



**Universidade do Minho**  
Instituto de Ciências Sociais

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade**  
<http://www.cecs.uminho.pt>

---

## Colonialismo, identidade nacional e representações do “negro”\*

---

**Rosa Cabecinhas**  
Professora Auxiliar

[cabecinhas@ics.uminho.pt](mailto:cabecinhas@ics.uminho.pt)

**Luís Cunha**  
Professor Auxiliar

[Imcunha@ics.uminho.pt](mailto:Imcunha@ics.uminho.pt)

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

---

\*CABECINHAS, R. & CUNHA, L. (2003). *Colonialismo, identidade nacional e representações do “negro”*. Estudos do Século XX, 3, 157-184.

**Resumo**

Neste artigo traçamos um breve resumo da ‘ideologia racista’ que se desenvolveu em Portugal, sobretudo a partir do início do século XIX até ao 25 de Abril de 1974, com especial destaque ao período do Estado Novo por ser considerado por diversos autores o período mais marcante da ideologia racista em Portugal. Seguimos a evolução das concepções em torno deste tema no meio político e científico portugueses, socorrendo-nos neste percurso de trabalhos efectuados por historiadores, sociólogos e antropólogos. Pontualmente, fazemos referência a outras fontes, nomeadamente a literatura africana de língua portuguesa.

**Résumé**

Dans cet article nous procédons à un bref résumé de l’ “idéologie raciste” qui s’est développée au Portugal surtout à partir du début du XIXe siècle jusqu’au 25 avril 1974, en particulier en ce qui concerne la période de l’ «Estado Novo» puisqu’elle est considérée par divers auteurs l’époque la plus marquante de l’idéologie raciste au Portugal. Nous suivrons l’évolution des conceptions autour de ce thème dans le milieu politique et scientifique portugais en nous aidant, durant ce parcours, de travaux effectués par des historiens, des sociologues et des anthropologues. Occasionnellement, nous ferons référence à d’autres sources, en particulier la littérature africaine de langue portugaise.

“Devemos organizar cada vez mais eficazmente e melhor a protecção das raças inferiores cujo chamamento à nossa civilização cristã é uma das concepções mais arrojadas e das mais altas obras da colonização portuguesa.”

António Oliveira Salazar, 1935

“Aos olhos desses alguns, as músicas, a dança, as línguas, a filosofia, as religiões africanas são ‘coisas’ e coisas sem importância. O próprio homem africano é submetido a esse processo. Na sua mente, nós somos coisas desprezíveis, destituídas do valor humano que têm todos os homens sobre a terra. Logicamente, deste processo de ‘coisificação’ passa-se com a maior facilidade para a violência e a imoralidade.”

Agostinho Neto, 1959

### **O império colonial, a pureza bioquímica do povo português e o receio das ‘nódoas pigmentares’**

Ao desfolhar as actas do *Congresso Nacional de Ciências da População* realizado no Porto em 1940 deparamo-nos com dois temas de suma importância: a ‘pigmentação’ e a ‘pureza bioquímica’ da população portuguesa. Assim, Leopoldina Paulo começa por afirmar que “a pigmentação é um dos caracteres mais importantes a considerar no estudo da população dum país” (1940, p.1) e José Serra explica-nos porquê: “a pigmentação constitui a base indispensável das classificações raciais e, só esta razão, seria suficiente para justificar o interesse dos estudos dos pigmentos” (1940, p.1).

Mais a diante, Aires de Azevedo assegura-nos que “é muito grande a pureza bioquímica da população portuguesa, o que coloca o nosso povo, sob este aspecto, no mais alto lugar da lista das raças de tipo europeu”, não deixando, todavia, de alertar: “esta pureza bioquímica decresce de Norte para Sul, o que se explica pelas facilidades geográficas que as raças invasoras [...] encontraram para a sua infiltração” (1940, p. 32). Também Pires de Lima nos alerta para “o perigo da mistura de raças”, aproveitando para enunciar os “povos intrusos: os Árabes, os Judeus e os Negros” (1940a, p.42).

Nem todas estas ‘raças invasoras’ ou ‘intrusas’ representam, porém, o mesmo perigo de degenerescência para a população portuguesa. De facto, se atendermos às inúmeras referências feitas à “raça negra” nos congressos coloniais realizados durante o Estado Novo, facilmente se percebe que era desta que provinha o maior perigo.

Numa análise da presença dos *negros* na vida portuguesa, desde os primórdios da nacionalidade até ao século XX, José Tinhorão (1988/1997) considera que esta presença foi ‘silenciada’ pelo preconceito dos investigadores portugueses. Na sua obra Tinhorão recorre a materiais tão diversos como a legislação produzida, a literatura histórica, a literatura de cordel, o teatro, as festas e romarias populares, a música e a dança. O autor averigua a participação dos *negros* na vida portuguesa, especialmente no seu papel de trabalhadores no artesanato, no serviço doméstico, no campo, e nos “serviços mais sujos e pesados” (Tinhorão, 1988/1997, p.107). A sua análise remete-nos para os papéis que os *negros* eram chamados a desempenhar e também para as representações do *negro* na cultura popular, embora essa apresentação não seja realizada de forma sistemática.

Segundo o autor, a partir do século XIV são frequentes nos registos históricos as referências ao *negro*, sendo a palavra usada tanto para designar ‘mouros’ como ‘africanos’. A palavra era também usada como apelido identificador da cor da pele: *David Negro*, *Pêro Palha*, *Luís Mulato*, *Rita Malhada* (Tinhorão, 1988/1997).

Na sua revisão de literatura, Tinhorão refere que uma das questões mais presentes nas obras dos historiadores e dos antropólogos portugueses é a de saber até que ponto os *negros* se cruzaram com os autóctones da metrópole. Na opinião de Tinhorão, a maioria dos autores portugueses, visivelmente influenciados pelos preconceitos racistas, tomou como problema os possíveis vestígios de ‘nódoas pigmentares’ (expressão de Pedro d’Azevedo, 1903) para concluir, quase sempre, como Mendes Correia que “a proporção de negróides, mulatos ou negros na nossa gente metropolitana é escassíssima”, que os “Portugueses não têm afinidades hemáticas com os negros africanos” e que “são reduzidíssimos os vestígios das influências negríticas ou simplesmente negróides na população portuguesa actual” (1938, citado por Tinhorão, 1988/1997, pp.405-406).

Esta opinião de Mendes Correia é partilhada por diversos médicos que se preocuparam com a ‘pureza bioquímica do povo português’. Por exemplo, Aires de Azevedo (1940, p.32) defende que a “influência das raças coloniais (nomeadamente Hindu e Negra) na pureza bioquímica do povo português, é praticamente nula”. Pires de Lima fornece-nos uma indicação mais detalhada:

“Não há dúvida que o nosso fundo étnico provém dos Lusitanos, dos Romanos e dos Germânicos; mas onde quer se topam indícios de influências estranhas. As ideias fatalistas do nosso povo derivam da alma dos Árabes, que deixaram aqui tantas mouras encantadas; onde quer se notam sobrevivências

judaicas no espírito mercantil e usurário de tantos Portugueses; e o abominável fado, que muitos consideram indevidamente como a mais típica das canções nacionais, provém certamente da triste música dos escravos negros, que herdamos das Descobertas. Com grande exagero, tem sido Portugal acusado, sobretudo por alemães, de albergar um povo inferior, de carácter acentuadamente negróide” (1940b, p.167).

Como refere Tinhorão, nos discursos dos autores portugueses observam-se frequentemente ‘contradições gritantes’, como a que Mendes Correia cometeu numa conferência, na qual, após ter sugerido que talvez “se tenha exagerado a prolificidade dos escravos em Portugal”, citou longamente a conclusão de Oliveira Martins, que o contradizia:

"Os escravos, repugnante legado da descoberta da África e do domínio ultramarino, punham na sociedade uma mancha torpe; e na fisionomia das massas, borrões de cor negra, pelas ruas e praças da capital. Tinham-se e tratavam-se como gado. Criavam-se rebanhos de mulheres para crias, porque um pretinho novo, desmamado apenas, já valia 30 a 40 escudos. As negras sóiam ser fecundas e inçavam as casas de negrinhos e mulatinhos, como diabos, chocarreiros, ladinos, quem não gostaria deles?" (citado por Tinhorão, 1988/1997, p.406).

Na opinião de Tinhorão, a indiferença científica e o preconceito oficial teriam conduzindo “ao esquecimento da dívida inegável da nação e da gente portuguesa à força de trabalho e ao sangue dos negros africanos”, que desde a segunda metade do século XV chegaram em grande número à metrópole e se foram cruzando com a população autóctone (1988/1997, p.422).

O historiador Valentim Alexandre, defende que o moderno Império de Portugal em África é construído no século XIX, a partir da independência do Brasil (declarada em 1822 e reconhecida em 1825), após a qual o poder imperial português ficou significativamente reduzido. Foi nesse contexto, muito desfavorável, que nasceram os primeiros projectos de formação de um novo Império, centrado no Continente Africano (1999, p.134).

Segundo o autor, coube a Sá da Bandeira formular e dar expressão política ao mais consistente desses projectos - o único que, rompendo com as práticas então correntes, preconizou a abolição imediata do tráfico de escravos e, a prazo, a da própria escravatura. Para justificar as medidas abolicionistas, Sá da Bandeira recorreu aos princípios da Carta Constitucional que consagrava a “inviolabilidade dos direitos civis e políticos dos cidadãos portugueses” e concedia a cidadania portuguesa a quem tivesse nascido “em Portugal ou seus domínios”. Partindo destes princípios Sá da Bandeira concluiu: “é positivo que os habitantes

portugueses das províncias da África, da Ásia e da Oceânia, sem diferença de raça, de cor ou de religião, têm direitos iguais àqueles de que gozam os portugueses da Europa” (1873; citado por Alexandre, 1999, p.134).

