seus valores particulares, estritamente etnocêntricos, enquanto «o esforço português sob os Trópicos e no Oriente foi sobretudo cristocêntrico, sociologicamente cristocêntrico – isto é, empenhado em comunicar a povos não-cristãos um conjunto de valores independentes da raça ou mesmo da civilização nacional de quem os propaga»<sup>24</sup>.

Tanto a valorização das culturas negras como sobretudo o elogio do mestiçamento vinham totalmente ao arrepio das ideias correntes em Portugal na primeira metade do século XX, como já vimos. Na década de 50, porém, o luso-tropicalismo começa a ganhar audiência e adeptos no País, sendo muitos dos seus elementos incorporados em textos de vários autores. Esta voga tem antes de mais razões políticas: ao regime interessava a divulgação de uma teoria que dava uma pretensa base científica às posições que vinha defendendo face às pressões internacionais. Mas o luso-tropicalismo toca também autores à margem do regime: actualizando e aproximando no tempo a ideia de fusão racial que Norton de Matos via inscrita num futuro longínquo, a teoria funcionava como um último avatar, uma derradeira transformação do «mito do Eldorado», de tanto peso nas várias correntes do nacionalismo português.

Esse nacionalismo não deixa aliás de marcar o luso-tropicalismo, quando transplantado para Portugal, fazendo substituir a referência a uma civilização regional, intertropical, por uma outra, de carácter nacional – acentuando assim o papel do País como sujeito de um processo civilizacional em que os povos do Ultramar seriam simples objectos, chamados à História pela mão do colonizador. Chega mesmo a espalhar-se uma espécie de messianismo difuso, que via na acção ultramarina de Portugal o cumprimento de uma missão que lhe fora outorgada pela providência divina. Tal era a concepção defendida em 1961 pela Igreja Católica portuguesa, em nota dos seus bispos reunidos em assembleia plenária: «A linha providencial da nossa história tornou-nos, desde há muitos séculos, instrumento do Senhor na Evangelização de parte considerável do Mundo, na América, na África, na Ásia, e até na Oceânia. E a Igreja tem confirmado sempre essa missão (...) Nesta hora em que o Ocidente parece ter perdido a consciência de si mesmo (...), na

subestima dos valores cristãos e abandono da sua defesa, Portugal é consciente da sua missão evangelizadora e civilizadora»<sup>25</sup>. A mesma perspectiva aflora em textos de outra natureza – como nos discursos e conferências proferidos por Adriano Moreira também em 1961, na qualidade de membro do Governo, onde se fazem referências várias à «vocação missionária» da nação portuguesa<sup>26</sup>. A concepção providencialista chega a ganhar o aval da ciência, pela pena do antropólogo Jorge Dias, que via em Portugal o sujeito principal da «terceira fase da humanidade», caracterizada pelo «cunho de missão» e pelo «movimento propulsor de uma doutrina religiosa que conscientemente pretende unir toda a humanidade sob um mesmo símbolo da paz, da justiça e do amor»<sup>27</sup>.

O mito da herança sagrada tomava assim um duplo sentido: o império era intocável não somente por representar um legado histórico, mas sobretudo porque corporizava o espírito de missão que dava à nação a sua razão de ser. Por esta forma justificada, a acção colonial ficava a salvo das críticas que se lhe pudessem fazer a partir de simples critérios terrenos. Mas parece também evidente que, colocando-se para além do tempo histórico, esta linha ideológica perdia todo o contacto com a realidade da situação colonial. Longe de servir de base a um novo arranque do projecto imperial, o providencialismo era apenas o sinal da sua agonia.

Sempre presentes, ao longo de século e meio, no pensamento político das elites do País, os mitos do Eldorado e da herança sagrada constituem elementos estruturais do nacionalismo português, contribuindo de modo decisivo para a importância que a questão colonial assumiu na história contemporânea de Portugal.

Já actuautes, como vimos, na primeira metade de Oitocentos, os mitos provocam de imediato o interesse por África, singularizando Portugal entre os países europeus, nesta época só episodicamente voltados para o continente africano. Para a maioria das elites portuguesas, a identidade da nação, bem como a sua sobrevivência, apareciam ligadas à conservação do império – perspectiva obviamente sem paralelo no resto da Europa.

No último quartel do século, essa especificidade esbate-se, não apenas pelo despertar da vontade de expansão das potências em África, mas também porque a ideologia colonial se apoia então, nos vários países envolvidos, em mitos idênticos aos que tinham na altura curso em Portugal: por toda a parte a colonização faz-se em nome, quer da necessidade de explorar as riquezas ocultas do continente africano, quer do dever – que era também um direito – de «elevar» as raças atrasadas ou inferiores, espalhando os bene-

fícios da civilização ocidental; por toda a parte, argumentos de teor universalista – com base na religião ou na filosofia das luzes – eram invocados como cobertura para os projectos nacionais de expansão.

