

A presença do oriental em *O Mundo Português*

Marcos Couto

We must take stock of the nostalgia for empire, as well as the anger and resentment it provokes in those who were ruled, and we must try to look carefully and integrally at the culture that nurtured the sentiment, and above all the imagination of empire.

Edward Said¹

A construção de um “mundo” português

Durante as décadas de 1930 e 1940, a ideia de uma pretensa missão de “civilizar” ou, noutra medida, de “exterminar” aqueles que eram inferiores aos ocidentais, continuavam a recolher adeptos por toda a Europa. A exclusão do elemento “indesejado” foi idealizada e posta em prática, por exemplo, pelo regime nazi que sonhava com um império racialmente puro. A projeção do “Espaço Vital” ariano pressupunha a germanização dos territórios conquistados, mas jamais pressupôs a germanização daqueles que eram dominados². A indiferença para com os não (presumíveis) arianos levou à institucionalização de uma desigualdade sustentada por argumentos que buscavam uma estandardização cruel do ser humano. Na verdade, todos aqueles que não seguiam o padrão foram entregues a uma sorte impiedosa, em que a subnutrição, as doenças e as câmaras de gás devastaram milhares de vidas³. De facto, as existências imperiais criaram ilusões e expectativas diversas nos homens, foram palcos em que as finalidades demagógicas, mais ou menos atroz, estiveram quase sempre à frente do bem-estar e benefício das populações.

1 SAID, 1994: 12.

2 LUKACS, 1975.

3 FERGUSON, 2012: 225-229.

Em Portugal, as ideologias que promoviam a eugenia racial não adquiriram tamanha expressão⁴. Ou seja, enquanto uns promoviam o extermínio, em Portugal o projeto de integração e assimilação do indígena era apresentado como um dos traços distintivos da ação colonial portuguesa. Tal como diz Marinho da Silva,

É a História – autêntica e não deformada ao sabor de mesquinhos interesses – que nos garante jamais terem os portugueses feito, como sistema de predomínio e como base da posse territorial, “a política de extermínio das populações nativas”. [...] Houve sempre [...] o desejo de levar a bom porto outra política: – a da assimilação do indígena, conseqüentemente a sua cristianização, o seu aporтуguesamento. Destarte, conseguiu-se realizar, em moldes únicos, uma *unidade lusíada*⁵.

De facto, o Estado Novo, durante os anos 1930 e 1940, procurou incutir na opinião pública a verdadeira existência desta “unidade lusíada”, de que Portugal, do Minho a Timor, era um só. Porém, a realidade do império português não assentava num ideal de unidade entre os seus habitantes mas sim numa estrutura civilizacional rigidamente hierarquizada e numa política fortemente etnocêntrica, racista e paternalista. Na verdade, por muito que se fale dos benefícios desta missão civilizadora para os povos colonizados e das virtudes da colonização encetada pelos portugueses, sabe-se que o “acolhimento” do nativo das suas colónias no “lar” lusitano, facto tão difundido pela propaganda do Estado Novo, era uma ficção. Na realidade, o que se verificava era uma imposição cultural que tratava de abafar as culturas tradicionais dos povos colonizados, não admitindo o colonizador uma diversidade que o assustasse ou chocasse. Assim sendo, através de diversos mecanismos, como a religião, a educação e o próprio Direito, impuseram-se dogmas que, na verdade, oprimiam culturas mas que, aparentemente permitiam que o nativo entrasse no mundo civilizado⁶.

O que se verificava, portanto, no plano político e jurídico português daquelas décadas era um quadro onde se consagrava uma nítida distinção entre civilizados e não civilizados. Através do Ato Colonial (1930), que simboliza e corporiza o projeto imperial do regime, percebe-se a existência de uma linha que procurava demonstrar a distância a que se encontrava a cultura “superior” portuguesa, o seu grau de evolução, as suas qualidades morais, em comparação com as populações das suas colónias. Esta diferenciação permitia que o Estado assumisse um papel protetor e paternalista em relação aos autóctones das colónias, notada de imediato pela imposição de um regime jurídico que possibilitava uma ascensão deste, embora de forma teórica, ao “estatuto” de civilizado. A hierarquização civilizacional do império, regulada através do Ato Colonial e do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de 1926⁷, mantido em vigor pelo Estado Novo revela, portanto, um racismo camuflado que institui diferenças de direitos e deveres entre os nascidos na metrópole e os nascidos nas colónias, fortalecendo a condição inferior dos últimos em relação aos primeiros, e entre os próprios povos de além-mar, visto que configura uma sociedade piramidal na qual a base é composta por angolanos, moçambicanos e guineenses, seguida, num ponto intermédio, por timorenses e são-tomenses, e encontrando-se na posição mais elevada os autóctones do Estado da Índia, Macau e Cabo Verde⁸.

4 A influência cristã na sociedade portuguesa “impediu” que as práticas de higiene racial fossem levadas aos excessos cometidos pela Alemanha nazi (PIMENTEL, 2008: 40-45).

5 SILVA, 1942: 438. As transcrições das fontes seguem em grafia atualizada.

6 MATOS, 2006: 65-66.

7 O Estatuto inicialmente aplicava-se a Angola e Moçambique, passando em 1927 a aplicar-se também à Guiné, e em 1946 a São Tomé e Príncipe e Timor. Aos habitantes de Cabo Verde, Índia e Macau foi-lhes reconhecida uma posição social mais elevada, não chegando a ser considerados indígenas (MATOS, 2006).

8 MATOS, 2006: 66.

Os fundamentos deste regime de indigenato encontram-se nas ideias desenvolvidas no final do século XIX pela geração de militares que participaram nas guerras de ocupação das colónias africanas, fortemente marcada pelo darwinismo social, ou seja, pelo ideal da intrínseca superioridade da raça branca⁹. Neste contexto, é natural a existência de pouco espaço para uma reciprocidade cultural entre dominador e dominado e, embora se fale de uma suposta unidade nacional e de um vínculo à mesma nacionalidade por parte de todos os homens que habitam o Império Colonial Português, a verdade é que o respeito pela singularidade e pela alteridade do colonizado é praticamente inexistente por parte do colonizador.

Aparentemente, a raça, a religião e a cultura portuguesa abriram-se a todas as “raças” do império de forma a possibilitar-lhes a “evolução”. Contudo, houve sempre a preocupação de vincar a superioridade de uma cultura sobre as outras, de realçar que o colonizador saía incólume deste processo “humanitário” e “solidário”. Isto foi mais evidente na década de 1930, visto que a partir da década seguinte se começa a verificar uma relativa mudança de posição ideológica por parte do Estado Novo, que vai adotando gradualmente a teoria luso-tropicalista do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, fruto do contexto internacional vivido e da cada vez mais intensa contestação ao imperialismo¹⁰.

Contudo, o que se verifica predominantemente, visto que esta mudança de postura do regime não passa de uma operação de cosmética política, é a relegação e silenciamento das culturas locais em detrimento da cultura dominante. Valorizava-se a capacidade de assimilação dos nativos, o quanto este tinha orgulho de “ser” português, como beneficiava por ser colonizado por Portugal em vez de outros países europeus, que exploravam e discriminavam as terras e os homens que dominavam de forma violenta e interesseira.

Este país que não oprime, que antes “educa” o colonizado, para que este abandone a inferioridade da sua cultura local, precisava de ter mecanismos que possibilitassem a veiculação e a aceitação de determinadas ideias e de determinados estereótipos. A produção de uma identidade fictícia, distorcida, ou o camuflar de uma realidade pouco agradável pressupõe um processo de fortalecimento e de veiculação de mensagens que podem exagerar, ou ofuscar, a realidade e a alteridade. Esta cosmética discursiva pode ter múltiplas facetas mas uma única finalidade, isto é, apenas pretende transmitir uma ideia que acaba por se revestir de uma realidade falaciosa, mas extremamente útil para o regime.