No entanto, apesar de traduzido em vários diplomas legais, o abolicionismo de Sá da Bandeira encontrou múltiplas resistências. Na verdade, na perspectiva de Alexandre (1999), a proibição do tráfico negreiro em 1836 pouco contribuiu para a sua efectiva extinção, uma vez que na época os negreiros dominavam a vida económica e política dos territórios africanos e, além disso, a perspectiva abolicionista era também muito minoritária na própria metrópole, sendo geralmente considerada como uma simples utopia, que poderia pôr em causa a soberania portuguesa nesses territórios.

“Para a ideologia dominante [...] a raça negra estava irremediavelmente ferida por uma inferioridade inata: tratar-se-ia de uma ‘população selvagem’, ‘essencialmente indolente’, inclinada por natureza à embriaguez e ao roubo, que não conhecia nenhum dever social nem experimentava ‘sentimento do amor à família ou o do amor do próximo’. Desta concepção se partia para a justificação do tráfico de escravos [...], como também da escravatura, única forma de, pela obrigação do trabalho, dar umas tintas de civilização a quem, por outro modo, lhe seria forçosamente alheio” (Alexandre, 1999, p.135).

Segundo Alexandre o predomínio desta ideologia só se esbateu na década de 1870, época em que Andrade Corvo retomou e aprofundou alguns dos temas enunciados por Sá da Bandeira. A manifestação mais clara dessa renovação traduziu-se na lei de 29 de Abril de 1875 que extinguiu o trabalho servil nas colónias. No âmbito da política colonial defendeu-se “a integração dos povos das possessões no conjunto nacional, de preferência por aliança com os ‘chefes indígenas’ e preservando as instituições tradicionais africanas, nas quais via um embrião da vida democrática” (Alexandre, 1999, p.136).

Para Andrade Corvo a grande maioria das populações africanas seria susceptível de progredir e civilizar-se, recuperando do seu atraso histórico. Caberia aos europeus abrir o caminho aos ‘povos selvagens’, mostrando-lhes as formas de “domínio do homem sobre as forças da natureza pela ciência” e inculcando-lhes uma superioridade moral da civilização cristã “fundada na igualdade de todos os homens, na paridade de todas as raças e no progresso em comum de toda a humanidade” (1883-1887; citado por Alexandre, 1999, p.136).

Mas a política de Andrade Corvo sucumbiu rapidamente, não resistindo à emergência de uma forte corrente de nacionalismo populista nos finais da década de 1870. Nas colónias, as formas coercivas de trabalho e o próprio tráfico de escravos impuseram-se de novo, com a complacência do governo de Lisboa (Alexandre, 1999, p.136). Em rigor, as propostas de

Andrade Corvo nunca ultrapassaram o domínio jurídico, sendo inócuas em termos práticos, pois, como nota Adelino Torres, apesar da denominação jurídica ou dos subterfúgios linguísticos utilizados, uma característica marcante das colónias portuguesas do século XIX e princípios do século XX, era a utilização de trabalho escravo ou semi escravo (Torres, 1991, p.153).

No campo ideológico, o ‘racismo científico’ recorreu aos tópicos recém-desenvolvidos pela antropologia física e pela psicomетria (para uma revisão ver Cabecinhas, 2002). Oliveira Martins (1880/1953, pp.262-265) fornece-nos um exemplo:

"Sempre o preto produziu em todos esta impressão: é uma criança adulta. A precocidade, a mobilidade, a agudeza próprias 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 antropológico inferior, não raro próximo do antropóide, e bem pouco digno do nome de homem. [...] A ideia de uma educação dos negros é portanto, absurda não só perante a História, como também perante a capacidade mental dessas raças inferiores. [...] Que será daqui por muitos séculos das raças negras? Obedecendo a leis inerentes à existência do homem sobre a Terra, terão desaparecido, em vez de se terem civilizado" (citado por Alexandre, 1999, pp.136-137).

Valentim Alexandre defende que a doutrina expressa neste texto é uma ilustração de uma “teoria geral da história, muito elaborada e muito coerente, que Oliveira Martins expõe noutras obras”. Na sua base, estava a ideia de uma desigualdade congénita das diversas ‘raças naturais’. De entre elas, a superioridade caberia à raça ariana, “destinada a criar a civilização europeia e a dominar o mundo, submetendo ou exterminando os povos inferiores”. As consequências desta teoria, no domínio da política colonial, eram óbvias. Segundo Oliveira Martins, seria absurda a aplicação da Carta Constitucional aos indígenas africanos, sendo a utilização do trabalho forçado a única forma de criar colónias proveitosas à economia nacional (Alexandre, 1999, p.137).

Alexandre salienta que estas ideias tiveram larga aceitação nos meios imperiais portugueses. António Enes (Governador de Moçambique), desenvolveu o tema do trabalho obrigatório, justificando o exercício de uma compulsão sobre “entes quase impensantes e impulsivos para os arrancar à ociosidade”, considerando que o Estado não devia “ter escrúpulo de obrigar e, sendo assim, de forçar a trabalharem, isto é, a melhorarem-se pelo trabalho, a adquirirem pelo trabalho meios de existência mais feliz, a civilizarem-se trabalhando, esses

rudes negros da África, esses ignaros párias da Ásia, esses meios selvagens da Oceânia” (citado por Alexandre, 1999, p.138), tendo participado num regulamento que consagrou de novo o trabalho obrigatório em 1899. O trabalho surge aqui com matriz fundamental de uma vida civilizada, ideia que, como Torres demonstra, correspondia aos interesses da burguesia colonial. Num relatório apresentado em 1893, António Ennes procura mostrar que dada a suposta inferioridade natural dos africanos, eles deveriam ser compelidos a trabalhar, surgindo este obrigar ao trabalho não só como um direito, mas também como um dever dos colonizadores (Torres, 1991, p.167).

Perspectiva semelhante contribuía para justificar a apropriação de terras em África, uma vez que aos negros não teriam a noção de propriedade, para defender a aplicação aos indígenas de um direito penal específico, fortemente repressivo, que seria o único eficaz perante ‘povos selvagens’, e ainda para preconizar a limitação da educação dos africanos aos mais simples rudimentos (Alexandre, 1999, p.138).

É ainda dentro desta perspectiva que Eduardo Ferreira da Costa (1901), no primeiro Congresso Colonial, apresenta uma comunicação na qual faz a apologia de um ‘despotismo atenuado’ para governo das colónias: negação do princípio da liberdade de imprensa e do direito de sufrágio; e a instauração de um ‘regime militar’, nos territórios ainda não inteiramente ‘pacificados’, com a concentração de todos os poderes nas mãos dos governadores e a utilização de processos militares sumários na administração. Em qualquer caso, a lei aplicável a ‘europeus’ e a ‘indígenas’ não poderia ser igual, pois:

“as razões antropológicas, as razões sociais, mostrando a disparidade de caracteres étnicos, de usos e de instintos, e a inferioridade manifesta do selvagem, evidencia[vam] 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” (Costa, 1901; citado por Alexandre, 1999, p.139).

Para Valentim Alexandre, esta seria a doutrina dominante nos começos do século XX, em plena época da ocupação militar dos territórios coloniais. No entanto, algumas vezes era dado um maior crédito às possibilidades de ‘civilização’ da raça negra - embora sempre num futuro longínquo, após uma longa evolução. Paiva Couceiro (Governador de Angola; 1907-1909), apontava como objectivo final da colonização de Angola a sua transformação numa ‘grande província portuguesa’, dando ‘cunho nacional à totalidade do seu povo’, a constituir por ‘portugueses do Velho Continente’, pelas ‘raças nativas’ e por uma “percentagem devidamente doseada de estrangeiros adventícios”. Para o “integramento final de todas as

populações dentro da paz, da ordem e do progresso da hegemonia portuguesa” que, na sua perspectiva, levaria centenas de anos a realizar (1948; citado por Alexandre, 1999, p.139).

Esta ideia de integração nacional será continuada por Norton de Matos (Governador de Angola; 1912-1915, 1921-1923). Os seus planos tinham como elemento essencial fomentar a emigração metropolitana para África, única forma de transformar o ultramar no “prolongamento da nacionalidade, brilhante receptáculo da nossa língua, campo vastíssimo à expansão da nova civilização [...] abençoada pelos povos primitivos que a História nos entregou para os elevarmos até nós” (1926; citado por Alexandre, 1999, pp.139-140). Uma vez estabelecida a hegemonia da civilização nacional, processo que duraria séculos, seria então possível a fusão das raças em presença. No entanto, durante as gerações mais próximas, a conservação do domínio português exigiria uma rigorosa separação racial, de modo a evitar a diluição dos elementos de civilização (Norton de Matos, 1926; citado por Alexandre, 1999, p.140).

Terá sido a necessidade de consolidar o espaço colonial e de o desenvolver economicamente que terá suscitado um inquérito etnográfico em 1912, bem como, no mesmo ano, a criação do Museu Etnográfico de Angola e Congo (Cf. Pereira, 1986, p.201). Nessa linha, a acção de Norton de Matos em Angola, parece ter contribuído para estimular o interesse pelo conhecimento dos povos nativos das colónias. Foi criado o Serviço dos Negócios Indígenas, “cuja principal função consistia na codificação dos ‘usos e costumes indígenas’” (cf. Pereira, 1986, p.202). No entanto, a crise gerada pela I Guerra Mundial acabaria por contribuir seriamente para um notório refluxo no entusiasmo pelos projectos coloniais.