Mas subsistem algumas diferenças de grau entre o caso português e os restantes. Em primeiro lugar, a relação que continuava a estabelecer-se entre a questão colonial e a identidade do País – o que facilitou o processo de sacralização do império, retirando espaço às correntes anticolonialistas, que têm em Portugal uma expressão sempre muito reduzida (salvo nos derradeiros anos do Estado Novo). Enquanto nos restantes países coloniais o nacionalismo se divide em correntes favoráveis e desfavoráveis ao projecto de expansão no Ultramar, o nacionalismo português é, com raríssimas excepções, imperialista.

A segunda diferença estará no peso menor, em Portugal, das correntes coloniais que se prevaleciam do humanismo e do universalismo das luzes – suplantadas, no século XIX, pela ideologia escravagista tradicional e, no século XX pelo nacionalismo autoritário e anti-igualitarista.

O Estado Novo reforça obviamente esta tendência. Vai também reforçar outros factores de diferenciação: a estreita relação entre Estado, Igreja e acção colonial (que existe igualmente noutros países, mas em muito menor grau); e sobretudo, na sua fase final, o carácter particular ou mesmo único que pretendeu dar à colonização portuguesa, fundando-a numa aptidão especial ou até numa missão conferida pela providência.

Tratava-se, como sabemos, de explicar e justificar a perenidade do império em época da descolonização geral. O propósito político frustrou-se. Mas o tema ideológico conheceu melhor fortuna: ainda hoje o mito da «vocaçào ecuménica» ou da relação especial com os povos do Ultramar marca fortemente a consciência que a nação tem de si própria.

<sup>1</sup> In *Análise Social*, nº 115 (1992, 1º), p. 227.

<sup>2</sup> As expressões citadas são todas da imprensa da época.

<sup>3</sup> *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, ed. 1953 (1ª ed. 1880), p. 262.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>5</sup> Eduardo da Costa, *Estudo sobre a Administração Civil das Nossas Possessões Africanas*, Lisboa, 1903, p. 60.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>8</sup> Norton de Matos, *A Província de Angola*, Porto, 1926, p. 26.

<sup>9</sup> Armindo Monteiro, *As Grandes Directrizes da Governação Ultramarina no Período que decorreu entre as Duas Guerras Mundiais*, Lisboa, 1942, p. 25.

- <sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.
- <sup>11</sup> Id., «A actual organização administrativa e os fins da colonização portuguesa», in *Boletim da Agência Geral das Colónias* (doravante citado como *BAGC*), nº 100, Outubro de 1933, pp. 8-9.
- <sup>12</sup> Cfr. por exemplo Norton de Matos, *ibid.*, pp. 29 e 232-35; Armindo Monteiro, art. cit., pp. 10-16.
- <sup>13</sup> Cfr. Armindo Monteiro, art. cit., pp. 14-17; e ainda «Directrizes duma política ultramarina», in *BAGC*, nº 97, Julho de 1933, p. 29.
- <sup>14</sup> Norton de Matos, *ibid.*, pp. 231-33.
- <sup>15</sup> Silva Cunha, *O Ultramar, a Nação e o «25 de Abril»*, Coimbra, 1977, p. 285.
- <sup>16</sup> Cfr. Duarte Silva, «Salazar e a Política Colonial do Estado Novo: o Acto Colonial», in *Salazar e o Salazarismo*, Lisboa, 1989, pp. 146-52.
- <sup>17</sup> Marcello Caetano, *Os Nativos na Economia Africana*, Coimbra, 1954, pp. 51-52 e 138-39.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 63.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 16.
- <sup>20</sup> *Ibid.*
- <sup>21</sup> Discurso de 13 de Abril de 1966, in Oliveira Salazar, *Discursos e Notas Políticas*, vol. VI, Coimbra, 1967, p. 412.
- <sup>22</sup> Américo Tomás, *Últimas Décadas de Portugal*, vol. III, Lisboa, s.d., pp. 86-87 e 207.
- <sup>23</sup> Gilberto Freyre, *Le Portugais et les Tropiques*, Lisboa, 1961, nomeadamente p. 300 (tradução nossa).
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 15.
- <sup>25</sup> Transcrita por Adriano Moreira in *A Batalha da Esperança*, Lisboa, s.d. (2ª ed.), p. 64.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 39 e 207.
- <sup>27</sup> Cit. in Mário Moutinho, *Introdução à Etnologia*, Lisboa, 1980, pp. 70-71.