Com efeito, a propaganda colonial do Estado Novo encontrou esta dinâmica representativa. Alguns dos órgãos oficiais mais importantes a nível de produção de eventos e divulgação de conhecimento sobre as colónias, como é o caso do Secretariado de Propaganda Nacional, criado em 1933 e que viria a ser substituído pelo Secretariado Nacional de Informação em 1944, e da Agência Geral das Colónias (1924-1951), encarregaram-se de dar uma nova dinâmica à temática ultramarina através de exposições, imprensa, literatura, cartazes, postais ilustrados, sistema de ensino, cinema, expressão artística ou teatro¹¹. Neste contexto insere-se a revista de propaganda colonial *O Mundo Português*, publicada entre 1934 e 1947 e editada em conjunto pelo SPN/SNI e a Agência Geral das Colónias, que tinha como objetivo a consolidação de um determinado discurso e de determinadas imagens que fortaleciam, legitimavam e representavam um império e uma identidade. De periodicidade mensal entre 1934 e 1945, passando a bimensal entre 1946 e 1947, a revista foi dirigida por Augusto Cunha e contou com a colaboração de algumas das personagens mais ilustres do Estado e do panorama cultural português da época. Foi uma revista emblemática nos anos 1930 e 1940 que, segundo Armindo Monteiro se destinava

9 ALEXANDRE, 2000.

10 A adoção do luso-tropicalismo torna-se oficial a partir dos anos 1950.

11 MATOS, 2006: 69.

À gente nova – e traz grandes ambições. Vem para alentar a fé, o ideal patriótico, a esperança no grande futuro de Portugal. [...] Pretende trazer à larga mocidade das nossas escolas de aquém e de além-mar a certeza de que, vinda de glorioso passado, dispõe ainda dos elementos precisos para construir próspero e prestigioso destino. Quer dar-lhe a visão, o amor e o orgulho do verdadeiro Portugal. [...] Entende dar-lhe a representação exata e heroica – para a elevar até à grande força constitutiva que é o sentimento da dignidade nacional¹².

Resumindo, era necessário, de forma didática e manipuladora, dar a conhecer Portugal aos portugueses. Tendo em vista este propósito, a revista procurou “aproximar” os portugueses da sua missão histórica de civilizar os povos das suas colónias. Fê-lo através de uma narrativa cuidada, em que a hipérbole assume protagonismo quando se contam episódios das “gestas” portuguesas, quando se recordam os heróis dos tempos de glória da nação.

Na verdade, quando se está perante um regime volátil, que apenas atende ao seu próprio interesse, muitos fatores podem ser empolados, assim como outros diminuídos, num jogo de memória *versus* esquecimento. Assim, um bom exemplo desta atitude é a forma como o Estado Novo utilizou o seu passado para legitimar-se como um civilizador nato e como merecedor de ser império. A História foi um manancial de que o regime se serviu para definir o presente e o futuro do país.

Lusitanismo e Orientalismo – os povos orientais no “lar” português

Segundo Eduardo Lourenço, tudo o que nasceu em torno da ideia de império teve como fonte a aventura portuguesa no Oriente¹³. O século XVI, período em que Portugal assumiu um papel central nas descobertas marítimas e, conseqüentemente, nos destinos da Humanidade, é o paradigma da ação colonial portuguesa. De facto, a lembrança destes tempos de glória investiam os portugueses de um destino imperial e de uma missão civilizadora. O ideário salazarista pretendia construir em África um império assumidamente nostálgico do Oriente e apostava-se, portanto, em repetir a História, o já feito e o já sido. Era necessário “re-enraizar” o passado no presente, de retomar o trilho dos grandes feitos. Tornava-se, assim, indispensável operar o “renascimento” nacional tomando, tal como defendeu Armindo Monteiro, a “pesada tarefa que o comando dos mortos nos impõe”¹⁴. Com efeito, para orientar a nação rumo a este destino singular e glorioso, era necessário que esta complexa retórica adquirisse o estatuto de “verdade” diante dos olhos dos portugueses¹⁵. A construção de uma atmosfera de credulidade mística neste destino em forma de missão torna indispensável a manipulação da própria História.

A narrativa histórica produzida pelo regime durante os anos 1930 e 1940 fez-se através da seleção de factos e da escolha dos mitos mais atuantes e mobilizadores¹⁶. Filtrando o passado, conservando apenas aquilo que interessava difundir, cria-se uma memória repleta de enganos e anacronismos, um cenário que pode legitimar não a verdade mas um interesse, uma imagem e uma identidade pouco precisa. Assim sendo, a recuperação e a evocação da ação portuguesa no Oriente, tendo em consideração este complexo jogo de interações, não é inocente, visto que se procura inserir a nação num *continuum* histórico, pretendendo resgatar os grandes homens e os grandes momentos da História para o presente. O Oriente, com tudo que representa no imaginário nacional, constitui-se como um espaço/memória mais fabuloso do que real, ao qual os portugueses

12 MACHADO, Francisco – “O Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 12, dez. 1934, p. 437-438.

13 LOURENÇO, 2003: 30.

14 MONTEIRO, Armindo – “Inimigos da Colonização”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 5, mai. 1934, p. 195.

15 CUNHA, 2001: 26-27.

16 CATROGA, 2001: 55.

eram estimulados e convidados a regressar, de forma a reviverem esse passado glorioso. Assim sendo, a revalorização das terras do Oriente torna-se numa autêntica arma ideológica da política imperialista levada a cabo pelo regime do Estado Novo.

Com efeito, este projeto continuamente sonhado que era o império estimulava o ego da nação e legitimava a sua vocação existencial. A identidade nacional dissolveu-se neste empreendimento irrealizável, consubstanciando um ideal de unidade entre os povos que o habitavam, embora fosse a diversidade étnica e cultural que o caracterizava e compunha. Na verdade, sob os desígnios do império, a pluralidade cultural dos povos colonizados foi subalternizada sob a ação do colonizador, para que, aparentemente, os primeiros participassem e compartilhassem da identidade do último. A imagem de Portugal projetada pelo Estado Novo pretendia demonstrar a manifestação de uma *Portugalidade*¹⁷ intrínseca que revestia o espírito de cada habitante do império, independentemente de ter nascido na metrópole ou nas colónias. A partilha de uma língua, fé e história “superiores” com povos vistos como “atrasados”, cujas formas culturais, religiosas, sociais e estéticas estão claramente afastadas daquelas com que o colonizador se identifica, traduz, teoricamente, uma vontade humanitária em elevar a condição civilizacional do colonizado. Contudo, embora o discurso oficial do regime expressasse o desejo de fazer evoluir os autóctones das colónias de forma a adquirirem plenamente a cidadania portuguesa, a verdade é que este evolucionismo social não é mais do que retórica política.

Este rumo traçado pelo Estado Novo levou, no plano discursivo, os portugueses de volta ao Oriente. A sua politização e instrumentalização, enquanto memória perene dos feitos gloriosos portugueses, serviu para demonstrar o método exemplar da colonização portuguesa na sua época dourada e como os mesmos traços ainda se mantinham na política colonial salazarista. Esta ideia é dada por Alves de Azevedo quando diz que

não teria lembrado a muitos homens do tempo de Albuquerque, ou posteriores, que um povo conquistado podia vir a ser mais feliz com a conquista. Considerar os naturais duma colónia como meros servidores do branco mas como súbditos do mesmo Estado, cujas liberdades são garantidas pela mesma bandeira, é também ideia moderna¹⁸.

Destas palavras, sobressaem, sobretudo, dois conceitos: “felicidade” e “liberdade”. De facto, o poder colonial produz a realidade do colonizado da forma que mais lhe convém. Sujeito a uma vasta gama de conotações que descreve, constrói e representa a sua identidade e realidade, o *Outro* é modelado sistematicamente pelos padrões e interesses de quem o observa e descreve¹⁹. A “felicidade” inerente ao facto de ser conquistado por portugueses, sinónimo e garantia de liberdades que não poderia usufruir sob o domínio de mais nenhum povo, é exemplo de uma criação discursiva que apontava, por um lado, para a singularidade do relacionamento dos portugueses com os nativos e, por outro, para a própria subalternização dos povos orientais, dando a impressão que seria preferível o domínio português à própria autodeterminação. Apesar de, aparentemente, existir abertura para a diversidade cultural no espaço imperial português – aliás, Marinho da Silva afirma que o “respeito pelo costume do nativo não é produto de fraqueza: constitui uma das facetas da política de unidade”²⁰ – certo é que foi notável o desinteresse dos portugueses num diálogo de intercâmbio cultural.

17 CUNHA, 2001: 110.

18 AZEVEDO, Alves – “Como ganhámos e perdemos Malaca”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 70, out. 1939, p. 390.

19 SAID, 2004: 187.

20 SILVA, Marinho da – “Política imperial IX”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 106, out. 1942, p. 440.

A estruturação e composição da sociedade colonial portuguesa, que hierarquiza a diversidade das suas culturas por diferentes “estados” ou “graus” de um desenvolvimento que, no fundo, convergem para o mesmo fim, faz do império uma ilustração de uma identidade apenas plural na aparência, visto que projeta no sonho imperial uma unidade que traça um único caminho para todos os povos que o compõem, a cidadania portuguesa. Esta foi a “fórmula” encontrada para domesticar a diferença em relação ao que era o “padrão” civilizacional a seguir, e servia de “tampão”, impedindo uma participação plena dos povos “inferiores” no universo cultural lusitano.