### **Estado Novo, vocação civilizadora dos portugueses e representações do ‘negro’**

A emergência do Estado Novo marcou uma inversão nesta política colonial com o retorno à ‘arrumação’ simplificadora das sociedades em duas esferas distintas – ‘civilizadas’ vs. ‘primitivas’ - exigindo a conceptualização de mecanismos capazes de atenuar as diferenças pela absorção gradual da ‘civilização’ por parte daqueles que eram supostos não a possuírem. Esta política dará lugar à elaboração de diversos projectos assimilacionistas que Moutinho (1980, p.49) não hesita em designar por ‘acção etnocidária’, na medida em que fazia tábua rasa das culturas dos povos colonizados (Cunha, 2001).

Na opinião de Alexandre, estaríamos perante uma concepção “fortemente etnocentrica, muito marcada pelo nacionalismo exacerbado que, desde o último quartel de Oitocentos,

tomara a quase totalidade das elites políticas portuguesas” (1999, p.140). Um dos aspectos fundamentais subjacentes a esta ideologia era a ideia de uma ‘finalidade’ ou de uma ‘missão’ a cumprir por Portugal no ultramar, como portador dos valores universais da civilização face aos ‘povos primitivos’ (Alexandre, 1999; Cunha, 2001). Este espírito de ‘missão’ foi uma das ideias fortes do Estado Novo e viria a ser expresso formalmente no Acto Colonial de 1930.

No início do Estado Novo, o império está à beira da falência, sendo a sua importância “muito maior no plano político e ideológico do que no campo económico” (Rosas, 1994, p.131). Pode mesmo dizer-se que, embora no plano político e jurídico se expresse a intenção de promover o desenvolvimento económico, parece ser mais ao nível simbólico que o império assume a sua verdadeira importância (Cunha, 1994).

Um breve olhar pela legislação produzida na primeira fase do Estado Novo, ajuda-nos a perceber tanto o esforço de desenvolvimento, quanto o apelo ao império como factor de mobilização nacional. Braga da Cruz afirma não ser “possível entender cabalmente o nacionalismo autoritário do salazarismo sem uma referência à sua dimensão colonial, não só porque o colonialismo do Estado Novo foi um colonialismo nacionalizador, mas também porque o próprio nacionalismo foi intrinsecamente determinado pela situação colonial” (citado por Silva, 1989, p.141).

Em 1926 são publicadas as Bases Orgânicas da Administração Colonial, onde se vinca a necessidade de remodelar a administração colonial. Pela primeira vez fala-se de ‘império colonial’, o que evidentemente denota a importância estratégica que tal ideia começou a assumir, e em 23 de Outubro é aprovado o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas* pelo Decreto nº12533 (Rosas e Brandão de Brito, 1996, p.320).

Aprovado pelo decreto n.º 28570 de 8 de Julho de 1930 e tornado constitucional em 1933, o *Acto Colonial* exemplifica de forma clara o desejo de reafirmação do país através da revalorização das colónias: “É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que nelas se compreendam” (Art. 2; Silva, 1989, p.118).

Durante o Estado Novo realizaram-se diversos *congressos coloniais* onde cientistas, académicos, políticos, militares e religiosos expuseram e debateram as teses sobre a missão civilizadora do povo português e as práticas a implementar nos territórios coloniais para

aproximar da civilização os diversos povos indígenas, sob a hegemonia dos valores portugueses.

Luís Cunha (2001) analisou a documentação produzida no âmbito de dois eventos concretos particularmente marcantes durante este período: a *Exposição Colonial* do Porto (1934) e a *Exposição do Mundo Português* em Lisboa (1940). Relativamente ao primeiro destes eventos, é de salientar, por um lado, o discurso de exaltação do império e, por outro, a sua tónica pedagógica. Através da exposição procurou-se “cativar interesses e vocações, mas sobretudo demonstrar a verdadeira dimensão e vocação do país”. A exposição da “vastidão geográfica” da nação permitiria negar a sua “pequenez europeia”, evidenciando “o valor da alma missionária e civilizadora portuguesa”. Neste sentido, face à ameaça de outras potências coloniais europeias que cobiçavam o solo português, pretendia-se evidenciar “os direitos históricos e morais de possuir um império” e legitimar as expectativas de um “novo ciclo político” com vista à consolidação destes direitos (Cunha, 2001, p.95).

Armindo Monteiro (Ministro das Colónias; 1931-1935), considerado o principal propagandista da ideia imperial na primeira fase do Estado Novo, retoma e dá força aos temas da vocação colonial do país, e da especial capacidade do povo português para lidar com as populações ‘indígenas’ do ultramar, ideias muito generalizadas em Portugal desde a época da partilha de África (Cunha, 2001, p.95).

Na sessão inaugural da *Exposição Colonial*, Armindo Monteiro procurou precisamente vincar o carácter imperial da nação portuguesa, defendendo que, apesar das suas limitações económicas, Portugal estava a conseguir realizar uma obra válida porque possuía uma verdadeira ‘vocação’ colonial, exercitada por séculos de contacto com povos longínquos. Esta ‘predestinação histórica’ ou ‘pesada tarefa’ abraçada por Portugal fez com “que se acrescentem territórios ao mundo e novos povos recebam as luzes da civilização” (Salazar, 1935, p.237).

Sintetizando o material relativo a este evento, Cunha salienta aquela que à época era a imagem dominante dos indígenas:

“Seres que conservam do ‘primitivismo’ a nota exótica, os nativos que a *Exposição Colonial* mostra apresentam-se docilizados, convenientemente submetidos aos desejos de uma ‘autoridade superior’, sem que, todavia, se tenham tornado já seres plenamente civilizados, pois importa fazer notar que [como se defendia numa publicação associada ao evento], ‘dum selvícola, que só conhece o ritmo sensual do seu *batuque* e a simplicidade primeva da sua esteira, não se faz, de golpe, um *cidadão*’” (2001, p. 100).

Assim, as imagens e os discursos sobre os indígenas produzidas no âmbito da *Exposição Colonial* devem ser entendidos “como prova de dois factos convergentes: a sua pacificação, que os tornou súbditos do estado português; e a necessidade de os fazer ainda evoluir no sentido da aquisição de uma cidadania plena” (Cunha, 2001, p.100).

No número especial que a revista *Civilização* dedica à exposição, os indígenas são desprovidos da palavra, mas constituem o essencial da ilustração da revista, onde se evidencia a “sensualidade de corpos seminus” ou o “exotismo das roupas e adornos”. Assim, “é pela imagem que o discurso do colonizado se constrói, num processo onde o olhar de quem domina estabelece as regras decisivas do processo de comunicação”. Neste sentido o autor afirma que fica elucidado de forma clara que “possuindo uma *imagem*, o indígena não parece possuir ainda uma *alma* e essa ausência remete-o inevitavelmente ao silêncio” (Cunha, 2001, p.101).

De referir ainda que nas diversas conferências proferidas a bordo do *Cruzeiro de Férias* que levou jovens portugueses a visitar as colónias, os conferencistas nunca atribuíam relevo à diversidade dos ‘nativos’, sendo estes “sempre designados genericamente por *pretos*, do mesmo modo que o universo de práticas culturais se reduz quase sempre ao sedutor *batuque*”. Por exemplo, Jorge Brutus Cardoso enfatiza “a ingenuidade e criancice dos pretos, que apreciam ainda as bugigangas berrantes” (1935, p.303). Mais tarde, Marcelo Caetano, Director Cultural do referido cruzeiro, salientou a importância deste evento na formação moral e patriótica de potenciais novos administradores, cuja acção mais valiosa seria o “domínio das almas” (1936, p.379).

*Os Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial* (1934) oferecem-nos uma clara demonstração do saber antropológico da época sobre os indígenas. A título meramente ilustrativo iremos referir algumas das comunicações apresentadas na secção de Psicologia.

A comunicação de Mendes Correia, sobre o ‘*valor psico-social comparado das raças coloniais*’ apresenta os resultados de um inquérito no qual se procurava estabelecer um ‘índice de eficiência racial’ (1934, p.386) baseado numa adaptação do método de Poteus e Babcock<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Poteus e Babcock (1925) efectuaram um inquérito a 25 pessoas (administradores de fazendas, industriais, médicos e educadores – sobre alguns caracteres psico-sociais dos trabalhadores agrícolas e industriais) sobre as qualidades de vários ‘grupos raciais’ do Hawaii (japoneses, chineses, portugueses, havaianos, filipinos e porto-riquenses). Sobre os resultados do referido inquérito, Mendes Correia refere: “de passagem, registemos que os portugueses ficaram dum modo geral abaixo dos japoneses e chineses. A verdade é que os ditos autores e os juizes – de certo norte-americanos como aqueles – não mostram muita simpatia por nós...” (p.385). Não

O inquérito foi efectuado junto de 27 portugueses (missionários, oficiais do exército, médicos, funcionários e outras profissões), que deveriam expressar a sua opinião sobre várias qualidades (aptidão para o trabalho, impulsividade, moralidade, sugestibilidade, auto-controle, capacidade de decisão, previdência, tenacidade, inteligência global e educabilidade) das seguintes ‘raças puras’: negros da Guiné, negros de São Tomé e Príncipe, negros de Angola e Congo, Mucancalas, negros de Moçambique, Indianos, Chineses de Macau e Timor, e Timorenses (p.388).

Tendo presente que o reduzido número de respostas recebidas não permitia conclusões definitivas, os resultados do inquérito não deixavam, no entanto, de fornecer algumas indicações úteis. Por exemplo, os *bantos* manifestavam aptidão para o trabalho mas eram pouco previdentes, no que eram acompanhados pelos *negros da Guiné* e pelos *timorenses*. Quanto à educabilidade e a inteligência global imperava o desacordo entre os informantes, tendo alguns deles considerado os *portugueses metropolitanos* em desvantagem face aos *chinas* e aos *negros da Guiné*! Talvez por isso, Mendes Correia reconheceu a “heterogeneidade complexa das populações das nossas colónias” e salientou a necessidade da “utilização de processos científicos mais directos e seguros do que o de Poteus e Babcock para o conhecimento do valor psico-social das populações, como certos métodos antropológicos e psicotécnicos” (p.393).