Neste contexto, o rumo para todos os indivíduos e espaços do império era, tal como defendia Manuel Anselmo, de “lusitanismo integral, isto é, de aportunismo, em tudo, das nossas províncias de além-mar, esquecendo-nos de que elas foram Colónias. Urge levar para lá, a par das nossas leis, a nossa alma portuguesa”²¹. No campo discursivo, o Estado Novo procurou incutir na opinião pública a “edificação” deste Portugal uno e homogéneo. Em *O Mundo Português*, fonte elucidativa da estrutura e linguagem do discurso adotado pelo regime, é nítida a pretensão de legitimar esta realização. Exemplo do que acaba de ser referido, num período em que já era notória a influência dos acontecimentos na Índia Britânica em Goa, em que Timor entrava nos bastidores da II Guerra Mundial como elemento de grande importância estratégica tanto para japoneses como para australianos, e em Macau crescia perigosamente a presença de organizações bolchevistas²², são as palavras de A. Emílio Gomes, que afirmava o quanto era “consolador verificar-se que uma das etapas [da política colonial portuguesa] parece totalmente alcançada: a metrópole e as terras portuguesas no Ultramar identificam-se nos sentimentos patrióticos”²³.

Este sentimento patriótico das populações orientais, o orgulho de serem portugueses era evidente. Segundo J. Benedito Gomes, português nascido em Goa, “a Índia regozija-se em ser portuguesa”²⁴, “sente-se verdadeiramente portuguesa”²⁵ pelo facto de beneficiar a nível social, cultural e económico do domínio português. O mesmo Benedito Gomes argumenta que, ao longo da história da Índia portuguesa, existiram “homens que pela sua cultura, instrução e correção de atos mereceram ser nomeados Chefes das províncias do Ultramar”, assim como também existiram “filhos de Goa espalhados nos quadros de saúde, na magistratura, na missão, no exército e no magistério”²⁶. Este benefício e reconhecimento que Portugal lhes concedeu deveram-se, em grande parte, à forma como se afeiçoaram e assimilaram a língua, à religião e aos usos e costumes portugueses. Levando o espírito da Pátria lusitana, distinguiram-se, sobretudo, da população da Índia britânica. A mesma opinião é partilhada por D. José da Costa Nunes, que apresenta o seguinte argumento:

O goês, pela sua cultura, pela sua religião, pelo seu espírito ocidentalizado, pelas suas qualidades de trabalho, pelas suas iniciativas por vezes de vulto, destaca-se enormemente dos outros grupos populacionais indianos. Tem sido ele o braço direito da Grã-Bretanha, na construção de portos e cidades, na organização e funcionamento dos serviços públicos, no desenvolvimento comercial e industrial, na exploração das riquezas naturais, em tantas iniciativas que traduzem progresso e bem-estar²⁷.

21 ANSELMO, Manuel – “Ideia Portuguesa de Império”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 14, fev. 1935, p. 59.

22 GUNN, 1998: 156.

23 GOMES, A. Emílio – “Esteve ou não Camões em Macau?”. *O Mundo Português*. Lisboa, números 92 e 93, ago. e set. 1941, p. 355.

24 GOMES, J. Benedito – “A obra imperialista portuguesa: uma obra missionária dum filho da Índia em Timor”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 52, abr. 1938, p. 184.

25 GOMES, J. Benedito – “Expansão da espiritualidade portuguesa”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 77, mai. 1940, p. 199.

26 GOMES, J. Benedito – “A obra imperialista portuguesa: uma obra missionária dum filho da Índia em Timor”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 52, abr. 1938, p. 184-185.

27 NUNES, D. José da Costa – “Um testemunho indiscutível”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 144, dez. 1945, p. 540.

De facto, esta existência “superior” que Portugal proporcionava aos goeses fazia com que aquilo que os distinguia, que os tornava singulares aos olhos do colonizador e das outras potências do Ocidente fosse a sua própria anulação social, política e cultural em função da identidade portuguesa. Segundo o mesmo D. José da Costa Nunes, o goês era “português pelo coração, porque foi Portugal que lhe levou, a par da cultura ocidental, a religião católica, a que é tão fiel”, e era “em toda a parte onde vive, uma afirmação da superioridade do nosso método colonizador”²⁸. Ou seja, o que sai valorizado, no fundo, deste discurso, é a política colonial portuguesa que fez do goês um modelo a ser seguido. A sua cultura, na realidade, prima pela ausência. O que é construído e fornecido aos leitores de *O Mundo Português* é um cenário que expressou a superioridade do colonizador em relação ao colonizado e em comparação com outras nações colonizadoras. Esta última ideia é ainda reforçada e desenvolvida por D. José da Costa Nunes:

Nós não temos na Índia grandes cidades, grandes portos, grandes indústrias, grandes obras materiais, mas temos uma coisa que mais ninguém tem: uma população de nível moral, social, religioso e intelectual, incomparavelmente superior à do resto da Índia. [...] Os olhos vulgares, presos à matéria que deslumbra, não veem isto. Sugestionam-se com [...] as riquezas fabulosas, o luxo sem par, mas não veem que é mais difícil, e mais nobre também, arrancar um povo ao viver ancestral de velhas e falsas religiões, para o igualar a nós, no seu pensar, no seu sentir e nos seus hábitos sociais. [...] Foi isto que fizemos na Índia; é isto o que os outros povos colonizadores jamais puderam fazer. É que nós fomos à Índia levados por um ideal; os outros por interesses. Eles conquistaram riquezas; nós conquistamos almas²⁹.

Sendo Portugal o mediador indispensável para o goês, absorvendo-o e dando-lhe as ferramentas necessárias para elevar a sua condição social, a produção e legitimação da sua inferioridade tornava-se fundamental para sustentar a ação portuguesa, a mais “difícil” e mais “nobre” e apresentada como totalmente distinta das outras potências coloniais. A forma como o arranca do “viver ancestral de velhas e falsas religiões” e o torna superior aos outros indianos, faz da conquista de “almas” um método colonizador infalível. De facto, tudo isto são formas de incutir na opinião pública imagens que, na realidade, apenas respondem aos interesses ideológicos do regime. Esta construção fornece à sociedade portuguesa uma ideia de integração do goês que não aconteceu efetivamente.

Goa era apresentada, oficialmente, como o farol da religiosidade portuguesa no Oriente, era ilustrada como um autêntico padrão do espírito lusitano³⁰. Contudo, as autoridades pintavam uma realidade que não correspondia à verdade. A importância do catolicismo foi constantemente empolada pelas autoridades, já que poucos saberiam na metrópole que a comunidade hindu era maioritária religiosa e culturalmente³¹. As palavras de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes dão conta deste insistente exagero, afirmando que “a população de Goa orça em metade cristã e metade hindu”³². Além disto, também o “peso” da língua portuguesa é hiperbolizado. O concani, desvalorizado e reduzido a dialeto pelas autoridades portuguesas, era a língua mais falada pelos goeses, aliás, nem sequer a comunidade cristã abandonou o concani³³.

Do ponto de vista político, sabe-se que desde o século XIX que os goeses lutavam pela sua independência. A I República alimentou as expectativas através de uma liberdade religiosa e de uma condição de igualdade dos

28 NUNES, D. José da Costa – “Um testemunho indiscutível”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 144, dez. 1945, p. 540-541.

29 NUNES, D. José da Costa – “Um testemunho indiscutível”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 144, dez. 1945, p. 541.

30 STOCKER, 2005: 51-52.

31 MENESES, 2010: 388.

32 GOMES, Maria Ermelinda dos Stuarts – “Língua Concani, sua cultura e sistematização”. *O Mundo Português*. Lisboa, números 19 e 20, set. e out. 1935, p. 28.

33 Só 7,8% da população falava português e apenas 1,1% o tinha como língua materna (MENESES 2010; STOCKER, 2005).

hindus perante a comunidade minoritária cristã³⁴. Porém, todo e qualquer desejo acabaram por ser silenciados pela Ditadura Militar (1926-1933) assim como pelo Estado Novo durante os anos 1930 e 1940, embora se tenha assistido a uma escalada de tensão neste território sob a influência dos acontecimentos na Índia britânica, onde subiam de tom as exigências de independência e de liberdades civis³⁵. Na metrópole, o discurso e a imagem veiculados defendiam a afeição cultural, social e religiosa de Goa a Portugal, sendo esta indiana apenas no plano geográfico.