Foram precisamente os resultados obtidos através de métodos psicotécnicos ‘mais rigorosos’ que foram apresentados por Leite Costa na comunicação seguinte, sobre a ‘*avaliação mental dos indígenas de Angola*’. A autora aproveitou a presença dos indígenas na exposição colonial para através dos testes de Burt<sup>3</sup> (adaptados dos testes de Binet-Simon) comparar o nível mental destes com os das crianças metropolitanas, tendo concluído o seguinte: “os indígenas de Angola [têm] um nível mental correspondente ao das crianças europeias entre os 6 e 13 anos (1934, p.493).

---

deixa de ser curioso que o reconhecimento do etnocentrismo dos americanos não tenha levado o autor a reflectir sobre o etnocentrismo espelhado nas suas próprias concepções.

<sup>3</sup> Não podemos deixar de dar um exemplo dos referidos testes:

“Teste também valioso para se formar um diagnóstico mental é o da construção de uma frase com três palavras dadas. Este teste, que as crianças entre 10, 11 e 12 anos satisfazem de uma maneira mais ou menos completa, construindo com as três palavras dadas uma frase com duas ideias distintas ou duas frases distintas, ou numa só frase distinta, não foi compreendido por nenhum dos indígenas. Nenhum foi capaz de compreender aquilo de que se tratava, nem mesmo os mais pretensiosos. As palavras dadas foram – *porto, dinheiro, rio* – com os quais uma criança da metrópole de 8 anos [...] formulou – *no Porto passa um rio que trás muito dinheiro*”. Leite Costa salienta que apenas um angolano foi capaz de escrever, “mas três frases distintas, o que não satisfazia” o critério do teste: “1) *Porto é uma cidade, segunda capital de Portugal e onde se encontram os barcos*; 2) *Dinheiro é moeda destinada a trocos com objectos*; 3) *Rio contém água para consumo do homem*” (Leite Costa, 1934, p. 399, sublinhados nossos).

A caracterização dos negros como “crianças grandes” é uma das ideias mais recorrentes durante este período, ilustrada na seguinte afirmação de Santos Júnior:

“Não posso deixar de dizer que a alma indígena moçambicana é, no conjunto, infantil. Inegavelmente, nos testes de inteligência e em muitas atitudes, surgem marcadas características infantis. Mas temos de reconhecer que há muito de complexo, de evoluído e de misterioso naquela alma.” (1940, p.28).

Mas o ‘paternalismo’ com que os nativos são encarados é apenas uma das faces do relacionamento colonial. O seu contraponto é o ‘temor da selvajaria’ que marca o indígena. João de Figueiredo (Governador da Província do Niassa), a partir das informações fornecidas pelas Missões Católicas, salientou a ‘dimensão perigosa’, difícil de controlar ou disciplinar. O ‘feiticeiro’ encarnaria o lado selvagem dos povos colonizados: “horroroso ser humano”, “repugnante indivíduo mata gente para comer carne humana” (Figueiredo, 1939, p.25). Outra dimensão considerada igualmente incontrolada e perigosa é a da sexualidade (Cunha, 2001, p.125).

Torna-se por isso necessário orientar os indígenas nos rumos difíceis da civilização, contrariando a sua dimensão marcadamente perigosa. O caminho que o ‘selvagem’ deve trilhar significa um afastamento face a um primitivismo que ora é grosseiro e violento, ora irracional e incompreensível, mas representa também a perda da ingenuidade infantil frequentemente atribuída aos indígenas (Cunha, 2001, p.125).

Numa breve análise das teses apresentadas neste congresso podemos constatar que estas espelham aquilo que cientistas anglo-saxónicos procuravam demonstrar ‘cientificamente’ desde o século XIX em relação a outras minorias *raciais* e *étnicas*, e que, como já referimos, incluíam os Europeus do Sul, e especificamente os portugueses (*e.g.*, Poteus e Babcock, 1925). De salientar, no entanto, o seu carácter ‘anacrónico’ já que grande parte das comunicações apresentadas se debruçava na ‘antropologia física’ (*estudo do crânio, dos nervos, dos músculos, da estatura, do índice torácico, do índice cefálico, do índice esquelético, do ângulo de inserção da orelha, etc.*) e na ‘biologia étnica’ (*os grupos sanguíneos dos indígenas, os problemas causados pela mestiçagem, etc.*) numa altura em que noutros países europeus e nos EUA a antropologia física já era seriamente contestada. Esta tentativa de conhecimento das características físicas, psicológicas e sociais dos diferentes tipos de indígenas visava sobretudo

um melhor aproveitamento da mão-de-obra disponível no vasto império, e não um reconhecimento da heterogeneidade dos diferentes povos.

Sintetizando alguns dos aspectos fundamentais do relacionamento da metrópole com os povos dos territórios colonizados, podemos destacar: a negação do princípio da autonomia; a missão de converter, ensinar e proteger o indígena; e a ‘unidade do império’. É neste quadro que se alicerça o “itinerário de acção política especificamente orientado para as colónias, através do qual se procura consolidar essa unidade, pela conversão do indígena “aos valores imanentes à *alma humana*” (Cunha, 2001, p.105). Ao impor “uma língua, uma fé e uma história ‘superiores’, Portugal fazia-os participar da sua própria identidade” rejeitando a “política de segregação, adoptada por outros países coloniais” (Vieira Machado, 1936).

Num trabalho com já alguns anos, Cunha procurou mostrar que a análise do processo colonial no plano político e científico é insuficiente para compreender todo o fenómeno “já que em grande parte deixa na sombra a natureza das relações sociais que o sustentam” (Cunha, 1994, p.3). Com o objectivo de descortinar essas relações sociais, isto é, averiguar quais os ‘actores’ e quais os ‘papéis’ que a cada um cabe desempenhar para o sucesso do empreendimento colonial, esse autor empreendeu uma análise sobre “A imagem do Negro na Banda Desenhada do Estado Novo” (Cunha, 1994).

Da análise de revistas infantis (especialmente, o *Papagaio* e o *Mosquito*), procurou ter em conta duas dimensões: a representação pictórica (a imagem das personagens) e a acção desenrolada (o comportamento atribuído e/ou realizado pelas personagens). O objectivo foi analisar as continuidades e as transformações das representações do negro que acompanharam os acontecimentos históricos, ou seja, testar até que ponto estes condicionaram o modo de representar o negro nesse universo particular das revistas infantis e juvenis. De salientar que a caracterização efectuada tende a sublinhar a coexistência de duas imagens do negro, as quais traduzem o suposto processo civilizador do Homem Branco: a transformação do negro *selvagem* num negro *civilizado*, isto é, *assimilado*. Mas os negros, mesmo quando *civilizados*, “surge(m) quase sempre em posição de subalternidade face ao branco (são frequentemente os criados) ou, pelo menos, integrados numa disciplina que o colonizador define [...] caracterizando-se antes de mais por uma fidelidade estrita ao seu ‘patrão’” (Cunha, 1994, pp.27-28).

Ao nível pictórico os elementos mais salientes da dicotomia *selvagem - assimilado*<sup>4</sup> são: o grau de nudez das personagens, oscilando entre “a quase nudez e o uso de roupas claramente ‘modernas’” (p.27); e o contexto situacional que as envolve, a “selva ameaçadora” ou o “contexto urbano, e mesmo quando este não existe o ambiente natural surge docilizado, como por exemplo quando o africano nos surge protegido pelas missões” (p.28). Mas é sobretudo ao nível dos comportamentos que se opera a diferenciação.

A construção da especificidade identitária do negro acentua-se através do uso de designações em termos genéricos (*preto, selvagem, etc.*). Quando são atribuídos nomes às personagens negras é também notório o reforço dessa especificidade, que é efectuado ora acentuando a marca distintiva da cor (*Juca Alcatrão, Neca Choça, Zé Escarumba, Zé Preto, Zé Pretinho, Farrusco, etc.*)<sup>5</sup> ora invocando, ironicamente, o seu contrário através do uso da antonímia (*Bola de Neve, Arminho, etc.*) (p.30). Algumas expressões remetem ainda para a esfera da animalidade (“guerreiros selvagens, maus como escorpiões”, “berro selvagem”, “filho das matas”, etc.) sendo estas acompanhadas de “imagens onde negros e macacos praticamente se não distinguem” (Cunha, 1994, p.30).

A propósito da participação do negro na natureza indómita, é de salientar uma interessante ambiguidade:

“se por um lado o negro surge enquadrado harmoniosamente com a natureza que o envolve [...] por outro é frequente apontar-se a sua inépcia para enfrentar as ameaças próprias da selva. Basta notar como a acção dos brancos causa espanto e admiração [...], sendo mesmo solicitada quando a ameaça se torna inoportável pelos indígenas [...]. O negro [...] aparece sempre, mesmo quando no seu próprio contexto, numa posição de inferioridade face ao branco, que munido de instrumentos e saberes que a “civilização” lhe forneceu, se mostra capaz de dominar com eficácia a natureza inóspita que o negro teme apesar de nela se inserir” (Cunha, 1994, p. 30-31).

Ou ainda:

“Impondo-se e dominando um meio natural que não é o seu, o branco define as regras de acesso ao que se apresenta como o saber justo e verdadeiro, aquele através do qual os comportamentos sociais se devem orientar. A educação mostra-se o instrumento eficaz e necessário, senão para o negro perder a sua noção de inferioridade, pelo menos para aceder ao limiar da civilização. Transformados pela

<sup>4</sup> De referir ainda uma terceira categoria, transversal à dicotomia selvagem/civilizado, a representação caricatural ou grotesca em que o negro surge como veículo de ‘comicidade’ (Cunha, 1994, p.27).