A propaganda do Estado Novo transmite, portanto, esta realidade. Amadeu Cunha, em dois artigos publicados em *O Mundo Português* no ano de 1946, dava conta, através das palavras de Vítor Dias, natural da Índia e professor da Escola Médico-Cirúrgica de Nova Goa, e de Marcelo Caetano, na altura ministro das Colónias, de uma Goa que respondia afirmativamente às necessidades da metrópole. Vítor Dias escreveu uma carta a Mahatma Gandhi que, segundo Amadeu Cunha, era “um testemunho, com incontestável autoridade, que honra quem o redigiu pela nobre justiça tão insuspeitamente rendida à mãe-pátria”, onde se salientava “os benefícios da doutrina cristã para os desprotegidos e para a elevação e dignidade dos povos hindus”. De facto, Vítor Dias afirmava:

Sob estes ensinamentos modelou-se em Goa, um povo inteiro, mais ou menos homogéneo na sua ética social, das diferenças de religiões, de castas e de línguas. [...] Para vos dar uma ideia do ‘standard’ moral do nosso povo basta que vos diga: 1) – que a criminalidade em Goa é vinte vezes menor do que no vosso país; 2) – que há povoações onde durante séculos não se tem ouvido falar de um homicídio; 3) – que ninguém aqui morre de fome porque há sempre alguém que partilha o seu pão com quem não o tem; 4) – que a criminalidade entre os cristãos de Goa é menor que entre os não cristãos; 5) – que nunca se assistiu em Goa a cenas de intolerância religiosa como as que se lêem todos os dias nos vossos jornais; 6) – que os intocáveis a quem recusais uma gota de água dos vossos poços, servem nas nossas mesas como hábeis cozinheiros e nós comemos o alimento que eles preparam com as próprias mãos. Por último: serão necessários séculos para que a Índia nos ultrapasse em ética social. [...] A integração de Goa na Grande Índia privar-nos-ia do ‘standard’ moral adquirido durante quatro séculos de cristianização sob o Governo português. Por isso nós vos pedimos, venerando Mahatma, como o sábio da antiguidade: não nos tireis o que não nos podeis dar, porque o vosso povo o não tem: a nossa moral e a nossa cultura³⁶.

Na mesma linha, segundo Amadeu Cunha, Marcelo Caetano defendera:

A nossa Índia não é uma colónia, é um Estado português profundamente assimilado por séculos de constante influência da nossa cultura e da nossa religião. A sua integração num Estado indiano de predominante influência hindu ou maometana seria uma violência de que os indo-portugueses sofreriam duras consequências, mas que na nova organização política causaria também profundas perturbações. A nossa gente constituiria uma minoria religiosa, linguística e cultural de modo nenhum desprezível, sabido como é que o indo-português se distingue na Índia inglesa pela sua inteligência e pelas suas aptidões, fruto em grande parte da nossa secular influência³⁷.

Efetivamente são dois discursos esclarecedores e seguidores da linha orientalista tal como Edward Said a identificou. São claras representações de um apagamento brutal tanto da realidade política e social de Goa como da própria identidade dos goeses. O “indo-português” existia graças à Nação que o

34 STOCKER, 2005: 33-34.

35 STOCKER, 2005: 61-70.

36 CUNHA, Amadeu – “Fumos da Índia”. *O Mundo Português*. Lisboa, números 3 e 4, 1946, p. 186.

37 CUNHA, Amadeu – “Ideias, factos e notícias do ultramar português”. *O Mundo Português*. Lisboa, números 3 e 4, 1946, p. 255.

orientou nos difíceis rumos da civilização e o integrou no seu seio. Tudo isto vai ao encontro daquilo que Said defendeu como sendo uma faceta do Orientalismo, isto é, o oriental é visto como uma figura privada de evolução, condenado à inferioridade³⁸. Apenas o homem branco poderia provocar melhorias nas suas condições de vida.

Toda esta cosmética discursiva tinha como objetivo legitimar um método e uma prática colonialista num período em que os ventos do anticolonialismo e da autodeterminação dos povos sopravam cada vez com maior intensidade. O Estado Novo alicerçava a sua política colonial nesta convicção da superioridade portuguesa face aos povos colonizados. Na Índia, o contexto de tensão não levou ao abandono da política paternalista e civilizadora, mas obrigou a concessões. Na verdade, a condição social dos habitantes do Estado da Índia – juntamente com os macaenses e cabo-verdianos – era pouco explícita no Ato Colonial e no Estatuto dos Indígenas. Embora estivessem numa posição reconhecidamente superior aos nativos das outras colónias, não eram também cidadãos. Esta situação acabou por ser alterada em 1945 com o reconhecimento do estatuto de “cidadãos” aos naturais do Estado da Índia, Macau e Cabo Verde³⁹. Também a denominação dos habitantes do Estado da Índia como “indo-portugueses”, tal como é utilizado por Marcelo Caetano no discurso acima citado, pressupõe uma aceitação, tolerada pelo regime, da fusão destas duas culturas. Esta era uma ideia certamente mais tolerada pela riqueza histórica e cultural da civilização em questão, não existindo referência, por exemplo, ao luso-macaense e ao luso-timorense. Com efeito, o indo-português era a prova de uma influência mútua entre um povo que foi espiritualmente grande, a Índia, e um outro que, supostamente o era no presente, Portugal.

Da perspectiva de uma ideologia evolucionista, havia o interesse em demonstrar um relacionamento entre as duas civilizações, de forma que ficasse visível a existência de uma ligação entre a matriz do vanguardismo civilizacional, o ariano, com aquele que se queria legitimar como herdeiro dessa vanguarda. Isso mesmo demonstra J. Vasco Benedito Gomes quando defende que este entrelaçar das duas culturas corresponde a “Portugal na Índia, e é também a Índia em Portugal. É produto ariano”⁴⁰.

A partir de 1940, a mudança progressiva que se verifica no plano ideológico e discursivo do regime⁴¹ começa a moldar esta relação através de uma ideia de reciprocidade que apresenta uma aparente “igualdade”, facto que não deve ser compreendido como alheio a tudo que sucedia na Índia britânica. Em *O Mundo Português*, Emílio Gomes segue esta linha de pensamento afirmando que o nível cultural indiano “nos dera já uma verdadeira aristocracia literária”⁴². Para o autor, ao contrário de outros, o dinamismo cultural indo-português era evidente, apesar de concordar que

ainda hoje o traço dominante da coletividade indiana consiste no preconceito das castas; que, rendendo culto ao passado, o indiano substitui a iniciativa própria e o espírito realizador pela erudição, esperando resignadamente qualquer milagre para os seus problemas: que, embora incapaz de aplicar a justiça, aprecia-a, tem a ambição do prestígio e perde grande parte da vida em questões inúteis sem finalidade⁴³.

38 SAID, 2004: 241.

39 MATOS, 2006: 66.

40 GOMES, J. Vasco Benedito – “Expansão da espiritualidade portuguesa”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 77, mai. 1940, p. 204.

41 Verifica-se, a partir dos anos 1940, uma ligeira mudança de discurso em relação aos colonizados, como que anunciando a mudança, mais decorativa que verdadeira, que o Estado Novo vai adotar a partir dos anos 1950 através da apropriação da ideologia luso-tropicalista de Gilberto Freyre.

42 GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia na projecção literária do império”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 101, mai. 1942, p. 223.

43 GOMES, A. Emílio – “Reflexo espiritual da Índia ...”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 101, mai. 1942, p. 223-224.

Apesar de ser dada a ideia de uma reciprocidade e de um reconhecimento cultural, o facto é que o indiano, por aquilo que demonstram os seus “traços dominantes”, ainda necessita de quem o ajude a resolver as suas “incapacidades” e defeitos.

De facto, o que se verifica é que não houve qualquer vontade em compreender o Oriente e os orientais, sendo constantemente valorizada a capacidade integradora dos portugueses e a forma como os colonizados necessitavam e se conseguiram *aportuguesar*. A alteridade foi colocada na sombra. Ao português da metrópole é também dado a conhecer, num contexto que se crê de diferença, um paradigma familiar. Desta forma, pode-lhe ser transmitida a ideia de que estar em Macau poderia ser como estar em qualquer cidade metropolitana de Portugal. Esta é a sensação que fica da leitura da transcrição de *China* de Camilo Pessanha:

É Macau a única terra do ultramar português em que as estações são as mesmas da Metrópole e sincrónicas com estas. É a única em que a Missa do Galo é celebrada em uma noite frígida de inverno; em que a exultação da aleluia nas almas religiosas coincide com o alvoreço da primavera [...]; em que a comemoração dos mortos queridos tem lugar no outono. Mais ainda: em Macau é fácil à imaginação exaltada pela nostalgia, em alguma nesga de pinhal, menos frequentada pela população chinesa, abstrair da visão dos prédios chineses, dos pagodes chineses, das sepulturas chinesas, das misteriosas inscrições chinesas, destacando a cada canto em retângulos de papel vermelho, das águas amarelas do rio e da rada, onde deslizam as lentas embarcações chinesas a certas horas do dia, a ilusão de terra portuguesa⁴⁴.