<sup>5</sup> Esclarece-se que ‘Escarumba’ significa ‘pessoa de raça negra’ e ‘Choça’ é sinónimo de ‘carvão’.

educação surgem então os ‘pretos de alma branca’ [...], criaturas que, moldadas pelas missões, eram capazes de cometer acções inesperadas atendendo à sua raça – por exemplo expressando bondade espontânea e desinteressada” (Cunha, 1994, p.31).

Porém, não é tanto ao nível técnico que a educação expressa a sua máxima importância, mas na transformação espiritual: “É pela sujeição da ‘alma’ ao rigor de uma disciplina ‘civilizadora’, que o negro se liberta, quer dizer, que a ‘alma’ se lhe “branqueia” (p.31). A educação apresenta-se portanto como o meio indispensável para aspirar a um novo nível de ‘civilização’. A imagem *positiva* do negro surge frequentemente associada a uma boa prestação escolar (por exemplo: “Os quatro pretinhos espertos são muito aplicados na escola, sempre sossegados e atentos às lições do professor”), isto é, está dependente da participação do africano nos critérios de ‘civilização’ definidos pelo colonizador (Cunha, 1994, p.31-32).

Sintetizando, ao negro ‘selvagem’ são associados traços *negativos*: *agressividade* (associada à acção guerreira); *perigosidade* (associada às práticas de feitiçaria); *voracidade* (associada ao canibalismo); e ainda *inabilidade* e *ignorância*. Em contrapartida, ao negro ‘assimilado’ são associados traços *positivos*: *prestabilidade*, *submissão*, *heroicidade*, *esperteza/inteligência* e *habilidade*. De salientar que a *inteligência/esperteza* só se expressa de forma clara, ainda que restrita, pela participação no universo do Homem Branco (Cunha, 1994, p.33-34). Assim, “a construção de uma imagem *positiva* do negro é um mero reflexo da interiorização de um modo de ser que é definido num universo simbólico comum, mas de recursos polarizados para os diferentes actores” (Cabecinhas, 2002, p.89).

De salientar ainda que a imagem do *negro* veiculada na banda desenhada infantil variou em função do período histórico. Até ao início dos anos quarenta predomina a imagem de:

“um negro embrutecido, enredado em práticas perigosa e quase a-humanas, como a agressividade gratuita ou o canibalismo. Quando não é a agressividade a imperar os negros tendem a aparecer como uma espécie de ‘crianças grandes’, facilmente controladas pela inteligência do branco civilizado [...], mas ainda nessa situação fica a ideia de uma inferioridade intransponível, mas que parece residir mais numa espécie de ‘natureza racial’, que o acesso à educação apenas belisca sem jamais remover” (Cunha, 1994, p.80).

Antes da II Guerra Mundial predomina a imagem do negro *selvagem*, enquanto que depois desta é a do negro *assimilado* que predomina, acompanhando assim a mudança que se

efectuou a nível internacional na perspectivação das diferenças ‘raciais’ (de referir que algumas das revistas correspondiam a traduções de edições estrangeiras). No pós-guerra predomina uma imagem *positiva* do negro, ainda que esta dependa da aceitação dos valores da ‘civilização’, expressando-se esta aceitação na *submissão* e *lealdade* face ao branco. Aparentemente a distância entre o branco e o negro deixa de ser intransponível, mas fica condicionada à submissão do segundo ao universo do primeiro. Pode assim dizer-se que em nenhum destes momentos históricos se coloca em causa uma representação do negro marcada pela dominação (Cunha, 1994, p.80).

De notar que a dicotomia entre os negros ‘selvagens’ e os ‘assimilados’ tem o seu paralelismo com uma alteração do estatuto do indígena, introduzida legalmente pelo Decreto de Lei n.º 39 666 de 20 de Maio de 1954 que distinguia entre os *indígenas* e os *assimilados*:

“Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo [de raça negra] que comprovar satisfazer as cinco condições: 1) Ter mais de 18 anos; 2) Falar correctamente a língua portuguesa; 3) Exercer uma profissão, uma arte ou um ofício que lhe dê um rendimento necessário à sua subsistência e de seus familiares ou das pessoas que estão a ser cargo; 4) Ter bom comportamento e ter adquirido a instrução e os hábitos pressupostos para a aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses; 5) Não ter sido considerado refractário no serviço militar ou desertor” (Art.º 56; citado por Barradas, 1991, p.74).

Nesse sentido, “o cumprimento das exigências feitas a quem quisesse adquirir o estatuto de assimilado e dessa forma a cidadania, obrigaria o ‘candidato’ a participar do universo cultural do colonizador, dir-se-ia mesmo que a integrar-se nele” (Cunha, 1994, p.19) Se se considerar a figura do ‘assimilado’ como um elemento de aferição do sucesso da missão ‘civilizador’ do colonialismo português, fica clara a sua ineficácia, visto que a percentagem de ‘assimilados’ era bastante reduzida.

Por exemplo, em Angola, segundo os censos de 1940 e 1950 a percentagem de *negros* ‘assimilados’ era apenas de 0,7% (24 221 em 1940 e 30 089 em 1950). Esta percentagem era bastante superior para os *mestiços*: 82,9% (23 244) em 1940 e 88,8% (26 335) em 1950<sup>6</sup> (Bender, 1976/1980, p.216-218). Assim, a aquisição do estatuto era em grande medida uma questão *racial*, já que a percentagem de ‘assimilados’ entre os *mestiços* era muito mais elevada

---

<sup>6</sup> Segundo os censos de 1940 a população total de Angola era constituída por 3 665 829 negros, 28 035 mestiços e 44 083 brancos e nos censos de 1950 por 4 036 689 negros, 29 648 mestiços, e 78 826 brancos (Bender, 1976/1980, p.216).

do que entre os *negros*. A distinção entre ‘indígenas’ e ‘assimilados’ e a sua estreita ligação com a questão *racial* poderá estar na origem do desenvolvimento “em Angola de uma hierarquização da cor da pele (‘preto retinto/negro’, ‘preto fulo/mulato/cabrito’, etc.) com grande impacto na estruturação social da sociedade” e cuja influência ainda é visível nos dias de hoje (Delgado, 1997, p.19).

### **Luso-tropicalismo, propaganda colonial e multiracialidade da nação portuguesa**

No pós-guerra verifica-se um estreitamento dos laços entre a economia de Portugal e a das colónias africanas e a emigração da população da metrópole para os territórios de África ganha expressão significativa. Para tal terá contribuído o desenvolvimento económico, a melhoria das condições sanitárias nas colónias e a “insistente propaganda da ideia imperial levada a cabo pelos aparelhos ideológicos do *Estado Novo*” (Alexandre, 1999, p.141).

Por outro lado, a progressiva autonomia e independência de países anteriormente colonizados por potências europeias tornava o sistema colonial português cada vez mais anacrónico e adensavam-se as ameaças externas sobre ele. Face a este novo contexto, o Estado Novo procede a uma inflexão da sua política: em 1951 foram abolidas as designações de ‘império colonial’ e de ‘colónias’, até então utilizadas nos textos oficiais, sendo substituídas pelas de ‘ultramar’ e ‘províncias ultramarinas’. Estas ‘províncias’ formariam com a metrópole um “Portugal uno do Minho a Timor” (Correia, 1999, p.139). No entanto, manteve-se no ultramar o “estatuto dos indígenas” que retirava à grande maioria dos africanos o direito de cidadania. Este só seria abolido em 1961, aquando de um conjunto de reformas efectuadas por Adriano Moreira, entre as quais se destaca a abolição do trabalho obrigatório (Alexandre, 1999, p.143).

Segundo Alexandre (1999), esta mudança jurídica e institucional corresponde à adopção do *lusu-tropicalismo* como doutrina oficial pelo regime, teoria formulada pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1933/1992). Analisando a formação da sociedade brasileira, Freyre realçava os efeitos benéficos do processo de miscigenação biológica e cultural que ocorrera na Brasil, valorizando o papel dos portugueses nesse processo dada a sua predisposição para lidar com os povos dos trópicos:

"A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas" (Freyre, 1933/1992, p.80).

O passado histórico dos portugueses explicaria também o carácter ‘religioso’ e não ‘etnocêntrico’ da colonização portuguesa, “transmissora de valores universais e não especificamente nacionais” (Alexandre, 1999, p.142). O resultado final da presença de Portugal nos trópicos seria a criação de uma ‘civilização luso-tropical’ fundada na fusão de elementos dos vários povos.

Apesar de ser conhecida em Portugal já nos anos 30, a teoria do luso-tropicalismo foi, na altura, recebida com reservas pelo regime devido, por um lado, à sua apologia da mestiçagem<sup>7</sup> e, por outro, porque a noção de ‘fusão’ dos contributos culturais das diversas raças não se coadunava com “o quadro conceptual, ao tempo dominante em Portugal, que se fundava na oposição “entre povos ‘civilizados’ e povos ‘primitivos’ ou ‘selvagens’” (Alexandre, 1999, p.142). Como este autor salienta, num contexto político e social europeu onde o princípio da ‘assimilação’ fora substituído por uma cada vez maior autonomia e mesmo independência, era fundamental encontrar justificação para a conservação de um distinto relacionamento de uma metrópole com os espaços africanos que tutelava. O luso-tropicalismo apresentou-se então como o instrumento adequado à afirmação da especificidade que o colonialismo português necessitava. De recordar que ainda nos anos quarenta o discurso dos responsáveis políticos era marcado pelo desejo de contrariar a miscigenação. Por exemplo, Marcelo Caetano afirmava em 1945:

"Num só ponto devemos ser rigorosos quanto à separação racial: no respeitante aos cruzamentos familiares ou ocasionais entre pretos e brancos, fonte de perturbações graves na vida social de europeus e indígenas e origem do grave problema de mestiçamento, grave, digo, senão sob o aspecto biológico, tão controvertido [...], ao menos sob o aspecto sociológico" (1945; citado por Barradas, 1991, p.73).