Este mesmo sentimento era, segundo José Ferreira Martins, já perceptível em Baçaim no século XVI, visto que “os recém-chegados, quando para lá seguiam, em pouco tempo conseguiam fazer adormecer a saudade da Pátria distante, porque Baçaim lhes parecia bem uma cidade de qualquer província de Portugal”. Com efeito, estas imagens que excluem do olhar europeu e ocidental todos os elementos do exotismo oriental e permitem um *flashback* da metrópole, sugerem uma integração exemplar das colónias orientais no “lar” lusitano. Porém, isto não é mais do que uma tentativa de mascarar o exótico⁴⁵. O *lusitanismo*, recuperando a expressão de Manuel Anselmo, com que se procurou cobrir toda e qualquer diferença dos povos que habitavam o império, promovendo a supressão de toda a singularidade cultural em detrimento de uma afeição quase natural à cultura portuguesa, a afirmação de um orgulho em “ser” português inquestionável, é uma ficção que pretende, através da manipulação discursiva e imagética, o ressurgimento do orgulho nacional e a legitimação de um empreendimento colonial amplamente redutor, que inventa uma identidade coletiva para um conjunto de indivíduos muito distintos. Isso mesmo demonstrava Amadeu Cunha, que defendia que na Índia Portuguesa existia “uma população de nunca desmentido patriotismo, portuguesa e bem portuguesa de alma e coração”, e Marinho da Silva, quando afirmava que “Timor, mesmo sob ocupação nipónica, mantém, integralmente, a *alma lusitana* pelo portuguesismo inquebrantável de naturais e colonos”⁴⁶. Esta identificação patriótica ainda é mais empolada por Hugo Rocha, através de um artigo dedicado à obra *Timor Português* de Mendes Correia, onde transcreve um encontro deste com um jovem timorense que conheceu na Exposição Colonial do Porto em 1934 cujo “amor” à pátria portuguesa o sensibilizou:

44 PESSANHA, Camilo – “A obra cultural da Agência Geral das Colónias: Macau e a gruta de Camões”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 124, abr. 1944, p. 151-152.

45 BOXER, 2002.

46 SILVA, Marinho da – “Política imperial IX”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 106, out. 1942, p. 439.

[Adriano Côrte Real] sorria de júbilo. De júbilo – reparai bem – que lhe era causado por se ver em terra portuguesa da Metrópole. De júbilo que lhe vinha da sensação de pisar a terra da Mãe Pátria, a terra donde haviam partido aqueles que tinham civilizado a dele. Porque Adriano Côrte Real – reparai, ainda – é um patriota, um patriota como poucos. Um patriota que tem a paixão ardente da sua Pátria portuguesa. [...] Quando lhe perguntei como se aventurava a vir à Metrópole, Adriano respondeu-me: “Meu pai gosta muito de Portugal, nós temos grande orgulho na nossa Mãe-Pátria”. [...] “Tanto na minha família como na do sr. Tenente coronel [Carlos Ximenes], todos adoram Portugal. É grande a nossa Mãe-Pátria”⁴⁷.

De facto, a reestruturação da identidade dos povos orientais assentou no ideal de *lusitanismo*. No entanto, isto não passou de instrumentalização, opressão e preconceito, de uma forma de dominar e exercer autoridade sobre o *Outro*. Para Portugal, o importante não eram os habitantes das suas colónias localizadas a Oriente, mas antes tudo aquilo que estes assimilavam do que era “ser” português.

A incompreensível alteridade e a persistência da dicotomia civilizado/primitivo

Esta imagem de que os povos das colónias e metrópole se identificavam no sentimento patriótico, esta ideia de “fraternidade” entre indivíduos muito distintos entre si, não pressupunha um reconhecimento de igualdade social e cultural. Ou seja, o que o regime dava a conhecer sobre estas populações, as considerações, as imagens e as descrições que produzia, iam ao encontro do seu desejo em legitimar a sua suposta “missão” colonizadora e de afirmação identitária, enquanto nação imperial. Com efeito, embora pudesse dar a perceber uma ideia de unidade, tal como pretendia, não deixava de estar presente, de forma simultaneamente subtil e veemente, a representação da desigualdade do colonizado em relação ao colonizador.

Efetivamente, o evolucionismo social foi o paradigma da narrativa colonial portuguesa nos anos 1930 e 1940, protegendo o cânone do progresso e civilização ocidental. Na verdade, esta teoria que sustentava a superioridade do homem branco permitiu que o seu saber, a sua cultura e a sua experiência criassem, tendo por base os padrões e critérios de avaliação ocidentais, o “indígena” enquanto “espaço” vazio, desprovido de conhecimentos. De facto, a ideia que se quer dar é que a ação colonizadora é absolutamente necessária para os colonizados. Alves de Azevedo corrobora, em parte, esta ideia. Num artigo em que lança um ataque feroz ao anticolonialismo e ao comunismo defende:

As raças atrasadas não só são incapazes de progredir desacompanhadas do fermento branco mas ainda serão sempre obrigadas mau grado a sua ânsia de liberdade a aceitar a presença do europeu sem o qual voltarão ao estado de barbárie em que se encontravam antes de ser iniciado o movimento colonizador⁴⁸.

Seguidamente são dados vários exemplos que demonstravam a selvajaria, o primitivismo, longe da condição civilizacional que Portugal deu posteriormente às suas colónias:

As epidemias, as fomes, as mulheres dando à luz sobre fogões quentíssimos para amadurecer o fruto – do que resultava muitas vezes a morte da criança ou da mãe e frequentemente das duas – constituíam hábito e regra por todo o Oriente.

47 ROCHA, Hugo – “Timor – um livro e uma recordação”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 137, mai. 1945, p. 208.

48 AZEVEDO, F. Alves de – “Antes da chegada dos ferozes colonizadores”. *O Mundo Português*. Lisboa, números 9 e 10, set. e out. 1934, p. 332.

A ideia era demonstrar que

Perante esta confusão arrepiante de práticas revoltantes e crueldades absurdas [...] antes a adoção dos nossos métodos, da sistematização dos nossos processos. Porque para os anticolonialistas de profissão, de nada vale o mérito dos nossos médicos, administradores e missionários morrendo de peste, febre amarela, doença do sono etc., e contribuindo ainda poderosamente para a elevação do estatuto vital das raças indígenas, antes que abandonem por outras latitudes mais hospitaleiras os povos atrasados que sofrem⁴⁹.

Com efeito, Portugal, para estas civilizações consideradas inferiores, era a esperança de algo melhor. Portugal arrancou-os da inércia e da preguiça, do paganismo e da obscuridade, trazendo-lhes a palavra de Cristo e educando-os para o trabalho. Na verdade, teriam mais para agradecer do que para revoltar-se. Esta é a ideia que transmite Leite de Magalhães em relação à população timorense. Orgulhoso de tudo aquilo a que assistiu na colónia, afirmava que “as nossas populações superavam, em número e em qualidade, as do território vizinho”, e que as “populações agora submissas e agradecidas, cujos filhos procuram as escolas e as igrejas para falarem a nossa língua e viverem na doçura da nossa fé” eram a demonstração daquilo para que Portugal estava destinado, ou seja, “de nos gastarmos e sofrermos para bem da humanidade”⁵⁰.

De facto, a vocação imperial portuguesa prende-se a esta capacidade civilizadora e a um projeto espiritual desligado de todo o materialismo que obcecava as outras nações coloniais. Tal como diz Leite de Magalhães, “a obra portuguesa nunca assentou sobre alicerces de ouro. [...] A pilhagem, que enriqueceu outras nações, nunca sujou os cofres da pequena casa lusitana”⁵¹. Assim sendo, foi através de uma superioridade moral, concedida pela inspiração e fé cristã, que Portugal civilizou “bárbaros” e “selvagens”. Este desinteresse e a forte carga humanista foi o padrão da missão lusitana. Esta capacidade civilizadora, resultado de cinco séculos de experiência, entrecruzada com um espírito missionário, fizera do ato de civilizar uma vocação muito particular, como explica Mário Marques:

São muitos e variados os instrumentos de civilização que o dominador pode empregar na sua missão de aperfeiçoar a organização social das raças dominadas. É pelas missões religiosas e escolares de vários graus que o povo colonizador exerce a sua ação civilizadora, no campo educativo. É pela criação de leis e regulamentos apropriados, pela distribuição equitativa do imposto, organização do crédito agrícola, estabelecimento de tribunais indígenas, melhorias materiais e facilidade de comunicações que se fomenta a evolução social dos indígenas. Como é, ainda, pela assistência médica, em todas as suas modalidades e aperfeiçoamentos, e por uma rigorosa e inteligente fiscalização do trabalho – válvula de segurança contra o depauperamento das raças e os abusos em que, por vezes, se lançam os exploradores das sociedades nascentes, – que o Estado colonizador capta a simpatia e admiração do colonizado e lhe demonstra praticamente o espírito de elevada intenção que o levou a colonizar⁵².