A partir dos anos 50 assiste-se a uma notória transformação na ênfase com que a relação do colonizado-colonizador é pensada e enfatiza-se a ‘multiracialidade’:

---

<sup>7</sup> “Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto os portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia da ação colonizadora. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas” (Freyre, 1933/1992, p. 84). Mais à frente acrescenta: “a mulher mulata tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. [...] Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar” (p.85).

"A maneira de ser portuguesa, os princípios morais que presidiram aos descobrimentos e à colonização fizeram que em todo o território nacional seja desconhecida qualquer forma de discriminação e se hajam constituído sociedades pluriraciais, impregnadas do espírito de convivência amigável, e só por isso pacíficas" (Salazar, 1961, p.18).

A demonstração da especificidade portuguesa constituía um dos pilares fundamentais para sustentar a conservação de um modelo de colonização cada vez mais desajustado das práticas seguidas por outros países europeus. Mal acabou a II Guerra Mundial o governo português procurou apagar da legislação os indícios mais evidentes de discriminação racial (Alexandre, 1999). Porém, a representação do *negro* mudou mais à superfície que em profundidade, tendo permanecido o paternalismo, que devia continuar a ser exercido sobre os povos das províncias ultramarinas (Cunha, 1994, p.22).

A eclosão das guerras coloniais nos territórios africanos (Angola, 1961; Guiné-Bissau, 1963; Moçambique, 1964; ver Correia, 1999), terá conduzido à acentuação do recurso ao mito do luso-tropicalismo pelo regime e à introdução de reformas importantes que, no entanto, não tiveram grande expressão no terreno (Alexandre, 1999, p.143).

### **Colonianismo, luso-tropicalismo e as desigualdades raciais na perspectiva dos africanos**

Vamos agora referir brevemente alguns depoimentos de Mário Pinto de Andrade e Agostinho Neto, antes do eclodir das guerras coloniais, sobre a forma como estes dirigentes nacionalistas das ex-colónias portuguesas perceberam o colonialismo português. Nos escassos documentos a que tivemos acesso é evidente uma crítica ao “terreno movediço da luso-tropicalologia” (Pinto de Andrade, 1958/2000, p.43) e uma constante referência aos malefícios do processo de assimilação a que foram sujeitos os povos africanos (Cf. Pinto de Andrade, 1958/2000, 1961/2000; Neto, 1959/2000). Por exemplo, Pinto de Andrade refere:

“No caso português a assimilação traduziu-se sempre praticamente por uma desestruturação dos quadros negro-africanos e a criação de uma *elite*, quantitativamente reduzida. Ela apresenta-se como a receita mágica que conduziria o indígena depois das trevas da ignorância até à luz do *saber*. Uma forma de passagem do *não-ser* ao *ser* cultural, para empregar a linguagem hegeliana” (1961/2000, p.58).

Mais adiante, salientando a perda de ‘autenticidade’ dos povos africanos, refere:

“O peso do *assimilacionismo* sofrido por todos pesava sobre os ombros. Com efeito, não somente nos dávamos conta de todo o artifício da nossa formação intelectual mas igualmente da dificuldade para nos encontrarmos a repensar pelos nossos próprios meios os valores negro-africanos. Era preciso rasgar o véu que nos obnubilava, para permanecermos nós mesmos” (1961/2000, p. 63).

Na mesma linha de ideias, Agostinho Neto (1959/2000) critica o facto de as línguas tradicionais não serem faladas nas escolas nem nos meios de comunicação social, apenas encontrando “guarida em sorridentes e paternais caçadores do exótico” (p. 49), fazendo com que a cultura angolana não se possa desenvolver. E acrescenta:

“é mais triste que espantoso que uma grande parte de nós, os chamados ‘assimilados’, não sabe falar ou entender qualquer das nossas línguas! E isto é tanto mais dramático quanto é certo que pais há que proibem os filhos de falar a língua dos seus avós. É claro, quem conhece o ambiente social em que estes fenómenos se produzem e vê dia a dia o desenvolvimento impiedoso do processo de ‘coisificação’ não se admirará de tanta falta de coragem. Este desconhecimento das línguas que impede a aproximação do intelectual junto do povo cava um fosso bem profundo entre os grupos chamados ‘assimilados’ e ‘indígenas’” (1959/2000, p. 51).

Agostinho Neto salienta que “a assimilação é um processo complicado e sempre doloroso” visto que:

“o ‘assimilado’ é um indivíduo que se encontra entre dois mundos. Desenraizado, sem laços que o unam ao seu povo, sem a sua língua, sem os meios de realizar a sua vida conforme a sente, não se encontra também no mundo europeu, cujos costumes adoptou, cuja língua fala, cujos hábitos pratica, sem que todas essas características culturais sejam de facto sentidas, sem que façam parte do seu eu” (1959/2000, p.52).

Mas seria esta perspectiva crítica do luso-tropicalismo e da colonização portuguesa patente nos discursos dos líderes nacionalistas africanos partilhada pelos africanos em geral durante este período? A resposta a esta questão é muito difícil, dada a exiguidade das fontes de que dispomos. A título meramente ilustrativo vamos referir algumas cartas dos leitores publicadas na *Voz Africana*<sup>8</sup>, entre 1962 e 1970, compiladas em livro por José Capela (1971/1974)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Jornal periódico moçambicano publicado em língua portuguesa, dada a proibição de publicar nas línguas locais, sem autorização prévia, o que limitava seriamente a participação dos africanos, como ilustra o seguinte testemunho: “Fiquei muito satisfeito com o jornal *Voz Africana* mas tenho me dúvida. Porque os nossos leitores não escrevem em língua africana? Eu vejo as figuras dos africanos mas as palavras escrita em português; Quer dizer que a nossa língua não se podem

Como refere Capela, nas cartas os leitores discutem os assuntos e problemas do dia-a-dia, sendo frequentes as críticas às injustiças sociais e desigualdades raciais. Frequentemente os leitores referem que são insultados nos locais de trabalho sendo tratados por *pretos* como se não tivessem nome próprio<sup>10</sup>. A este propósito um leitor fornece uma reflexão interessante sobre a problemática das designações *raciais* e o que elas significam:

“Africano é um indivíduo nascido na África, assim como um europeu, é um indivíduo nascido na Europa. [...] Ora neste mundo de Deus e dos homens, há simplesmente quadro raças principais. Deus lá sabe porque fez isso; mas deu a cada uma das raças um Vasto Território, que é chamado pelos homens, de ‘Continente’. Africano deu a África, europeu deu a Europa, Asiático deu a Ásia e Americano deu a América. [...] Temos agora um problema, de (preto e branco). Raça africana é o que tem a pele escura, cabelos em carapinhados, etc. e europeu é o que tem a pele clara, cabelos coridos e compridos, etc. Sentimos ser ofensa [chamar preto] porque mesmo o nativo africano, não é tão preto como muitos europeus exageram; assim como um europeu, não é tão branco como se julga. [...] Para evitar dessabor sentimentos de muitos, e haver agrado a todos, na família Portuguesa, era conveniente esquecermos estas duas purnúncias, de (preto e branco). Acho que ficava muitíssimo bem, chamar só africano e europeu, conforme a divisão como Deus tinha determinado” (in Capela, 1971/1974; pp.105-106).

Relativamente às desigualdades raciais as maiores queixas prendem-se com os baixos salários, as arbitrariedades e a falta de condições para os negros controlarem os seus destinos pessoais, como refere o leitor seguinte:

“Meu querido menino neste mundo não há dinheiro para nós os pretos só para brancos e mulatos. Eu estou a trabalhar numa casa sou casado com 4 filhos e tenho mais de 4ª classe na mesma casa trabalha um saloio sem classe nenhuma e ganha o dobro do meu vencimento com direito casa eu tenho casa alugada, preto no mundo português não tem valor o que dizes sobre a cidadania que hoje esta para toda a gente até as galinhas isto é tampa para o preto se és assimilado não ganhas como assimilado mas o saloio vem lá donde vem ganha o triplicado dum estudante preto e se falares vai preso pela Pide tudo pela nação nada contra a nação neste mundo não há nada para o preto. [...] Meu menino neste mundo só

---

escrever-se? Não era melhor cada leitor escrever a sua língua? [...] Temos várias línguas; chiteve, chimanhica, changana, chinhambane, chissena, echuabo, etc., etc. Se cremos escrever nos jornais como o Diário de Moçambique e Notícia, podemos escrever em língua português, mas no Voz Africana, é para nos africanos sempre podemos-nos falar nossas histórias em língua africana” (in Capela, 1971/1974, pp.137-138).

<sup>9</sup> Na compilação das cartas foram respeitadas com exactidão a ortografia, a sintaxe e a pontuação originais. Infelizmente as datas em que foram publicadas as cartas não constam da compilação.

<sup>10</sup> Relatando um caso em que um trabalhador foi insultado pelo encarregado por estar a falar com um colega, um leitor refere o seguinte: “Disse ele para o trabalhador Ó seu filha da P. Preto de merda macaco cão o que estais a falar com aquele cão amigo como você bicho” (in Capela, 1971/1974, p.92).

há propaganda e ameaças e mortes nos calabouços há prisões neste mundo nem deixam entrar os padres para poder falar com cristãos dizem que no nosso governo não há distinção racial isto é pura mentira não há no beber e nas nossas filhas mas no trabalho no saloio há grande diferença. Todo o preto tem que chorar para pai do Céu que ele não tem escolha [...]. Em nome dos padres pretos peço que publique esta carta no vosso jornal pelo amor de Cristo Ámen” (anónimo *in* Capela, 1971/1974, p.135).