A conversão religiosa, o trabalho e a educação, foram os meios de ação utilizados de forma a possibilitar a evolução do “indígena”. Benedito Gomes corrobora a importância das missões religiosas na assimilação política do autóctone, afirmando que “as missões são como uma necessidade nacional para um império

49 AZEVEDO, F. Alves de – “Antes da chegada dos ferozes colonizadores”. *O Mundo Português*. Lisboa, números 9 e 10, set. e out.1934, p. 333-334.

50 MAGALHÃES, Leite de, cor. – “Timor, – a desventurada”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 45, set. 1937, p. 393-394

51 MAGALHÃES, Leite de, cor. – “Timor, – a desventurada”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 45, set. 1937, p. 394.

52 MARQUES, Mário – “Comportamento do colonizador para com as raças indígenas”. *O Mundo Português*. Lisboa, números 92 e 93, ago. e set.1941, p. 328-329.

ainda tão vasto, contendo bastantes terras para agricultar e populações ainda atrasadas, como em Angola, Moçambique, Guiné e Timor⁵³.

A Oriente, Timor era a maior “preocupação” do regime. Se Macau e o Estado da Índia tinham uma condição social e cultural vista como superior em relação às outras colónias do império, sendo regularmente enfatizada a existência de naturais destas colónias como funcionários de quadros superiores, como médicos, juizes, etc., Timor encontrava-se na base da hierarquia civilizacional, estando próximo da barbárie. Porém, tendo como base uma ação civilizadora baseada no trabalho, os portugueses conseguiram, segundo Marinho da Silva, “muitos progressos dos indígenas de Timor, e devido a ela se encontram timorenses bons carpinteiros, pedreiros, ferreiros, motoristas, criados, empregados comerciais, empregados de escritório e até alguns funcionários públicos dos quadros de Fazenda, Correios e Administrativo”⁵⁴.

Constata-se, assim, que tornar alguém “civilizado” significava uma imposição cultural do colonizador sobre o colonizado, e que a alteridade, aparentemente, é abafada. Contudo, ela é revelada de forma metódica pelo colonizador, ou seja, ela encontra espaço quando o dominador pretende evidenciar as suas razões para se impor sobre o *Outro*. Embora o regime pretendesse, como escreveu Hugo Rocha, “conhecer cientificamente as variadas gentes que vivem sob a nossa bandeira”⁵⁵, a verdade é que era evidente o pouco interesse dedicado à realidade social e cultural dos habitantes das colónias por quem as governava⁵⁶.

Num país em que os “saberes” coloniais estavam subordinados à política e ideologia do regime, um vasto número de trabalhos que se definiam como “científicos” ficavam-se por uma avaliação pouco precisa, em que a busca da legitimação do empreendimento imperial assume maior importância. Disciplinas como a etnografia e a antropologia preocuparam-se em demonstrar os benefícios que o domínio do colonizador oferecia aos colonizados, procurando, assim, realçar as “debilidades” deste último, facto que justificava a pretensa missão civilizadora do primeiro⁵⁷. Exemplo disso é o artigo publicado por Ferreira da Costa, que se debruça sobre o “corte de cabeças praticado, em tempo de guerra, pelos povos timorenses”. Neste trabalho, que pretendia ser de etnografia, o autor faz do timorense um objeto totalmente mensurável, visível e conhecido por um conjunto bibliográfico que toma como inquestionável. Seguindo a opinião de vários “mestres”, não hesita em remeter sistematicamente o nativo timorense para o quadro das sociedades primitivas. Sobre o termo “primitivo”, tem uma interessante nota, onde dá conta do debate entre etnólogos e sociólogos sobre a expressão a utilizar em relação a estes povos:

Utilizo o termo “primitivo” com certa reserva. Tenho em conta os reparos que, a seu propósito, formulou Henri Berr. [...] Diz-nos o cientista: “Nunca julgarei excessivo insistir no facto de ser inexacta e errônea a expressão de ‘primitivo’, no sentido que lhe é atribuído geralmente. Aumenta o número dos etnólogos e sociólogos que fazem a tal respeito reservas deste género: os não civilizados são verdadeiramente primitivos? Não se pratica um autêntico abuso de linguagem ao empregar esta palavra, aliás bastante vaga?”. E mais adiante: “São certamente menos cultos do que nós, mais simples: encontram-se mais perto da Natureza; mas não está demonstrado que não tenham evoluído”. Henri Berr, que preconiza, como mais acertada, a designação de «inferiores», ou a de “não-civilizados”, diz-nos ainda que: “As sociedades chamadas primitivas mantêm e prolongam até nós, por efeito de circunstâncias especiais, não a origem, mas uma fase secundária da organização da sociedade. Talvez, ante os dados que nos proporcionam as

53 GOMES, J. Benedito – “A obra imperialista portuguesa: uma obra missionária dum filho da Índia em Timor”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 51, mar. 1938, p. 139.

54 SILVA, Marinho da – “Política imperial IX”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 106, out. 1942, p. 440.

55 ROCHA, Hugo – “Timor – um livro e uma recordação”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 137, mai. 1945, p. 206.

56 ROQUE, 2006.

57 ROQUE, 2006; MATOS, 2010.

sociedades observáveis e a psicologia, tenhamos o direito de supor que a sociedade passa por três fases, por três estados, dos quais é intermediário aquele que as chamadas sociedades primitivas constituem⁵⁸.

Embora tenha dúvidas, Ferreira da Costa dá uso frequente à expressão. Todavia, neste trabalho em que se procurava saber os motivos que levavam os guerreiros timorenses a decapitarem os seus adversários, o autor enfatiza, recorrentemente, as diferenças de mentalidade entre o homem “civilizado” e o “primitivo”. Embora argumente que “praticaremos nocivo disparate se pretendermos estudar e compreender os costumes e as crenças dos primitivos através do prisma das concepções dos civilizados”⁵⁹, demonstra sucessivamente que avalia e julga o *Outro* pelos padrões da sua civilização. Faz de ponto de partida da sua análise o testemunho de uma “pobre mulher timorense”⁶⁰, mas é no estudo dos trabalhos dos investigadores ocidentais que encontra as suas respostas. Ferreira da Costa recorre, portanto, aos “observadores” da vida tribal timorense e das sociedades designadas como inferiores em geral, mergulhando na “complexa mentalidade dos povos primitivos, para a qual tudo, ou quase tudo, apresenta expressão mística ou encerra valores místicos”⁶¹. Ou seja, o autor penetra “numa esfera em que desaparecem os fatores a que chamamos objetivos, fornecidos e controlados pela nossa experiência, para ficarem unicamente os elementos místicos, mercê dos quais o primitivo, distinguindo *o que nós* distinguimos, não pode vê-lo *como nós* o vemos”⁶².

Esta (in)capacidade do “primitivo” em descobrir “num tronco, numa pedra, num crânio, muitas coisas das quais nós nem sequer suspeitámos”⁶³ não traduz qualquer tipo de compreensão por parte do “civilizado” sobre o papel que determinado objeto pode desempenhar na vida do primeiro. Isto fica ainda mais evidente quando Ferreira da Costa afirma que “nunca um civilizado poderia descobrir tantos e tão importantes valores-garantias numa cabeça decapitada ou num feixe de ossos”⁶⁴.

Na verdade, o valor de um objeto não obedece propriamente a uma lógica ou regra universal. O significado e função de um determinado artefacto, que pode ser adorado por uns e odiado por outros, são estipulados pelo próprio homem, o que leva a uma realidade fictícia de pressupostos e conceitos pré-estabelecidos. Separar o “bom” do “mau”, o que é “nosso” do que é dos “outros”, é um processo que pode parecer obedecer a uma realidade objetiva, mas, na verdade, revelam a existência de barreiras mentais. Ferreira da Costa está claramente distante deste conceito. A diferença não implica, necessariamente, que se seja inferior. Só porque o homem “civilizado” não atribui o mesmo valor a determinado objeto que o “primitivo”, isso não tem que significar que a “mentalidade primitiva” do “indígena” timorense seja assim tão diferente da “mentalidade civilizada” do colonizador. No entanto, Ferreira da Costa, através das palavras de Lévy Bruhl⁶⁵, procura reforçar a sua posição:

As representações coletivas dos primitivos diferem profundamente das nossas ideias e dos nossos conceitos, com os quais não têm sequer pontos de equivalência. Por um lado, não possuem caracteres lógicos; por outro, não sendo puras representações no sentido próprio do termo, exprimem, ou

58 COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas e a conservação dos crânios em muralhas e árvores sagradas”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 7, 1947, p. 24.

59 COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas...”, p. 28.

60 Esse testemunho resume-se a uma frase em que a mulher timorense afirma que os guerreiros cortam e conservam as cabeças para que os “mortos num fazéri mal e depois ajudari us génte que vence élis” (COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas...”, p. 23).

61 COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas...”, p. 28.

62 COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas...”, p. 31.

63 COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas...”, p. 31.

64 COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas...”, p. 32.

65 Filósofo, sociólogo e antropólogo francês, nasceu em Paris em 1857 e aí faleceu em 1939. Os seus estudos dirigiram-se maioritariamente para a análise da mentalidade dos povos das sociedades que definiu como primitivas.

melhor, implicam não só que o primitivo tem uma imagem do objeto e crê que essa imagem é real, mas revelam que o primitivo espera ou receia, em face da referida imagem, qualquer coisa – uma ação determinada que dali nasça e que sobre ele exerça. Esta “qualquer coisa” é uma influência, uma virtude, uma força oculta variável segundo os objetos e consoante as circunstâncias, mas sempre real para o primitivo, e fazendo parte da sua representação. Se quiser designar numa palavra essa propriedade geral das representações coletivas que tão grande lugar ocupam na atividade mental das sociedades inferiores, eu direi que ela é mística. Empregarei este termo, à falta de melhor, não por alusão ao misticismo religioso das nossas sociedades (algo que é muito diferente) mas no sentido estritamente definido em que se diz *místico* da crença e forças, em influências, em ações imperceptíveis aos sentidos, e no entanto reais⁶⁶.

De facto, a tendência humana em repudiar as formas culturais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que se identifica⁶⁷, faz com que se tome, sistematicamente, a “nossa” cultura como a medida de todas as outras. O estabelecimento imaginário daquilo que é a “nossa” singularidade, os “nossos” padrões e valores, faz com que o processo comparativo entre sociedades e culturas se faça através de determinadas imagens, conceitos e símbolos que, na verdade, não afastam nem aproximam os povos. A sujeição de qualquer grupo humano a uma heterogeneidade de fatores que produzem e representam uma identidade faz da observação do *Outro* algo pendente de uma produção de conhecimentos que se podem modelar perfeitamente segundo os interesses de quem julga.

O texto de Ferreira da Costa é, inquestionavelmente, uma valiosa ferramenta para o Estado Novo que, assim, vê defendida a sua causa imperial. O timorense, predominantemente visto como “místico” e “primitivo” é, no entanto, o mesmo que fora visto como exemplo demonstrativo da excelência de um método colonizador que conseguiu tirar estes seres da barbárie, fazendo de cada um deles um trabalhador, um cristão e, sobretudo, um orgulhoso português. Tudo isto contrasta mas faz perceber que a ambiguidade e o engenho com que é representado se deve, literalmente, a uma estereotipização ambivalente e perversa, ou seja, da mesma forma que traz, através do seu “olhar”, o “indígena” para a civilização, também o afasta, porque o apresenta como estando, todavia, muito longe daquilo que é exigido para ser “civilizado”. Isto vai ao encontro das palavras de John M. MacKenzie, que defende o seguinte:

The colonial stereotype as essentially ambivalent, part of the “grotesque psychodrama” in which the discourse far from being simply possessed by the colonizer, also possesses him. His relationship with the colonized operates like a fetish, vacillating between fear and desire, doubt and confidence. The indigenous of empire are portrayed as degenerate in order to justify conquest, but as redeemable in order to justify their continuing rule⁶⁸.

Num império em que, tal como diz Marinho da Silva, “não há dominadores ou dominados, não há raças nobres e raças inferiores”, onde “todos têm livre acesso aos benefícios da civilização”⁶⁹, pressupõe-se o reconhecimento da diferença cultural. Porém, o Estado Novo não respeitou isso. O *Outro*, controlado por um colonizador que, na mesma proporção, o trazia à civilização e o afastava dela, foi inserido num império fictício, no qual o exotismo, o pitoresco e a alteridade foram exacerbados ou diminuídos, dependendo do interesse do regime, e onde todas as “raças” foram colocadas numa posição de inferioridade em relação aos portugueses da metrópole.

66 COSTA, Ferreira da – “Etnografia de Timor: Que significam o corte de cabeças humanas...”, p. 31-32.

67 LÉVI-STRAUSS, 2000: 17-18.

68 MACKENZIE, 2007: 12.

69 SILVA, Marinho da – “Política Imperial: continuamos uma obra”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 127, jul. 1944, p. 273.

Conclusão

A domesticação da diferença possibilitou a reinterpretção e reavaliação das outras culturas sob a perspectiva e fundamentos de uma pretensa e imutável superioridade política, cultural e moral portuguesa sobre o nativo das colónias. Era a crença de que se era “império” e de que se era superior que conferia, aparentemente, alguns direitos ao colonizador. Segundo as palavras de José de Oliveira Boléo, este tinha o direito de “observar os costumes tradicionais dos povos dominados, [...] o de indicar uma linha de conduta moral e intelectual”, assim como de usar a força para reprimir “práticas que possam ferir uma moral elevada”⁷⁰. Porém, afirmava que “o indígena é o nosso principal cuidado, hoje como nas épocas longínquas em que os nossos primeiros missionários levaram até ao último Oriente a palavra de Cristo e o nome português”⁷¹. De facto, tudo parecia processar-se de forma a beneficiar não o colonizador mas o colonizado.

Com efeito, numa revista que, segundo Francisco Machado, se destinava a “fazer propaganda colonial junto de quem não conheça as colónias, mormente junto de gente nova da nossa terra”⁷², não é de surpreender que os textos publicados em *O Mundo Português* tivessem o intuito de dar as formas pretendidas pelo regime a cada um dos participantes da trama colonial portuguesa. Os autores citados no presente trabalho não traem os princípios ideológicos que o Estado Novo quer ver defendidos e promovidos através do Oriente e dos orientais. Ou seja, é recorrente a busca da legitimação do empreendimento colonial através da demonstração da eficácia do método civilizador português, a demonstração do aporuguesamento dos nativos das colónias do Oriente, assim como dos benefícios e da satisfação em se “ser” português. Tudo isto, como é analisado ao longo deste trabalho, é propaganda que defende de forma categórica a finalidade histórica da nação.

Exemplo da manipulação discursiva do regime que os nativos orientais eram alvo, são as referências cada vez mais insistentes ao pretense patriotismo do goês a partir dos anos 1940, período em que começam a subir de tom as contestações face à presença portuguesa na Índia, resultado da própria independência da Índia Britânica. Os discursos citados espelham esta tentativa de promover os benefícios da colonização portuguesa, facto que, supostamente levava o “luso-indiano” a regozijar-se em “ser” português e a rejeitar a sua matriz indiana. Os acontecimentos de 1961, nomeadamente a independência goesa, vieram demonstrar como a propaganda colonial portuguesa encapotou o que efetivamente acontecia.

Esta capacidade de instrumentalizar “realidades” é também notada na forma ambígua que o oriental, e sobretudo o timorense, é representado em *O Mundo Português*. Na verdade, a valorização da ação colonial portuguesa não poderia recair apenas no que foi feito, mas também tinha que demonstrar o que havia ainda a fazer. Desta forma, torna-se fundamental evidenciar o que ainda justificava a presença e domínio do colonizador. Ou seja, é importante dar a conhecer o que afastava o autóctone de ser “civilizado”. Assim, foi possível constatar que o timorense foi sistematicamente representado de uma forma ambivalente, ora apresentado como um “orgulhoso” português, católico e trabalhador, “evidências” que funcionavam como demonstração da eficácia da colonização portuguesa, ora como um “primitivo”, muito longe dos padrões do homem “civilizado”, facto que revelava a “necessidade” de continuar a sua missão. É importante realçar que este discurso dicotómico é visível ao longo de todo o período de publicação da revista, não se verificando qualquer tipo de diferença no “olhar” sobre o timorense à medida que se iam operando transformações na política e ideologia colonial do Estado Novo.

Contudo, num trabalho em que se pretende analisar a forma como o oriental foi representado na revista de propaganda colonial *O Mundo Português*, é de realçar a “ausência” do macaense na referida publicação.