Outro leitor, relatando como perdeu o emprego por ter ficado cinco dias doente, denuncia a facto de os *negros* serem tratados como ‘animais’, aspecto presente em inúmeros testemunhos:

“saí por motivo de doente de lombrigas passei 5 dias até melhorar quando fui apresentar ao serviço tinha encontrado o rapaz a trabalhar no meu lugar ainda eu pedi licença ao patrão até fiz contrato com ele mas não pensa nada disso só pensa mandar embora. [...] É verdade todos os europeus não confiaram-nos que os Africano também sentem qualquer coisa de doi, nada estão pensar de nós parecido como animais sobre nosso cor negro é por isso que não temos valor com os europeus porque eles têm cor branco” (*in* Capela, 1971/1974, p.95).

No entanto, a maioria das críticas dos leitores recai sobre os “‘mistos’, dado o desprezo por estes em geral manifestado para com a sua ascendência negra” (Capela, 1971/1974, p.10). Por exemplo, um leitor refere o seguinte:

“E quanto ao ódio que o sr. se refere que o preto é que odeia o misto, por ser filho de branco, pois é o contrário, o misto é que odeia ao preto, repare bem; por isto: Nos grandes Países do Mundo, o preto sobressai mais que o misto, é uma cor pura, genuína, por isso há grande preferência nela. Sabe-se de fonte limpa, que o preto é feito por outro preto igual e uma preta, digamos: Casal preto, ao passo que o misto, não, ou o pai é branco, a mãe preta, ou é preto e a mãe é branca ou mista. O misto não reconhecido pelo pai, nunca é amigo dos brancos, odeia a mãe por ser preta, e odeia o pai, por ter-se metido com uma preta, de contrário, teria a cor do pai.” (*in* Capela, 1971/1974, p.104).

Por seu turno, os ‘mestiços’ e/ou ‘assimilados’ procuram demarcar-se dos ‘pretos’ e apresentam as razões de tal demarcação:

“eu sou português, porque a terra em que nasci é portuguesa, e sou assimilado. Conheço algumas razões que nos fazem negar da nossa raça. É o seguinte: os brancos ou que seja os europeus, procuram sempre o esforço de nos civilizarem e mantermos como gente, mas teimosamente nós negamos a ideia. Negamos pois, porque não cumprimos as ordens. Quantas e quantas vezes somos considerados como animais, pelos nossos maus efeitos. Somos verdadeiramente animais, pois que o serviço que executamos é dos próprios animais. Não somos civilizados quanto à civilização e quanto à higiene

andamos muito porcos. E os outros nem querem trabalhar, confiante somente no roubo, arrancar aos que trabalham, etc. Porém, o assimilado que conhece o que é civilização, não lhe convém se manter no grupo dos incivilizados. É como um que não gosta de se meter no grupo dos roubadores ou dos bandidos, caso que não seja um desses. [...] ser assimilado não é apenas para ganhar melhor como o amigo diz, não certamente, mas sim é para facilitar as coisa. O amigo já sabe que não terá profissão sem ser primeiro assimilado? E já sabe que não casa sem ser assimilado?” (in Capela, 1971/1974, p.145).

Mas, como denuncia o leitor seguinte, os caminhos da ‘civilização’ são muito difíceis de trilhar para quem se encontra em tão precárias condições:

“Eu estou a trabalhar na Beira a ganhar 400\$00. Mas tenho família, quero pagar imposto [...]. Eu digo que é por isso os outros não pagam imposto porque recebem pouco, além de recebermos pouco dinheiro os impostos já foram aumentados já são 290\$00 a 400\$00 quanto é que fica? Renda da casa são 120\$00 comida gasto 200\$00 por mês e quero também vestuários chega esse dinheiro? É por isso os outros ficam nos caminhos a bater um a outro e outros roubam sobre isso pode passar dia inteiro a sofrer fome logo pensa ir roubar. E os portugueses estão a nos obrigar a ser civilizados como podemos ser civilizados, não temos meio de fazer civilizados” (Muchanga, 19 anos, dactilógrafo in Capela, 1971/1974, p.114).

### **Identidade nacional e representações do ‘negro’: universalidade versus especificidade**

A partir dos materiais analisados e das sínteses fornecidas pelos autores que citamos torna-se claro que os traços atribuídos aos *negros* remetem para uma forte ligação à natureza: são ‘crianças grandes’, incapazes de dominar os seus impulsos e de tomar conta de si próprios e, embora possam manifestar certa ‘esperteza’, são privados de inteligência. A imagem dos *negros* oscila entre a atracção do exótico (o batuque, as danças, os corpos sensuais) e a repulsa (agressivos, perigosos, feiticeiros, com uma sexualidade descontrolada). Quando ‘assimilados’, isto é, dominados e disciplinados, manifestam alguns traços *positivos*, mas estes só se expressam pela sua submissão ao sistema de valores do Homem Branco, a sua dependência e obediência. São-lhes destinados papéis subordinados, ligados à execução e não à concepção de algo, uma vez que podem imitar mas são incapazes de criar. Os *negros* são considerados essencialmente como força de trabalho, mas também podem ser fonte de divertimento e entretenimento para o Homem Branco.

Sintetizando, estaríamos perante seres limitados a um modo de ser específico, que mesmo depois de ‘civilizados’, permaneceriam fora da ‘história universal’ (Amâncio, 1998;

Chombart de Lauwe, 1983-1984; Guillaumin, 1972). De salientar ainda que segundo a ideologia vigente durante o Estado Novo “estariamos perante raças inferiores, por *essência* e não por *acidente* histórico sendo parte delas votadas à extinção, por ‘insusceptíveis de aperfeiçoamento’” (Alexandre, 1999; itálico nosso).

Bem diferente é a representação sobre os *portugueses* expressa pelos autores que durante este período se dedicaram a descrever a identidade nacional (*e.g.*, Dias, 1950/1990; Leão, 1960/1992). Por exemplo, Jorge Dias define a *personalidade base* do povo português da seguinte forma:

"o português é um misto de sonhador e de homem de acção, ou melhor, é um sonhador activo, a que não falta certo fundo prático e realista [...]. O português é, sobretudo, profundamente humano, sensível, amoroso e bondoso, sem ser fraco. Não gosta de fazer sofrer e evita conflitos, mas, ferido no seu orgulho, pode ser violento e cruel. É [...] fortemente individualista, mas possui um grande fundo de solidariedade humana. O português não tem muito humor, mas um forte espírito crítico e trocista e uma ironia pungente" (Dias, 1950/1990: 145-146).

Assim para Jorge Dias a *singularidade* do português define-se essencialmente pela versatilidade de carácter que, como salienta Moutinho, tem como preocupação “não deixar nada de fora” (1980, p.90). Especial importância é dada à extraordinária capacidade de adaptação dos portugueses, que explica o carácter *sui generis* da colonização portuguesa:

“Há no Português *uma enorme capacidade de adaptação a todas as coisas, ideias e seres, sem que isso implique perda de carácter*. É [...] curioso que o Português se adapta a outro ambiente cultural tão bem que parece ter sido assimilado [...]. A capacidade de adaptação, a simpatia humana e o temperamento amoroso são a chave da colonização portuguesa. O português assimilou adaptando-se. Nunca sentiu repugnância por outras raças e foi sempre relativamente tolerante com as culturas e religiões alheias” (Dias, 1950/1990, p.156).

De salientar que para Jorge Dias esta maleabilidade não significa negar ou sequer diminuir as singularidades do povo português. Na mesma linha de ideias Cunha Leão refere-se à “nação portuguesa, tão permeável ao universo como universalizante” (Leão, 1960/1992, p.149). Para este autor a valorização do que é alheio à nação traduz uma ‘plasticidade única’, que permite a adaptação sem que o indivíduo se dissolva (1960/1992, p.187). Assim, o gosto pelo que é estranho e exótico nada tem de ameaçador para a identidade nacional, traduzindo-se, pelo contrário, em realizações históricas. Para este autor o povo português teria propensão

para deixar a sua marca no mundo: “O nosso povo só rende na justa medida do seu valor, se possuído do espírito de missão. Quando pode ultrapassar-se em algo de nobre e universal” (Leão, 1960/1992, p.138).

Para Jorge Dias “a mentalidade complexa” dos portugueses “resulta da combinação de factores diferentes e, às vezes, opostos” (Dias, 1950/1990: 146). Para o autor “este temperamento paradoxal explica os períodos de grande apogeu e de grande decadência da história portuguesa” (Dias, 1950/1990: 146). De notar ainda que esta síntese de contrários dá origem “a um quadro excessivamente *heterogéneo*” (Dias, 1961, p.121; sublinhado nosso).

Podemos destacar duas ideias muito recorrentes durante o Estado Novo sobre a identidade nacional: por uma lado, a especial capacidade de adaptação dos portugueses e, por outro, a complexidade da sua maneira de ser. Se o objectivo dos autores analisados é apresentar “Portugal como entidade singular e inconfundível” (Cunha, 2001, p.58), constata-se também o “gozo da diferença” (Lourenço, 1990, p.10). Assim, a ‘originalidade’ dos portugueses parece definir-se pelo seu carácter ‘universal e transcultural’ (Cunha, 2001, p.70).