70 BOLÉO, José de Oliveira – “O império”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 54, jun. 1938, p. 260.

71 BOLÉO, José de Oliveira – “O império”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 54, jun. 1938, p. 260.

72 MACHADO, Francisco – “O Mundo Português”. *O Mundo Português*. Lisboa, n.º 12, dez. 1934, p. 437-438.

O facto de não ser “usado” da mesma maneira que o timorense e o indiano levanta questões e, em parte, corrobora a ideia de instrumentalização, no plano discursivo, do colonizado, visto que a não “inexistência” do macaense, numa revista que tinha como propósito dar a conhecer as colónias que compunham o império, pode ser entendida pela ausência de motivações, interesses e até de ameaças ao seu domínio, ao contrário do que se verificou na Índia portuguesa, por exemplo.

O “lar” lusitano, tal como é promovido em *O Mundo Português*, não possibilitava aos protagonistas da trama colonial portuguesa terem consciência integral de si mesmos. Por um lado, um colonizador que vivia de um espólio/delírio, distante do seu tempo e da sua condição. Por outro, um colonizado que é representado como pertencente a uma identidade e a uma cultura que não é a sua mas que integra, no plano teórico e discursivo, para dar, de certa maneira, um sentido ao mundo daquele que o subjuga.

Fontes

O Mundo Português: revista de cultura e propaganda: arte e literatura coloniais. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1934-1945.
O Mundo Português: revista de actualidades do império. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946-1947.

Bibliografia

- ALEXANDRE, Valentim, 2000 – *Velho Brasil Novas Áfricas (1808-1975)*. Porto: Afrontamento.
- ANDERSON, Benedict, 2005 – *Comunidades imaginadas*. Lisboa: Edições 70.
- ARENDE, Hannah, 2008 – *As origens do totalitarismo*. 3.ª ed. Lisboa: Dom Quixote.
- BARREIROS, Inês Bezeza, 2009 – *Sob o olhar dos deuses sem vergonha: cultura visual e paisagens contemporâneas*. Lisboa: Edições Colibri.
- BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dir.), 2000 – *História da Expansão Portuguesa: último império e recentramento*. Vol. V. Lisboa: Temas e Debates.
- BHABHA, Homi K., 1994 – *The location of culture*. London: Routledge.
- BOXER, Charles Ralph, 2002 – *Opera Minora*. Vol. II. Lisboa: Fundação Oriente.
- BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai, 2005 – *Ocidentalismo: uma breve história da aversão ao Ocidente*. Mem Martins: Europa-América.
- CASTELO, Cláudia, 1999 – *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Lisboa: Afrontamento.
- CATROGA, Fernando, 1999 – “A história começa a Oriente” in AAVV – *O Orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão Nacional dos Descobrimientos Portugueses, p. 197-232.
- CATROGA, Fernando, 2001 – *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto Editora.
- CATROGA, Fernando, 2003 – *Caminhos do fim da história*. Coimbra, Quarteto Editora.
- CLARKE, J. J., 1997 – *Oriental enlightenment. The encounter between Asian and Western thought*. New York: Routledge.
- COUTO, Marcos, 2011 – *Representações do Oriente em O Mundo Português (1934-1947)*. Porto (Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto).
- CUNHA, Luis, 2001 – *A nação nas malhas da sua identidade: o Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Lisboa: Cosmos.
- FERGUSON, Niall, 2012 – *Civilização: O Ocidente e os Outros*. Porto: Civilização Editora.
- FERNANDES, Evaristo, 1960 – *Salazar e o Salazarismo*. Porto: Edições Lemos.
- FIGUEIREDO, Fernando Augusto, 2004 – *Timor: a presença portuguesa (1769-1945)*. Porto (Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto).
- FOUCAULT, Michel, 2005 – *A arqueologia do saber*. Coimbra: Almedina.
- FOUCAULT, Michel, 2005 – *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d'Água.
- GUIMARÃES, Ângela, 1987 – “Labirinto dos mitos” in AAVV – *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia (1926-1959)*. Lisboa: Fragmentos, vol. II, p. 107-121.
- GUNN, Geoffrey, 1998 – *Ao encontro de Macau: uma cidade-estado portuguesa na periferia da China*. Macau: Fundação Macau.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James, 1992 – “Beyond ‘Culture’: Space, identity, and the politics of difference”. *Cultural Anthropology*, vol. 7. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0886-7356%28199202%297%3A1%3C6%3AB%22SIAT%3E2.0.CO%3B2-6>> [consult. 21 de set. 2012].
- HESPANHA, António Manuel, 1999 – “Panorama do Orientalismo em Portugal” in AAVV – *O Orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão Nacional dos Descobrimientos, p. 15-39.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (ed.), 1993 – *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBSAWN, Eric J., 1990 – *Nations and nationalism since 1870: programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUNTINGTON, Samuel, 1999 – *Choque das Civilizações e a mudança na ordem mundial*. Lisboa: Gradiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000 – *Raça e História*. Lisboa: Presença.
- LOFF, Manuel, 2008 – *O nosso século é fascista!: o mundo visto por Salazar e Franco (1936-1945)*. Porto: Campo das Letras.
- LOURENÇO, Eduardo, 1988 – *O labirinto da saudade*. 3.ª ed. Lisboa: Dom Quixote.
- LOURENÇO, Eduardo, 1990 – *Nós e a Europa ou as duas razões*. 3.ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- LOURENÇO, Eduardo, 2003 – “Os girassóis do império” in RIBEIRO, Margarida Calafate; FERREIRA, Ana Paula (org.) – *Fantasmagorias imperiais no imaginário português contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, p. 29-41.
- LUKACS, Georg, 1975 – *El asalto de la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
- MACKENZIE, John. M., 2007 – *Orientalism: history, theory and the arts*. Manchester: Manchester University Press.
- MATOS, Patrícia Ferraz de, 2006 – *As cores do império: representações raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

- MATOS, Patrícia Ferraz de, 2009 – “Estar aqui é como estar lá” in MWEWA, M.; FERNANDES, G.; GOMES, P. – *Sociedades desiguais, Género, Cidadania e Identidades*. São Leopoldo\RS: Nova Harmonia.
- MATOS, Patrícia Ferraz de, 2010 – “Aperfeiçoar a ‘raça’, salvar a nação: Eugenia, teorias nacionalistas e situação colonial em Portugal”. *Trabalhos de Antropologia e Etnografia*. Vol. 50, p. 89-111.
- MENESES, Filipe Ribeiro de, 2010 – *Salazar: uma biografia política*. Lisboa: Dom Quixote.
- PANIKKAR, K. M., 1977 – *A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PIMENTEL, Irene Flunser, 2008 – *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial: em fuga de Hitler e do Holocausto*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- PINTO, Rui Pedro, 2008 – *Prémios do espírito: um estudo sobre prémios literários do Secretariado de Propaganda Nacional do Estado Novo*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- POLIAKOV, Léon, 1974 – *O Mito Ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. São Paulo: Perspectivas.
- RIBEIRO, Margarida Calafate, 2004 – *Uma história de regressos*. Porto: Afrontamento.
- RIBEIRO, Margarida Calafate; FERREIRA, Ana Paula (org.), 2003 – *Fantasmas e fantasias imperiais no imaginário português contemporâneo*. Porto: Campo das Letras.
- ROQUE, Ricardo, 2006 – “A antropologia colonial portuguesa (1911-1950)” in CURTO, Diogo Ramada (dir.) – *Estudos de sociologia da leitura em Portugal no século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 789-822.
- ROSAS, Fernando, 1986 – *O Estado Novo nos anos trinta: 1928-1938*. Lisboa: Estampa.
- ROSAS, Fernando (coord.), 1992 – “Portugal e o Estado Novo (1930-1960)” in SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.) – *Nova História de Portugal*. Vol. XII. Lisboa: Editorial Presença.
- ROSAS, Fernando, 2001 – “O salazarismo e o homem-novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo”. *Análise Social*. Vol. XXXV. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, p. 1031-1054.
- ROWLAND, Robert 1987 – *Antropologia, história e diferença*. Porto: Afrontamento.
- SAID, Edward, 1994 – *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books.
- SAID, Edward, 2004 – *Orientalismo: representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Livros Cotovia.
- SANCHES, Manuela Ribeiro (org.), 2006 – *Portugal não é um país pequeno: contar o império na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, 1995 – *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez.
- SOUZA, Teotónio de, 2001 – *Gilberto Freyre na Índia e o “Luso-Tropicalismo transnacional*. Lisboa: Centro Português de Estudos do Sudoeste Asiático.
- SOUZA, Teotónio R. de, 2001 – *Orientalismo, ocidentose e outras viroses: a sabedoria oriental e outros valores*. Lisboa: Centro de Estudos em Teologia.
- STOCKER, Maria Manuel, 2005 – *Xeque-mate a Goa*. Lisboa: Temas e Debates.
- VARISCO, Daniel Martin, 2007 – *Reading orientalism: said and the unsaid*. Seattle: University of Washington Press.
- YOUNG, Robert J. C., 2003 – *Post-colonialism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.