A ‘universalidade’ dos portugueses (cujas características lhes permitem múltiplas formas de realização e de expressão), opõe-se à ‘especificidade’ dos *negros* (cujas características lhes impõe um destino comum e indiferenciado). Este é, na nossa opinião, o elemento fundamental do sistema simbólico que estamos a analisar:

“Enquanto aos portugueses são abertos todos os caminhos e diluídas todas as fronteiras, aos outros (os *negros*) é destinado um papel específico num lugar com fronteiras bem delimitadas [...]. Assim a complexidade dos portugueses opõe-se à simplicidade dos ‘negros’, e a heterogeneidade dos primeiros à homogeneidade dos segundos (Cabecinhas, 2002, p.98).

A revolução de 25 de Abril de 1974 provocou mudanças profundas na política interna e externa portuguesa. O fim da guerra colonial e a descolonização tornou-se um dos imperativos, sendo frequentes as manifestações de ruas gritando o *slogan* “nem mais um só soldado para as colónias” (Vieira, 1999, p.171). As negociações para o reconhecimento da autonomia dos diversos territórios começaram de imediato, tendo sido reconhecida a independência das diversas ex-colónias africanas entre 1974 e 1975: Guiné-Bissau (10 de Setembro de 1974; tinha sido proclamada unilateralmente em 1973, mas não reconhecida por Portugal), Moçambique (25 de Junho de 1975), Cabo Verde (5 de Setembro de 1975), São Tomé e

Príncipe (12 Setembro de 1975), e Angola (11 de Novembro de 1975). (ver Correia, 1999 para uma revisão detalhada).

A soberania indiana sobre Goa, Damão e Diu, integrados na União Indiana a 17 de Dezembro de 1961, foi reconhecida em 15 de Outubro de 1974. O enclave de Macau continuou sob administração portuguesa até 20 de Dezembro de 1999, altura em que foi devolvido à China. Quanto a Timor-Leste, a 28 de Novembro a Fretilin proclama unilateralmente a independência, mas a 7 de Dezembro a Indonésia anexa o território, que passa a ser considerado a sua 27<sup>a</sup> Província. Esta anexação nunca será reconhecida por Portugal (que corta relações diplomáticas com a Indonésia) nem pela ONU. Em consonância com os resultados de um referendo promovido pela ONU, Timor-Leste viria a tornar-se um Estado Independente a 20 de Maio de 2002.

Na opinião de Miranda (2001, p. 15) “a perda das ex-colónias não feriu a imagem nacional” e Lourenço (1990, p.22) refere que estamos perante uma “estranha permanência no seio da mudança” porque o império permanece no nosso imaginário. Na mesma linha de ideias, Alexandre (1999, pp.143-144) considera que o mito do luso-tropicalismo não se dissipou com a ‘queda do Império’, continuando a circular de forma difusa. Segundo o autor esta persistência deve-se, por um lado, “ao peso avassalador dos aparelhos ideológicos do *Estado Novo* na formação das mentalidades, com consequências a longo prazo” e, por outro, ao paralelismo entre o luso-tropicalismo e “algumas das ideias de fundo do nacionalismo português (a capacidade colonizadora, a faculdade de relacionamento harmonioso com os povos de outras raças, a missão civilizadora do país)”.

Até que ponto a imagem do ‘negro’ que se construiu durante o período colonial continua presente nas representações dos jovens portugueses de hoje, nascidos depois de Abril de 1974? Até que ponto os traços associados ao povo português e aos ‘negros’ persistem? Até que ponto as antigas dicotomias continuam a estruturar o pensamento colectivo? Até que ponto as fronteiras simbólicas permanecem? Esse é o assunto de um próximo artigo.

## Referências

- Aires de Azevedo, J. (1940). A pureza bioquímica do povo português. In *Congresso Nacional de Ciências da População: Resumo das memórias e comunicações*. Porto: Comissão Executiva dos Centenários.
- Alexandre, V. (1999). O Império e a ideia de raça (séculos XIX e XX). In J. Vala (Coord.). *Novos Racismos: Perspectivas Comparativas* (pp. 133-144). Oeiras: Celta.
- Amâncio, L. (1998). Sexismo e Racismo - Dois exemplos de exclusão do ‘Outro’. In H. G. de Araújo, P. M. Santos, e P. C. Seixas (Coords). *Nós e os Outros: A exclusão social em Portugal e na Europa* (pp. 79-88). Porto: S.P.A.E.
- Barradas, A. (1991). *Ministros da Noite: Livro negro da Expansão portuguesa*. Lisboa: Antígona.
- Bender, G. J. (1976/1980). *Angola sobre o domínio Português: mito e realidade*. Lisboa: Sá da Costa.
- Cabecinhas, R. (2002). Racismo e etnicidade em Portugal: Uma análise psicossociológica da homogeneização das minorias. Tese de doutoramento. Braga: Universidade do Minho.
- Caetano, M. (1936). O município na Estado Novo. In *Uma série de Conferências*. Lisboa: União Nacional.
- Capela, J. (1971/1974). *Moçambique pelo seu povo* (3ª edição). Porto: Afrontamento.
- Chombart de Luawe, M.-J. (1983-1984). La représentaton des catégories sociales dominées, rôle social, intériorisation. *Bulletin de Psychologie*, 37, 877-886.
- Correia, P. P. (1999). Descolonização. In Brandão de Brito, J. M. (Org.). *Do Marcelismo ao fim do império*. Lisboa: Circulo de Leitores.
- Cunha, L. (1994). *A imagem do Negro na banda desenhada do Estado Novo*. Relatório de aula teórico-prática. Braga: Universidade do Minho.
- Cunha, L. (2001). *A Nação nas malhas da sua identidade: O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Afrontamento.
- Delgado, A. M. (1997). *Branco e Negro. Construção social da assimetria (expressão de identidades entre crianças brancas e negras)*. Tese de Licenciatura. Lisboa: ISCTE.
- Dias, A. J. (1950/1990). Os elementos fundamentais da cultura portuguesa. In A. J. Dias. *Estudos de Antropologia* (Vol. I). Lisboa: I.N.C.M.
- Dias, A. J. (1961). Algumas considerações acerca da estrutura social do povo português. *Estudos Ciência Política e Social*, 52.
- Freyre, G. (1933/1992). *Casa Grande e Senzala* (46ª edição). Rio de Janeiro: Editora Record.

- Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste: Genèse et langage actuel*. Paris: Mouton.
- Leão, C. (1960/1992). *O enigma português* (3.<sup>a</sup> Edição). Lisboa: Guimarães Editores.
- Leite da Costa, M. I. (1934). Contribuição para a avaliação mental dos indígenas de Angola. In Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial* (Vol. II). Porto: Edições da 1.<sup>a</sup> Exposição Colonial portuguesa/ Imprensa portuguesa.
- Lourenço, E. (1990). *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Mendes Correia, A. A. (1934). Valor psico-social comparado das raças coloniais. In Sociedade portuguesa de Antropologia e Etnologia (Org.). *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial* (Vol. 2). Porto: Edições da 1.<sup>a</sup> Exposição Colonial Portuguesa/Imprensa portuguesa.
- Miranda, J. C. (2001). *A identidade nacional. Do mito ao sentido estratégico*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Aberta.
- Moutinho, M. C. (1980). *Introdução à Etnologia*. Lisboa: Estampa.
- Neto, A. (1959/2000). Introdução a um colóquio sobre poesia angolana. In Pires Pires Laranjeira (Org.). (2000). *Negritude Africana de Língua portuguesa: Textos de apoio (1947-1963)* (pp.49-55). Coimbra. Angelus Novus.
- Paulo, L. (1940). Contribuição para o estudo da pigmentação dos portugueses. In *Congresso Nacional de Ciências da População*. Porto: Comissão Executiva dos Centenários.
- Pereira, R. (1986). A antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4/5, 191-235.
- Pinto de Andrade, M. (1958/2000). Cultura negro-africana e assimilação. In Pires Laranjeira (Org.). (2000). *Negritude Africana de Língua portuguesa: Textos de apoio (1947-1963)* (pp. 41-48). Coimbra: Angelus Novus.
- Pinto de Andrade, M. (1961/2000). Poetas negros de expressão portuguesa. In Pires Laranjeira (Org.). (2000). *Negritude Africana de Língua portuguesa: Textos de apoio (1947-1963)* (pp.56-63). Coimbra: Angelus Novus.
- Pires de Lima, (1940a) Influência dos Mouros, Judeus e Negros na Etnografia Portuguesa. In *Congresso Nacional de Ciências da População: Resumo das memórias e comunicações*. Porto: Comissão Executiva dos Centenários.
- Pires de Lima, J. A. (1940b). *Mouros, Judeus e negros na história de Portugal*. Porto: Livraria Civilização.

- Rosas, F. (Coord.). (1994). O Estado Novo (1926-1974). In J. Mattoso (Dir.). *História de Portugal* (Vol. 7). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Rosas, F., e Brandão de Brito, J. M. (Dir.) (1996). Dicionário de História do Estado Novo (Vol.1). Lisboa: Circulo de Leitores.
- Salazar, A. O. (1935). *Discursos* (1928-1934) (Vol. I). Coimbra: Coimbra Editora.
- Salazar, A. O. (1961) O ultramar português e a O.N.U., Lisboa, Secretariado Nacional de Informação.
- Santos Júnior, J. R. (1940). *Missão Antropológica de Moçambique*. Lisboa: Editorial Presença.
- Serra, J. A. (1940). Novos métodos de estudo da pigmentação e sua importância racial. In *Congresso Nacional de Ciências da População*. Porto: Comissão Executiva dos Centenários.
- Silva, A. E. D. (1989). Salazar e a política colonial do Estado Novo: O Acto Colonial (1930-1951). In Rosas, F., e Brito, J. M. B. (Org.) *Salazar e o salazarismo*. (pp.101-152). Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Tinhorão, J. R. (1988/1997) *Os negros em Portugal: Uma presença silenciosa* (2.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Caminho.
- Torres, A. (1991). *O Império português entre o real e o imaginário*, Lisboa, Escher.